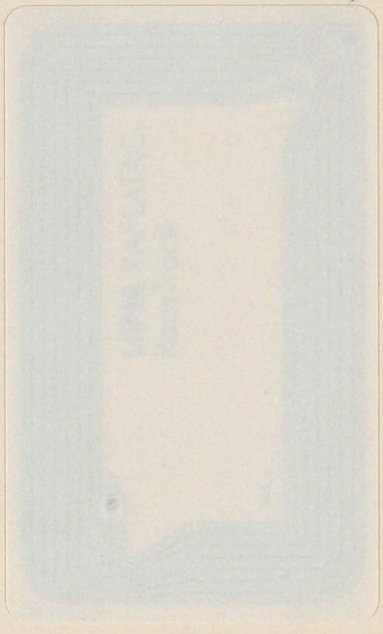


N12<507093686 021

UB Tübingen

Internationale Zeitschrift für Theologie
14. Jahrgang Heft 1 Januar 1978

CONCILIUM

Kommunikation in der Kirche

S. Burgalassi, Gesellschaftsschichten und Rezeption der Lehre. Dargestellt am Beispiel Italien
R. Mate, Antagonistische Tendenzen in der spanischen Kirche
O. Schreuder, Die schweigende Mehrheit
B. Smith, Die Auswirkung der von ausländischen Kirchen geleisteten Hilfe: Der Fall Chile
K. Westhues, Nationalismus und kanadischer Katholizismus
A. Rousseau, Der politische Rahmen der Beziehungen zwischen Rom und den europäischen Kirchen
A. M. Greeley, Der Milieukatholik, die zwei Kirchen: Entwurf eines Modells
J. Newson, Entfremdete Priester in Kanada. Kritischer Rückblick auf einen Exodus
G. Cereti, Die Ehescheidung in Italien
E. Grace, Die katholische Linke in Italien
R. Siebert, Herrschaftsfreie Kommunikation
W. Bartholomäus, Kommunikation in der Kirche. Aspekte eines theologischen Themas

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 14. Jahrgang Heft 1 Januar 197

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

Gregory Baum, Toronto. Andrew Greeley, Chicago.

Mitglieder der Sektion

S. Acquaviva, Padua. J. Barry, Buffalo. 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. McReady, 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.

Redaktionelle Verantwortung für die deutsche Textfassung Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken.

«Concilium» erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Ju und August/September). Jahresabonnement DM 68.–/SF 75.– (Schweiz incl. Porto)/öS 580.–, Studentenabonnemer bei Vorlage einer Studienbescheinigung DM 50.–/SFr. 58. (Schweiz incl. Porto)/öS 450.–, Probeabonnement (3 Heft DM 14.–/SFr. 14.–/öS 120.–, Einzelheft DM 10.–/SF 11.–/öS 85.–. Abbestellung bis 6 Wochen vor Jahresende

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder direkt beir Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matthias-Grüne wald-Verlag, Bischofsplatz 6, D–6500 Mainz. Für di Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verla Bellerivestraße 3, CH–8008 Zürich. Für Österreich: Verla Herder, Wollzeile 33, A-1011 Wien.

INHALT

VORWORT

Gregory Baum, Kommunikation in der Kirche .....

BEITRÄGE

Silvano Burgalassi, Gesellschaftsschichten und Rezeption der Lehre. Dargestellt am Beispiel Italien

Reyes Mate, Antagonistische Tendenzen in der spanischen Kirche 1

Osmund Schreuder, Die schweigende Mehrheit 1

Brian Smith, Die Auswirkung der von ausländischen Kirchen geleisteten Hilfe : Der Fall Chile 2

Kenneth Westhues, Nationalismus und kanadischer Katholizismus 2

André Rousseau, Der politische Rahmen der Beziehungen zwischen Rom und den europäischen Kirchen 3

Andrew M. Greeley, Der Milieukatholik, die zwei Kirchen : Entwurf eines Modells 3

Janice Newson, Entfremdete Priester in Kanada. Kritischer Rückblick auf einen Exodus 4

Giovanni Cereti, Die Ehescheidung in Italien 4

Ed Grace, Die katholische Linke in Italien 5

Rudolf Siebert, Herrschaftsfreie Kommunikation 5

Wolfgang Bartholomäus, Kommunikation in der Kirche. Aspekte eines theologischen Themas 6

Heft 2 wird im Februar 1978 erscheinen und dem Thei «Liturgie des Übergangs im menschlichen Leben» gewidn sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

14. Jahrgang 1978

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. William Bassett, San Francisco. Gregory Baum, Toronto. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, 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. Johann 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. Elisabeth Schüssler Fiorenza, South Bend/Ind. 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

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Religionssoziologie

G. Baum, Toronto. A. Greeley, Chicago.

Heft 2: Liturgik

L. Maldonado, Madrid. D. Power, 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.
M. Dhavamony, Rom

Heft 8/9: Kirchenrecht

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

Heft 10: Ökumenik

H. Küng, Tübingen. J. Moltmann, Tübingen.

Heft 11: Spiritualität

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

Heft 12: Moraltheologie

F. Böckle, Bonn. J. Pohier, Paris.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte bzw. Redaktionsartikel

Heft 1
Kommunikation in der Kirche
Baum Gregory, Vorwort 1

Heft 2
Liturgie des Übergangs im menschlichen Leben
Power David, Vorwort 71

Heft 3
Offenbarung und Erfahrung
van Iersel Bas, Autorität von Offenbarung und neuen Erfahrungen 139

Heft 4
Evangelisation in der Welt von heute
Greinacher Norbert, Müller Alois, Moratorium der Evangelisation? 209

Heft 5
Neue Orte des Theologietreibens
Jossua Jean-Pierre, Abschließende Überlegungen: Neue Ortung und Zukunft der Theologie 338–344

Heft 6/7
Buddhismus und Christentum
Geffré Claude, Dhavamony Mariasusai, Vorwort 345

Heft 8/9
Finanzverwaltung in der Kirche
Bassett William W., Huizing Peter, Vorwort 417

Heft 10
Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis?
Küng Hans, Moltmann Jürgen, Vorwort 497

Heft 11
Unterscheidung des Geistes und der Geister
Duquoc Christian, Floristán Casiano, Vorwort 567

Heft 12
Folter und Todesstrafe
Böckle Franz, Pohier Jacques, Vorwort 637

2. Beiträge[1]

Ahlheim Klaus, «Eine Frage des Lebens und der Würde des Menschen». Die Veränderung von Theologie in sozialen Konflikten (5) 301–306
Amalorpavadass Duraisamy, Evangelisation und Kultur (4) 243–249
Amstutz Josef, Für die Legitimität der Missionen (4) 226–229
Arkoun Mohammed, Todesstrafe und Folter im islamischen Denken (12) 678–682
von Arx Walter, Die Segnung der Mutter nach der Geburt. Geschichte und Bedeutung (2) 106–111
Bareau André, Die Erfahrung des Leidens und der menschlichen Lebensbedingungen im Buddhismus (6/7) 348–352
Bartholomäus Wolfgang, Kommunikation in der Kirche. Aspekte eines theologischen Themas (1) 62–70
Bassett William W., Die Bestreitung des Unterhalts der Kirche durch freiwillige Beiträge (8/9) 434–440
Basso Lelio, Das Problem der Gewalt im Rechtsstaat (12) 696–700
Bayerlein Walter, Die Rolle des Laien bei der kirchlichen Finanzverwaltung (8/9) 466–470
Biemer Günter, Kontroverse über das Firmalter als typischer Konfliktfall zwischen Kriterien der Theologie und Erfordernissen pastoraler Praxis (2) 133–138
Borobio Dionisio, Die «vier Sakramente» der Volksreligiosität. Eine kritische Betrachtung (2) 117–125
Boyd James W., Der Pfad der Befreiung vom Leid im Buddhismus (6/7) 352–358
Boyle Paul M., Die finanzielle Situation von Ordensgemeinschaften (8/9) 445–452
Bresnahan James F., Todesstrafe in den Vereinigten Staaten von Nordamerika (12) 651–657
Brion Michel, Kranken- und Altersversorgung des Klerus (8/9) 471–475
Burgalassi Silvano, Gesellschaftsschichten und Rezeption der Lehre. Dargestellt am Beispiel Italien (1) 2–12
Bussini François, Neue Orte des Theologietreibens und Neuumreißung der Katholizität der Kirche (5) 294–301
Castillo Fernando, Evangelisation in Lateinamerika (4) 257–260
Castillo José M., Die «Nachfolge Christi» und «Der Weg». Zum Thema «unterscheidendes Erkennen» (11) 585–590
Chun Kyung Yun, Bekennen und Bekenntnis (10) 524–528
Cereti Giovanni, Die Ehescheidung in Italien (1) 45–49
Cereti Giovanni, Die finanziellen Mittel und Tätigkeiten des Vatikans (8/9) 420–429
Colcombet François, Das Land, in dem man guillotiniert (12) 644–646
Compagnoni Francesco, Folter und Todesstrafe in der Überlieferung der römisch-katholischen Kirche (12) 657–666
Corless Roger, Der buddhistische Befreiungsweg in christlicher Sicht (6/7) 387–394
Cosmao Vincent, Kirche und Entwicklungshilfe (8/9) 453–457
Costas Orlando, Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine freikirchliche Antwort (10) 540–542
Dailey Thomas G., Die Stellung der Kirche zur Todesstrafe in Kanada und den Vereinigten Staaten (12) 705–707
Derksen Karl, Universitätsfreie Theologie in den Niederlanden (5) 277–281
Dhavamony Mariasusai, Der Buddha als Erlöser (6/7) 369–376
Dubarle Dominique, Buddhistische Spiritualität und christliches Gottesverständnis (6/7) 381–386
Dulles Avery, Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine katholische Antwort (10) 543–545
Dumoulin Heinrich, Befreiung im Buddhismus. Die frühbuddhistische Lehre in moderner Sicht (6/7) 359–363

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191 2

Dussel Enrique, Unterscheidung – Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxis? (11) 591–598
Dwyer William, Der Theologe im Ashram (5) 311–337

Eicher Peter, Die verwaltete Offenbarung. Zum Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung (3) 141–148

Fernando Mervin, Die buddhistische Herausforderung an das Christentum (6/7) 395–400
Fierro Bardají Alfredo, Das Bewußtsein und die Infragestellung der Theologie (5) 319–323
Frohnes Heinzgünter, Die Mission in kritischer historischer Analyse (4) 215–220

Ganoczy Alexandre, Absolutheitsanspruch: Begründung oder Hindernis der Evangelisation? (4) 221–225
Grace Ed, Die katholische Linke in Italien (1) 50–53
Greeley Andrew M., Der Milieukatholik, die zwei Kirchen: Entwurf eines Modells (1) 36–40

Heron Alasdair, Die historische Bedingtheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (10) 508–512
Højen Peder, Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine lutherische Antwort (10) 532–534
Hollenweger Walter J., Ziele der Evangelisation (4) 230–234
Honecker Martin, Die Todesstrafe in der Sicht evangelischer Theologie (12) 666–671
Hulshof Jan, Die modernistische Krise: Alfred Loisy und George Tyrrell (3) 153–159

van Iersel Bas, Der Exeget und die Linguistik (5) 313–318
Iniesta Alberto, Die Todesstrafe in Spanien: Gesetzliche Grundlage und praktische Handhabung (12) 647–650

Jossua Jean-Pierre, Neue Ortung und Zukunft der Theologie (5) 338–344

Kannengiesser Charles, Das Nizänum von 325 in der Geschichte des Christentums (10) 512–517
Kavanagh Aidan, Bürgerliches Ritual und kirchliches Ritual bei der Feier von Höhepunkten im Lebenszyklus (2) 80–86
Kilmartin Edward J., Die Problematik des Meßstipendiums (8/9) 476–480

Lamb Matthew, Dogma, Erfahrung und politische Theologie (3) 180–186
Lang Bernhard, Glaubensbekenntnisse im Alten und Neuen Testament (10) 499–503
van der Linde Henk, Neue Glaubensbekenntnisse (10) 546–550
Löffler Paul, Das ökumenische Problem in der Evangelisation (4) 269–272

Marlé René, «Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist» (10) 551–554
Mate Reyes, Antagonistische Tendenzen in der spanischen Kirche (1) 13–17
McManus Frederick R., Richtlinien für das kirchliche Sammelwesen (8/9) 440–445
McNamara Martin, Kriterien zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten in Israel (11) 568–574
Mette Norbert, Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche (4) 239–242
Mieth Dietmar, Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: Was ist Erfahrung? (3) 159–167
Modras Ronald, Die Funktionen und Grenzen von Glaubenssätzen (10) 518–523
Molari Carlo, Die kirchliche Gemeinschaft als hermeneutisches Subjekt der aus der jüdisch-christlichen Erfahrung erwachsenen Tradition (3) 187–194
Moltmann Jürgen, Das Bekenntnis Jesu Christi. Eine biblisch-theologische Betrachtung (10) 504–507

Newson Janice, Entfremdete Priester in Kanada (1) 41–45
Nyíri Tamás, Was bedeutet Evangelisation in staatssozialistischen Ländern? (4) 261–263

Papandreou Damaskinos, Was gehört in ein ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine orthodoxe Antwort (10) 529–531
Perkins Pheme, Der missionarische Charakter der Kirche im Neuen Testament (4) 211–214
Peters Tiemo Rainer, Theologie am Ort politischer Gefangenschaft. Das Beispiel Dietrich Bonhoeffer (5) 324–326
Peters William A. M., Die «Unterscheidung der Geister» bei Ignatius von Loyola (11) 581–585
Pinto de Oliveira Carlos-Josaphat, Die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen Strukturen der Ungerechtigkeit (12) 688–696
Plongeron Bernard, Sprachmodelle der Tradition: Ein Ausdruck für Gesellschaftsmodelle (3) 172–179
Pohier Jacques, Die Auswirkungen einer zwanzigjährigen Vertrautheit mit der Psychoanalyse auf meine theologische Praxis (5) 307–312
Power David, Die Odysee des Menschen in Christus (2) 126–133

Raguin Yves, Evangelisation und Weltreligionen (4) 235–239
Radtke Herbert, Die Folter als illegales Mittel der Macht (12) 638–644
Rood Wim, Zusammenarbeit und Gemeinschaft der Kirchen. Randbemerkungen eines interessierten Beobachters (8/9) 458–461
Rovina Belloso Josep M., Wer ist fähig zu unterscheiden? (11) 613–618
Rouillard Philippe, Die Liturgie des Todes als Übergangsritus (2) 111–116
Rousseau André, Der politische Rahmen der Beziehungen zwischen Rom und den europäischen Kirchen (1) 31–36
Rousseau André, Leconte Jean Pierre, Soziale Voraussetzungen theologischer Arbeit (5) 282–287
Ruiz-Mateos Jiménez de Tejada Alfonso Maria, Ärztliches Handeln gegenüber Gefangenen (12) 701–704

Sangharakshita Maha Sthavira, Dialog zwischen Buddhismus und Christentum (6/7) 376–381
Scharfenberg Joachim, Menschliche Reifung und christliche Symbole (2) 86–92
Scheer Anthonius, Die Ostervigil – ein Übergangsritus? Eine Untersuchung über das Wesen der liturgischen Osterfeier (2) 99–105
Schneiders Werner, Erfahrung im Zeitalter der Vernunft (3) 149–153

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Schreiter Robert, Die Spezifizierung der Erfahrung und die Sprache der Offenbarung (3) 167–172
Schreuder Osmund, Die schweigende Mehrheit (1) 18–22
Schüssler Fiorenza Elisabeth, Für eine befreite und befreiende Theologie: Frauen in der Theologie und feministische Theologie in den USA (5) 287–294
Seasoltz Kevin, Anthropologie und Liturgietheologie. Methodologische Überlegungen (2) 73–79
Siebert Rudolf, Herrschaftsfreie Kommunikation (1) 53–61
Simon René, Das Sittengesetz und die Unterscheidung der Geister (11) 606–612
Singleton Michael, Maurier Henri, Die Anstrengungen der institutionellen Kirche zur Lösung der Energiekrise in der Evangelisation. Die Vierte Bischofssynode und «Evangelii nuntiandi» (4) 273–276
Smith Brian, Die Auswirkung der von ausländischen Kirchen geleisteten Hilfe: Der Fall Chile (1) 22–26
Sobrino Jon, Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen (11) 574–580
Stirnimann Heinrich, Sprache, Erfahrung und Offenbarungswiderfahrnis (3) 201–208

Tabuchi Fumio, Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha (5) 327–331
Talec Pierre, Evangelisation und Christenheit in westlichen Ländern (4) 264–268
Thoma Clemens, Todesstrafe und Folter in der jüdischen Tradition (12) 672–677
Tomkins Oliver, Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine anglikanische Antwort (10) 537–539
Tracy David, Offenbarung und Erfahrung. Der partikuläre und universale Charakter christlicher Offenbarung (3) 194–200
Trouiller Louis, Die Kirche als Schatzmeisterin der Armen (8/9) 462–466

Urbina Fernando, Geist und Geschichte (11) 630–634
Ureña Enrique M., Christliche Erkenntnis, Psychoanalyse und marxistische Analyse (11) 599–605

Viansson-Ponté Pierre, Der Ruf nach der Todesstrafe (12) 683–687
Vischer Lukas, Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis? Synthese (10) 555–563
Vos Fritz, Die Entdeckung der eigenen Buddha-Natur: Die plötzliche Erleuchtung im Zen (6/7) 364–368

Walf Knut, Kirchensteuer als Existenzmittel (8/9) 429–433
Westhues Kenneth, Nationalismus und kanadischer Katholizismus (1) 26–30
Willis David, Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Eine reformierte Antwort (10) 534–536

Zago Marcello, Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen (4) 250–256
Zenger Erich, Ritus und Rituskritik im Alten Testament (2) 93–98

3. Berichte

Congar Yves, Erzbischof Lefebvre Lehrmeister der Tradition? Die notwendigen Unterscheidungen (11) 619–624
Enomiya-Lasalle Hugo, Buddhistisch-christlicher Dialog in Japan heute (6/7) 409–411
Martí Casimir, Unterscheidung und Lebensrevision (11) 625–629
Nikitopoulos Photios, Wie die othodoxen Kirchen im Nahen Osten überleben (8/9) 485–491
Rodrigo Michael, Der buddhistisch-christliche Dialog in Sri Lanka (6/7) 401–405
Schmitz Jacques, Koexistenz von Volkskirche und sozialistischem Staat in Polen (8/9) 481–484
Spae Joseph, Der Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika (6/7) 412–415

4. Anhänge

Alberigo Giuseppe, Ein Statut im Dienste der Restauration. Zur Diskussion über die «Lex fundamentalis» (8/9) 492–495
van den Boogaard Antoine, Brand Paul, Geffré Claude, Küng Hans, Metz Johannes Baptist, Schillebeeckx Edward, Aus aktuellem Anlaß: Stellungnahme zu Puebla (10) 563–565
In memoriam: Nachruf auf P. Albert-Marie Besnard (11) 635
Rötzer Josef, Problematische Zeitwahlmethode? Eine Stellungnahme (12) 708

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Ahlheim Klaus (5) 306
Amalorpavadass Duraisamy (4) 249
Amstutz Josef (4) 230
Arkoun Mohammed (12) 682
von Arx Walter (2) 111

Bareau André (6/7) 352
Bartholomäus Wolfgang (1) 70
Bassett William (8/9) 440
Basso Lelio (12) 700
Bayerlein Walter (8/9) 470
Biemer Günter (2) 138
Borobio Dionisio (2) 125
Boyd James W. (6/7) 358
Boyle Paul M. (8/9) 452
Bresnahan James F. (12) 657
Brion Michel (8/9) 475
Burgalassi Silvano (1) 12
Bussini François (5) 301

Castillo Fernando (4) 260
Castillo José M. (11) 590
Chun Kyung Yun (10) 528
Cereti Giovanni (1) 49, (8/9) 429
Colcombet François (12) 646
Compagnoni Francesco (12) 666

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Congar Yves (11) 624
Corless Roger (6/7) 394
Cosmao Vincent (8/9) 457
Costas Orlando (10) 542

Dailey Thomas G. (12) 707
Derksen Karl (5) 281
Dhavamony Mariasusai (6/7) 376
Dubarle Dominique (6/7) 386
Dulles Avery (10) 545
Dumoulin Heinrich (6/7) 363
Dussel Enrique (11) 598
Dwyer William (5) 337

Eicher Peter (3) 148
Enomiya-Lasalle Hugo (6/7) 411

Fernando Mervin (6/7) 400
Fierro Bardají Alfonso (5) 323
Frohnes Heinzgünter (4) 220

Ganoczy Alexandre (4) 225
Grace Ed (1) 53
Greeley Andrew M. (1) 40

Heron Alasdair (10) 512
Højen Peder (10) 534
Hollenweger Walter J. (4) 234
Honecker Martin (12) 671
Hulshof Jan (3) 159

van Iersel Bas (5) 318
Iniesta Alberto (12) 650

Jossua Jean-Pierre (5) 344

Kannengiesser Charles (10) 517
Kavanagh Aidan (2) 86
Kilmartin Edward J. (8/9) 480

Lamb Matthew (3) 186
Lang Bernhard (10) 503
Leconte Jean Pierre (5) 287
van der Linde Henk (10) 550
Löffler Paul (4) 272

Marlé René (10) 554
Martí Casimir (11) 629
Mate Reyes (1) 17
Maurier Henri (4) 276
McManus Frederick R. (8/9) 445
McNamara Martin (11) 574
Mette Norbert (4) 242
Mieth Dietmar (3) 167
Modras Ronald (10) 523
Molari Carlo (3) 194
Moltmann Jürgen (10) 507

Newson Janice (1) 45
Nikitopoulos Photios (8/9) 491
Nyíri Tamás (4) 264

Papandreou Damaskinos (10) 531
Perkins Pheme (4) 214
Peters Tiemo Rainer (5) 327
Peters William A. M. (11) 585
Pinto de Oliveira Carlos-Josaphat (12) 696
Plongeron Bernard (3) 179
Pohier Jacques (5) 312
Power David (2) 133

Raguin Yves (4) 239
Radtke Herbert (12) 644
Rodrigo Michael (6/7) 405
Rood Wim (8/9) 461
Rovina Belloso Josep M. (11) 618
Rouillard Philippe (2) 116
Rousseau André (1) 36, (5) 287
Ruiz-Mateos Jiménez de Tejada Alfonso Maria (12) 704

Sangharakshita Maha Sthavira (6/7) 381
Scharfenberg Joachim (2) 92
Scheer Anthonius (2) 105
Schmitz Jacques (89) 484
Schneiders Werner (3) 153
Schreiter Robert (3) 172
Schreuder Osmund (1) 22
Schüssler Fiorenza Elisabeth (5) 294
Seasoltz Kevin (2) 79
Siebert Rudolf (1) 61
Simon René (11) 612
Singleton Michael (4) 276
Smith Brian (1) 26
Sobrino Jon (11) 580
Spae Joseph (6/7) 415
Stirnimann Heinrich (3) 208

Tabuchi Fumio (5) 331
Talec Pierre (4) 268
Thoma Clemens (12) 677
Tomkins Oliver (10) 539
Tracy David (3) 200
Trouiller Louis (8/9) 466

Urbina Fernando (11) 634
Ureña Enrique M. (11) 605

Viansson-Ponté Pierre (12) 687
Vischer Lukas (10) 563
Vos Fritz (6/7) 368

Walf Knut (8/9) 433
Westhues Kenneth (1) 30
Willis David (10) 536

Zago Marcello (4) 257, (6/7) 409
Zenger Erich (2) 98

III. SACHVERZEICHNIS

«Adveniat» (1) 24
aggiornamento
– in Spanien (1) 13
Amtsverzicht
– von Priestern in Kanada (1) 41
Angstfreie Beziehungen (1) 68
Antifaschisten
– katholische in Italien (1) 51
Arme
– Evangelisation unter A. (4) 258

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Atheismus
– bei Freud (11) 601
Aufklärung
– und Neubewertung der Erfahrung (3) 149

Basis
– und Theologie (5) 344
Basisbewegung
– in den Niederlanden (5) 278
Basisgemeinden
– und Unterscheidung der Geister (11) 597
Basisgruppen
– in Ungarn (4) 263
Befreiung
– als Akt der Orthopraxis (11) 597
– politisch-gesellschaftliche im Buddhismus (6/7) 405
Bekennen
– antizipatorisches gemeinsames B. (10) 562
– in kulturell-soziologisch verschiedenen Verhältnissen (10) 526
– als Widerstand gegen Unterdrückung (10) 506
Bekenntnis
– apologetische Funktion (10) 520, 538
– doxologische Funktion (10) 519
– integrierende Funktion (10) 520
– katechetische Funktion (10) 519
– kerygmatische Funktion (10) 519
– als politische Kompromißformel (10) 514
Belgische Bischöfe
– Erklärung zu Europa 1976 (1) 31
Bodhisattva (6/7) 371, 393
Buddhismus
– als Atheismus (6/7) 382, 398
– als Vernunftreligion (6/7) 397
– und politisch-gesellschaftliche Befreiungsbewegung (6/7) 405

Caudillo
– Leitbild des «Opus Dei» (11) 588
Charî'a (religiös-fundiertes islamisches Recht)
– zu Folter und Todesstrafe (12) 678, 679
«Christen für den Sozialismus» (5) 278
Christliche Kommunisten
– in Italien (1) 51
Communio-Ekklesiologie (1) 48

«downtown-Kirche» (1) 36

Ekklesiologie
– der Einzelkirche (5) 298
– künftige E.: Kirche als Sakrament für die Welt (4) 266
– trinitarische Grundlage (5) 298
Eliten
– und Milieukatholizismus (1) 37
Enteschatologisierung
– des christlichen Bewußtseins seit Konstantin (11) 630
Entmythologisierung
– im modernen Buddhismus (6/7) 360
Erfahrung
– bei Loisy (3) 154
– Neubewertung in der Aufklärung (3) 149
– ökumenische Relevanz (3) 202
– bei Tyrrell (3) 155
Erfahrungsdefizit
– in der Theologie (3) 201
Erfahrungskrise (3) 165
Erfahrungsverlust
– durch Dogmatisierung der Tradition (3) 146
Erkenntnis
– Annullierung der E. in der Spiritualität des «Opus Dei» (11) 588
– Privatisierung der E. in «Nachfolge Christi» (11) 586
Erlösung
– im Buddhismus (6/7) 359
Evangelisation
– unter Armen (4) 258
– Krise durch Institutionalismus (4) 240
– «Menschwerdung des Menschen» als Vorbedingung und Ziel der E. (4) 231

Folter
– im Alten Testament (12) 658
– bei Augustinus (12) 658
– Ausbildung der Folterer (12) 640
– bei Beccaria (12) 660
– in «Gaudium et spes» (12) 661
– bei den frühen Kirchenvätern (12) 658
– Milderungstendenzen bei Rabbinen (12) 673
– im Neuen Testament (12) 658
– politische Hintergründe (12) 641
– bei Thomas v. Aq. (12) 659
– bei Thomasius (12) 660
– Ziele (12) 641
Foltermethoden
– technisierte (12) 638
Firmalter
– dogmatisch-ekklesiologisch orientierte Kriterien (2) 133
– pastoral-anthropologisch orientierte Kriterien (2) 134
Frankfurter Schule (1) 53

Geschichtlichkeit
– von Lehraussagen (11) 621
Gesellschaftsveränderung (8/9) 454, 464
Gewalt
– im Rechtsstaat (12) 695
– in revolutionären Prozessen (12) 688
Glaubensbekenntnis
– neue G.e als Reflex neuer Erfahrungen (10) 546
– der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD (10) 551
– von «Glaube und Kirchenverfassung» (10) 551
– nach vorn offen und veränderlich (10) 505
Glaubenserfahrung
– persönliche (10) 541
Grundrechte
– in der Kirche (8/9) 493

Hermeneutik (5) 294
– und Offenbarungserfahrung (3) 194
Herrschaftsfreie Kommunikation (1) 53, 63

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Hierarchie der Wahrheiten (10) 544
Historisch-kritische Methode (5) 315
Hungerstreik
– ärztliches Verhalten bei H. (12) 703

Ideologiekritik
– bei Freud (11) 600
– bei Marx (11) 602
– und Theologie (5) 321
Individualismus
– in den Ignatianischen Exerzitien (11) 632
Inkulturation
– des Christentums (4) 244, 250, 254
Institutionalisierung
– des Evangeliums (3) 141
Initiation
– christliche (2) 81

JOC (= Christliche Arbeiterjugend) (11) 625

Kirche
– der Armen als Sakrament der Befreiung (11) 579
– als corpus sacramentale (11) 630
– als Gemeinschaft kritischer Kommunikation (1) 60
– als hermeneutisches Subjekt (3) 192
– als Sakrament für die Welt (4) 266
– als «societas perfecta» (3) 145
Klassenkampf (11) 627
Klassenposition
– als Vollzug der Unterscheidung der Geister (11) 597
Kollegialität
– Liquidierung der bischöflichen K. (8/9) 494
Kolonisierung
– und Christianisierung (4) 257
Kommunikationsschwierigkeiten
– zwischen hierarchischer Kirche und städtischer Kultur in Italien (1) 47
Kommunikatives Handeln
– Habermas' Theorie des k. H. (1) 53
Konfliktpotential
– in christlicher Praxis als Kriterium der Gotteserkenntnis (11) 577
Konsens der Gläubigen
– durch allgemeines Gespräch (1) 60
Konziliare Gemeinschaft (10) 562
Kritisches Bewußtsein (5) 319
Kritische Gemeinden
– in den Niederlanden (5) 278
Kurzformeln des Glaubens (10) 546

Laien
– im Entwurf einer «Lex fundamentalis» (8/9) 493
Laienerfahrung
– und kirchlicher Glaube (3) 148
Laientheologen (5) 284
Lambeth Quadrilateral (10) 537
Lastenausgleich
– innerkirchlicher finanzieller (8/9) 450
Lehramt
– und Glaubenserfahrung (3) 144
«Liga demokratischer Katholiken»
– in Italien (1) 48
Linguistik
– und Glaubenssprache (3) 167, 189

Medellín
– CELAM-Konferenz 1968 (1) 23, (10) 563
Millennarismus (5) 319
«Misereor» (1) 24
Mission
– und Kolonialismus (4) 227
Missionstheorie
– Veränderungen der M. (4) 227
Moratorium
– der Auslandshilfe für junge Kirchen (8/9) 461
Mythos
– als konstitutives Element von Religion (2) 77

«Nachbarschaftskirche» (1) 36
«Nationale Sicherheit»
– Lehre von der n. S. in Brasilien (12) 697
Nationalkatholizismus
– in Spanien (1) 13
Neurose
– und Religion (11) 601
Nichtobjektivierbarkeit
– des anderen als Herausforderung zu sittlichem Handeln (11) 608
Norma normans
– Lex fundamentalis als n. n. (8/9) 495

Ödipuskomplex (11) 599
Offenbarung
– in Tat und Wort (3) 147
Ökonomismus (= Produktivitätsorientierung) (8/9) 464
«Opus Dei»
– seine Spiritualität (11) 588
Ostern
– als Leidensgedächtnis (2) 102
– als Transitus-Symbol (2) 103

Parteinahme
– von Theologen in Arbeitskonflikten (5) 302
Pastoral
– dialektische (2) 123
– der Evangelisierung (2) 123
– realistische (2) 123
Patriarchenamt
– in Entwurf zur «Lex fundamentalis» (8/9) 494
Pluralismus
– pastoraler (4) 267
Politische Theologie (1) 56
– als Veränderungskraft (3) 181
Praxis
– der Liebe als Kriterium der Gotteserkenntnis (11) 577
– als Mittel der Bewahrheitung des Evangeliums (5) 320
Predigt
– und Zuhörertypen (1) 19
Psychiatrie
– Mißbrauch (12) 701
Puebla
– Stellungnahme zu CELAM-Konferenz in P. (10) 563

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Québec
– Autonomismus in Q. und katholische Kirche (1) 26

Referendum
– über Ehescheidung in Italien (1) 45
Reinigungsmotiv
– beim Muttersegen (2) 108
– vom Rituale Romanum ausgeschieden (2) 107
– recht verstanden (in seiner Sozialfunktion) (2) 129
Religion
– und Neurose (11) 601
Religionskritik
– bei Freud (11) 599
– bei Marx (11) 601
Religionsloses Christentum (5) 326
Reifungshilfe
– durch christliche Symbole (2) 90
Repolitisierung
– des Evangeliums der Erlösung (1) 56
Revolution
– christliche (5) 329
Ritus
– im agrarischen Jahresablauf (2) 94
– und Ethos im Alten Testament (2) 93
– seine «Jahweisierung» (2) 94
– als konstitutives Element der Religion (2) 78
– und menschliche Grundsituationen (2) 96

Sakramentale Religiosität
– in der Krise (2) 117
Satori (6/7) 365
Sexismus
– und Theologie (5) 289
societas perfecta
– als Grundidee des Entwurfs zur «Lex fundamentalis» (8/9) 493
Sozialismus
– «Christen für den Sozialismus» (5) 278
Sozialversicherung
– des Klerus in Frankreich (8/9) 471
Strafgesetzgebung
– im Koran (12) 678
– im modernen Islam (12) 681
Strukturalismus (5) 313
Subjektivität
– kommunikative (1) 65
Subkulturen
– religiöse S. in Italien (1) 3

Taoismus (6/7) 364
Terrorismus (12) 699
Theologie
– feministische (5) 287
– und geistliche Erfahrung (5) 343
– kritische (5) 321
– und kulturbedingte «Strukturierungen» (5) 296
– politische (1) 56
– Pluralität von Th.en (5) 343
– als Teilwissen über Teilobjekt (5) 309
– der Zukunft (5) 342

Todesrituale
– afrikanische (2) 111
– christliche (2) 113
– europäische (2) 112
Todesstrafe
– bei Augustinus (12) 662
– bei K. Barth (12) 668
– bei Beccaria (12) 663
– bei frühen Kirchenvätern (12) 662
– bei neueren Lutheranern (12) 669
– im Deutschen Idealismus (12) 667
– Erklärung einer französischen Bischofskommission zur T. (1978) (12) 663
– «Iustitia et Pax» der USA zur T. (12) 665
– und Medien (12) 684
– im Mittelalter (12) 662
– und psychotische Massenreaktionen (12) 685
– bei den Reformatoren (12) 666
– im Urteil der Reichskirche nach Konstantin (12) 662
– bei Schleiermacher (12) 668
– bei Thomas v. Aq. (12) 663
Tradition
– als Sozialisationsprozeß (3) 191

Ungarn
– religiöse Situation (4) 261
Unreifeverdacht
– gegen Religion (2) 86
Unreinheit
– der Mutter nach der Geburt (2) 106, 129
Unterscheidung der Geister
– und Gehorsam (11) 617
– und Gewißheit (11) 616
'Urf (= Gewohnheitsrecht in islamischen Ländern)
– zu Folter und Todesstrafe (12) 678

Verschiedenheit
– „versöhnte V." (10) 533
Verständlichkeitsniveau
– bei religiösen Botschaften (1) 6
Volk Gottes (8/9) 492
Volksreligion
– und Evangelisation (4) 259

Wagnis
– im sittlichen Handeln (11) 609
Weltreligionen
– Heil durch ihre Vermittlung (4) 236
Weltwirtschaftsordnung (8/9) 455

Yoga
– und christliche Mystik (5) 335

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Vorwort

Gregory Baum

Kommunikation in der Kirche

Die christliche Kirche hat sich immer als eine Gemeinschaft verstanden, genauer gesagt: als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften (*communitas communitatum*). Gemeinschaft, Aufeinanderangewiesensein, Austausch, Kommunikation: dies alles gehört zu den wesentlichen Kennzeichen des Leibes Christi auf Erden. Tatsächlich hat die christliche Kirche sich immer als das Sakrament der Einheit verstanden, das heißt als die menschliche Gemeinschaft, welche die umfassendere Gemeinschaft ankündigt, vorwegnimmt und bis zu einem gewissen Grade schon verwirklicht, welche die Menschheitsfamilie, die noch von Strukturen der Sünde zerteilt ist, in der Zeit des Reiches Gottes einmal werden soll. Wenn wir auf die christliche Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit schauen, müßten wir also in der Lage sein, daran abzulesen, wie die Weltgemeinschaft aussehen sollte und wozu sie nach Gottes Plan tatsächlich bestimmt ist. Vor allem die katholische Kirche hat immer den Anspruch erhoben, daß in ihrer eigenen kirchlichen Einheit Gottes Verheißungen für die künftige Versöhnung des Menschengeschlechtes sichtbare und leibhaftige Gestalt angenommen habe.

Die Einheit der Kirche, wie sie in den alten Glaubensbekenntnissen proklamiert wird, ist einbeschlossen in das Erlösungswerk Christi selbst, ist einbeschlossen in die Gaben von Glauben, Hoffnung und Liebe, ist einbeschlossen in die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Der durch vielerlei Wirrnisse hindurch sich vollziehende Übergang vom Impliziten zum Expliziten ist wieder etwas anderes, nämlich das, was wir gewöhnlich «Kirchengeschichte» nennen.

In dieser Ausgabe von CONCILIUM wollen wir die Kommunikation zwischen verschiedenen Bereichen der heutigen katholischen Kirche einer Prüfung unterziehen: zwischen der öffentlichen Verkündigung und den Gläubigen (1. Abschnitt); zwischen Bereichen der Kirche, wie sie sich aus ihrem Angesiedeltsein innerhalb verschiedener nationaler Gemeinschaften ergibt (2. Abschnitt); sodann zwischen den Bischöfen und den unteren Ebenen (3. Abschnitt); schließlich legen wir noch theoretische Reflexionen darüber vor, was Kommunikation in der Kirche sein sollte (4. Abschnitt).

Das vorliegende Heft zeigt – und das wird den Leser nicht überraschen –, daß Kommunikation in der katholischen Kirche je nach unterschiedlichen Situationen in erheblicherem oder geringerem Grade unterbrochen wurde oder gestört ist. Das sakramentale Zeichen, das die Kirche ihrer Sinnbestimmung entsprechend eigentlich sein sollte, ist tatsächlich derzeit für die Weltöffentlichkeit erheblich verdunkelt. Die kanonischen Strukturen der Kirche – das wollen wir hier nachdrücklich feststellen – sind nicht mehr oder weniger nützliche kirchliche Arrangements, die sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben, sondern haben einen theologischen Sinngehalt: Sie sollen ihrer Bestimmung nach die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden erkennbar machen, die untereinander in Kommunikation stehen; und in dem Maße, wie diese Strukturen ihre Aufgabe verfehlen, Kommunikation zu ermöglichen, sind sie tatsächlich «Gegenzeichen», welche die Glaubwürdigkeit des Evangeliums verdunkeln.

Bei der Jahresversammlung des Direktionskomitees von CONCILIUM 1977 an der Katholischen Universität Notre Dame in South Bend, Indiana / USA, fand ein dreitägiger Meinungsaustausch zwischen den Theologen des Direktionskomitees und einer Gruppe amerikanischer Theologen und Gesellschaftswissenschaftler über Fragen von dringender Aktualität für die heutige Kirche statt. Bei einer öffentlichen Diskussion, die sich an einen Vortrag des Kanonisten Peter Huizing über die Anforderungen der heutigen Zeit an das Kanonische Recht anschloß, ergab sich eine von allen Teilnehmern als offen empfundene Frage, die völlig unbeantwortet blieb: Woher kommt es, so fragte sich die Versammlung, daß öffentliche Zusammenkünfte von Kanonisten, Theologen, Gesellschaftswissenschaftlern und wohlinformierten Gläubigen ohne spezielle Fachausbildung sehr schnell zu einer Übereinstimmung über die Notwendigkeit pluraler Strukturen und institutioneller Flexibilität kommen – mag es sich dabei um Zusammenkünfte in Europa, in Nord- oder Südamerika, in Afrika oder Asien handeln –, während Treffen, an denen die Kanonisten der römischen Kurie teilnehmen, zu solch andersartigen Schlußfolgerungen kommen? Wie kann man eine derartige Einmütigkeit in der katholischen Kirche bei einer gleichzeitigen derartig radikalen Nichtübereinstimmung erklären?

Aus diesem Grunde wird es in wachsendem Maße notwendig, mit Hilfe der Gesellschaftswissenschaften die Kommunikationsstrukturen zu untersuchen, um deutlicher als bisher zu orten, wo das Gespräch zusammenbricht, wo Autorität auf Unverständnis stößt, wo Kommunikation gestört ist und wo deswegen die sichtbare Gemeinschaft gegenüber ihrer Aufgabe versagt, Zeugnis abzulegen für ihre eigene sakramental begründete Wirklichkeit.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Silvano Burgalassi

Gesellschaftsschichten und Rezeption der Lehre

Dargestellt am Beispiel Italien

Das mir anvertraute Thema scheint drei verschiedene Elemente zu betreffen:

1. Die Gesellschaftsschichtung als Folge des Auseinanderbrechens eines gesellschaftlich-wirtschaftlichen und kulturellen Universums, das einst ziemlich einheitlich war; an dieser Zersplitterung trägt hauptsächlich der vor sich gehende Gesellschaftswandel die Schuld;

2. das Vermögen, die kirchliche Lehre vermittels der gesamten Körperschaft der Kirche zu rezipieren, und die entsprechenden Untersuchungen, ob die zum Ausdruck gebrachten Werte und die verwendeten Übermittlungs- und Rezeptionskodes und -kanäle den besonderen Eigenarten des betreffenden Zuhörerkreises entsprechen;

3. die katholische Lehre (Schriftwort, dogmatische und strukturelle Elemente, lehramtliche Weisungen, ethische Normen usw.) mit ihren semantischen, syntaktischen, stilistischen Eigenheiten, die im Hinblick auf die zwingende Notwendigkeit zu sehen sind, die Lehre in einem dialektischen Überlieferungs- bzw. Erneuerungsprozeß zu «aktualisieren».

Die Thematik beruht auf einer grundlegenden Gegebenheit: Unsere Epoche wird von einer Reihe von Auflösungsprozessen des kollektiven Symboluniversums (der existentiell wichtigen Sinnbezüge) charakterisiert. Diese Prozesse haben eingesetzt mit dem Dahinfallen der im Grunde einheitlichen und totalisierenden bäuerlich-ländlichen Kultur und mit dem Aufkommen einer neuartigen pluralistischen, konflikthaften und relativen Kultur.

Dieser Übergang (diese Krise) macht es dem einzelnen Menschen (relativ oder total) unmöglich, sich verläßlich und beständig auf ein allgemein und einmütig angenommenes (universales) Modell zu beziehen, weshalb man einem provisorisch-partikulären individualistischen Sozialisierungstypus zuneigt. Der einzelne Mensch befände sich (nach Luckmann und Berger) in der nicht beneidenswerten Lage, beständig auf der Suche zu sein, eingeklemmt in den Schraubstock, der gebildet wird einerseits von den unausweichlichen kollektiv-universalen Forderungen, andererseits aber von Neigungen zu individualistischer Haltung und «sektiererischer» Abkapselung in einem «säkularisierten» Klima, das diese Tendenzen begünstigt. Den christlichen Kirchen, die ihre Praxis auf wesentliche Momente «kollektiven Verhaltens» und auf «allgemein geltende» Forderungen stützen, würde dadurch ein tödlicher Schlag versetzt.

Wir könnten an diese Übersicht noch eine weitere Reihe von Schwierigkeiten anfügen, die nach unserer Hypothese von einer «im Gang befindlichen anthropologischen Krise» herrühren. Danach würde diese Krise einen «qualitativen Sprung» darstellen, der durch den Übergang von einer Seinsweise zu einer anderen verursacht wäre (von der Seinsweise von gestern, die schon weit zurückzuliegen scheint, zu der von morgen, die gebieterisch Einlaß begehrt). Dieser «qualitative Sprung» stellt auf universaler, globaler Ebene jedwedes Kulturelement in Frage, die Gestaltung der Lehre nicht weniger als die Bedeutungskodes, die Übermittlungs- oder Rezeptionskanäle nicht weniger als die Orientierungswerte. Obwohl wir in dieser Krise ein potentielles «Wachstumselement» der Gesamtmenschheit erblickt haben, verhehlen wir uns keineswegs die ganze Reihe von Traumen (Schwierigkeiten), die sie mit sich bringt und die ganz den Erfahrungen entspricht, die in der Pubertätskrise jeder von uns persönlich durchgemacht hat.

Eine so weite und verwickelte Thematik erfordert naturgemäß ein interdisziplinäres – historisches und anthropologisches, theologisches und psycho-soziologisches – Vorgehen. Wir packen das Thema an, indem wir uns vor allem an die Methoden und Theoretisierungen halten, die von der Religionssoziologie und den Kommunikationstheorien angeboten werden, und wir beziehen uns dabei ausdrücklich auf die in Italien bestehende Situation, auch deshalb, weil wir sie für den Musterfall einer Realität halten, die so oder so auf jedes weitere Land dieser kleinen Welt mehr oder weniger stark zukommt.

I. Röntgenbild der italienischen Gesellschaft: Die Schichtung der Gesellschaft und die potentiellen Verwerter der Botschaft

Der auffälligste Zug der italienischen Gesellschaft der letzten Jahrzehnte ist, wie übrigens auch bei den anderen Gesellschaften, die tiefe Umgestaltung in allen Richtungen: von einem vorwiegend bäuerlichen Land mit mehrheitlich untergeordneten Berufen (Halbpächter, Lohnarbeiter, Parzellenbewirtschafter) hat sich

Italien in ein vorwiegend industrielles Land mit einer starken Tendenz zu den Dienstleistungsberufen umgewandelt[1]. Infolge dieses (wirtschaftlich-beruflichen) Wandels ist die Familie kleiner geworden[2]; die durchschnittliche Lebenserwartung der Italiener ist von 43 Jahren im Jahre 1901 auf heute 72 Jahre angestiegen, während die Altersgruppen über 65 nun ca. 11 % der Gesamtbevölkerung erreicht haben, was ein schweres individuelles und soziales Problem darstellt; zudem hat der Großteil der Italiener den Wohnsitz in die Großstadt oder in Zentren von über 20000 Einwohnern verlegt[3]. Auch haben die Gruppen der nichterwerbstätigen Personen (Studenten, Hausfrauen, Rentner) stark zugenommen (und machen schon über 50 % aus)[4].

Die größte gesellschaftlich-wirtschaftliche Akzeleration ist in den letzten Jahrzehnten erfolgt, in denen sich die Einkommens- und Konsumniveaus erhöht haben und die der am meisten industrialisierten Länder erreichen, was zur Folge hat, daß man den Lebensstil der Konsumgesellschaft übernimmt («schmerzlose Amerikanisierung»).

Die fortschreitende Verminderung der berufstätigen Bevölkerung, die jetzt nur noch 34% der Gesamtbevölkerung ausmacht, hängt auch mit dem Anwachsen der Schülerzahl zusammen: es gibt jetzt 12 Millionen Studenten (1/5 der Gesamtbevölkerung), während die Zahl der Analphabeten auf 5–6% gesunken ist; ein hoher Prozentsatz hat das Doktorat oder ein Diplom gemacht (ca. 10%) oder besitzt einen Mittelschulabschluß (ca. 15%), so daß wenigstens 94% der Bevölkerung potentielle Leser sind, während zumindest 67% der Landesbevölkerung tatsächlich auch etwas lesen. Die 77% der Bevölkerung, die höchstens die Volksschule abgeschlossen haben, finden sich zu 78% in den Altersklassen über 45, unter den Land- und Fabrikarbeitern sowie unter den Hausfrauen und Rentnern.

Ein weiteres beachtenswertes Phänomen, das der italienischen Gesellschaft ein anderes Gepräge gegeben hat, ist die weitgehende Bevölkerungsvermischung, die in den letzten Jahrzehnten nicht weniger als 20 Millionen Städter erfaßt hat, die zumeist vom Innern und den Gebirgsgegenden des Landes in die Städte und Ebenen und vom Süden in den Norden gezogen sind; es gibt nun wahrscheinlich mehr Süditaliener, die in der nördlichen Hälfte der Halbinsel leben, als solche, die noch im Süden des Landes wohnen.

Die vier auffälligsten gesellschaftlich-kulturellen Auswirkungen der besagten Veränderungen sind:

1. Das Vordringen von Gesellschaftsschichten, die dem Dienstleistungs- oder dem technischen Industriesektor angehören (qualifizierte Techniker, Verwalter, Beamte) und eine Mittelklasse, ein Kleinbürgertum darstellen. Sie sind sowohl auf statistischer wie kultureller Ebene von Gewicht, während es nur noch wenige Unterproletarier gibt (ca. 10%).

2. Zum ersten Mal in der Geschichte Italiens gibt es eine Generation von Söhnen und Töchtern, die gebildeter und wirtschaftlich bessergestellt sind als ihre Eltern und bis zu ihrem 25. Lebensjahr dem Studium obliegen müssen, was alle die Probleme mit sich bringt, die sich mit der massenweisen Häufung von Jugendlichen (unter 25 Jahren) stellen, während auf der Gegenseite die alten Leute ebenfalls an Zahl stark zunehmen.

3. Die tiefe Kluft zwischen den jungen und den alten Generationen; die älteren Leute stehen im allgemeinen kulturell und wirtschaftlich schlechter da, aber unter ihnen findet sich der größere Teil der Machtinhaber.

4. Die fortschreitende Vereinheitlichung des Wortbestandes der Schrift- und der Umgangssprache, sei es infolge der Hebung des Schulniveaus, sei es infolge der starken Verbreitung der Massenmedien (1975 gab es insgesamt 12 102 554 Fernsehapparate, also im Durchschnitt einen pro Familie).

Tabelle 1: Die religiösen Subkulturen der italienischen Christenheit (1974)

Kategorien	Konsens				Indifferenz	Dissens	% je 100 Einw.
	in trad. Haltung	in Gehorsam	in Erneuerungsgeist	Total			
Klerus	41,0	42,0	9,0	92,0	7,0	1,0	0,9
Schwestern	38,6	44,4	7,1	90,1	9,2	0,7	0,2
Jugendliche zw. 14 und 29	7,2	18,8	15,0	41,0	43,5	15,5	21,4
Erwachsene zw. 30 und 50	11,8	8,0	2,2	22,0	66,0	12,0	43,0
Ältere ab 50	18,0	16,0	1,0	35,0	58,0	7,0	17,3
Durchschnitt	11,81	12,51	5,28	29,60	59,07	11,33	100,0

II. Das Bild der Kirche Italiens: Die Vermittler und wirklichen Verwerter der Botschaft

Man weiß nun:

1. Auf der Kultur- und der Registraturebene (religiöse Unterweisung) kann man die italienische Gesellschaft für substantiell und ethisch christlich halten;

2. die Kirche Italiens macht vielleicht den dritten Teil der Gesamtbevölkerung aus[5].

Von diesen zwei grundlegenden Annahmen aus haben wir in den Jahren 1966–1974 mit einer Reihe von empirischen Erhebungen[6] in der italienischen Gesellschaft wenigstens fünf besondere, eigenartige Kulturwelten herausschälen können, die wir «Subkulturen» genannt haben. Es handelt sich dabei im Grunde um drei Ausdrucksmuster der italienischen Religiosität, je nachdem, ob diese mit den Weisungen der offiziellen (katholischen) Kirche entweder einverstanden oder nicht einverstanden ist oder ihnen gleichgültig gegenübersteht.

Eine ziemlich genaue Übersicht über diese Situation bietet uns die vorstehende Tabelle (siehe S. 3).

Aus dieser Übersicht erhellt die religiöse Situation der Kirche Italiens mit großer Deutlichkeit. Während die Jugend zu einem schönen Teil Konsens leistet, sind die Erwachsenen und die älteren Leute vorwiegend indifferent und zeigen eine auffallende Vorliebe für traditionalistische Einstellungen (was vor allem beim Klerus und bei den älteren Leuten deutlich hervortritt, hingegen ist die Zahl der Erneuerungswilligen eher gering).

Jede dieser subkulturellen «Welten», die eine auf sehr selektive ideelle und pragmatische Werte ausgerichtete spezifisch «religiöse» (bzw. unreligiöse) Sicht zum Ausdruck bringen, benutzt ihr entsprechende Kodes und Kommunikationskanäle und neigt zu je verschiedenen Zielsetzungen und Vorgehensweisen. Diese Selektivität wirkt sich insbesondere dann aus, wenn es um Aufgaben kollektiver oder aber individueller, gesellschaftlicher und/oder einzig religiöser Art geht, indem sie spezifische Gehorsamstypen fordert (totalen oder bedingten Gehorsam) – Themen, die in der religiös engagierten Jugend von heute von brennendem Interesse sind.

Wie auch der Kongreß über Evangelisation und menschlichen Fortschritt, der im November 1976 zu Rom stattgefunden hat, gezeigt hat, vertritt die Laienführerschaft Italiens nunmehr erneuerungswillige Positionen, die den Einstellungen der jungen Christen sehr nahe kommen. Der Typus der religiösen Akkulturation in Sprache und sonstiger Kommunikation sowohl zwischen den verschiedenen Subkulturen als auch zwischen der Laienschaft und der Amtskirche hängt eng mit dieser dynamischen Realität zusammen.

Wir müssen somit die Kirche Italiens auf die 29,6% der strenggläubigen und praktizierenden Katholiken beschränkt sehen, die wir in Tabelle 1 ermittelt haben. Sie stellen die gewöhnlichen Verwerter der schriftlichen und mündlichen Kommunikationen in bezug auf die kirchliche Lehre dar, auch wenn die Masse derer, die von der religiösen Botschaft Gebrauch machen, sich manchmal beinahe auf die gesamte Gesellschaft Italiens ausdehnen kann (wie das beispielsweise anläßlich des Zweiten Vatikanischen Konzils oder bei dem einen oder andern Ereignis des Pontifikates Johannes' XXIII. der Fall gewesen war).

Die gewöhnlichen Verwerter der Botschaft sind vor allem die Teilnehmer an den Sonntagsgottesdiensten.

Wenn wir einen gewöhnlichen Sonntag als «Beispiel» nehmen, so macht die Zahl der Teilnehmer an den ungefähr 160 000 Sonntagsmessen nahezu 16 Millionen (29% der Bevölkerung Italiens) aus. Ungeachtet der verschiedenen Zusammensetzung des Publikums je nach den Gottesdienstzeiten (in den Morgenstunden herrschen die Hausfrauen und die älteren Leute vor, am späten Vormittag und am Abend junge Erwachsene des Kleinbürgertums und des Mittelstandes) kann man über die durchschnittliche Typologie der Zuhörerschaft irgendeiner Messe in einer Stadt Hypothesen aufstellen.

Aus den in der folgenden Tabelle enthaltenen Angaben erhellt, daß mehr Frauen als Männer (im Verhältnis von 2,5 : 1) am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, Jugendliche ebensosehr wie Erwachsene und Alte (Verhältnis 1/3 : 1/3 : 1/3), Gläubige, die nicht berufstätig sind, mehr als Berufstätige (Verhältnis 2,5 : 1); unter den Berufstätigen nehmen viele Bauern, Angestellte und Angehörige anderer Berufe (Soldaten, Kaufleute, Handwerker) teil, aber nur wenige Arbeiter und sonstige Lohnabhängige.

Tabelle 2: Beteiligung an den Sonntagsmessen – auf je 100 Gläubige

Geschlecht		Berufsverhältnisse			
		Nicht Berufstätige		Berufstätige	
Männer	35	Hausfrauen	30	Bauern	8
Frauen	65	Studenten	17	Angestellte	8
Wohnort		Rentner	11	Arbeiter	5
Stadt	45	Andere	12	Andere	11
Land	55		70		30
Norden	45	Bildungsniveau			
Zentrum	25	Vor Abschluß der Volksschule			27
Süden	30	Nach Abschluß der Volksschule			42
Alter		Mit Mittelschulabschluß			21
Unter 14	26	Mit Hochschulabschluß			10
15–29	12				
30–45	15				
46–60	17				
61–	30				

Es handelt sich also um ein gemischtes Publikum mit vorwiegend recht niederem Bildungsniveau (69% haben kein Mittelschuldiplom); es sind aber auch nicht wenige (31%) Gläubige zugegen, die einigermaßen gebildet und geistig anspruchsvoll sind, besonders wenn sie in der Stadt wohnen. Insbesondere ist die rege Teilnahme von Jugendlichen bemerkenswert, auch wenn sie sich mehrheitlich aus den Altersklassen unter 14 rekrutieren. Eine weitere bedeutsame Reihe von Teilnehmern stellen die Gläubigen dar, die den Religionsunterricht besuchen (Jugendliche unter 20 Jahren), für welche die Pfarreikatechese und der Religionsunterricht, der an den öffentlichen Schulen jeder Stufe erteilt wird, ziemlich starke zusätzliche Bildungselemente darstellen. Diese religiöse Unterweisung wirkt auf verschiedene Weise und mehr oder weniger erfolgreich auf zumindest 80% der Kinder unter 11 Jahren und wenigstens 90% der Mittelschüler ein.

Auf formaler Ebene hat die Jugend Italiens gediegene Gelegenheiten, in die katholische Religion eingeführt zu werden, obschon zahlreiche Nachforschungen an der Formungskraft des schulischen Religionsunterrichtes, der in jüngster Zeit oft aus gegensätzlichen Motiven unter Anklage gestellt wird, eine Reihe von Fragezeichen anbringen. In den letzten Jahren hat die Pfarreikatechese eine viel positivere Dynamik entfaltet, während die Religionslehrer sich der Grenzen ihres Unterrichts in bezug auf das Ziel einer soliden, gründlichen religiösen Unterweisung offenbar stärker bewußt geworden sind. Die angebotene religiöse Bildung ist jedoch vorwiegend «intimistisch» (individualistisch) ausgerichtet und nur selten «erwachsen» im Vollsinn des Ausdrucks. Obwohl sozusagen sämtliche Schüler so oder so durch die Kanäle des Religionsunterrichtes gehen, scheint dieser nur wenig zu einer soliden religiösen Bildung beizutragen, müssen wir doch feststellen, daß bereits mit 19–20 Jahren die Beteiligung an religiösen Anlässen jeder Art nachläßt.

Eine letzte Reihe von Erwägungen betrifft zwei sehr bedeutsame Elemente der pastoralen Praxis: 1. Die Familienpastoral; 2. die Kommunikation in Wort und Schrift.

Die Mehrzahl der Pfarrer Italiens sagt[7], sie legten höchsten Wert darauf, in reger Zwiesprache mit den Eltern und Kindern sich seelsorgerlich der Familien anzunehmen, um sie in einem kirchlichen Engagement zu bestärken, das über die bloß individuelle Präsenz der Familienglieder hinausgehe. Es ist für niemanden ein Geheimnis, welch starken Einfluß die Religion in Italien auf der Ebene der Familie ausübt. Zudem ist in den letzten Jahren dieses Bestreben durch zwei interessante Initiativen verlebendigt worden: durch die Bildung sehr vieler Familiengruppen und neuartiger «Pfarrgemeinden» (ca. 700), die sich im allgemeinen auf eine kleine Anzahl von Personen und Familien (nicht mehr als 20–25) beschränken und worin die religiöse Bildung stark als «Sendung» und «Zeugnis» empfunden wird. Wenn wir noch das Phänomen der «Basisgruppen» oder «kirchlichen Gruppen» hinzunehmen, von denen in unserem Lande wenigstens 2 000 religiös inspirierte und ausgerichtete Gruppen bestehen, so ist mehr oder weniger das gesamte Panorama der kirchlichen Wirklichkeit Italiens aufgezeigt. Darin äußert sich auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Stärke die Dramatik einer Krise, die «Werte» der Vergangenheit (Tradition, Sitten, Gesell-

schaftskontrolle, Gerontokratie, Ordnung) um ihre Rolle bringt, weil man nach «neuen Werten» sucht, deren Tragpfeiler die öffentliche Meinung, die Mode, die Freizügigkeit und die Veränderungswilligkeit zu sein scheinen.

Der Vollständigkeit halber müssen wir noch anfügen, was die Kirche Italiens tut, um ihre Sendung den andern (den 60% Nichtpraktizierenden) zu bezeugen: 663 neue Bücher pro Jahr, eine Tageszeitung, 63 Wochenzeitungen, 2549 Monatsschriften, 227 unregelmäßig erscheinende Veröffentlichungen mit einer Auflageziffer von mehreren Millionen (schon allein die «Famiglia Cristiana» erreicht eine Auflage von 1 700 000) und 792 Pfarrblätter, die vielfach sämtlichen Familien zugestellt werden[8]. Dazu kommen die Millionen von Exemplaren der von den großen Wallfahrtsorten herausgegebenen Schriften (an deren Inhalt einzelne Vorbehalte angebracht werden könnten) und die massenhafte Präsenz von Italienern (von denen ein Großteil den Nichtpraktizierenden zugerechnet werden kann) an den Wallfahrtsstätten selbst (man errechnet ein Jahresmittel von gegen 10 Millionen)[9]. Damit ist das Bild vollständig. Es liefert uns in der Hinsicht, um die es uns geht, sämtliche Elemente zu einer genauen Prüfung der zum Ausdruck gebrachten und rezipierten Werte, der Kommunikationskanäle und der Angepaßtheit und Wirksamkeit der Botschaften.

Zum Schluß können wir zusammenfassend sagen:

Die italienische Christenheit (ca. 97% der Bevölkerung) weist eine sehr verwickelte gesellschaftlich-religiöse Schichtung auf. Es lassen sich darin einige besondere «Typen» von Zuhörern ermitteln:

a. 59% der Gesamtbevölkerung, 43% der jungen Leute sind ganz deutlich «gleichgültig» eingestellt. Sie bilden den äußeren Ring der Kirche Italiens; sie kommen nur in sporadischen Kontakt mit der territorialen Einheit (vom Typus der Pfarrei) oder mit den religiösen Botschaften. Es handelt sich um eine pragmatische, oft marxistische oder liberale Subkultur, die sich auf die proletarischen und bürgerlichen Kreise erstreckt und für die das Anstreben irdischer Werte (Wohlfahrt, Freiheit usw.) das Grundideal darstellt.

b. Ungefähr 11% sind mit der Kirche nicht einverstanden (Atheisten, dissidente Christen); sie achten ganz besonders aufmerksam auf das, was die Kirche Italiens tut und sagt; sie zeichnen sich durch ihr hohes Bildungsniveau und ihre radikalisierende Lebhaftigkeit aus.

c. Der kirchliche Sektor (ca. 30%), der sich aus drei verschiedenen, wenn auch zusammenhängenden «Welten» zusammensetzt: die traditionalistische Welt (die vor allem beim Klerus und bei den alten Leuten vorwiegt); die gehorsame, linientreue Welt (die in der bäuerlichen und bürgerlichen Kultur vorherrscht); die auf Erneuerung ausgehende Welt (vor allem in der Kultur der Jugend und des Mittelstandes).

d. Ein kleiner zentraler Kern (ca. 1%) setzt sich aus kirchlich engagierten Gruppen und Einzelpersonen zusammen (Leiter, Basisgruppen, Katechumenengemeinden, Bewegung «Comunione e liberazione»), hat einen besonderen (irgendwie elitären) Charakter, besitzt besondere Kanäle und Kodes und eine bemerkenswerte Befähigung zu exemplarischem Zeugnis.

III. Verständlichkeitsniveaus der religiösen Botschaften

Aufgrund empirischer Forschungen können wir die kulturellen und subkulturellen Dimensionen sowohl des Raumes, von dem die religiösen Botschaften ausgehen, als auch der beiden Räume, die diese Botschaften verwerten (des Raumes der Kirche und des Raumes der Christenheit) umreißen mit allen ihren Vermittlungsbeziehungen je nach Geschlecht, Alter, wirtschaftlichem, kulturellem und religiösem Niveau. Der Sendekreis (Hierarchie, Klerus, Ordensangehörige, Katecheten, Vortragsredner, führende Laien usw.) und der Abnehmerkreis (das Gottesvolk mit seinen verschiedenen Komponenten) wirken nicht nur aufeinander ein, sondern bilden miteinander eine Einheit in ihrem Bezug auf eine gemeinsame Quelle der Botschaft: das Wort Gottes.

Um dieses Aufeinanderwirken Punkt um Punkt zu analysieren, hielten wir es für notwendig, drei verschiedene Operationen vorzunehmen: eine Analyse der inneren und formalen Struktur jeder Botschaft im Blick auf ihre inhaltliche «Verständlichkeit»; eine Analyse der Niveaus des Verständnisses der Botschaft je nach den verschiedenen Ordnungen und Graden der Christenheit und der Kirche Italiens (*noise-redundancy*-Kanäle); eine Analyse der Entsprechung zwischen den Ausrichtungen der Botschaften und der Ausrichtung ihrer Empfänger, um herauszufinden, wie weit ein Übereinklang besteht.

1. Analyse der inneren und formalen Struktur der Botschaft

Ein erstes Kriterium zur Beurteilung der Qualität und Quantität der Botschaften kann das ihrer Verständlichkeit aufgrund des Vokabulars sein. Man sucht jedes Botschafts-«Muster»[10] einer Reihe von rein statistisch-lexikalischen Operationen zu unterziehen, um es nach dem wachsenden Grad der Schwierigkeiten, die es dem Verständnis entgegenstellt, zu klassifizieren. Auf diese Weise ist es möglich, den Schwierigkeitsgrad der betreffenden Botschaft zu bestimmen. Dieser kann verschieden sein je nach der Wortwahl und der Verständnisfähigkeit der Vertreter. Der enge

Zusammenhang zwischen den erworbenen Verständnisfähigkeiten der Botschaftsempfänger und ihrer Zugehörigkeit zu religiösen Subkulturen gestattet, ohne weiteres zu einer Beurteilung der religiösen Relevanz der Botschaft zu schreiten.

2. Beurteilung des «Verständnisses» der Botschaft

Wir haben die 6626 Stichwörter[11], die wir den analysierten Botschaften entnommen haben, einem für die Situation in Italien repräsentativen Muster unterlegt[12]. Auf diese Weise konnten wir einen «Index» konstruieren, der anzeigt, in welchem Maß durchschnittlich jeder Botschaftstypus von der italienischen Christenheit in ihrer verwickelten Zusammensetzung verstanden wird. Die Einschätzung des Verständnisses hat sich in diesem Fall auf die formalen Aspekte der Botschaft, d. h. auf die literarische Bedeutung der Ausdrücke beschränkt. Tausend Wörter des «kirchlich-religiösen Jargons» haben die lexikalische Grundlage zur Prüfung der Frage gebildet, wie weit die italienische Christenheit die religiöse Lehre auch wirklich aufzunehmen vermag.

3. Analyse des Inhaltes der Botschaften: ihre Ausrichtungen

Wir haben über die Analyse der Zusammensetzung und des Rezeptionsniveaus der Botschaften hinauszukommen getrachtet, indem wir festzustellen versuchten, wie weit zwischen den Ausrichtungen, die sich in den Botschaften äußern, und den Ausrichtungen (Werten) der Empfänger ein Übereinklang besteht. Dieser Vergleich erwies sich als besonders aufschlußreich in bezug auf die «Wertwelt» jeder religiösen Subkultur. Der auf einer Dezimalskala wiedergegebene Vergleich zwischen der Intensität, mit der einige Werte vertreten werden, und der Intensität, in der sie von den Empfängern ins Leben umgesetzt werden, bietet ein Maß für den Übereinklang, der in den Sende- und den Empfangskanälen zwischen den Kodes mit existentiellen Bedeutungen besteht.

IV. Ergebnisse der durchgeführten Analysen

Wir bieten eine erste Zusammenfassung der Ergebnisse, zu denen wir auf zwei verschiedenen Untersuchungsebenen, auf der allgemeinen (die ganze Nation betreffenden) und auf der besonderen (die jeweilige religiöse Botschaft betreffenden) Ebene gelangt sind.

1. Auf allgemeiner Ebene

Die Sprache der religiösen Botschaften ist gar nicht leicht eingänglich (auf einer Skala von 0 (= keine Schwierigkeit) bis 10 (= absolute Rezeptionsunfähigkeit) erreicht sie die Höhe von 7,3, während die durchschnittliche Rezeptionsfähigkeit um 5,8 liegt). Daraus ist zu folgern, daß ein beträchtlicher Teil dieser Botschaften für die italienische Christenheit unverständlich ist. Die verschiedenen Botschaftstypen stellen eine prozentuale Zusammensetzung aus verschiedenen Jargons (oder Vokabularien) dar, die Spitzen von 13,3% der religiösen Fachsprache und von 13,8% des gehobenen Wortschatzes erreicht, während der normale Wortschatz im Minimum zu 71% und der Dialekt höchstens zu 19,4% verwendet wird. Mittelschwer ist das Verständnis der Zeitungen und Zeitschriften, während die mündlichen Formen und die Pfarrblätter einen ganz geringen Schwierigkeitsgrad aufweisen.

Den privilegierten Kreisen, für die das Verständnis der Botschaft mühelos zu sein scheint (z. B. für die Dissidenten, die Neuerungswilligen, namentlich für die, die ein Doktorat oder einen Diplomabschluß haben, und in geringerem Maß für die Kleriker), stehen andere Kreise gegenüber, die übergroße Mehrheit der italienischen Christenheit, für die eine wirkliche Verständnisschwierigkeit besteht. Vor allem Hausfrauen, Rentnern, traditionalistischen oder konformistischen Subkulturen fällt es schwer, die Botschaft zu erfassen und zu verstehen. Da die religiöse Schriftsprache von Fachausdrücken wimmelt, ist anzunehmen, daß weiten Teilen der Christenheit und sogar der Kirche Italiens ohne eine passende Vermittlung das Verständnis der Botschaft verwehrt ist. Es besteht somit eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem von den Sendern und dem von den Empfängern der Botschaft verwendeten Vokabular, da im allgemeinen verschiedene Kanäle und Kodes benutzt werden. Es kommt sehr häufig zu einem sich negativ auswirkenden *noise* (Grundgeräusch).

Zudem scheinen die von den lehramtlichen Dokumenten vertretenen Werte bloß den Erwartungen der traditionalistischen und konformistischen Subkultur zu entsprechen, während sie zu allen anderen Subkulturen stark kontrastieren; somit besteht ein wachsender «Unterschied» zwischen diesen Werten und denen, die sich die nach Erneuerung Strebenden einerseits und die Gleichgültigen andererseits zu eigen gemacht haben. So kommt es, daß bei der Mitteilung der religiösen Botschaften diese nur einen begrenzten Teil der Kirche Italiens erreichen, der nicht immer der aktivste oder bedeutungsvollste (z. B. die Jugendlichen) ist. Es ist somit im religiösen Kommunikationsnetz eine Reihe von «Knoten» und «Verschlingungen» vorhanden; die Stimme der Hierarchie wird nur von einem kleinen Teil der Kirche vernommen und entspricht am meisten den Erwartungen dieses Sektors;

die eine Erneuerung Anstrebenden (Vortragsredner usw.) sind vor allem mit den Jungen, den Rebellen, den aktivsten Gesellschaftskategorien in Einklang; aber auch sie stehen außerhalb der Werte und praktischen Ausrichtungen des Großteils der italienischen Christenheit, die sich nunmehr auf den Geleisen der schmerzlosen Amerikanisierung bewegt (das Wohlbehagen und der Konsum als «End»-Werte).

Auf allen Ebenen kommt es schließlich zu einer Reihe von «geschlossenen Kreisen» oder von «Kurzschlüssen», die die religiöse Kommunikation sehr erschweren und komplizieren, während sie die *feedback*-Phänomene (Gegenreaktion) auf ein Minimum beschränken, obwohl diese doch überaus nützlich und wirksam wären. Die Antriebe zum tätigen Einsatz stammen größtenteils aus den unmittelbareren, d. h. aus den mündlichen Botschaften; sie werden aber zum Teil «neutralisiert», weil sie von der Alltagswirklichkeit absehen. Beim engen Zusammenhang zwischen den Werten der Botschaftsautoren und den Erwartungen einiger Subkulturen bestärken die Botschaften im allgemeinen in den eigenen Gewohnheiten und Meinungen, statt daß sie zu Umkehr und Veränderung aneifern. Der Ansporn dazu ist deshalb schwieriger, weil es sich bei den zu Bekehrenden um Außenstehende handelt, auf die die von den Botschaften gegebenen Anregungen nicht wirken. Schließlich ist noch hinzuzufügen, daß die religiösen Botschaften, von löblichen Ausnahmen abgesehen, keinen besonderen Anklang finden, sondern einen mittelmäßigen, ja dürftigen Eindruck hinterlassen – mit Ausnahme vielleicht von Diskussionen im Rundfunk und Fernsehen und von Wiedergaben einzelner päpstlicher Kundgebungen.

2. Auf besonderer Ebene

Bei den schriftlichen Botschaften ist zu unterscheiden zwischen speziellen Dokumenten (Verlautbarungen der Italienischen Bischofskonferenz, Hirtenschreiben, theologische Zeitschriften) und Dokumenten, die zur weiten Verbreitung bestimmt sind (Wochen- und Pfarrblätter, Tageszeitungen, Religionslehrmittel). Wir unterscheiden zudem zwischen Vorträgen im Rundfunk und Fernsehen, Homilien und Lektionen (Katechese oder Religionsunterricht).

a. Spezielle Dokumente

Diese sind oft in einem solchen Fachjargon gehalten, daß ihr Verständnis überaus erschwert wird; nur einzelne besonders geschulte Kategorien können sie vollständig verstehen (doch selbst die Kleriker verstehen bloß 75% der verwendeten Fachausdrücke). Die Vermittlungsarbeit (verständliche Wiedergabe ihres Sinns) ist schwierig, weil es oft die «Re-aktiven» (Erneuerer und Dissidenten) sind, die den eigentlichen Sinn dieser Botschaften am ehesten verstehen. Laien, welche die diözesanen Werke leiten, fällt diese Vermittlungstätigkeit leichter. Der Glaube im Verein mit dem Gehorsam stellt das Hauptanliegen der Hierarchie und der Priester dar, was auch den Erwartungen der konformistischen und der traditionalistischen Subkultur sehr entspricht, während für die Arbeiterklasse und die Dissidenten/Erneuerer der Einsatz für den Menschen im Vordergrund steht. Ein Großteil der lehramtlichen Botschaften scheint vor allem auf das geistliche Leben und den individuellen Einsatz Gewicht zu legen, aber das Wohlergehen als «Wert» und das Geld als notwendiges Mittel in gemäßigtem Ton zurückzuweisen. Insbesondere die Weisungen der Italienischen Bischofskonferenz finden wenig Gefolgschaft, da sie die italienische Christenheit zu 97% nicht erreichen.

b. Zur weiten Verbreitung bestimmte Dokumente (Periodica, Katechismen)

In bezug auf das Verständnis ist der Schwierigkeitsgrad bei den Katechismen am höchsten, bei der Tageszeitung und den Wochenblättern mittelgroß und bei den Pfarrblättern am geringsten. Der durchschnittliche Prozentsatz an Fachausdrücken beträgt bei den ersten 7,0%, bei den zweiten 3,1%, bei den dritten 1,5%. In den Pfarrblättern kommen auch volkstümliche Wendungen und Dialektausdrücke vor (3–4%). Der mittlere Verständlichkeitsgrad dieser Botschaften liegt auf der Ebene der Mittelschulbildung; sie sind somit dem größten Teil der weniger gebildeten Gesellschafts- und Kulturschichten nicht eingänglich. Die einzige Ausnahme bildet die «Famiglia Cristiana», deren Sprache durchschnittlich 52% der Bevölkerung Italiens verständlich ist. «L'Avvenire» weist einen höheren Schwierigkeitsgrad auf. Auch in diesen Veröffentlichungen scheinen die abstrakten, spirituellen Anliegen und individuelle Aufgaben vorzuherrschen; Elemente wie «Glaube», «Gehorsam», «persönliches Gebet», «persönliche Liebestätigkeit» usw. werden stark hervorgehoben. Ihr Urteil über die Konsumhaltung, den Wohlstand, über das Anliegen der Gerechtigkeit und des sozialen Ausgleichs ist gemäßigt; manchmal sind kleine Reste von Intransigenz und Integralismus wahrzunehmen. Diese Veröffentlichungen treten für ein *aggiornamento* ein und weisen auch in drucktechnischer Hinsicht einen deutlichen Fortschritt auf. Sehr bemerkenswert ist die Sorgfalt, die man bei der Herausgabe der Landeskatechismen aufwendet.

c. Vorträge und Diskussionen in Rundfunk und Fernsehen

Nach einhelligem Urteil bilden diese die interessantesten und willkommensten Formen unter allen Botschaften religiösen Charakters. Abgesehen von der Sprache, die oft zu hoch und zu nebulös ist (sie wird nur von 18% der Zuhörer gänzlich und von 65% nur zur Hälfte verstanden), stellen sie das wirksamste Medium dar, weil sie vielfältigen Ansprüchen genügen, vornehmlich auf Solidarität und Gemeinschaft ausgerichtet sind und religiös-soziale Themen behandeln. Einige Vorbehalte sind anzubringen gegenüber einzelnen strikt religiösen Sendungen (z. B. gegenüber der Erklärung der Evangelien im italienischen Fernsehen und im Vatikanischen Rundfunk), die nicht selten im herkömmlichen Ton erfolgen.

Unter den Diskussionen kommen diejenigen am besten an, worin sämtliche Komponenten der italienischen Christenheit angesprochen werden; weniger gut die «ökumenischen» Sendungen (worin andere Religionen vorkommen); einige Vorbehalte werden angebracht gegenüber den im italienischen Fernsehen übertragenen Sonntagsgottesdiensten anderer Konfessionen. Die Konfrontation verschiedener Thesen innerhalb ein und desselben Glaubens führt zu tiefen Überlegungen, zu Diskussionen im Familienkreis, zu Auseinandersetzungen; sie vermittelt auch Anregungen zu einem nicht gewaltsamen Wandel. Welche Vermittlungsarbeit die übertragene Botschaft leistet, ist offensichtlich; sie entspricht einem mittleren oder höheren Schulniveau und wirkt besonders stark auf die konformistischen, erneuerungswilligen und indifferenten Subkulturen.

d. Homilien

Dies ist vielleicht das am wenigsten rosige Kapitel der religiösen Kommunikation in Italien, wie das übrigens bereits eine ganze Reihe neuerer und älterer Umfragen aufgezeigt hat[13]. Die Analyse des Inhaltes von Sonntagspredigten (die genau registriert wurden) zeigt in aller Deutlichkeit eine ganze Anzahl von Unzulänglichkeiten:

Weder ist die Formulierung des Predigtkonzeptes (der inneren Struktur) noch die Wortwahl auf die Zuhörerschaft abgestimmt; auch die «Werte, die übermittelt werden», sind dieser fremd. Die Homilien weisen zum größten Teil eine gewisse theologische «Leere» auf und kümmern sich nicht um die Interessen, das Vokabular und die Werte der Zuhörer. Die Homilie wird aus dem Ärmel geschüttelt, obwohl in der letzten Zeit für die Vorbereitung der Sonntagspredigt zahlreiche Handreichungen zur Verfügung gestellt worden sind[14].

Im allgemeinen sind die Predigten vorwiegend auf eine immer noch vorherrschende individualistische Haltung ausgerichtet, auf ethische Einstellungen, die mehr emotional und sentimental als organisch-theologisch oder rational vertreten werden; man beruft sich auf «Werte», die mehr vorausgesetzt werden als tatsächlich auch vorhanden sind; man legt sich ein Bild des Gläubigen und der kirchlichen Wirklichkeit zugrunde, die ganz anders sind als das Bild, das die Erhebungen auf nationaler und örtlicher Ebene nahelegen[15].

Die Predigten finden, mit löblichen, doch seltenen Ausnahmen, wenig Anklang (im Durchschnitt nur bei 2,6%), was vielleicht für eine wahre kirchliche Erneuerung das Hauptproblem darstellt. Der junge und der alte Klerus gehen in ihren Kodes so sehr auseinander, daß sie sich nur mit Mühe an gewissen Punkten treffen, so wie sich auch nur mit Mühe passende Kanäle für die Kommunikation zwischen Klerus und Laien finden.

Das Predigtvokabular ist indes sehr reich und «volkstümlich». Wenn man vom mittelmäßigen Lehrniveau und der schlechten Akustik der Kirchenräume, die das Zuhören oft erschwert, absieht, vermitteln die Predigtworte den Gläubigen vielleicht die meisten periodischen Anregungen und Botschaften; zudem stellt ihre lexikalische Grundlage auch wegen ihrer weiten Dimensionen und ihres Umfanges die für die linguistische Wirklichkeit der Nation repräsentativste lexikalische Struktur Italiens dar.

e. Religionsunterricht und Katechese

Trotz der vielen Vorbehalte, die in bezug auf die Wirkkraft dieser oder jener Religionsunterrichtsstunde – vor allem in der Oberstufe der Mittelschulen – angebracht werden können und müssen, darf man behaupten, daß die Religionsunterrichts- und Katechesestunden vielleicht die erfolgreichste Vermittlungsarbeit der Kirche Italiens, wenigstens auf den unteren Altersstufen, darstellen. Die durchschnittliche Zusammensetzung der verwendeten Sprache, das Verständnis von seiten der Schüler und die gebotenen Orientierungen sind für die Jugend zureichend und zufriedenstellend, vielleicht viel mehr in katechetischer als in schulischer Hinsicht.

Da junge, genügend ausgebildete Katecheten vorhanden sind, kann in der Glaubensunterweisung ein angemessener Weg eingeschlagen werden. Der einzige Mangel ist der, daß das noch zu frühe Alter nicht zuläßt, eine Unterweisung für die Jahre der Pubertätskrise und der vorgerückteren Jugend vorauszunehmen, für die Jahre also, in denen der schulische Religionsunterricht zu wünschen übrig läßt und nicht leistungsfähig genug ist. Nicht umsonst liegen das Mini-

mum an religiöser Praxis und das Durchschnittsalter, in dem religiöse Jugendkrisen eintreten, um das 15. – 19. Lebensjahr.

Aufgrund der Eigenschaften des jungen Publikums und der die Katechese erteilenden Priester, die im allgemeinen ebenfalls jung sind, stimmen die Werte und Anregungen bemerkenswert überein. Obwohl sie sicherlich über den sprachlichen Möglichkeiten des Durchschnitts der Schüler und der Eltern liegen, für die sie bestimmt sind, haben die neuen Katechesetexte einen wichtigen Beitrag zur Klarheit der religiösen Unterweisung geleistet; sie entsprechen auch der neuen Zeit und den neuen Erfordernissen.

V. Allgemeine Schlußfolgerungen

Versuchen wir, aus der Fülle des gesammelten Materials, das hier nur zum Teil verwendet worden ist, eine Synthese zu bilden, indem wir uns auf die Seite der Empfänger der Botschaft (Lehre) stellen.

Sagen wir gleich zu Beginn, daß unsere Analyse sich auf die formale Rezeption beschränken mußte und andere Verständnisweisen (synthetisches, rituelles, gestuelles, syntonisches Verständnis) geflissentlich ausließ, die bei einigen Botschaftstypen (beispielsweise bei den Homilien, Katechesen usw.) von großer Bedeutung sind. Es ging bei dieser Forschungsarbeit vor allem um die formale Analyse des Inhaltes (Analyse des Vokabulars und der zum Ausdruck gebrachten Werte) und um die Frage, ob die benutzten Begriffe und zum Ausdruck gebrachten Werte für die Verwerter der Botschaft verständlich seien und wie diese darauf reagierten.

Die schriftlichen Botschaften (Verlautbarungen der Italienischen Bischofskonferenz, Hirtenbriefe usw.), die von den natürlichen Vermittlern der Kirche Italiens (Klerus, Führerschaft) zu 60% gelesen werden, wirken nur auf 15% der italienischen Kirche und auf 3–4% der Christenheit Italiens ein. Sie unterliegen einer starken Selektion und Filtration. Der Großteil des Klerus und der führenden Laien neigt dazu, das, was die eigenen Meinungen bekräftigt, anzunehmen, alles übrige aber mehr oder weniger kritisch zurückzuweisen. Bei der Situation, wie sie in Italien besteht, kommen somit konformistische und traditionalistische Botschaften eher an; auch bedeutsame päpstliche Dokumente werden zwar beifällig entgegengenommen, praktisch aber nur wenig verstanden, so daß sie nur spärlich bekannt sind und noch spärlicher in die Tat umgesetzt werden. Die anderen schriftlichen Quellen (mit Ausnahme der theologischen Zeitschriften) haben größere Chancen, verstanden zu werden, da sie keiner Vermittlungen bedürfen. Mündliche und anschaulich gemachte Botschaften kommen am ehesten an; sie sind in jeder Hinsicht entsprechender und wirksamer, haben jedoch den schweren Nachteil, daß sie vor allem zwei Kreise ansprechen: die Jugend und den Großteil der Kirchenbesucher (somit die konformistischen, traditionalistischen Gläubigen). Nur selten dringen sie über den Raum der Kirche hinaus, um ans Ohr der ganzen Christenheit Italiens zu gelangen.

Die meisten übermittelten Botschaften sind in «autoritärem» Stil gehalten, d. h. sie appellieren an den Glauben als Gehorsam und werden unkritisch, d. h. autoritär übermittelt, ohne daß man sich die Frage nach den Reaktionen und Gegenreaktionen stellt. Die Spirale Autoritarismus–Konformismus schließt sich und läßt das «andere», das zu sagen oder zu tun wäre, gar nicht bewußt werden. Dementsprechend wimmelt es von Fachausdrücken, Kulturautomatismen, Phrasen und von ethischen Weisungen, die wenig gemeinschaftsbezogen, nur oberflächlich ethisch, mehr kasuistisch sind.

Der erneuerungswillige Teil der Kirche Italiens wie der dissidente Teil der italienischen Christenheit sind aufmerksam und vorwiegend kritisch gegenüber den Botschaftstypen, den Lehrweisen unnd den Anweisungen zum Tun. Sie verfügen jedoch nicht über die praktische Möglichkeit, rückwirkend den Inhalt und die Art und Weise der Botschaft zu beeinflussen, da es sich bei diesen vorwiegend um eine Art von «Monologen» handelt, in die einzugreifen die Gläubigen nicht berufen sind. Da die Gesellschaftsveränderung von ihnen eher wahrgenommen und zu eigen gemacht wird, hat die zutage tretende Spitze des Eisbergs der italienischen Christenheit (Erneuerer, Dissidente, Gebildete) eine ganz andere Auffassung von der Welt (und dem christlichen Engagement in der Welt) als die Masse, die im Konformismus und Traditionalismus versinkt, und als die nunmehr säkularisierte übrige Volksmasse.

Daraus ergibt sich eine doppelte Dyskrasie: zwischen der Hierarchie und den erneuerungswilligen Gläubigen einerseits und zwischen der Kirche und der aufgeweckteren Welt der Gebildeten andererseits. Daß man die Zeichen der Zeit verspätet erkennt, geht darauf zurück, daß eine Sendegruppe, die nur sich selbst hört, und eine Empfängerschaft, die nicht mit den gesellschaftlichen Wirklichkeiten in Einklang ist, einen geschlossenen Kreis bilden.

Die Kirche Italiens schwebt somit in Gefahr, auf die brennenden Probleme der Gegenwart immer erst zu spät einzugehen und sich – statt die Richtung selbst zu bestimmen – auf Geleisen der Vergangenheit zu bewegen in treuem Festhalten an dem von jeher Geltenden, an den Gepflogenheiten, der Ordnung und der nun untergegangenen bäuerlichen Welt. Deshalb auch die beständige Fehlerziehung der Kirche, in der man eben

Tabelle 3: Durchschnittliche Zusammensetzung der verschiedenen Botschaftstypen

Botschaftstypus	kirchl. Fachsprache	kirchl. Normalspr.	Normaler Wortschatz	Fach-sprache	Dialekte	Total
1. Theol. Zeitschr.	13,3	2,1	70,8	13,3	0,8	100
2. Hirtenbriefe	2,6	1,8	81,6	11,7	2,3	100
3. Verlautbarungen der Bischofskonferenz	1,2	2,0	85,4	10,4	1,0	100
4. Tageszeitungen	0,9	2,0	84,7	7,0	5,4	100
5. Pfarrblätter	0,4	2,2	85,6	2,7	9,1	100
6. Katechesen	0,2	2,2	91,4	5,4	0,8	100
Durchschnitt 1.–6.	3,1	2,05	83,25	8,36	3,23	
7. Rundfunk–Fernsehen	3,2	2,0	81,2	11,4	2,2	100
8. Vorträge	4,7	2,1	76,8	14,6	1,8	100
9. Predigten	0,9	2,2	77,9	5,0	14,0	100
10. Religions-U.	0,7	2,2	85,4	3,1	7,6	100
11. Katechesen	0,1	2,2	77,5	0,8	19,4	100
Durchschnitt 8.–11.	1,60	2,13	79,65	4,32	10,70	
Allg. Durchschnitt	2,75	2,06	81,92	8,08	5,37	

Tabelle 4: Verständlichkeit (pro 100 Worte) nach Bildungs- und Gesellschaftskategorien

Kategorie	kirchl. Fachspr.	kirchl. Normalspr.	Normal-sprache	Fach-sprache	Dialekt
Kinder 10-14	0,6	91	68	5	32
Studenten m.	22	99	91	28	37
Studenten w.	18	92	88	27	39
Arbeiter m.	5	85	74	3	23
Arbeiter w.	2	89	71	2	41
Bauern m.	3	71	66	1	54
Bauern w.	1	88	61	1	66
Hausfrauen	1	81	64	1	44
Rentner	2	85	61	1	42
and. Kateg. (Mittelstand) m.	61	91	90	37	14
w.	52	90	88	29	12
Erwachsene und Ältere					
m. Volksschul-Bildg.	4	71	77	6	23
m. Mittelschul-Bildg.	7	91	82	10	15
m. Diplom	27	96	91	29	4
m. Doktorat	34	100	94	46	4
Geistliche	71	100	94	39	8
Schwestern	27	100	77	13	27
Katecheten	29	100	88	18	9
Subkulturen					
Atheisten-Rebellen	66	100	91	32	4
Indifferente	3	76	71	2	18
Erneuerer	52	100	95	34	6
Konformisten	22	100	72	6	19
Traditionalisten	17	100	64	2	36

einen kritischen Kampfesgeist und Dialogformen vermißt, die sämtliche Klienten der Kirche Italiens zur Reife bringen würde. Eine an und für sich gediegene Quelle von Botschaften erreicht nicht die, für die sie bestimmt ist, und wenn sie diese erreicht, ist sie verdünnt; die Kirche Italiens hält sich aus der Zeit heraus in einer negativen Haltung, in beständigem Warten auf eine unmögliche Rückkehr der vergangenen Herrlichkeit.

[1] Die drei Sektoren (Landwirtschaft, Industrie, Dienstleistungen) wiesen 1901 einen prozentualen Anteil von jeweils 57%, 27%, 16% (der Erwerbstätigen) auf; 1957 betrugen die Anteile jeweils 37,9%, 30%, 32,1%; 1971 erreichten sie jeweils 17%, 40%, 43%. In den letzten sechs Jahren hat sich die Tendenz in der angegebenen Richtung weiterentwickelt.

[2] Die italienische Familie weist gegenwärtig nur noch durchscnittlich 3,3 Mitglieder auf (gegenüber 4,6 Mitgliedern früher).

[3] Heute wohnen 53% der Italiener in Zentren mit über 20 000 Einwohnern.

[4] Heute beträgt die Anzahl der Pensionierten 6,3 Millionen (11,4%) die der Hausfrauen ungefähr 12 Millionen (21,84), die der Studenten 12,1 Millionen (21,9%).

[5] Vgl. S. Burgalassi, Il comportamento religioso degli italiani (Vallecchi, Florenz 1965).

[6] Wir beziehen uns vor allem auf die Forschungsresultate, die wir zusammengestellt haben in folgenden Veröffentlichungen: Italiani in Chiesa (Morcelliana, Brescia 1959); Il comportamento religioso degli italiani aaO.; Le Cristianità nascoste (Dehoniane, Bologna 1971); Preti in crisi? (Esperienze, Fossano 1971); La religiosità giovanile italiana tra conformismo e contestatione: Studi di Sociologia (Mailand) XIV (1976) 22-53.

[7] Vgl. die von der Italienischen Bischofskonferenz angeregte Erhebung über Evangelisation und Sakramente, Rom, Juni 1975.

[8] Die angeführten Angaben beziehen sich auf 1974.

[9] Man sollte noch die religiösen Sendungen hinzufügen, die vom italienischen Rundfunk und Fernsehen, von Radio Vatikan und von den zahlreichen Lokalsendern regelmäßig ausgestrahlt werden.

[10] Die Musterkollektion von religiösen Botschaften, die wir als Grundlage unserer Forschung gewählt haben, setzt sich wie folgt zusammen:

a) Schriftliche Botschaften: 3 Dokumente der Italienischen Bischofskonferenz (Evangelizzazione e Sacramenti; Evanglizzazione e Sacramento del Matrimonio; Evangelizzazione e Promozione umana), 7 Hirtenbriefe (von Pellegrino, Poma, Lercaro, Ablandi, Matteucci, Agresti, Ursi), neuere Aufsätze in 9 religiösen Zeitschriften Italiens (Rassegna die Teologia; Rivista di Teologia morale; La Civiltà Cattolica; Concilium; Il Regno; Via, Verità e Vita; Testimonianze; La Rocca; Com-Nuovi Tempi); katholische Periodica und Wochenblätter (L'Avvenire; Famiglia Cristiana; Settimana del Clero; Il nostro Tempo); verschiedene Nummern von Pfarrblättern des Nordens, des Zentrums und des Südens (9 Reihen); 5 Bände von Katechesen (Landeskatechismus) für Kinder und das Dokument über die Erneuerung der Katechese.

b) Botschaften in Rundfunk und Fernsehen: 7 Reihen von Homilien, Vorträgen und Diskussionen, die in letzter Zeit vom italienischen und vatikanischen Rundfunk in italienischer Sprache gesendet wurden (Balducci, Burgalassi, Rossano, Martini, Nervo, Giacovazzo u.a.).

c) Tonaufnahmen mündlicher Botschaften: Predigten (je 7 in 11 italienischen Großstädten, insgesamt 77); Religionsunterrichtsstunden (je 7 in 14 Provinzhauptorten und 14 Dörfern; insgesamt 196); 52 Pfarreikatechesen in 24 mittleren Pfarreien Italiens; 20 religiöse Vorträge in Pfarreien (10 im Norden und Zentrum, 10 im Süden und auf den Inseln). Die analysierten Botschaften umfassen mehr als 1000 Druckseiten.

[11] Wir haben unserer Beurteilung das «Lessico di Frequenza della lingua italiana contemporanea» zugrunde gelegt, das von Bartolini, Tagliavini und Zampolli bei Garzanti (1971) herausgegeben worden ist. Darin werden, der Verwendungshäufigkeit nach geordnet, 5 226 Ausdrücke (Stichwörter) angeführt, die 500 000 Beispielen aus einem weiten Musterkatalog der heutigen Schriftsprache entnommen sind. Von den 5 226 Stichwörtern weisen 127 einen religiösen Charakter auf. Dieses Lexikon präsentiert die Basisstruktur der heutigen Schriftsprache und das «elementare» Vokabular dieser Sprache. Wir haben weitere 1000 Stichwörter religiöser Natur hinzugefügt, die wir religiösen Dokumenten entnommen haben (sie stellen das elementare Vokabular des kirchlichen Jargons dar), sowie weitere 700 Ausdrücke profaner, aber nicht ohne weiteres verständlicher Natur (Fachjargon). Ein weiterer «Rest» setzt sich aus volkstümlichen und Dialektausdrücken zusammen, die wir für sich betrachtet und dabei von Region zu Region unterschieden haben (um die 200 Stichwörter für jede Region). Wir besitzen so eine «durchschnittliche» Bezugsskala (normaler Wortschatz – normaler religiöser Wortschatz), eine Skala zusätzlicher Schwierigkeiten (kirchlicher Jargon und Fachjargon) und einen Index der Verwendung in der Volkssprache und im Dialekt.

[12] Es handelt sich um einen Musterkatalog, den wir bei anderen Gelegenheiten für ähnliche Erhebungen verwendet haben, deren «durchschnittliche» Charakteristiken ausführlich verifiziert worden sind. Vgl. die eingehende Beschreibung in «Le Cristianità nascoste» (aaO.) und in «La religiosità giovanile» (aaO.). 7 500 Einzelpersonen wurden auf zufällige Weise oder als Musterfall für die durchschnittlichen Charakteristiken der Regionen Italiens ausgewählt.

[13] In psycho-soziologischer Hinsicht sind aufschlußreich die von Ellena, Farassino, Grasso, Korfias und Mencarelli durchgeführten Forschungen (vgl. Ricerca interdisciplinare sulla predicazione [Dehoniane, Bologna 1972] 263 S., in bezug auf die Predigten in Mailand) und meine eigenen Erhebungen (vgl. Aspetti psico-sociologici della predicazione: Rivista di sociologia [Rom, August 1965] 51–112). Einfach beschreibend sind weitere Beiträge, u. a. Omelie di avvento nelle Chiese di Bologna (Coop. Universitaria Libreria 1973), 180 S. Zu etwas andersartigen Ergebnissen psycho-soziologischer Untersuchungen, die in einigen anderen Ländern Europas durchgeführt wurden, vgl. F. Turner, La communication prédicationelle (CRSR, Löwen 1967) 264 S.; E.P. Eclin, The Priest as preacher: past and future (Fides, Notre Dame, Ind. 1974), 55 S.; J. Santos, Cualidades de predicador y modo de predicar la Palabra: Rev. Esp. Teol. 34 (1974) 21ff; H.C. Piper, Predigtanalysen, Kommunikation usw. in der Predigt (Freiburg i.Br. 1975), 120 S.

[14] In Italien sind verhältnismäßig gediegene Predigthilfen vorhanden, von denen wir gerne anführen: Servizio della Parola (8 500 Bezieher, Ed. Queriniana, Brescia); Temi di predicazione (13 000 Abonnenten, Ed. Domenicane, Neapel); Ministerium Verbi; vgl. ferner die homiletischen Handreichungen der Settimana del Clero (Ed. Dehoniane, Bologna), der Rivista del Clero italiano (Univ. Cattolica, Mailand) usw. Zahlreiche religiöse Zeitschriften und Periodica veröffentlichen Kommentare zu den Sonntagshomilien.

[15] Nach den unzähligen Forschungen, die durchgeführt worden sind, ist die sozio-religiöse Wirklichkeit Italiens in ihren allgemeinen Linien recht bekannt. Wir führen zusätzlich zu den von der Italienischen Bischofskonferenz und von uns selbst durchgeführten Untersuchungen an: S.S. Acquaviva, Nuovi modelli religiosi in Italia: Vecchi e nuovi Dei (Turin 1976) 243–278; G. Guizzardi, New Religious Phenomena in Italy – Toward a post-Catholic era?: Archives de Sciences Sociales des Religions 42 (1976) 97–116; verschiedene Autoren, Analisi socio-religiosa e opzioni pastorali: Catechesi (1975) 96 S.; versch. Autoren, Giro di boa per la Pastorale (LDC, Turin 1976), 172 S.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

SILVANO BURGALASSI

1921 zu Bibbona (Livorno) geboren. Studien am Erzbischöflichen Seminar von Pisa und an der Katholischen Universität vom Heiligsten Herzen in Mailand; 1954 Diplom in Gesellschaftswissenschaft. Bis 1976 Pfarrer. Gründer und Leiter des Zentrums für religionssoziologische Forschungen in Pisa; Lehrbeauftragter an den Päpstlichen Universitäten von Rom (Lateran und Angelicum) und an der freien Universität Pro Deo in Rom. Seit 1971 freier Dozent für allgemeine Soziologie. Gegenwärtig lehrt er Soziologie an der Universität Pisa und Religionssoziologie an der Katholischen Universität Mailand. Von den bis jetzt veröffentlichten 142 Arbeiten sind die wichtigsten: Le Cristianità nascoste (Ed. Dehoniane, Bologna 1971); L'età inutile (Ed. Pacini, Pisa 1976); Preti in crisi? (Ed. Esperienze, Fossano 1971); Il comportamento religioso degli italiani (Ed. Vallecchi, Florenz 1971). Anschrift: Via Risorgimento 4, Pisa, Italien.

Reyes Mate

Antagonistische Tendenzen in der spanischen Kirche

In den Publikationen der Presse und in der lebendigen Sprache des Volkes gilt als Tatsache, daß die spanische Kirche zutiefst gespalten ist: es gibt eine «Kirche des Kreuzzugs», eine weitere «Kirche des aggiornamento» und eine dritte «Kirche des Volkes».

Sieht man von den mißbräuchlichen und anspruchsvollen Attributen ab, die der einen oder anderen Kirche zugewiesen werden, so läßt sich doch die Existenz von klar umrissenen Strömungen nicht leugnen, die sich ihren Weg durch das Innere der spanischen Kirche bahnen. Es kann sich nicht nur um Verschiedenheiten in den Geistesgaben handeln, da diese Strömungen eine ganz bestimmte ideologische Grundlage und ein Minimum von Institutionalisierung aufweisen. Um etwas von dieser Situation verstehen zu lernen, müssen wir auf die Geschichte zurückgreifen.

I. Die «Kirche des Kreuzzugs»

Mit dem Sieg der putschenden Generale im Jahre 1939 setzt sich ein Modell der Kirche durch, das die Bezeichnung *«Nationalkatholizismus»* (nacionalcatolicismo) erhalten hat. Es setzt sich aus folgenden Elementen zusammen: a) einem traditionalistischen Erbe, das von Donoso Cortés y Balmes herrührte und in der Verurteilung des politischen Säkularisierungsprozesses in Europa, in der Absage an die moderne Rationalität und in der Bestätigung der Religion in der Rolle des politischen Legitimationsprinzips bestand; b) der Ideologie des «Sozialkatholizismus» (catolicismo social), dem Banner der spanischen Laien, die den Liberalismus mit einem Feuereifer bekämpften, wie sie ihn nur noch aufbrachten, um aus den Sozialenzykliken Empfehlungsschreiben für die Reichen zu machen; c) dem Falangismus, der spanischen Version des Nationalsozialismus, der danach strebte, ein Neues Spanien zu schaffen, nach dem Bild und Gleichnis des Kaiserlichen Spanien, des Spanien von Schwert und Krone.

Die Folge davon war die Errichtung einer neubarokken Kirche, die dem Land buchstäblich auferlegte, mit morgendlichem Rosenkranzgebet aufzustehen und mit reuevollen Schlägen an die Brust zu Bett zu gehen. In den Jahren der wirtschaftlichen Isolation und der Not blieb dieses Kirchenmodell unangefochten. Von diesem Zeitpunkt an beginnt jedoch der Niedergang des Nationalkatholizismus.

Der erste Grund dafür bestand in der Aufhebung der internationalen Blockade, die durch die Unterzeichnung des Konkordats mit dem Heiligen Stuhl und den Freundschaftsvertrag mit den Vereinigten Staaten (1953) eingeleitet wurde. Diese internationale Öffnung bringt den allmählichen Wirtschaftsaufschwung, der von den Technokraten des Opus Dei arrangiert wird und sich 1958 mit dem Stabilitätsprogramm beschleunigen wird. Obgleich diese Entwicklung von den Voraussetzungen einer totalitären Politik aus eingeleitet wurde, kann sie die entsprechende Entwicklung und Reorganisierung der nach dem Bürgerkrieg zerschlagenen Arbeiterbewegung nicht verhindern.

Der zweite Grund liegt in der inneren Emigration der angesehensten Intellektuellen des Franco-Regimes. Der Militärputsch bedeutete Tod oder Exil für die während der II. Republik so lebendige spanische *Intelligenzija*. Jetzt aber breitet sich unter den wenigen Persönlichkeiten, die das neue Regime akzeptierten, angesichts der brutalen Wirklichkeit des Frankismus Mutlosigkeit aus. Laín Entralgo veröffentlicht 1949 sein polemisches Buch *España como problema*, Julián Marías 1953 *El existencialismo en España* und J.L. Aranguren 1952 *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Diese Denker untergraben die philosophischen und theologischen Grundlagen des Nationalkatholizismus: das Christentum erschöpft sich nicht im Mittelalter, und ein Staat kann auch kein Tempelorden sein.

Auf diese Weise nimmt eine kirchliche Bewegung ihren Anfang, die vom französischen Katholizismus stark beeinflußt wird und, indem sie für einen Aufschwung des Franco-Regimes eintritt, zugleich auf die Wiederherstellung der Menschenrechte setzt.

II. Die Kirche des «aggiornamento», eine Kirche für die Demokratie

Diese Bewegung, zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils zahlenmäßig in der Minderheit und ohne Gewicht innerhalb des Episkopats, fühlt sich von der Lehre des Konzils bestärkt und setzt sich schließlich bei der Mehrheit der spanischen Bischöfe durch. Das Dokument der Bischofskonferenz «La Iglesia y la comunidad política» (Die Kirche und die politische Gemeinschaft) (1973) legt das gegenwärtig offiziell gültige Kirchenmodell fest: Bruch mit dem Nationalkatholizismus und Vorschlag einer «beiderseitigen Unabhängigkeit und gesunden Zusammenarbeit» zwischen Kirche und Staat. Dieses Kirchenmodell setzt die Annahme des modernen Grundsatzes der Säkularität und Autonomie der Politik voraus und verspricht zugleich eine

gesunde Zusammenarbeit mit dem Staat, der die demokratische Absicht, das Charakteristikum dieses modernen politischen Konzepts, ebenfalls ernst nehmen solle. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wurde vom Kardinal von Madrid und Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Don Vicente Tarancón, in der in Anwesenheit von König Juan Carlos I. gehaltenen Homilie vom 27. November 1975 klar definiert: «Für derart strenge Forderungen (Demokratieprojekt) sichert die Kirche ebenso nachdrücklich den Gehorsam der Bürger zu, denen sie die moralische Pflicht deutlich macht, die legitime Staatsgewalt in allem zu unterstützen, was diese für das Gemeinwohl anordnet.»

Diese Kirche läßt den Pluralismus der politischen Option für die Christen gelten, da sie ihr Fundament auf den Glauben an Jesus Christus legt. Der von geschichtlicher Kontingenz abstrahierende Glaube an Jesus Christus eröffnet eine Vielfalt von Entscheidungen, ohne die Einheit der Kirche anzutasten. So sehr diese Auffassung von der Kirche auch der in den meisten demokratischen Ländern Europas vertretenen gleichen mag, besitzt sie dennoch eine Bedeutung, die jeder übereilten Betrachtung entgehen muß.

Tatsächlich ist das demokratische Projekt, vor dessen Hintergrund sich das neue Kirchenmodell definiert, eine *Errungenschaft*, um die viele Bereiche der spanischen Gesellschaft gekämpft haben. Am meisten eingesetzt und am teuersten bezahlt aber haben für diese Errungenschaft die Vereinigungen und Parteien der Arbeiterschaft. Das ist eine Tatsache.

Ein Teil der Kirche hat sich durch seine aktive Präsenz in diesem Kampf hervorgetan. Der Anteil der militanten Christen an der Reorganisierung der Arbeiterbewegung und am Kampf gegen den Frankismus ist noch nicht geschichtlich gewürdigt worden, aber niemand zweifelt an seiner großen Bedeutung. Es wäre daher unmöglich, die gesellschaftliche Entwicklung Spaniens während des Frankismus richtig zu analysieren, wenn man diesen Faktor außer Acht ließe. Solche Bürger, die sich in sozialistischen und kommunistischen Organisationen einsetzen und außerdem Christen sind, werden durch ihre bloße Existenz zum wahren Prüfstein für die Qualität der Demokratieabsicht, mit der die Kirche zu jener «gesunden Zusammenarbeit» bereit ist.

Es sei vorausgeschickt, daß diese Klassenorganisationen in ihrer politischen Strategie die Konsolidierung einer liberalen bürgerlichen Demokratie billigen und verteidigen, obgleich sie natürlich nicht von ihrem sozialistischen Vorhaben abrücken. Aber sie sind bereit, diesen langen Marsch über den Weg des Mehrheitswillens des Volkes zu gehen.

Angesichts dieses Sachverhaltes muß die Haltung der Kirche gegenüber den marxistischen Organisationen befremden: diese werden aus dem Spektrum der Möglichkeiten, die dem Christen offenstehen, ausgeblendet. Man darf weder «rot» sein, noch marxistisch wählen. Der militante Antisozialismus der offiziellen Linie enthüllt den politischen Charakter ihres Neutralismus, sobald sie jene sozialistischen Christen an den Rand der christlichen Orthodoxie drängt.

Diese Anpassung der Kirche an die bürgerliche Demokratie ist nicht zufällig: es herrscht ein geheimes Einverständnis zwischen der Kirche des «aggiornamento» und einer bestimmten Version des Säkularitätsprinzips, die in nichts von der feudalistischen Ehe zwischen Thron und Altar abweicht. Was den modernen Staat kennzeichnet, ist ja bekanntlich der Widerspruch zwischen seiner Verfassungsgrundlage, dem Erbe der Revolutionsideale von 1789, und der sozialen Wirklichkeit einer zutiefst gespaltenen Gesellschaft. Diese Interessengegensätze machen den Staat zu einem Instrument der herrschenden Klasse statt zu derjenigen politischen Instanz, in der es zu einer lebendigen Begegnung aller Bürgerinteressen kommt. Dieser Staat – der die Vertretungsinstanz der Bürgerinteressen weder ist noch sein kann, weil er den sozialen Antagonismus nicht erkennt und daher seine Bürger auch nicht mit den materiellen Mitteln ausstattet, um wirkliche Bürger, das heißt gleich und frei, werden zu können – wirft sich zur übergreifenden Instanz auf, die dem konkreten Individuum Opfer abverlangt; dafür erhält dieses den leeren Titel «souveränes Wesen» oder «politisches Legitimationsprinzip». Trotz all seines Laizismus verweist dieser Staat auf ein bestimmtes religiöses Verhaltensmuster: der einzelne Mensch bringt der göttlichen Transzendenz ein Opfer und wird dafür mit der theologischen Erklärung belohnt, der Mensch sei der König der Schöpfung.

In beiden Fällen ist das Ergebnis ein isolierter Mensch, der weder Bürger sein, noch Nächster werden kann. Er ist ein elendes Wesen, das sich selbst zu diesem Elend verdammt, insofern er der Unterwerfung unter eine höchste Instanz (Gott oder Staat) zustimmt, die dank dieser seiner Negation weiterbesteht.

Diese Übereinstimmung zwischen dem bürgerlichen Staat und der Religiosität des «aggiornamento» geht über die formale Ebene hinaus und erstreckt sich auch auf die Inhalte. Wir haben auf der einen Seite die theologische Sanktionierung bürgerlicher Prinzipien, wie zum Beispiel des Privateigentums und des bestehenden Familienmodells, oder das Einverständnis in der Verteidigung der Privatschule gegenüber der freien, nicht schulgeldpflichtigen, sozialisierten Schule. Was Spanien anbelangt, kann man diese inhaltliche Übereinstimmung auf den Nenner bringen, daß die Kirche aufgrund ihres Selbstverständnisses als treue Hüterin der Naturordnung das Monopol auf die Moral

des neuen Staates beansprucht. So wird die Zurückhaltung der Kirche gegenüber der Christdemokratie verständlich, mit der sie nicht allzu eng liiert erscheinen möchte: ihre Interessen stimmen weniger mit der christdemokratischen Fraktion als vielmehr mit dem gesamten politischen Zentrum überein, von dem die Christdemokratie nur ein Teil ist.

Von diesem günstigen Blickwinkel aus kann sich die neue spanische Kirche den Luxus erlauben, die «Autonomie der Politik» mit Komplimenten zu überschütten, da diese ja in Wirklichkeit die Verteidigung einer bestimmten Politik darstellt. Ebensowenig wird man sich über die Verwendung von Kategorien aus dem Bereich der Politischen Theologie zu wundern haben. Jede Theologie, die vorab versichert, sie erkenne die säkulare Autonomie an und dann ihr religiöses Schwergewicht auf den «eschatologischen Vorbehalt» legt, wird in Spanien willkommen sein, weil diese Autonomie als Sanktion des liberalen Staates dient und weil der «eschatologische Vorbehalt» eine korrigierende Beurteilung dieser Politik, nicht aber die Kritik an ihrem Wesen sein kann.

Es stimmt zwar, daß der «eschatologische Vorbehalt» in der Politischen Theologie – zumindest ihrer ursprünglichen Intention nach – die säkulare Praxis in eine bestimmte Richtung lenkt: dieser «Vorbehalt» geht von der Erinnerung an Jesus von Nazaret aus; als Vorwegnahme der Menschheitszukunft fordert dieses Gedächtnis eine Praxis der Befreiung, der Aktualisierung der Gottesherrschaft und der Erlösung. Auf diese Weise kommt man dazu, die revolutionäre Aktion zu bevorzugen. Wenn man dagegen diesen «Vorbehalt» von einem naiven Säkularitätsverständnis her deutet, werden Glaube und Kirche zu Marionetten der herrschenden Macht.

Das große Verdienst dieses Modells einer «Kirche des aggiornamento» besteht darin, die «Kirche des Kreuzzugs» verdrängt zu haben. Diese ist heute eine Kirche der Minderheit, im Episkopat kaum vertreten, wenn auch ihr gesellschaftlicher Einfluß aufgrund ihrer Verankerung im noch ungebrochenen frankistischen Staatsapparat beträchtlich ist.

Doch der eigentliche Dienst, den sie dem Christentum erwiesen hat, beruht darauf, daß sie das wahre Wesen dieser Kirche von Kreuzrittern entlarvt hat. Seit sie die Unterstützung durch den Episkopat und ihre gesellschaftliche Vormachtstellung verliert, stellt sich diese Kirche als eine zutiefst politische Erscheinung dar. Sie ist heute eine Marionettenfigur in der Hand extrem rechter politischer Gruppen. Sie benutzt jede Gelegenheit, die konziliare Haltung des Vatikans oder der Bischöfe zu kritisieren und mit Drohungen zu beantworten. Ihre Orthodoxie hängt von der Verteidigung des bisherigen Regimes ab, das ihrer Auffassung nach den Inbegriff eines Modells christlicher Kultur darstellt, außerhalb dessen die Kirche ihre Identität einbüßen würde. Immerhin gilt zu beachten, daß sich diese Kirche in zweifacher Weise manifestiert. Auf der einen Seite steht die reaktionäre Haltung von Organisationen wie den «Priesterbruderschaften» (Hermandades Sacerdotales) und die der Bischofsminderheit. Ihr wäre die Gewalttätigkeit der «Christkönigskrieger» (Guerrilleros de Cristo Rey) hinzuzufügen, die, wie sie erklären, mit all denjenigen auf Kriegsfuß stehen, welche sich gegenwärtig an ihrem christlichen Zivilisationsmodell vergreifen. Auf der anderen Seite haben wir die subtile Politik des Opus Dei, das sich seiner gewaltigen wirtschaftlichen Macht und seines sozialen Einflusses bedient, um die Option des spanischen Episkopats für die Anerkennung des liberalen Prinzips der politischen Autonomie zu bekämpfen.

Ihre Vorstellung, die Identität der Kirche stehe mit dem Untergang des feudalen Modells christlicher Kultur auf dem Spiel, beruht auf einer bestimmten Apologetik, auf einer bestimmten Exegese und auf einer bestimmten Ekklesiologie und Christologie. Wenn sie nun aber zum Verzicht auf die offizielle Orthodoxie bereit sind, so darum, weil in ihrer Wertordnung ein bestimmtes Zivilisationsmodell an oberster Stelle rangiert. So erklärt sich, daß diese Kirche heute im Schutz politischer Organisationen der extremen Rechten überlebt.

III. Die diskriminierten Christen

Die Achillesferse der «Kirche des aggiornamento» ist die Existenz jener Christen, die für die Freiheit kämpfen und sich in den diskriminierten Organisationen engagieren. Die Kirche wird nicht müde zu erklären, daß der Pluralismus der Christen eine Toleranzgrenze hat: das Engagement im marxistischen Sozialismus, d. h. in «atheistischen und materialistischen» und daher mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Organisationen. Dieses kirchliche Urteil bedeutet eine politische Diskriminierung, insofern sie das Feld möglicher Optionen für die Christen eingrenzt; darüber hinaus ist sie jedoch eine religiöse Disqualifizierung, wenn sie unter den Bedingungen der Möglichkeit christlicher Existenz den marxistischen Sozialismus ausschließt, der heute von vielen Christen als eine spezifische Kulturform gelebt wird.

Die Kirche begründet ihre Haltung mit einem doppelten Grundsatz: zum einen ereigne sich die Glaubensidentität innerhalb der Kirche selbst; das profane Geschehen könne keinesfalls einen theologischen Ort darstellen. Zum zweiten könne sich der christliche Glaube nicht in jedem beliebigen Kulturzusammenhang entfalten; die marxistische Kultur beispielsweise trockne ihn aus, ersticke und zerstöre ihn.

Diese beiden Prinzipien widersprechen sich. Wenn die Glaubensidentität tatsächlich von jeglichem Geschichtszusammenhang abstrahierte, so müßte sie jedem beliebigen historischen Kontext gegenüber indifferent sein; reagiert sie aber so empfindlich auf den sozialistischen Kontext, dann darum, weil sie aus Erfahrung weiß, daß sie einen Kontext braucht, vielmehr sich bereits für einen entschieden hat, nämlich den der liberalen Demokratie.

Gerade von dem Bewußtsein der Widersprüchlichkeit, mit der das offizielle Modell diskutiert wird, geht die von den diskriminierten Christen getragene kirchliche Bewegung aus. Ihre theologische Logik läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: *erstens* eine religiöse Wertung des Geschichtsereignisses; der soziale und politische Prozeß der Befreiung der Unterdrückten ist ein *Zeichen der Zeit*, welches das Kommen des Reiches nicht nur ankündigt, sondern auch vorwegnimmt – und darum selbst *ist*. Man muß jenem theologischen Größenwahn ein Ende bereiten, der, wenn er vom «Reich» oder von der «Erlösung» spricht, nur an eine makellose Transzendenz oder an das Ende der Welt denkt. Jesus hat keine Hemmungen, eine einmalige Augenheilung als «Kommen des Reiches» zu bezeichnen, und einen mutigen Entschluß des Zachäus nennt er «Eintritt des Heils». Das vergängliche Tagesereignis ist ein theologischer Ort, und deshalb *ist* es *auch* die Ankunft des Reiches und der Erlösung.

Zweitens aktualisiert sich der religiöse Stellenwert dieser Zeichen in dem Anruf, den das Ereignis an das christliche Gewissen ergehen läßt. Der Christ weiß sich von diesem Zeitpunkt allgemeiner Befreiung, der Frucht so vieler Schmerzen der Geschichte, betroffen. Und die spanischen Christen verstehen diese Herausforderung zum einen als Erkennen der säkularen Behinderung einer bestimmten Kirche in ihrem Auftrag, die Unterdrückten zu befreien, und zum anderen als Afforderung zur Solidarität mit all jenen Christen, die aufgrund ihres Einsatzes für die Befreiung der Unterdrückten von der Kirche ins Abseits gedrängt worden sind.

Es geht nicht um eine manichäische Beurteilung – hier die Guten, dort die Bösen –, sondern um die Erkenntnis der ständigen Zweideutigkeit, in der die spanische Kirche gelebt hat – und die allem Anschein nach fortbesteht. Dieser Anruf äußert sich in der Aufforderung zur Umkehr: der Christ wird nicht als Bruder geboren; die aktive Brüderlichkeit, d. h. die Mitmenschlichkeit, wird erst durch die Umkehr erkämpft: angesichts des in den tausend Formen des Unrechts unterwegs ausgeplünderten Menschen sieht die natürliche Reaktion so aus, daß man kneift. Um den Samariter zu spielen, muß man sich einen Ruck geben.

Drittens führt die Mitmenschlichkeit oder das Zum-Nächsten-Werden für die Unterdrückten mit logischer Notwendigkeit zum politischen Handeln. Die *Mitmenschlichkeit* bringt in kurzer oder mittlerer Frist die Institutionalisierung des *Gemeinsinns* mit sich, d.h. der Solidarität im Zusammenleben der Glieder einer Gesellschaft. Damit wird eine Staats- und Gesellschaftsform kritisiert, die mit dem Begriff des Gemeinsinns einen schweren Betrug begeht: mit Hilfe der Anerkennung dieser Eigenschaft legitimiert sie sich selbst, de facto aber leugnet und mißachtet sie sie gröblich. Wenn die Intersubjektivität eine wesentliche Bestimmung, um nicht zu sagen die zentrale Bestimmung des Glaubenssubjektes ist, so tritt der Glaube damit selbst als historische Voraussetzung auf, die hier und heute die Verwirklichung einer auf die Souveränität und Solidarität ihrer Glieder gegründeten Gesellschaft fordert. Zwischen *Mitmenschlichkeit* und *Gemeinsinn* entsteht eine fruchtbare, Befreiung verheißende dialektische Spannung.

IV. Der theologische Ort «extra muros» der Kirche

Die tiefgreifenden Strömungen, welche die spanische Kirche gegenwärtig spalten, deuten bereits auf den Untergang der wissenschaftlichen Theologie, d. h. des Versuchs einer theologischen Theorie, die unter den Laborbedingungen unserer Theologischen Institute konstruiert wird und Universalitätsanspruch haben soll. Diese Laboratorien fungieren als Theorie-Abteilungen einer bestimmten Kirche. Wir sind hier über die Tatsache gestolpert, daß das historische, das politische Ereignis den echten theologischen Ort darstellt. Dies wissen und darin stimmen die «Kirche des Kreuzzuges» und die diskriminierten Christen formal überein. Der Unterschied zwischen beiden ist inhaltlich begründet: indem die ersteren der etablierten Ordnung absoluten Wert beimessen, verzichten sie auf die Zukunft und ordnen alles der Verlängerung der Gegenwart unter. Ihre Theopolitik ist eine politische Instrumentalisierung der Religion. Letztere dagegen reihen sich in das historische Geschehen ein, dessen Wesen Freiheit und Zukunft bestimmen und das darum ein Befreiungsprozeß ist.

Ein solcher Christ hat nichts dagegen, von jener Zukunft der Freiheit herausgefordert zu werden, denn er weiß ja, daß Gott auch Befreiung ist. Und diesem Appell zufolge wird er ein dialektisches Verhältnis zur Politik aufbauen, da weder die politische Konkretisierung noch die Form der Kirche das Entscheidende sind, sondern vielmehr der Weg zur Freiheit, der beider Anliegen ist. An der Alternative, welche diese Christen verfechten, läßt sich kein «Klerikalismus von links» beanstanden, denn sie erkennen keiner politi-

schen Form Absolutheitswert zu, weil sie ja alles der umfassenden Befreiung unterordnen, in der sie die Voraussetzung ihrer politischen Praxis und ihres Verhältnisses zur Kirche sehen.

Die «Kirche des aggiornamento» dagegen ist wohl durch ihre unselige Erfahrung mit dem Frankismus vorsichtig geworden und versucht nun im Schutz einer hoch im Kurs stehenden Theologie, welche die Kirche «aus dem Schlamassel heraushalten» will, ihre Identität in der Abstraktion vom Geschichtsereignis zu bestimmen. Wir haben bereits anzumerken versucht, inwiefern dies ein unmögliches Abenteuer ist. Die Kirche verdammt sich auf diese Weise selbst dazu, immer hinter dem Geschehen hinterherzuhinken, und handelt sich dafür das Büßerhemd des Opportunismus ein. Aus der Gefahr ist schon traurige Wirklichkeit geworden. Am Vorabend der Demokratie waren es die fortschrittlichen *nichtkirchlichen* Kräfte des spanischen Staates, die nicht müde wurden, die im Zuge der Reform erfolgten Menschenrechtsverletzungen wie willkürliche Diskriminierung bei der Legalisierung politischer Arbeiterparteien und sozialistischer Gewerkschaftszentralen sowie Mißachtung der Rechte der Nationalitäten und ethnischen Minderheiten bekanntzumachen und gegen sie zu kämpfen; ganz zu schweigen von der Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber der noch ausstehenden Generalamnestie. Man könnte einwenden, das alles werde man schon erreichen, es sei bloß eine Frage der Zeit usw.; die Wirklichkeit aber sieht so aus, daß man all dies Schritt für Schritt erreichen wird dank der Mobilisierung des Volkes, dank des Kampfes der Parteien und Gewerkschaften und leider auch auf Kosten vieler Menschenleben. Die Wehklagen im nachhinein, die so typisch für diese Kirche sind, bringen die Sache nicht weiter. Es geht nicht an, sich auf ruhigere Zeiten zu vertrösten und von einer klaren Festlegung der Rollen zu träumen, die jedes Ding an seinen Platz rückt: die Politik zur Politik und die Kirche zu ihrem Gott. So werden sich die Rollen nie verteilen lassen, weil die Freiheit in der Geschichte immer das Opfer eines Ausnahmezustandes ist. Die Freiheit des Armen ist eine ernste Herausforderung für die Politik, aber auch für den christlichen Glauben. Und in Spanien sind wir an einem entscheidenden Punkt angelangt: wenn die Idee der Freiheit einen Anschein von Glaubwürdigkeit haben will, so wird sie sich nicht am Rande, sondern auf dem Boden der konkreten Freiheit bewegen müssen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

REYES MATE

1942 in Valladolid (Spanien) geboren. Lizenziat in Philosophie an der Fakultät von Le Saulchoir (Paris) und Doktorat in Theologie bei J.B. Metz an der Universität Münster. Gegenwärtig Direktor des Verlags Mañana (Madrid). Veröffentlichungen: El ateísmo, problema político (Salamanca 1973), ausgezeichnet mit dem «premio nacional de teología»; El desafío socialista (Salamanca 1975), ins Italienische übersetzt; Pueden ser rojos los cristianos? (Madrid 1977²); Por un proyecto socialista autogestionario (Madrid 1977). Mitherausgeber von: H. Assmann/R. Mate, Sobre la religión I (Salamanca 1974); H. Assmann/R. Mate, Sobre la religión II (Salamanca 1975); A. Fierro/R. Mate, Cristianos por el socialismo (Estella 1977²). Anschrift: Fermín Caballero, 59, 3° C, Madrid 34, Spanien.

Osmund Schreuder

Die schweigende Mehrheit

In den letzten Jahrzehnten sorgen sich viele Theologen um die Wirksamkeit der christlichen Verkündigung. In der Verkündigung sehen sie eine der wichtigsten kirchlichen Aufgaben unserer Zeit. Außerhalb der kirchlichen Räume haben die Kirchen ja verhältnismäßig wenig Einflußmöglichkeiten. Außerdem werden sie mehr denn je mit konkurrierenden Ideologien konfrontiert. Zudem haben sie gegen die immense Macht der Massenmedien anzukämpfen. Demgegenüber meinen jene Theologen zu ihrem Leidwesen feststellen zu müssen,- daß es mit der christlichen Verkündigung tatsächlich wenig rosig aussieht, und sie reden viel von ihren inhaltlichen Fehlern und formalen Mängeln. In diesem Zusammenhang fällt dann auch prompt der Ausdruck «Predigtnot der Kirchen».

Für diese Not erwartet man nicht selten Hilfe von der sozialwissenschaftlichen Forschung. Diese aber hat sich bisher fast gar nicht mit dem Thema Verkündigung beschäftigt. Die geringe Zahl von Studien auf diesem Gebiet beschränkt sich auf eine meist oberflächliche Inventarisierung von Klagen und Wünschen oder auf eine mehr oder weniger tiefgehende Analyse der Predigtinhalte. Fast niemals werden in der Forschung Predigt und Zuhörerschaft aufeinander bezogen. Außerdem lassen es die meisten Forschungen an methodischer Gründlichkeit fehlen. Infolgedessen haben die Aussagen der Soziologen über die Verkündigung nur relativen Wert: entweder sind sie nichts anderes als Wiedergaben von Eindrücken oder allgemeine Anwendungen der Theorie von der Massenkommunikation oder Früchte zweifelhafter bzw. beschränkter Untersuchungen.

Eine Felduntersuchung

Auch die Aussagen, die in diesem Artikel über die Verkündigung gemacht werden, haben eine begrenzte empirische Basis. Sie stammen zwar aus einer umfangreichen Untersuchung, zu der im ganzen an die 2500 Interviews mit Katholiken und Protestanten sowie das Abhören von 50 konkreten Predigten gehörten (50 Interviews pro Predigt) und bei der das Methodisch-Wissenschaftliche fachgerecht durchgeführt wurde[1]. Aber diese Untersuchung ist schon zehn Jahre alt, wurde lediglich in der Bundesrepublik Deutschland angestellt und ist weder repräsentativ für die katholische oder protestantische deutsche Bevölkerung noch für ihre aktiven Kirchenmitglieder. Also: Die sich auf den katholischen Teil der Untersuchung stützenden Aussagen[2], die in dieser Abhandlung gemacht werden, sind nicht mehr als eine Reihe ernsthafter Hypothesen – Hypothesen deshalb, weil ihre allgemeine Gültigkeit noch bewiesen werden muß. Trotzdem sind sie ernst zu nehmen und sind es wert, hier formuliert zu werden, weil sie in einer umfangreichen und sorgfältigen Felduntersuchung gewonnen wurden.

Bei unserer Erkundung sind wir von einer Art Marktmodell ausgegangen: Prediger versuchen, durch Inhalt und Gestalt ihrer Kanzelansprachen religiöse «Waren» an den Mann zu bringen; mehrere Arten von Zuhörern mit den verschiedensten Bedürfnissen, Wünschen und Erfahrungen testen das Angebot; die Resultate dieses Nachfrage- und Angebotsprozesses kann abgelesen werden an dem Maß, in dem man die Predigt beachtet hat, sie hochschätzt und sich ihres Inhalts erinnert.

Im folgenden gehen wir auf die einzelnen Komplexe und ihre Zusammenhänge untereinander ein. Wir beginnen die Analyse mit der Nachfrage und beziehen danach die Angebotsseite mit ein.

Erfahrungen und Erwartungen

Für die Aussicht der Verkündigung, beim Kirchenvolk anzukommen, ist zunächst die Erfahrung wichtig, welche die Zuhörer bis dahin mit der Predigt gemacht haben. Übrigens stimmt nicht, was manchmal angenommen wird: so etwas wie eine Predigtschranke gibt es offenbar nicht. Die Mehrheit der Kirchgänger beurteilt meistens positiv, was sie am Sonntag von der Kanzel herunter hört; nur eine Minderheit ist offensichtlich unzufrieden. Das weist bestimmt nicht auf allgemeine Predigtabneigung hin.

Dieser Eindruck wird von der Erfahrung bestätigt, daß man im allgemeinen die Sonntagspredigt nicht einzutauschen wünscht gegen andere Formen religiöser Kommunikation wie religiöse Rundfunksendungen und Fernsehprogramme, religiöse Literatur, religiöse Kurse und Gruppengespräche. Die Mehrheit zieht die Predigt vor. Allerdings sitzt das Motiv dieser Wünsche nicht tief; man weist dabei nämlich vor allem auf die «religiöse Atmosphäre» in der Kirche hin; aber auch die Motive derer, die sich für anderes entscheiden, bezieht sich auf sekundäre Momente, z. B. die technischen Möglichkeiten des Fernsehens, nicht aber auf den Inhalt. Kurz, die Predigt scheint unter den möglichen Alternativen religiöser Kommunikation ziemlich stark dazustehen. Echte Konkurrenz für sie gibt es nur bei einer Minderheit von Personen, die mehr für reli-

giöse Kurse und Gruppengespräche zu haben sind und daran auch teilnehmen.

Die relativ seltene ausdrückliche Kritik an der Predigt wird verständlich aus der ziemlich großen Homogeneität der Erwartungen und Beurteilungskriterien, die bezüglich der Predigt im Kirchenvolk umlaufen. Diese Homogeneität ist überraschend, wenn man bedenkt, daß die Kirchgänger sowohl religiös wie auch sozial eigentlich eine recht gemischte Gesellschaft darstellen.

Betrachtet man die Erwartungen, so scheinen die Zuhörer vier Arten von Predigten zu unterscheiden: Predigten über die Liebe Gottes, der den Menschen Kraft für das Leben und Trost in Enttäuschungen schenkt; Predigten über die Pflichten im täglichen Leben, insbesondere auch im Hinblick auf den notleidenden Mitmenschen in der eigenen Umgebung; Predigten über den Inhalt der christlichen Lehre und die Geheimnisse des Glaubens; Predigten, die gesellschaftliche und politische Probleme mit christlicher Inspiration durchleuchten. Die erste Art von Predigten ist am meisten beliebt, die letzte am wenigsten. Übrigens sind die Unterschiede zwischen den einzelnen Sympathien keineswegs groß. Von scharfer Konkurrenz zwischen stark auseinandergehenden Sympathien ist keine Rede.

In den Bewertungskriterien unterscheiden die Zuhörer ebenfalls vier Aspekte: Predigten sind interessant oder nicht, d. h. sie sind konkret oder nicht, praktisch oder nicht, lebensnah oder nicht, anregend, stimulierend oder nicht; sie sind angenehm oder nicht angenehm, d. h. vom Prediger wird ein freundlicher, bescheidener und toleranter Ton angeschlagen oder nicht; sie sind glaubwürdig oder unglaubwürdig, d. h. der Prediger macht den Eindruck, daß er hinter seinen Worten steht oder nicht; die Predigten haben einen klaren und logischen Aufbau oder ihnen fehlt beides. Für die Bewertung der Verkündigung zeigt sich aber nur das erste Kriterium wirklich von Bedeutung: findet man die Predigten, die man so im allgemeinen hört, interessant, dann findet man sie auch angenehm und glaubwürdig. Das Gegenteil gilt ebenso. Durchschlagendes Bewertungskriterium ist für die Zuhörer der konkrete, ansprechende, lebensnahe Charakter der Predigt; der Rest ist Beiwerk, wenn nicht sogar gleichgültig. Übrigens ist die Klarheit durchaus ein eigenes Beurteilungselement; aber als solches hat sie keinen Einfluß auf die Höhe oder Niedrigkeit der Einschätzung; die Kirchgänger hören offensichtlich nicht mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen, das seine eigene Logik hat.

Alles in allem: Das Bild des Predigers, der Sonntag für Sonntag eine sehr genaue Strategie befolgen müßte, um alle möglichen Schranken von Antipredigthaltungen zu durchbrechen, der sich gegen die «Macht der Massenmedien» erheben muß und der mit ganz divergenten und sogar widerstreitenden Erwartungen konfrontiert wird, mit dem Ergebnis, daß er es keinem recht machen kann und nur massive Kritik erntet – dieses Bild erweist sich als eine ganz falsche Vorstellung. Unsere Untersuchung legt unzweideutig nah, daß die Wahrheit eher in entgegengesetzter Richtung liegt.

Zuhörertypen

Inzwischen bleibt die Zuhörerschaft der Predigt eine gemischte Gesellschaft. Einteilen könnte man sie z. B. nach ihrem Verhalten zur Autorität. Die verschiedensten Kirchenglieder – das ergab unsere Untersuchung – betonen die kirchliche Autorität, beurteilen die Aufgabenerfüllung der Kirche positiv, lehnen Kritik an dieser Einrichtung ab und sind von Demokratisierung, religiösem Pluralismus und kirchlichen Neuerungen nicht entzückt – im Gegensatz zu den mehr autonom denkenden Kirchengliedern. Ferner kann man differenzieren nach dem Maß, in dem die Betreffenden der eigenen kirchlichen Gruppe oder Institution verbunden sind. Die eng an die eigene Gruppe oder Institution gebundenen Personen betonen die Notwendigkeit der religiösen Praxis, die Teilnahme am Gemeinschaftsleben, den Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten sowie den Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen – das alles im Gegensatz zu denen, die weniger eng an die eigene Gruppe oder Institution gebunden sind bzw. die mehr kosmopolitisch denken. Diese zwei Einteilungskriterien sind keineswegs identisch. Deshalb kann man nach eifrigem Kombinieren sechs Typen von Zuhörern unterscheiden. Diese gehen dann von Typ 1, der ausgesprochen unterwürfig eingestellt ist und sich sehr eng an die eigene Gruppe oder Institution gebunden fühlt, über allerlei Übergänge zu Typ 6, der sich ausgesprochen autonom und kosmopolitisch gibt.

Die skizzierten religiösen Unterschiede haben zum Teil durchaus und zum Teil keine Konsequenzen. Sie scheinen auf die Erwartungen an die Predigt und auf die Bewertungsmaßstäbe wenig Einfluß zu haben. Zwar ist Typ 6 etwas mehr für gesellschaftlich-kritische Ansprachen zu haben, während Typ 1 das durchaus nicht ist; aber die große Masse – die Typen 2, 3, 4 und 5 – hat keine ausgesprochene Vorliebe, ist für «alles» offen oder läßt «alles» über sich hingehen. Mehr Konsequenzen für die Beurteilung haben die erwähnten religiösen Unterschiede. Die Zufriedenheit mit dem Stand der Dinge wächst, je mehr man heteronom denkt und je enger man an die eigene Gruppe gebunden ist. Unbehagen konzentriert sich dagegen bei einer Minderheit autonom und kosmopolitisch eingestellter

Zuhörer. Diese Minderheit zieht der Predigt religiöse Kurse und Gruppengespräche vor. Das sind außerdem Personen, die behaupten, die Spannungen zwischen den Forderungen des Glaubens und den Anforderungen des Lebens mehr als andere zu erleben und nach Antworten auf diese Probleme zu suchen.

Die verschiedenen religiösen Typen und damit die Grade der Zufriedenheit mit der Verkündigung können gesellschaftlich plaziert werden. Religiöser Heteronomie, enger Bindung an die eigene Gruppe oder Kirche und Zufriedenheit mit der Verkündigung begegnet man vor allem bei älteren Menschen, auf dem Lande, in der Kleinstadt, in den unteren sozialen Schichten und bei weniger Gebildeten. Religiöse Autonomie, Kosmopolitismus und Unbehagen konzentrieren sich bei den jüngeren Menschen, in der Großstadt, bei den neuen Mittelständlern (oder in der «upper-middle-class») und unter den Gebildeteren oder (Halb-)Intellektuellen.

Konkrete Reaktionen

Vor dem bisher skizzierten allgemeinen Hintergrund können nun die Reaktionen derselben Befragten auf die in die Untersuchung einbezogenen Sonntagspredigten beschrieben werden.

Wieder zeigt sich, daß die Prediger bei ihrem Auditorium enormen Kredit haben. Die Mehrheit sagt, sie habe während der ganzen Predigt aufmerksam zugehört und habe das Gesagte gut gefunden. Nur eine Minderheit sprach von allgemeiner Zerstreutheit und gab negative Urteile ab. Natürlich sind Aufmerksamkeit und Hochschätzung größer bei jenen Zuhörern, die mehr heteronom eingestellt sind und die Predigt im großen und ganzen als religiöse Erfahrung erleben.

Die Erinnerung ist eine ganz andere Sache. Wenn mehrere Kirchgänger über eine Predigt befragt werden, die sie am gleichen Tage gehört haben, so sind doch nur wenige im Stande, die Kerngedanken der Predigt mehr oder weniger zusammenhängend wiederzugeben; die Mehrheit wird von ihrem Gedächtnis ganz im Stich gelassen oder erinnert sich höchstens noch an einige Bruchstücke. Die Erinnerung wird eigentlich erst gut, wenn drei Umstände zusammenfallen: die Befragten haben eine mehr als durchschnittliche Bildung, sie denken stark autonom und sind eng an die eigene Gruppe oder Institution gebunden. Übrigens sind Erinnerung und Einschätzung voneinander unabhängig: eine gute Erinnerung kann mit einer niedrigeren Bewertung der Predigt zusammengehen, wie umgekehrt eine hohe Bewertung keineswegs eine gute Erinnerung einschließt.

Einfluß der Predigteigenschaften

Nun wird es Zeit, die Angebotsseite in die Überlegungen einzubeziehen und den Einfluß der Predigteigenschaften auf Bewertung, Aufmerksamkeit und Erinnerung zu untersuchen.

Die in die Untersuchung einbezogenen Predigten konnten nach folgenden vier inhaltlichen Dimensionen charakterisiert werden: nach dem biblischen Charakter der Predigt; nach der überweltlichen oder doch nach der mehr als innerweltlichen Tendenz ihrer Botschaft; nach dem Maß, in dem die Predigten an die Erfahrungswelt der Zuhörer anknüpfen; und nach dem Maß, in dem sie Glauben und Leben miteinander konfrontieren. Ferner kann mit vier Formcharakteren operiert werden: mit der Qualität des Vortrags, beurteilt nach der Gestik, Mimik, nach dem Redetempo, der Stimmodulation u. ä.; mit der Klarheit des Aufbaus; mit dem optimistischen oder pessimistischen Blick des Predigers auf Mensch und Welt; mit der Menschlichkeit der Sprache, d. h. dem mehr oder weniger persönlichen, mitlebenden und demokratischen Stil des Predigers. Außerdem wurde noch mit einer Anzahl besonderer Daten gearbeitet, u. a. mit der Länge der Predigten.

Über die Bewertung der Predigten, die nach den erwähnten Charakteristika analysiert und nach Rängen geordnet wurden, lassen sich einige schwerwiegende Aussagen machen. Nach Auskunft unserer Untersuchung haben die Charakteristika ziemlich geringen Einfluß auf die Bewertung durch die Zuhörerschaft. Ob Predigten nun mehr biblisch sind oder nicht, ob sie mehr oder weniger bei der Erfahrungswelt der Zuhörer anknüpfen oder nicht, mehr oder weniger klar, menschlich usw. sind – das alles macht im großen Ganzen für die Bewertung nicht viel aus. Eine Predigt muß schon «ganz besonders gut» oder «ganz besonders schlecht» sein, soll sie eine besonders hohe oder besonders geringe Bewertung erhalten. Dabei wird übrigens kaum klar, in welcher Hinsicht die Predigt «besonders gut» oder «besonders schlecht» sein muß.

Von der soeben formulierten Regel gibt es nur eine einzige Ausnahme: Die Zuhörer sind verhältnismäßig empfindsam für die Qualität des Vortrags. Ist der Vortrag gut, steigt die Bewertung für die betreffende Predigt deutlich an – und umgekehrt. Allein auch diese Feststellung hat wieder ein relatives Gewicht. Alles zusammengenommen sind die Kennzeichen der Predigt im einzelnen von untergeordneter Bedeutung. Die Bewertung wird primär und überwiegend von der religiösen Einstellung der Zuhörer bestimmt. Eine hohe Wertschätzung für die Predigt geht wesentlich aus der heteronomen Haltung dieser Zuhörer hervor und aus ihrer engen Verbundenheit mit der eigenen Gruppe

oder Institution; eine geringere Wertschätzung resultiert wesentlich aus religiöser Selbständigkeit und Kosmopolitismus.

Diese Aussagen gelten für alle Zuhörertypen. Es ist also nicht so, daß heteronome Kirchgänger mehr aus ihrem Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche urteilen und autonome Kirchgänger mehr auf die Charakteristika der Predigt achten. Im Gegenteil, bei allen Zuhörerkategorien gibt bei der Bewertung nicht die objektive Wirklichkeit der Predigt den Ausschlag, sondern die Subjektivität der religiösen und kirchlichen Haltungen.

Mit dem Gesagten hängt wiederum zusammen, daß die Wertschätzung der Predigt kaum einmal das Ergebnis eines bewußten Vergleichs zwischen Nachfrage und Angebot ist. Praktisch liegen keine Hinweise darauf vor, daß die Kongruenz von Wünschen und Erwartungen der Zuhörer einerseits und der verschiedenen Predigteigenschaften andererseits auf eine höhere Wertschätzung hinausläuft und daß ihr Fehlen eine geringere Wertschätzung zur Folge hat.

Zusammengefaßt: Ist der Vortrag des Predigers einigermaßen sinnvoll, dann läßt ihm die Zuhörerschaft für Inhalt und Form der Predigt viel Spielraum. Nämlich nicht die Predigtcharakteristika bestimmen die Bewertung, sondern die Solidaritätsgefühle des Publikums, das in der Mehrheit a priori auf der Seite des Predigers steht. Dieser befindet sich denn auch keineswegs in einer echten Marktsituation. Er steht nicht auf der Kanzel wie ein Marktschreier oder Straßenhändler, der viele kritisch prüfende Zuhörer durch die Qualität seines Angebotes überzeugen muß. – Solche Ergebnisse mögen für manche Prediger ein Trost sein, für andere sind sie bestimmt eine Enttäuschung.

Etwas anders liegen die Dinge bei Aufmerksamkeit und Erinnerung. Diese sind größer, wenn die Predigt mehr an die Erfahrungswelt des Kirchenvolks anknüpft, wenn sie eine mehr innerweltliche Botschaft verkündet und wenn sie einen klaren Aufbau hat. Die anderen Predigtcharakteristika haben auf Aufmerksamkeit und Erinnerung keinen Einfluß, auch der Vortrag nicht. Einen eigenen Platz nehmen die biblischen Predigten ein; sie werden durchaus beachtet, scheinen aber für das Gedächtnis eine sehr schwere Kost zu sein.

Das Bild des Predigers

Es ist eine allgemeine Regel der Massenkommunikationslehre, daß das «image» des Aussenders auf die Reaktionen der Empfänger einer Botschaft Einfluß hat. Das gilt auch für die Verkündigung. Von Bedeutung ist hier nicht, daß die Zuhörer den Prediger kennen oder daß sie ihn schon des öfteren auf der Kanzel gehört haben. Diese Umstände fügen der Aufmerksamkeit und der Hochschätzung nichts hinzu und nehmen auch nichts davon weg. Von durchschlagender Bedeutung ist, wie man über den Prediger als Hirten, als Pastor, über seine Aufgabenerfüllung überhaupt denkt. Beurteilt man sie positiv, dann horcht man auch mit mehr Aufmerksamkeit auf die Predigt und begegnet ihr mit mehr Wertschätzung. Die positiven Urteile kommen natürlich vor allem von dem mehr heteronomen und stärker an die eigene Gruppe gebundenen Kirchgänger. Auch hier scheint das Predigtgeschehen kein isolierter Prozeß zu sein.

Die Erinnerung an den Inhalt der Predigt hat nichts mit dem Bilde zu tun, das man vom Prediger hat – sie geht ihren eigenen Weg.

Schlußüberlegung

Unsere ausgedehnte und genaue, wenn auch nicht repräsentative Felderkundung legt nahe, daß tatsächlich so etwas wie eine «Predigtnot der Kirchen» existiert. Die Definition dieser «Predigtnot» weicht allerdings ab von jener Charakterisiserung, die Theologen, selbstkritische Geistliche und intellektuelle Laien dafür oft zur Hand haben. Zu ihr gehört – nach den Ergebnissen unserer Forschung – keineswegs, daß der größte Teil des Kirchenvolks von Unbehagen über die Verkündigung erfüllt ist, weil die Prediger ihrem Auftrag nicht nachkommen. Im Gegenteil, bringt man diese Masse durch Befragung zum Sprechen, dann offenbart sie sich als «schweigende Mehrheit», die über den Gang der Dinge überwiegend positiv urteilt.

Aber, so muß man aufgrund derselben Befragung sagen, die Problematik scheint gerade in diesen positiven Urteilen zu bestehen. Bei näherem Zusehen zeigt sich nämlich das Sprechen dieser Mehrheit zu einem nicht geringen Teil zugleich als Schweigen. Weniger dunkel ausgedrückt: Die «Predigtnot» scheint vor allem darin zu bestehen, daß die Menge des Kirchenvolks gegenüber der Verkündigung wenig ausdrückliche und wenig bewußte Haltungen entwickelt, mit der Folge, daß man auf das Angebot der Verkündigung ziemlich undifferenziert reagiert und davon relativ wenig mitnimmt – trotz aller Mühe, die sich die Prediger mit ihren Predigten machen. So gesehen, hat das Problem seinen Ort nicht so sehr auf, sondern unter der Kanzel.

Die in den vorigen zwei Abschnitten angedeuteten Aspekte wollten wir durch den bewußt gewählten doppeldeutigen Titel dieser Abhandlung symbolisieren: «Die schweigende Mehrheit». Man kann das alles auch noch anders formulieren. Die «Predigtnot der Kirchen» geht aus dem Umstand hervor, daß sie einer Masse Menschen konfrontiert werden, deren Solidaritätsgefühle einen unartikulierten Totalitätscharakter

tragen. Dadurch werden die Kirchen gehindert, für diese Glieder auf differenzierte Art und Weise tätig zu werden. Sie mögen ihr pastorales Angebot, soviel sie wollen, nuanciert auf verschiedene Ziele hin programmieren – die Programme werden von den Massen mit einer «blinden» Solidarität verarbeitet, die als solche für Differenzierungen nicht empfindsam ist und dadurch eine Bremse für die Wirksamkeit dieses Programms wird. Unsere Untersuchung scheint das am Beispiel Predigt zu demonstrieren.

[1] Der Autor dieses Beitrags hatte die Gesamtleitung dieser Untersuchung; die alltägliche Leitung lag bei J. Sterk. Beiträge zur Vorbereitung und Durchführung der Feldstudien lieferten L. Bertsch, K.W. Bühler, K. Burgsmüller, K.W. Dahm, R. Köster und R. Zerfass.

[2] Einen ausführlichen Bericht über den katholischen Teil findet man auf der Basis von 1231 Interviews und 25 Predigten in der Arbeit von J. Sterk, Preek en toehoorders (Nimwegen, Instituut voor Toegepaste Sociologie, 1975). Auf diesen Bericht stützt sich der hier vorgelegte Artikel. Die Ergebnisse für den protestantischen Teil der Untersuchung sind übrigens in großen Linien dieselben; die Unterschiede liegen in sekundären Einzelheiten.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

OSMUND SCHREUDER

Professor für Kultur- und Religionssoziologie an der Subfakultät für Soziologie der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen. Veröffentlichungen u. a.: O. Schreuder (Hg.), Der alarmierende Trend (München/Mainz 1970); zus. mit J. Hutjes, Priester zur Geburtenregelung (München/Mainz 1972). Anschrift: Vermeerstraat 7, Nijmegen, Niederlande.

Brian Smith

Die Auswirkung der von ausländischen Kirchen geleisteten Hilfe: Der Fall Chile

Seit den späten fünfziger Jahren sind Kirchen des nordatlantischen Raums Schwesterkirchen der Dritten Welt in sehr erhöhtem Maß mit Personal und Geldern beigestanden. Beispielsweise hat sich zwischen 1958 und 1968 die Zahl der aus den Vereinigten Staaten stammenden Missionskräfte in Lateinamerika verdoppelt. Verschiedene Hilfsorganisationen, die von Katholiken in Nordamerika und Westeuropa unterhalten werden, haben in den letzten fünfzehn Jahren Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika immer mehr finanzielle und materielle Hilfe zufließen lassen. Diese verstärkte Unterstützung durch Personal und Finanzen hat diese Kirchen instand gesetzt, Programme zu religiöser und sozialer Entwicklung in Angriff zu nehmen, die sie nicht aus eigenen Kräften hätten in die Wege leiten können.

Diese Hilfeleistung ist jedoch stark ins Feuer der Kritik geraten. Man wirft den ausländischen Helfern vor, sie zwängen den Kirchen, in deren Dienst sie sich stellten, ihre Kulturwerte auf, erhielten veraltete Strukturen künstlich aufrecht und hielten die Kirchenleiter in Entwicklungsländern davon ab, nach bodenständigeren und schöpferischeren Lösungen für ihre Probleme zu suchen[1]. Andere vertreten die Auffassung, die ausländischen Hilfskräfte hielten diese Kirchen weiterhin in einem Abhängigkeitsstatus und ermöglichten es den fremden Geldgebern, die Richtung der religiösen und ideologischen Entwicklung zu bestimmen[2]. Die Regierungen mißtrauen den Absichten ausländischer Priester in manchen Ländern immer mehr und haben in neuerer Zeit nicht wenige von ihnen ausgewiesen, weil sie sich angeblich in die innenpolitischen Angelegenheiten des betreffenden Landes einmischten.

Bis jetzt sind noch kaum sich über einen längeren Zeitraum erstreckende Erhebungen angestellt worden über die Höhe der Zuschüsse an Personal und Finanzen, die Kirchen der Dritten Welt zur Verfügung gestellt wurden, im Vergleich zu den inländischen Hilfsquellen, die sie selbst zu erschließen vermochten. Diesbezügliche Angaben wären wichtig, um bestim-

men zu können, ob ein Fortschritt auf eine größere Eigenständigkeit hin erzielt worden ist, so daß diese Kirchen freier darüber befinden können, welche Anliegen für sie als vordringlich zu gelten haben, und weniger der politischen Kritik ausgesetzt sind. Man hat auch den Urteilen zu wenig Beachtung geschenkt, die maßgebliche Christen dieser Länder über den Einfluß ausländischer Hilfen fällen. Viele von den bis jetzt erhobenen kritischen Einwänden sind von seiten solcher erfolgt, die in den Kirchen, die diese Unterstützung erhalten, kein Seelsorgeamt innehaben.

Die Kirche Chiles bietet eine gute Gelegenheit zur Prüfung der Frage, ob diese kritischen Einwände begründet sind oder nicht. Sie ist in den letzten fünfzehn Jahren eine der aktivsten Kirchen von Entwicklungsländern gewesen und hat sich sehr bemüht, die pastoralen und sozialen Forderungen des Zweiten Vatikanums (und der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín) in die Tat umzusetzen: Mitbeteiligung der Laien, Bildung kleiner Basisgemeinden, Auseinandersetzung mit den Problemen der Arbeiterklassen, Eintreten für die Menschenrechte. Sie war einer der Hauptfaktoren bei den raschen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, die in diesem Land unter verschiedenen politischen Regimes vor sich gegangen sind: unter dem christdemokratischen (1964 bis 1970), dem marxistisch-sozialistischen (1970–1973) Regime und dem autoritären Militärregime (seit 1973). Sie hat beträchtliche Unterstützung von außen erhalten, aber seit der Mitte der sechziger Jahre die Entwicklung der Selbsthilfe sich zu einem ihrer Hauptziele gesetzt.

Ausländische Missionskräfte

1975 sammelte ich als einen Beitrag zu einem großangelegten Forschungsprojekt der chilenischen Kirche empirische Angaben über die Veränderungen, die in bezug auf die ausländischen und die inländischen Hilfsquellen im letzten Jahrzehnt eingetreten sind. In gezielten Interviews mit allen dreißig im Amte stehenden Bischöfen, in einer systematischen Umfrage unter zweiundsiebzig Priestern aus den verschiedensten Verhältnissen und Landesteilen, unter dreiunddreißig Ordensschwestern, die in sieben von den vierundzwanzig Bistümern in der Pfarreiarbeit stehen, und unter einundfünfzig Männern und Frauen, die in kleinen Basisgemeinden unter verschiedenen Gesellschaftsklassen (hauptsächlich in Santiago) tätig sind, stellte ich u.a. Fragen, um zu erfahren, wie sie die Auswirkung der Unterstützung an Personal und Geldern, die der Kirche Chiles in den letzten Jahren zuteilgeworden ist, beurteilen.

Aus Tabelle 1 erhellt, daß in den fünfziger Jahren ein reger Zustrom ausländischer Priester nach Chile bestand. Während der Periode rapiden religiösen, gesellschaftlichen und politischen Umbruchs in den sechziger und frühen siebziger Jahren machten diese fremden Priester ungefähr die Hälfte des Klerus aus, und in den letzten fünfzehn Jahren sind die einheimischen Berufungen zum Priestertum nicht stark angewachsen. Nach 1973 ging die Zahl der Priester in Chile beträchtlich zurück (ein Nettoverlust von 380 Priestern, 15% des Gesamtbestandes), hauptsächlich deshalb, weil die ausländischen Priester an Zahl abnahmen.

Tabelle 1: Nationalität des Klerus in Chile 1945-1975

Jahr	Chilenische Priester	Ausländische Priester	Total
1945	1098 (60,7%)	711 (39,3%)	1809
1960	1159 (49,5%)	1183 (50,5%)	2342
1965	1140 (48,6%)	1207 (51,4%)	2347
1973	1289 (51,7%)	1202 (48,3%)	2491
1975	1223 (57,9%)	888 (42,1%)	2111

Auf die Frage, wie sie die Leistung der ausländischen Priester beurteilten, gab beinahe die Hälfte (46,9%) aller von mir Befragten zur Antwort, diese hätten eine sehr wirksame Hilfe für die Kirche Chiles geleistet. 60% der Priester und 54,8% der Ordensschwestern sagten hingegen, manche von ihnen hätten sich nicht an Chile angepaßt oder ihre Kräfte in allzuvielen Betätigungen verzettelt[3]. Über zwei Fünftel der Bischöfe (44,8%) äußerten ähnliche Ansichten und mehr als ein Bischof gab der Meinung Ausdruck, einzelne ausländische Priester seien nach Chile gekommen, um ihre Enttäuschungen mit konservativeren Kirchen in ihren Heimatländern abzureagieren oder sich einem gesellschaftlichen und politischen Aktivismus hinzugeben.

Die meisten ausländischen Priester wurden von den Bischöfen den ärmsten Pfarreien zugewiesen, und sie haben sich mitten im starken gesellschaftlichen und politischen Umbruch mit der ganzen Reihe der Probleme solidarisiert, mit denen sich ihre Gemeinden herumschlagen müssen. Ungefähr hundertfünfzig ausländische Priester wurden nach dem Staatsstreich des Militärs ausgewiesen, weil sie sich während des Allen-

de-Regimes angeblich in politische Parteiarbeit eingelassen hatten, und noch mehr verließen Chile aus eigenem Antrieb oder weil sie von der Hierarchie um ihrer Sicherheit willen dazu gedrängt worden waren. Viele dieser ausländischen Priester waren aktive Mitglieder der «Christen für den Sozialismus», einer zumeist aus Klerikern (von denen die meisten in Arbeiterpfarreien tätig waren) bestehenden Bewegung, die die Bestrebungen der Volksfrontregierung, einen Übergang zum Sozialismus herbeizuführen, öffentlich billigten. Sie sahen es als eine zu ihrem Seelsorgedienst gehörende Aufgabe an, das politische Bewußtsein ihrer Pfarreiangehörigen zu wecken und für manche Regierungsprojekte um Unterstützung zu werben, während sie jedoch nicht als Mitglied einer bestimmten politischen Partei gelten wollten.

Während zwei Drittel der Bischöfe in den zwanzig Bistümern, die seit 1973 ausländische Priester verloren, es für besser hielten, daß diese wegzogen, da sie umstritten gewesen seien, bemerkte die Mehrzahl der Priester,Ordensschwestern und führenden Laien dieser Gebiete, daß dies für die Kirche ein ganz schlimmer Verlust gewesen sei oder daß in manchen Fällen die Ausweisungen ungerecht erfolgt seien, da diese Männer eine gute pastorale Arbeit geleistet hätten.

Obwohl in der Kirche Chiles seit 1960 so viele Ausländer tätig sind, fand ich keinen Hinweis darauf, daß dies einen schöpferischen Einsatz des einheimischen Personals verhindert oder dazu gedient hätte, veraltete Strukturen aufrechtzuerhalten.

Die Berufungen zum Priestertum haben zwar nicht zugenommen, aber es gibt gegenwärtig um zweihundert verheiratete Diakone, von denen viele für Regionen, in denen es an Priestern mangelt, verantwortlich sind. In achtzig von den siebenhundertsechzig Pfarreien in Chile ist nun die Seelsorge ausschließlich Ordensschwestern anvertraut, die mit Ausnahme der Eucharistie und der sakramentalen Buße sämtliche Sakramente spenden. Auch sind ungefähr fünfzigtausend Laienkatecheten (zumeist Katechetinnen) vorhanden die in kleinen Studienzirkeln dazu ausgebildet werden, ihre Kinder auf den Empfang der Sakramente vorzubereiten. Um die zwanzigtausend engagierte Laien, Männer und Frauen, setzen sich in den verschiedenartigen Basisgemeinden, die im ganzen Land bestehen, religiös und gesellschaftlich aktiv ein. Alle diese Entwicklungen sind die Frucht des von der Hierarchie nach dem Zweiten Vatikanum gefaßten Entschlusses, die Kirchenstrukturen zu dezentralisieren und den Laien und Ordensleuten pastorale Verantwortung zu übergeben. Ausländische und einheimische Priester haben sich in enger Zusammenarbeit mit den Bischöfen gemeinsam für diese Ziele eingesetzt.

Ausländische Finanzhilfe

Die Kirche Chiles hat jedoch während dieser Periode bei der Schaffung einer eigenständigen finanziellen Grundlage keine großen Fortschritte erzielt. 1964 führten die Bischöfe eine Form von Abgaben ein, um die Kirchenopfer zu ersetzen, die für gewöhnlich nicht viel einbrachten, da nur zwölf Prozent der Katholiken ihre Sonntagspflicht erfüllen. Die Bischöfe ersuchten alle Familien, ein Prozent ihres Jahreseinkommens der Kirche zu überweisen. Dieses sogenannte Kirchensteuerprogramm (CALI) hat in den zwölf Jahren von 1964 bis 1975 bloß 3,2 Millionen Dollars abgeworfen.

Zwar sind noch weitere Finanzquellen (Renten, Zinsen von Investitionen, Gaben an beliebte Wallfahrtsstätten, staatliche Besoldung von Priestern, die an öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen usw.) vorhanden, doch wiesen die Bischöfe mir gegenüber darauf hin, daß diese nicht sehr ergiebig sind und zusammen mit der CALI wenig mehr abwerfen, als was für die Erhaltung der bestehenden Gebäude und für den Lebensunterhalt des Klerus notwendig ist. Alles, was auf dem Gebiet der religiösen und sozialen Entwicklung lief – Ausbildung von Führungskräften, neue Religionsunterrichtsprogramme, Forschungsinstitute, technische Schulung von Bauern und Arbeitern, Bau-, Gesundheits- und Ernährungsprojekte und in den letzten Jahren Rechtsbeistand und wirtschaftliche Unterstützung für politische Häftlinge und ihre Familien –, hat sehr hohe Beträge an ausländischer Unterstützung erfordert.

Von 1964 bis 1975 haben z. B. die katholischen Hilfsorganisationen in den Vereinigten Staaten für Projekte der chilenischen Kirche Nahrungsmittel, Kleider und Medizinen im Wert von 47,4 Millionen Dollars geschenkt. «Misereor» (Bundesrepublik Deutschland) hat 5,7 Millionen für Projekte zur Nahrungsmittelversorgung und Krankenpflege beigesteuert. Für Schulung von Führungskräften, Religionsunterricht und Sozialforschung hat «Adveniat» (ebenfalls Bundesrepublik Deutschland) 9,4 Millionen Dollars und die «U.S. Catholic Conference» über 900 000 Dollars gespendet. Zwischen 1969 und 1975 haben katholische Organisationen für Auslandshilfe in Kanada, Belgien, Großbritannien, Frankreich, in den Niederlanden, in der Schweiz, in Österreich, Irland und Luxemburg insgesamt 2,9 Millionen Dollars für soziale und wirtschaftliche Entwicklungsprojekte der chilenischen Kirche beigesteuert. Während der beiden ersten Jahre nach dem militärischen Staatsstreich vom September 1973 gab oder vermittelte außerdem der Weltkirchenrat ungefähr 1,5 Millionen Dollars zur Unterstützung verschiedener Projekte, die von der chileni-

schen katholischen Kirche in Zusammenarbeit mit einigen anderen Religionsgemeinschaften des Landes zur Verteidigung der Menschenrechte ins Leben gerufen wurden.

Darauf angesprochen, wie sie die Auswirkung dieser ausländischen Finanzhilfe beurteilten, machte sozusagen keiner der von mir Befragten den Hilfsorganisationen den Vorwurf, sie versuchten, die chilenische Kirche zu beaufsichtigen. Zwei Bischöfe wiesen darauf hin, daß Unterstützungen gewährt würden für ganz bestimmte Projekte, die den Interessen ausländischer Organisationen entsprächen, und sie äußerten die Meinung, dies habe die Bewegungsfreiheit der chilenischen Kirche bei der Verwendung ihrer Gelder für das ihnen selbst vordringlich Erscheinende eingeschränkt.

Zwei Fünftel der befragten Priester, Ordensschwestern und führenden Laien hatten jedoch den Eindruck, diese Hilfe habe die Kirche Chiles künstlich aufrechterhalten und sie daran gehindert, ihre Hauptprobleme realistisch anzupacken[4]. Die Hälfte der Bischöfe hielt diese Hilfe für vollkommen gerechtfertigt, da die chilenische Kirche gegenwärtig nicht imstande sei, sich selbst zu erhalten, doch eine ansehnliche Minderheit (42,9%) sagte, die ausländische Hilfe dürfe nur eine zeitweilige Maßnahme sein, solange die eigenen Finanzquellen noch nicht richtig erschlossen seien.

Das Problem liegt darin, daß kein genügender Anlaß besteht, mehr eigene Finanzquellen zu erschließen, solange so hohe Beträge an fremdem Geld zur Verfügung stehen. Einige Bischöfe beklagten sich, daß viele Priester in ihren Pfarreien nicht mit allem Nachdruck für die Kirchensteuer eingestanden seien. Die meisten ausländischen Priester wirken in ärmlichen Gebieten des Landes, viele von ihnen erhalten aber von ihren Heimatbistümern oder auswärtigen Ordensgesellschaften ansehnliche Geldbeträge. Diese Hilfe vermindert den Anreiz, sich zu bestreben, die Pfarreien finanziell eigenständiger zu machen.

Die chilenische Laienschaft hat die Aufforderung der Bischöfe, die Kirche finanziell zu unterstützen, nur schlecht befolgt. Zwar gehören zwei Drittel der Bevölkerung der Arbeiterklasse an und sind sehr arm, aber es gibt doch auch viele andere Familien, die eine Beisteuer entrichten könnten, es aber nicht tun. Zwischen 1964 und 1973 trugen durchschnittlich 53 000 Haushaltungsvorstände zum Kirchensteuerprogramm bei. Obwohl diese Zahl seit dem Staatsstreich im Herbst 1973 sich fast verdoppelt hat, macht dies immer noch weniger als sechs Prozent der Familien des Landes aus.

Dazu kommt, daß beide entgegengesetzten Randzonen des politischen Spektrums in Chile die Kirche wegen ihrer Art der Verwendung der vom Ausland erhaltenen Unterstützung scharf kritisiert haben. Während der Mitte der sechziger Jahre behaupteten Kommunisten und Sozialisten, namhafte Hilfsbeträge seien dazu verwendet worden, die antimarxistische Ideologie zu verbreiten und die Bauern und Arbeiter zu starker Sympathie mit den Christdemokraten zu bewegen. Seit dem Staatsstreich von 1973 haben umgekehrt Rechtsgerichtete und Anhänger der Militärjunta die Kirche in den staatlich kontrollierten Massenmedien heftig angegriffen und ihr vorgeworfen, sie unterstütze mit vielen ihrer Hilfsprojekte, die für die Armen und Verfolgten bestimmt seien, Marxisten und andere Regimegegner. An beiden Vorwürfen ist etwas Wahres; einzelne ausländische Geldgeber verfolgten mit ihrer Unterstützung der chilenischen Kirche die Absicht, ihr die genannten, je nach den veränderten Umständen gewechselten Ziele erreichen zu helfen.

Das Problem ist nicht die ausländische Steuerung als solche, sondern der Umstand, daß ein Teil der internationalen Hilfe bestimmten Projekten zufloß, die gewisse Gruppen oder ideologische Positionen in Chile mehr zu begünstigen scheinen und die Ortskirche (namentlich in Zeiten politischer Polarisation) der Kritik aussetzen. Sie erscheint so gewissermaßen als Agentin einer fremden Macht. Zwar lassen sich zugunsten der verschiedenen humanitären Projekte, welche die chilenische Kirche heute fördert, handfeste rein pastorale Gründe ins Feld führen, die Tatsache aber, daß diese Rechtshilfe- und Wirtschaftsprogramme beinahe vollständig vom Ausland finanziert werden, hat die bereits bestehenden schweren Spannungen zwischen Kirche und Staat noch verschärft. Das jetzige Militärregime hat Anstrengungen unternommen, um den Einfluß internationaler kirchlicher Gelder einzudämmen und zu kontrollieren, und hat Personen, die diese Gelder in Chile verteilten, dann und wann belästigt.

Schluß

Aufgrund der Erfahrung, die die Kirche Chiles seit 1960 gemacht hat, und aufgrund der Urteile verschiedener Gruppen von maßgebenden Christen ist zu sagen, daß einige der Argumente, die man gegen die ausländische Hilfe vorbringt, nicht unbedingt zutreffen, andere aber zwingend sind. Wenn eine nationale Hierarchie bei der Erneuerung der Seelsorge führend und erfinderisch vorgeht, braucht auch eine große Zahl ausländischen Personals die Schaffung neuer Strukturen und Leitungsformen, die in der nationalen Kultur wurzeln, nicht zu behindern. Wenn jedoch ausländische Priester einen Großteil des Klerus ausmachen und sich in die sozialen und politischen Kämpfe der Armen, denen sie dienen, stark hineinreißen lassen, können autoritäre Regimes einen wichtigen Sektor der kirchlichen Führung erheblich schwächen, indem sie

einfach fremden Priestern, die sie als störend empfinden, das Visum entziehen.

Finanzielle Beihilfe von außen befähigt die Kirche in einem Entwicklungsland, religiöse und soziale Projekte, die sie nicht aus eigenen Kräften zu verwirklichen vermöchte, in Angriff zu nehmen, aber die beständige große Abhängigkeit solcher Programme von ausländischer Hilfe kann zu schlimmen Problemen führen. Zuweilen schlagen sich in solchem Beistand ideologische Präferenzen der Spender nieder, so daß er im Gastland zwangsläufig schwerwiegende politische Folgen hat, die mit dem Kontext der Hilfe und den Zwecken, zu denen sie verwendet wird, zusammenhängen. Zudem schwächt diese Unterstützung den Willen derer, die zum Unterhalt ihrer Ortskirche beizutragen vermöchten, diese Beisteuer tatsächlich zu leisten und sich so mit deren Kämpfen und Zielen enger zu solidarisieren.

Selbstverständlich haben Kirchen wie die von Chile zur Zeit noch einen Zufluß von Geldern und Personal nötig, um höchst wichtige religiöse und soziale Projekte zu verwirklichen, deren ihr Volk, besonders die Armen und Unterdrückten, bedarf. Solange aber solche Kirchen nicht personell und finanziell auf eigenen Füßen zu stehen vermögen, sind ihre Unabhängigkeit und Freiheit weiterhin beeinträchtigt.

[1] Diese kritischen Einwände sind vor allem von Ivan Illich erhoben worden (vgl. I. Illich, The Seamy Side of Charity : America 116 (1967) 88–91).

[2] D.E. Mutchler, The Church as a Political Factor in Latin America : With Particular Reference to Colombia and Chile (Praeger, New York 1971).

[3] Bei meiner Umfrage machten chilenische Priester und Ordensleute kritischere Bemerkungen über den ausländischen Klerus als die fremden Priester selbst. Bloß 51,7% der fremden Priester, aber 70% der chilenischen Priester fällten über den ausländischen Klerus diese kritischen Urteile. Bei den Ordensschwestern taten dies 61,6% der chilenischen im Unterschied zu 50% der ausländischen Schwestern.

[4] In bezug auf diese Frage zeigten sich die ausländischen Priester und Ordensschwestern in ihren Urteilen kritischer als die chilenischen. 45,2% der fremden Priester, aber bloß 36,6% der einheimischen erblickten in der Finanzhilfe von außen eine künstliche Lösung. Auf seiten der Schwestern bestand bei 47,1 % der ausländischen im Unterschied zu bloß 30% der einheimischen Schwestern die Auffassung, daß die fremden Gelder sich auf die Kirche Chiles negativ auswirkten. Während die chilenischen Priester und Nonnen in bezug auf die Leistung des fremden Personals (vgl. Anm. 3) kritischer sind, sind sie mit dem Zufluß fremder Gelder also eher einverstanden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BRIAN SMITH

Jesuit ; studierte Geschichte und klassische Philologie an der Fordham University, 1964 Bachelor of Arts ; Politische Wissenschaft an der Columbia University, Master of Arts 1966 ; Theologie am Woodstock College (N.Y.C.), Master Div. 1970 ; Ethik am Union Theological Seminary (N.Y.C.), Magister der Theologie 1971 ; Politische Wissenschaft an der Yale University, Doktorand in Philosophie. Seit 1976 ist er Forschungsbeauftragter für die interdisziplinäre Forschung über die Rolle der Kirche bei der Förderung der sozialen Gerechtigkeit. 1975 weilte er elf Monate lang in Chile, um Erhebungen anzustellen über die katholische Kirche im politischen Umbruch in Chile zwischen 1960 und 1975. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze über Chile in : America, Latin American Research Review, The New York Times, American Behavioral Scientist, Theological Studies usw. Anschrift : 1419 35th Street N.W., Washington, D.C. 20007, USA.

Kenneth Westhues

Nationalismus und kanadischer Katholizismus

Daß 1976 bei den Wahlen in Québec eine separatistische Partei den Sieg errang, hat die Zerbrechlichkeit der nationalen Einheit Kanadas gezeigt und noch verschlimmert. Der nationale Integrationsprozeß ist in Kanada nicht weit genug vorangeschritten, um dessen intakten Weiterbestand zu sichern. Von innen her ist das Land geschwächt durch den Anspruch auf Selbstbestimmung, den Québec erhebt, eine Forderung, die in den maritimen Provinzen des Westens weniger laut, aber doch deutlich Widerhall findet. Von außen her wird die nationale Selbständigkeit untergraben durch die in bezug auf das Kapital, den Handel, die Kultur und die Verteidigung bestehende Abhängigkeit von den Vereinigten Staaten. Innere Spaltungen und äußere Abhängigkeit haben den Aufbau der Nation hinausgezögert, und die Zukunft Kanadas bleibt in Frage gestellt, selbst wenn es jetzt ins zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts seiner Geschichte eintritt. Der vorliegende Aufsatz will schildern, welche Rolle die katholische Kirche im Prozeß der politischen Integration im kanadischen Milieu spielt.

Geschichtlicher Hintergrund

Von den zweiundzwanzig Millionen Einwohnern, die Kanada 1971 zählte, machten die Katholiken 46% aus, etwas mehr als vor hundert Jahren[1]. Die katholische Bevölkerung ist zu 58% französischer, zu 20% briti-

scher und irischer, zu 7% italienischer Abstammung und der Rest amerindischen, holländischen, deutschen, polnischen, portugiesischen, ukrainischen usw. Ursprungs. Die Kirche ist in jeder der zehn Provinzen vertreten mit Bevölkerungsanteilen von 87% in Québec bis zu nur 19% in Britisch-Kolumbien. Die Provinzregierungen, welche das Schulwesen beaufsichtigen und finanzieren, verwenden Steuereinkünfte, um katholische Schulen und Hochschulen in verschiedenem Maß zu unterstützen. Die 62 Bistümer der Kirche Kanadas haben, wenigstens bis in die letzten Jahre, mehr als genug Priesteramtskandidaten gefunden, und es ist eine ganze Reihe von Ordensgesellschaften entstanden. Aus allen diesen Gründen ist die katholische Kirche die wichtigste religiöse Institution der kanadischen Gesellschaft, eine Institution, deren gesellschaftliche Linie und Innenpolitik sich zwangsläufig auch auf die weltlichen Angelegenheiten auswirken.

Grundsätzlich war Rom auf der ganzen Welt bestrebt, die politischen Grenzen zu stärken, die seine Sendung erleichtern, und die Grenzen, die sie behindern, zu schwächen. In den kanadischen Verhältnissen hat dieser Grundsatz einen doppelten Nationalismus begünstigt. Erstens hat die Kirche über die Grenzen, die Kanada von den Vereinigten Staaten trennen, aufmerksamer gewacht als jede andere kanadische Institution. Der *Québec Act* von 1774 und der *British North America Act* von 1867 gewährleisteten der Kirche eine viel größere Sicherheit als die amerikanische Verfassung. Sie verbürgten ihr staatliche Unterstützung für ihre Schulen und wenigstens teilweise Anerkennung ihrer Pfarreistrukturen, während die Kirche für die amerikanische Verfassung bloß eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft ist, die wie andere private Gruppen um die Beteiligung ihrer Mitglieder werben muß. Somit lag es im Interesse der Kirche, die Kommunikationslinien zwischen ihrem kanadischen und ihrem amerikanischen Zweig möglichst zu beschränken. Dies war denn auch der Fall. Nur zwei der kanadischen Bischöfe von heute sind in den Vereinigten Staaten geboren; Seminaristen wurden nur selten zur Ausbildung in den Süden gesandt, und die kanadische Kirche hat an ihren eigenen Zeitschriften festgehalten, statt zu denen ihres größeren amerikanischen Partners überzugehen. Soweit man über die Grenzen miteinander verkehrte, wurde eher die amerikanische Kirche von der kanadischen beeinflußt als daß das Gegenteil der Fall war.

Während die genannte nationalistische Einstellung der Kirche das Kanadiertum stärkt, schwächt ihre andere nationalistische Einstellung eben dieses Kanadiertum, indem sie die Grenzen verteidigt, die Québec von den andern, vorherrschend englischsprachigen Provinzen trennen und das Franzosentum in einer weithin geschlossenen Region zu bewahren suchen. Sämtliche Vorrechte, deren sich die Kirche im Lande als ganzem erfreut, gehen geschichtlich auf die Zugeständnisse zurück, welche die Britische Krone zur Zeit der Eroberung den Bischöfen und Priestern Québecs gemacht hat. Da es eine eroberte Kolonie regieren mußte, die aus französischen Katholiken bestand, gewährte das Britische Imperium der Kirche unerhörte Vorrechte und sogar das Recht, Kirchensteuern zu erheben, als Belohnung für ihre Zusicherung, daß die Kolonie der Britischen Krone treu bleiben werde[2]. Weil die französische Sprache es war, die ihr einen so außerordentlichen Einfluß verschaffte, und weil die Sprachgrenze beinahe alles war, das die frankophonen Kanadier von der Assimilation mit dem protestantischen Nordamerika abhielt, betrachtete die Kirche die Sprache mit Recht als ein Bollwerk des Glaubens.

Politisch erforderte dies vor allem die Aufrechterhaltung der Autonomie der Provinz Québec und eine gewisse Isolierung der Kirche Québecs von der Kirche in Anglo-Kanada. Während die Kirche auf der einen Seite bereit war, eine in den Anfängen stehende kanadische Nation gegenüber deren Nachbarn im Süden zu stützen, war sie andererseits darauf bedacht, die schon seit langem bestehende Québecsche Nation umso mehr zu fördern.

Während es der Kirche in Québec gelang, zu einem tragenden Bestandteil der Gesellschaft zu werden, war dies nirgendwo anders der Fall. Ein Versuch, an den Ufern des Red River im heutigen Manitoba ein Québec im Kleinen zu schaffen, schlug fehl, und die Protestanten errangen in dieser Provinz die Vorherrschaft. Für sämtliche Ansiedlungen französischer, schottischer, irischer, deutscher und ukrainischer Katholiken außerhalb Québecs konnte man nichts anderes tun, als ihnen Priester aus ihrem Volk zu senden, um sie zu betreuen. Als in vorwiegend englischsprachigen Regionen schließlich Pfarreien und Bistümer errichtet wurden, nahmen sie den Charakter der jeweils am stärksten vertretenen katholischen Minderheit an. Die Provinzregierungen waren zumeist der Auffassung, daß die Rechte der Kirche im Schulwesen nicht der Hierarchie, sondern dem katholischen Volke zukämen, und unterstellten darum die katholischen Schulen der Aufsicht von Laien. Infolgedessen fühlte sich die Kirche in Québec daheim, während sie im übrigen Kanada eine Diaspora bildete.

Die zweigeteilte Kirche

Bei diesem Erbe ihrer Vergangenheit bestand für die Kirche Kanadas weder Anlaß, eine auf nationaler Ebene zusammenhängende Kirche zu werden, noch das Problem der Kommunikationen über die französ-

sisch-englische Sprachgrenze zu bewältigen. Der Bundesregierung konnte diese Aufsplitterung der Kirche nach Provinzen und Regionen nur recht sein, sonst hätte sie vielleicht auch auf nationaler Ebene die gleichen Zugeständnisse machen müssen, die in Québec schon seit langem in Kraft sind. Rom selbst zeigte bis vor zwei Jahrzehnten wenig Interesse an nationalen Bischofskonferenzen und war es im allgemeinen ganz zufrieden, daß es jedes Bistum als eine besondere, für sich bestehende kirchliche Einheit behandeln konnte. Dieses Vorgehen stimmte auch mit der herkömmlichen Theologie des Bischofsamtes überein. Zudem schreckte die Hierarchie Québecs vor jedem Kontakt mit Anglo-Kanada, der die Kraft des Québecschen Katholizismus hätte schwächen können, zurück. Auf der anderen Seite befürchteten die Bischöfe der Diaspora, ihre sich verständlicherweise etwas über sie erhaben fühlenden Brüder in Québec könnten ihnen kommandieren. So weit man also von einer Kirche Kanadas sprechen kann, ist sie nicht mehr als eine Summe von Bischöfen, die in verschiedenen Rechtsordnungen und Kulturmilieus sehr unterschiedlichen Problemen gegenüberstehen. In den folgenden Abschnitten wollen wir einige der Grenzen, welche die beiden Sprachgruppen des kanadischen Katholizismus voneinander trennen, genauer betrachten.

Die kanadischen Bistümer lassen sich in drei große Kategorien einteilen. Die erste umfaßt die achtzehn Diözesen innerhalb der Grenzen von Québec. In fünfzehn von ihnen macht der katholische Bevölkerungsanteil wenigstens 90% aus, in den übrigen mindestens 75%. Im Durchschnitt zählen die Bistümer Québecs 150 000 Katholiken. Zu einer zweiten Kategorie gehören die sechzehn Diözesen, die außerhalb Québecs gelegen, aber hauptsächlich französischsprachig sind. Sie umfassen vorwiegend ländliche Regionen und scheinen französische Minderheiten in englischsprachiger Umgebung zu bilden; im Durchschnitt zählen sie überaus wenige, nämlich nur ungefähr 38 000 Katholiken. Die dritte Kategorie setzt sich aus den restlichen siebenundzwanzig Bistümern zusammen, die vorwiegend englischsprachig und sowohl der Ausdehnung wie der Katholikenzahl nach größer sind (durchschnittlich 75 000 Katholiken). In fast keiner von ihnen bilden die Katholiken die Bevölkerungsmehrheit; die englischsprachigen Bistümer haben auch städtischeren Charakter als die französischsprachigen außerhalb Québecs.

Der Umstand, daß eine Diözese eine überwältigende Mehrheit von Katholiken aufweist, gibt ihr – auch unabhängig von kulturellen und gesetzlichen Faktoren – Gewicht. Man erlebt das Katholischsein anders, je nachdem man in einer Region wohnt, wo «alles katholisch ist», oder in einer solchen, wo die meisten Einwohner nichtkatholisch sind. Im ersten Fall wird die Kirche als eine Lebensgegebenheit, als ein Sinnzentrum für die ganze Gemeinschaft erlebt, selbst von solchen, die die Kirche selten besuchen[3]. In der Diasporasituation hingegen wird die Kirche zwangsläufig als ein freiwilliges Gebilde ihrer Mitglieder empfunden, das die Gemeinschaft eher spaltet als solidarisiert, und als eine Vereinigung, die ihre Mitglieder verteidigen müssen. Für die Hierarchie bietet eine Mehrheitsposition der Katholiken Gelegenheit, das gesellschaftliche Leben nach verschiedenen Seiten hin zu beeinflussen; der Einsatz der Bischöfe Québecs für den Aufbau von pfarreilichen Kreditkassen und Konsumgenossenschaften während der dreißiger Jahre bietet dafür ein sprechendes Beispiel[4]. In einer Minderheitsposition hingegen sind solche Bestrebungen der Hierarchie nie so erfolgreich, weil damit eine Trennung der Katholiken von Freunden und Nachbarn, die in der gleichen Situation leben, gegeben ist. Schon allein die Verschiedenheit des prozentualen Anteils der Katholiken an der Bevölkerung des Bistums wirkt sich stark als Faktor der Trennung zwischen dem französisch- und dem englischsprachigen Katholizismus in Kanada aus und als ein Umstand, der den Sprachunterschied verschärft[5].

Zu den Unterschieden in Sprache und Mehrheits- oder Minderheitsposition zwischen den Bistümern Québecs und denen in den anderen Provinzen kommt noch der Unterschied in der Rechtsstellung hinzu. Das Québecsche Zivilrecht hat seit der französischen Kolonialzeit die kanonisch errichtete Pfarrei anerkannt; die Pfarrei wurde so in der öffentlichen Provinzverwaltung zu einer Verwaltungseinheit und hat bis heute einen öffentlich-rechtlichen Status beibehalten[6]. Zudem blieb das öffentliche Schulwesen Québecs bis in die sechziger Jahre fest unter kirchlicher Aufsicht, und auch heute noch ist es keineswegs eine bloß staatliche Angelegenheit[7]. In den anderen Provinzen, selbst in denen, wo der Staat katholische Schulen finanziell unterstützt, ist die Kirche keine öffentlich-rechtliche Institution, sondern im Grunde ein Verein auf freiwilliger Grundlage. In Québec mag, wie in den Staaten Südamerikas, die Kirche gelobt oder geschmäht werden, doch ist sie mit der Kultur zu eng verbunden, als daß man sie ignorieren könnte. Im übrigen Kanada hingegen kann man die Kirche viel leichter als eine unverbindliche Institution, die außerhalb des Kulturkerns steht, geringschätzig behandeln.

Spaltungen wie die, die zwischen den beiden Teilen des kanadischen Katholizismus bestehen, hätten dennoch überbrückt werden können, wenn die Personalpolitik der Kirche die horizontale Verbindung über das Land hin gefördert hätte statt, wie sie es tat, sich auf die vertikale Dimension zu verlegen, die jede Diözese mit

Rom verbindet. Von den fünfundzwanzig Bischöfen, die gegenwärtig Diözesen Québecs vorstehen, waren volle einundzwanzig in dieser Provinz geboren und die vier anderen im Ausland – keiner von ihnen kommt aus einer anderen Region Kanadas. Von den vierzig Bischöfen außerhalb der Provinz Québec sind zweiundzwanzig in der Provinz geboren, in der sie wirken, fünfzehn in andern Provinzen und drei außerhalb Kanadas. Während also hier eine gewisse horizontale Verbindung besteht, ist die Hierarchie Québecs vom übrigen Kanada stark abgeschnitten. Bemerkenswert ist auch, daß die französischsprachigen Bischöfe außerhalb Québecs zumeist in oder nahe bei der Provinz geboren sind, in der sie wirken; die Kirche Québecs ist Herrin in ihrem eigenen Haus, nicht aber Herrin der Frankophonen außerhalb der Provinz.

Ein weiteres Mittel, um eine Verbindung innerhalb der Nation zustande zu bringen, wäre die Organisation der Priesterseminarien. Von Priestern und Bischöfen, die während ihrer Ausbildung im Kontakt mit den anderen Sprachgruppen im Lande gestanden wären, könnte in der Kirche ein gesamtkanadisches Denken ausgehen. Wohl hat in der Vergangenheit eine Minderheit des englischsprachigen Klerus in französischsprachigen Häusern studiert, das Umgekehrte aber war nur selten der Fall. Zudem stehen heute jedem der beiden Sprachzweige der Kirche sämtliche Bildungsinstitutionen zur Verfügung. mit Einschluß von Missionsseminarien. Wie die biographischen Angaben über siebenundzwanzig Bischöfe, die jetzt im Amt sind, zeigen, haben nur fünf von ihnen einen Teil ihrer philosophischen und theologischen Studien in Seminarien oder Universitäten außerhalb ihrer Sprachregion gemacht. Vorwiegend verlief der Studiengang so, daß man sich zuerst in der Sprachregion, aus der man stammte, in Kanada ausbildete und dann in Rom oder sonstwo in Europa das Doktorat machte. Dieser Ausbildungsweg der Leiter der Kirche Kanadas hat die vertikale Verbindung mit dem Zentrum verstärkt, aber die Kommunikation durch die verschiedenen Regionen Kanadas zur Peripherie hin behindert.

Die regional-linguistische Spaltung in der Kirche Kanadas hat die Schaffung einer permanenten kanadischen Bischofskonferenz stark verzögert. Während die lateinamerikanische Bischofskonferenz schon 1899 und die *Catholic Welfare Conference* in den Vereinigten Staaten 1919 geschaffen wurden, kam das kanadische Gegenstück erst 1943 zustande. Bis dahin hielten die kanadischen Bischöfe nur alle fünf Jahre eine Versammlung ab in Québec-Stadt. Doch noch mehr als das späte Datum ihrer Gründung ließ die Struktur der kanadischen Bischofskonferenz die Spaltung in der Kirche Kanadas zutage treten. Aus organisatorischen Gründen teilten sich die Bischöfe in eine französische und eine englische Sprachgruppe auf, und jede Gruppe wählte je einen der zwei Vizepräsidenten und die Hälfte der Vorstandsmitglieder; der Vorsitz wechselte zwischen den beiden Sprachgruppen ab, und es bestanden je zwei getrennte Generalsekretariate und Kommissionen für Liturgie, Schulwesen, Ökumenismus und so fort. Das Nationalbüro in Ottawa beherbergte eigentlich zwei nach Sprachen getrennte Bischofskonferenzen, von denen jede mehr oder weniger selbständig funktionieren konnte.

Der zweinationale Staat

Kurz, die Kirche hat durch die ganze Geschichte Kanadas hindurch einfach eine Politik eines doppelten Nationalismus getrieben, indem sie gleichzeitig die Trennung Kanadas von den Vereinigten Staaten und die Québecs von Anglo-Kanada angestrebt hat. Weder für ihre eigene Struktur noch für Kanada als ganzes hat sie die Integration der Sprachgemeinschaften oder die horizontale Verbindung zwischen ihnen gefördert. Diese Politik hat sich indes durch die Ereignisse der letzten Jahrzehnte geändert. Die verbesserten Verkehrs- und Kommunikationsmittel und das Wachstum großer Firmen hat die wirtschaftliche und kulturelle Integration der früher mehr isolierten Teile Kanadas beschleunigt. Die Bundesregierung hat eine stärkere politische Integration angestrebt, indem sie die Autonomie der Provinzen einschränkte, die Zweisprachigkeit förderte und zur gegenseitigen Durchdringung französischer und englischer Sektoren aufmunterte. Selbst Rom hat in der nachkonziliaren Organisation der internationalen Kirche nationalen Bischofskonferenzen eine zentralere Rolle zugewiesen.

Diesen Tendenzen zu einer stärkeren Einheit der Nation entsprechend hat die Kirche Kanadas in den letzten Jahren die Bischofskonferenz reorganisiert, so daß diese nicht mehr so durchgängig nach Sprachgrenzen getrennt ist. In nahezu sämtlichen Kommissionen und, wenigstens formell, in der Bischofskonferenz als ganzer ist eine einheitliche Organisation zustandegekommen. Wie zu erwarten stand, hat die Minderheit der Bischöfe, die sich sowohl in Franko- wie in Anglokanada auskennt, eine unverhältnismäßig große Zahl der Ämter der Nationalkonferenz übernehmen müssen. Vor allem die Bischöfe in frankophonen Diözesen außerhalb Québecs haben, wie auch ihre Priester und Gläubigen, von der Schaffung einer integrierten, zwei Kulturräume verbindenden Kirche Kanadas viel zu gewinnen, so wie sie wahrscheinlich auch eine ähnlich integrierte kanadische Nation zu schätzen wüßten. Damit ist zwangsläufig eine Angleichung an das anglophone Milieu gegeben, ein Prozeß, der in den letzten Jahrzehnten sich beständig beschleunigt hat.

So wie sich in Kanada die zu nationaler Einheit hindrängenden Tendenzen verstärkt haben, so hat sich auch die Gegenbewegung, die separatistische Bewegung in Québec verstärkt. Diese lebt von der Befürchtung, die nationale Einheit Kanadas werde auf dem Weg über dessen Anglisierung erstrebt; man ist deshalb der Ansicht, die Bewahrung der französischen Kultur in Nordamerika hänge von der Unabhängigkeit Québecs ab. Die Geschichte Kanadas besteht somit im jetzigen Zeitpunkt in einem spannungsgeladenen Konflikt zwischen diesen beiden Gegenkräften, von denen die eine sich einen sprachlichen und ethnischen Pluralismus von der Schaffung einer zweisprachigen Nation, die andere von der Schaffung zweier einsprachiger Nationen verspricht. Dies ist der Konflikt, der die kanadische Kirche und Kanada selbst in gleicher Weise betrifft.

Tragisch dabei ist nicht sosehr, daß sich die Kirche diesem Problem gegenüber für neutral erklärt hat und somit von der gesellschaftlichen Hauptfrage der kanadischen Geschichte nichts wissen will. Noch tragischer ist es, daß die Kirche Kanadas als die größte nichtstaatliche Institution, der viele Menschen in beiden Sprachgruppen angehören, so wenig wegweisend sein kann durch ihr eigenes Beispiel. Sie hat es vorgezogen, sich um ihrer Sicherheit willen in getrennten ethnischen Enklaven zu verschanzen, statt erfinderisch Formen vielvölkischer Organisation zu schaffen. Sie hat ihre eigenen Kommunikationen allzusehr auf die vertikale Verbindung zwischen Zentrum und Peripherie beschränkt, und dies kann nicht wegleitend sein für eine Welt, in der Regionen der Peripherie durch die Technik darauf angewiesen sind, miteinander zu verkehren und aufeinander zu wirken. Aus diesem Grunde schaut die Kirche Kanadas den Beziehungen zwischen den Franko- und den Anglokanadiern bloß zu, während die Geschichte von anderen gemacht wird.

[1] Die quantitativen Angaben in diesem Aufsatz sind «Le Canada Ecclésiastique» (Beauchemin, Montréal, annuaire), den alle zehn Jahre stattfindenden staatlichen Volkszählungen sowie verschiedenen biographischen Lexiken entnommen.

[2] Zu einer Weiterführung der Diskussion und einer detaillierteren Bibliographie vgl. K. Westhues, The Adaptation of the Catholic Church in Canadian Society: S. Crysdale / L. Wheatcroft (Hg.), Religion in Canadian Society (Macmillan, Toronto 1976).

[3] Es ist indes hinzuzufügen, daß noch 1965 88% der franko-kanadischen Katholiken regelmäßig die Messe besuchten, während es bei den anglo-kanadischen Katholiken nur 69% waren: vgl. J. J. Mol, Correlates of Church-going in Canada: Crysdale / Wheatcroft aaO.

[4] Vgl. Jean Hullinger, L'enseignement social des Evêques Canadiens de 1891 à 1950 (Fides, Montréal 1958).

[5] Es ist aufschlußreich, daß in den anglophonen Diözesen, wo, wie in Antigonish, die Bevölkerung überwiegend katholisch ist, ähnliche Verhältnisse bestehen wie in Québec. Nicht zufällig kam es in Antigonish zum stärksten Engagement der Kirche in Wirtschaftskooperativen in ganz Anglokanada. Vgl. A.F. Laidlaw, The Man from Margaree (McClelland and Stewart, Toronto 1971).

[6] Vgl. J.-C. Falardeau, The Parish as an Institutional Type: Canadian Journal of Economics and Political Science 15 (August 1949) 353–367.

[7] Vgl. Léon Dion, Le Bill 60 et la Société Québecoise (Ed. HMH, Montréal 1967).

KENNETH WESTHUES

1944 in Missouri (USA) geboren; erster Grad in Philosophie 1966 am Conception College; Doktorat in Soziologie 1969 an der Vanderbilt University. Professor an der Fordham University in New York und an den Universitäten von Guelph und Western Ontario in Kanada, bevor er 1975 an der Universität von Waterloo (Ontario) Vorsitzender der Abteilung für Soziologie wurde. Er veröffentlichte u. a. The Religious Community and the Secular State (Philadelphia 1968) sowie zahlreiche Aufsätze über den Katholizismus in Nord- und Südamerika in den Zeitschriften: Sociological Analysis, Canadian Review of Sociology and Anthropology, American Journal of Sociology, International Journal of Comparative Sociology. Anschrift: University of Waterloo, Faculty of Arts, Department of Sociology, Waterloo, Ont. N2L 3G1, Kanada.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

André Rousseau

Der politische Rahmen der Beziehungen zwischen Rom und den europäischen Kirchen

Entsprechend dem Titel unseres Beitrages werden wir uns im folgenden auf den Aufriß des politischen Rahmens beschränken, innerhalb dessen die Beziehungen zwischen Rom und den Kirchen Westeuropas soziologisch analysiert werden können.

I. Das soziologische Problem der Kommunikation

Wir werden hier das Problem der Kommunikation als einen Sonderfall der sozialen Beziehung behandeln und dabei die Analyse auf die Art und Weise zentrieren, wie sich die gegenseitigen Beziehungen zwischen Rom und den europäischen Kirchen institutionalisieren.

Diese methodologische Voraussetzung zieht eine Voraussetzung in der Wahl des Objektes nach sich. «Für die Kirchen Europas ist das politische Hauptproblem Europa»[1]; diese Aussage wäre eine Binsenwahrheit, wenn sie dem Beobachter nicht sehr klar das Feld bezeichnen würde, auf dem sich heute wie in der Vergangenheit die gegenseitigen Bezienungen zwischen dem Vatikan und den Kirchen Europas aufbauen. Wir sagen mit Bedacht «das Feld» und nicht bloß «den Rahmen»; wie man später ohne Schwierigkeit wird nachweisen können, ist der Aufbau Europas ein Feld, auf dem und dessentwegen der Vatikan und die europäischen Kirchen gegenseitige Beziehungen haben; man könnte sogar sagen, daß dieses Feld der Einsatzort dieser Beziehungen ist.

Wir gehen also von Hypothesen aus, die vom Selbstverständnis merklich abweichen, das die katholische Kirche bestätigen wollen kann, nach dem «die Kirche keine Politik macht». An uns ist es also zu zeigen, daß sie Politik macht und wie man glauben kann, daß sie keine macht. In die Mitte unseres Vorhabens stellen wir sehr genau die folgende Frage: Welche Beziehung gibt es zwischen dem Ausdruck religiöser Überzeugungen zur europäischen Einheit und der konkreten Tätigkeit der römischen Diplomatie bei den europäischen Institutionen? Unseres Erachtens muß diese Beziehung analysiert werden, bevor überhaupt über das Gesamt der «Kommunikation», die sich zwischen Rom und den katholischen Kirchen Westeuropas aufbauen, nachgedacht werden kann.

Ein erstes soziologisches Vorgehen besteht denn auch darin, die Beziehungen, die zwischen Partnern aufgebaut werden, so vollständig wie möglich in ihrem Gesamtzusammenhang zu situieren. Dieser Zusammenhang besteht hier in einem System gegenseitiger wirtschaftlicher Abhängigkeit, das der unmittelbaren Initiative der Kirchen entgeht, das aber ihr Einflußnetz nachhaltig und tief mitbedingt. Man kann das bereits angeführte Zitat: «Für die Kirchen Europas ist das politische Hauptproblem Europa» in dem Maße wortgetreu nehmen, als für eine Kirche mit universeller Absicht die politischen Probleme immer ein zentrales Problem sind. Wenn man diesen Ausgangspunkt zuläßt, führt die Frage nach einer Soziologie der Beziehungen zwischen Rom und den Kirchen Westeuropas nicht mehr zu einer Analse der funktionalen oder dysfunktionalen Elemente der Kommunikationsstrukturen; es geht vielmehr darum, die Arbeitsteilung, die sich zwischen der römischen Zentralverwaltung und den Kirchen an der Peripherie anbahnt, zu erheben und zu interpretieren, um die politischen Ziele der katholischen Kirche zu bestimmen.

Dieser letzte Vorschlag verlangt einige Präzisierungen, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Zunächst ist es, nachdem so viele andere Autoren dies schon getan haben, gar nicht nötig, die Fortdauer, wenn nicht gar die Verstärkung einer zweifachen römischen Tradition zu beschreiben: des bürokratischen Zentralismus und des der diplomatischen Aktion zuerkannten Primats[2]. Ferner haben wir nicht vor, die Tatsache zu beurteilen, daß die Kirche Politik macht, und noch weniger die gemachte Politik; es genügt schon, diese zu oft versteckte und beschönigte Offensichtlichkeit ans Licht zu heben. Wir denken im Gegenteil, daß gerade von daher die soziale Beziehung, die Rom und die westeuropäischen Kirchen eint, am besten verständlich wird. Wir werden unsere Analyse auf drei Dokumente abstützen. Das erste stammt von einem Intellektuellen von «europäischer» Ideologie und handelt von der Aktion der Christen zu Gunsten des vereinten Europa; das zweite behandelt die gleichen Themen und stammt von der Belgischen Bischofskonferenz; das dritte bietet uns den Bericht einer Zusammenkunft, an der ein Vertreter des Staatssekretariates des Heiligen Stuhls und Vertreter der europäischen Bischofskonferenzen teilgenommen hatten[3].

Die Wahl fiel nicht nur aus praktischen Gründen auf diese drei Dokumente: sie erlaubt uns, die wesentli-

chen Elemente des Feldes, das wir erforschen wollen, zum Vorschein zu bringen; denn der politische Einsatz findet sich in den Reden des Laien, des europäischen Ideologen, so gut wie in jener des Vertreters des Staatssekretariates; die drei Dokumente berühren das Problem des Einflusses der christlichen Ideologie auf den Aufbau Europas; und schließlich weist jedes der Dokumente «wesentliche Züge» auf, die es zu den beiden anderen in Gegensatz bringt: Rede des Laien / Gedankenaustausch unter Klerikern, politische Rede / pastorale Rede, Verwendung der christlichen Botschaft als Ethik / Bezugnahme auf die heiligen Quellen, um eine institutionelle Ordnung und eine Strategie zu begründen.

II. Das Bestreben, die Gesellschaft zu normieren

«Die katholischen Bischöfe können sich nicht von ihrer Pflicht dispensieren, sich für die Aufgaben der Europäischen Gemeinschaft zu interessieren... im Licht der Verantwortlichkeiten, die im übrigen allen Christen auferlegt sind, die moralische Ordnung, die Gerechtigkeit und den Frieden in Europa und in der Welt wiederherzustellen. Das kann nur durch eine qualitative Änderung der europäischen Christenheit geschehen, das heißt durch die Schaffung eines Christentums, das fähig ist, die sozialen und politischen Strukturen Europas zu durchdringen.»[4]

Dieses Zitat ließe sich durch zahlreiche andere ersetzen, in denen das Bestreben der Kirche ebenso klar ausgesagt ist, die authentische europäische Ideologie zu definieren oder zu deren Definition beizutragen. Man stützt sich auf zwei Argumentationstypen, um dieses Bestreben zu begründen. Einerseits die kulturgeschichtliche Tradition Europas, das zu einem großen Teil in der Lehnsfolge des Christentums aufgebaut wurde; anderseits die ethische Zuständigkeit der Kirche. In diesem zweiten Fall besteht das Argument darin, das Recht zur Stellungnahme der katholischen Kirche von der ethischen Natur der europäischen Probleme abzuleiten. In der Rede eines Vertreters des Staatssekretariates verbinden sich diese beiden Argumente, wenn die Kirche mit der «Seele Europas» identifiziert wird: Europa ist ein Körper, der seine Einheit um wirtschaftliche und soziale Strukturen organisiert, die die Einigung fördern oder hindern können «je nach dem Geist, der sie beseelt, nach der Gegenwart oder Abwesenheit dieser wirklichen Seele, dieses Bindemittels, das die verschiedenen Teile einen muß. Wenn in der letzten Zeit der Aufbau Europas nicht von der Stelle kommt, so ist es genau deshalb, weil dieses Bindemittel der Einheit, diese europäische Seele fehlt. In diesem Bereich nun ist die Kirche in der Lage, ihre Hilfe einzubringen, und hat sie die Pflicht, sich in aller Großzügigkeit aufzuopfern.»[5]

Wie als Echo auf diese Art der Problemstellung schreiben die belgischen Bischöfe im Kommentar zu ihrer «Erklärung» zu Europa: «Das Evangelium Jesu Christi kann Inspirationsquelle für alle Europäer sein... Es ist klar, daß das Evangelium keinen ausgearbeiteten Plan als Antwort auf die Fragen des 20. oder des 21. Jahrhunderts bietet. Aber derjenige, der bereit ist, im Licht der Frohen Botschaft nachzudenken, wird mit größerer Klarsicht zu erkennen vermögen, welche Gefahren zu beseitigen und welche Zielsetzungen zu verfolgen sind, um dem Europa von morgen eine starke Seele zu gewährleisten.»[6]

Es ist gar nicht nötig, die Liste der Zitate zu verlängern. Wir befinden uns vor sprechenden Spuren einer Position, die für die meisten Theologien prägend ist und deren Achse der unverzichtbare Charakter der religiösen Wahrheit als Fundament des sozialen Gebäudes in allen seinen Teilen ist[7]. Man weiß aber, daß eine Theologie als die spekulative oder theoretische Seite einer Politik betrachtet werden kann, als «spiritualistische Ehrensache», das heißt als eine Verneinung der Interessen, die dabei vorhanden sind. Auch müssen wir diese Art von Rede in zwei ergänzende Richtungen hinterfragen.

Unsere Arbeitshypothese kann auf folgende Weise formuliert werden. Die katholische Ideologie in bezug auf Europa dient einer Arbeitsteilung auf einer zweifachen Ebene: einerseits hält sie die Laien unter der Kontrolle eines normativen Denkens (wofür wir eben Beispiele angeführt haben) und im Einflußbereich der Christdemokratien. Anderseits hält sie die örtlichen Episkopate unter der ideologischen Abhängigkeit von Rom und führt von daher dazu, die Ortskirchen der Kontrolle über die Europapolitik des Vatikans zu berauben. Für unser Vorhaben in diesem Beitrag scheint der zweite Aspekt der Hypothese der wesentlichste; in Wirklichkeit verstärken sich die beiden Aspekte des Vorgangs gegenseitig: die Arbeitsteilung zwischen Rom und den nationalen Episkopaten setzt voraus, daß die Beziehung zwischen diesen Episkopaten und ihren Gläubigen ebenfalls so funktioniert, daß die Frage der politischen Einflüsse und Strategien der Kirchen umgangen wird.

III. Orthodoxie als Repräsentation der Orthopraxie

Wir sprechen hier von Orthodoxie als von einem allgemeinen Vorgang der Ideologie: hauptsächlich in ihrem Strahlungszentrum, bei den Intellektuellen oder den Klerikern, ist die Ideologie eine Form von unbeugsamem Denken, das sich entweder gar nicht in Verhandlungen einläßt oder es allenfalls dazu kommen läßt, daß solche unter der Hand geführt werden. Wir sagen, daß dieser Vorgang für Ideologen charakteri-

stisch ist, denn die Handelnden im Einflußbereich einer Meinungsbewegung, einer politischen Partei oder einer Kirche befinden sich meist auch in anderen Bereichen und anderen Einflüssen unterworfen. Dieser Austausch geht nur durch zahlreiche Filter bis zum Strahlungszentrum zurück, und im Idealfall bringt die Orthodoxie, das unbeugsame Denken der Kleriker, es fertig, diesen Austausch zu kontrollieren oder zu tun, als ob er nicht stattgefunden hätte.

Wenn wir sagen, daß die Orthodoxie als Repräsentation der Orthopraxie funktioniere, dann meinen wir damit, daß im Modell ein Handlungsproblem um so besser gestellt ist, wenn es in den begrifflichen Rahmen, die den Grundüberzeugungen der Gruppe so gut wie möglich entsprechen, formuliert wird. In dieser Art zu denken, die dem sehr nahe kommt, was Max Weber «Gesinnungsethik» nannte, ist die Aktion schwerlich zu denken als durch eine Mannigfaltigkeit von Entwürfen hindurchgehend oder als ein Spiel von Verbindungen und Gegensätzen; sie wird viel öfter als ein Imperativ formuliert; sie sammelt die Gruppe, ermöglicht ihr die Vereinigung um die Gründungsbotschaft herum, sie verändert hingegen keineswegs die Produktionsbedingungen der Rede.

In der Erklärung der Bischöfe von Belgien kann man vielfache Spuren dieses Vorgangs antreffen. Zunächst müssen wir präzisieren, daß dieses Dokument eine ganze Reihe von praktischen Vorschlägen enthält, die zwei Merkmale aufweisen. Einerseits sind sie als Imperative formuliert: «Erziehung und Bildung *sollen*... Man wird sich... befreien *müssen*... Man *soll* sich bereit erklären... Keiner *darf* länger dulden...»[8] Anderseits, man sieht es schon aus den angeführten Zitaten, werden die Anregungen für alle gemacht, damit sich alle in den am Ausgangspunkt ausgesagten ethischen Imperativen wiedererkennen. Kurz, dieses Dokument setzt voraus, daß der Glaube an seine Fundamente gesicherter Besitz der Adressaten ist, und es nährt diesen Glauben. Seine Funktion beschränkt sich ohne Zweifel auf diese Selbstbestätigung. Es heißt zum Beispiel: «Wir sind dazu berufen, freie Menschen zu sein. Paulus schreibt, daß wir zur Freiheit berufen sind (Gal 5,13). Wer Europa befreien will, soll damit anfangen, sich selbst von dem, was die Menschen an sich selbst kettet, loszureißen» (ebd.). Und weiter unten: «Wenn man ernsthaft glaubt, daß vor Gott alle Menschen gleich sind, ist es höchste Zeit, daß mit der effektiven Gleichberechtigung von Mann und Frau unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Eigenart in unserer Gesellschaft Ernst gemacht wird» (aaO. 81).

Der Mechanismus ideologischer Produktion, der hier in Frage steht, kann auf die folgende Weise zerlegt werden. Konkrete Ziele aus dem politischen Bereich werden aus ihrem Zusammenhang genommen; von besonderen Gruppen vorgetragen und mit Mitteln zum Ausdruck gebracht, die per definitionem Diskussionsgegenstände sind, verlieren sie in der Rede der kirchlichen Behörde diese zwei Merkmale, um universale moralische Werte zu werden, denen man auf völlig willkürliche Weise eine biblische Darstellung beigibt. Alles geschieht, als ob auf die Fragen, die sich aus der Umgestaltung des sozio-politischen Bereichs ergeben, die religiöse Behörde Antworten lieferte, die dazu bestimmt sind, zunächst ihre eigene Rechtmäßigkeit zu verstärken und das Bedürfnis nach ihrer Rede hervorzubringen[9].

Man kann die Wirksamkeit dieses Vorgehens bei der Lektüre des Dokumentes eines «europäischen» Ideologen feststellen[10]. Man ersieht daraus sehr klar, daß die Laien, im politischen Bereich selber in der Stellung von Ideologen[11], der religiösen Rede die moralischen Mittel entnehmen können, die ihre politischen Strategien rechtfertigen. Dieser Legitimationsvorgang funktioniert aber nicht ohne Verschiebung, das heißt ohne eine gewisse Verschleierung. Die politischen Strategien werden nämlich nicht als solche bezeichnet: Europa – und in diesem Fall wie es die christlich-demokratischen Parteien verstehen – wird zu einer ethisch-religiösen Notwendigkeit. «Vor dem Problem seiner Einheit setzt Europa sein Schicksal aufs Spiel, also zu einem großen Teil das der Christenheit» (S. 5). «Vor diesen Problemen (der Gerechtigkeit) hat Europa eine einzigartige Funktion zu erfüllen. Wenn die Christen auf dieser Baustelle fehlten, würden sie die Zukunft verraten» (S. 18)[12].

In diesen Aussagen gibt sich der eigentliche Effekt der Ideologie zu erkennen, so wie wir ihn weiter oben beschrieben haben: die politische Aktion ist hier vollständig von der Axiologie eingeschlossen. Für unser Vorhaben ist es nicht ohne Bedeutung, daß die Kirche diese «feierliche Ergänzung» zu einer europäischen Ideologie beibringt. Zwei Aspekte sind hier zu unterstreichen. Indem die religiöse Ideologie einerseits politische Ziele ins Absolute setzt, das heißt das Relative verabsolutiert, tut sie so, als ob es zwischen diesen Zielen keinen Konflikt gebe, indem sie als in jeder Hinsicht gesicherte Überzeugungen verstanden werden.

Kann die europäische Idee, wenn sie einmal als «höheres» Ideal hingestellt ist, die sozialen Lager, die die Kirche ausmachen, wirklich versöhnen, wie das Dokument voraussetzt; Dieses Bestreben hätte als Grundlage das Bündnis zwischen katholischen Intellektuellen und der kirchlichen Behörde: ist das aber nicht eine Art, die Gläubigen auf die sanfte Weise der «Meinungsherrschaft» auf eine politische Linie zu bringen, die in den Ländern Europas immer häufiger zerbrochen oder von einem Pluralismus abgelöst worden ist? Aber andererseits, und dies leitet unseren letz-

ten Punkt ein, hat das Schema, das wir analysieren, zur Folge, daß der eigentlich kirchliche Einfluß in den sozialen und politischen Institutionen Europas verdunkelt wird.

IV. Von der sozialen Arbeitsteilung zur kontrollierten Kommunikation

In der Einleitung des Abschnittes «Die Rolle, den die Hierarchie im europäischen Geschehen spielt» bekräftigt H. Brugmans ohne Umschweife: «Dieses Kapitel kann kurz sein. Denn diese Rolle ist nicht vorhanden.»[13] Man kann gewiß nicht sagen, daß die hierarchische Kirche direkt dazu beizutragen hätte, daß europäische Organisationen aufgestellt werden; die Sache ist schon weniger klar, wenn es um Meinungsströmungen geht, namentlich in den Apparaten der christlich-demokratischen Parteien. Die Behauptung des Verfassers führt aber nicht dazu, die Mechanismen in Betracht zu ziehen, dank deren der Heilige Stuhl seit der Radiobotschaft Pius' XII. im Jahre 1940 seine Vertretung bei den Institutionen der Gemeinschaft gestärkt sah[14]. Der eigentlich politische Aspekt der Aktion der Kirche wird so gut ins Abseits und in das Ungesagte abgedrängt, daß durch eine Art Versprecher die gegnerischen politischen Ideologien in «Häresien» verwandelt werden: die Kirche wird so Helferin der Europäer gegen «die nationalistische Häresie», die «nicht zum Geist des Evangeliums paßt»... Weiter unten steht, daß «Robert Schumann... der Johannes XXIII. der Politik war»[15].

So wird die europäische Idee für die Ideologen religiöses Ideal, aber diese Verwandlung verschweigt und vergißt das Einflußnetz der Hierarchie. Indem sich die europäischen Ideologen mit der religiösen Orthodoxie identifizieren, legen sie sich eine Legitimität zurecht, die ihre politischen Interessen mehr oder weniger bemäntelt. Wenn aber die religiösen Ideologen von Europa reden, statten sie sich ihrerseits mit einer neuen politischen Wirksamkeit aus, denn in einer Situation der Säkularisierung haben sie in diesem Bereich der kollektiven Zielsetzungen die Bedingungen für den Erfolg ihrer Botschaft neu zu schaffen[16].

An diesem Punkt können wir unsere Arbeitshypothese wieder aufnehmen. Das Prinzip der Arbeitsteilung zwischen Rom und den Ortskirchen besteht darin: die Gläubigen müssen sich vorstellen, daß gewisse soziale Praktiken sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus der christlichen Botschaft ergeben. Es kommt aber darauf an, daß die Kirchen in dieser reproduzierenden Arbeit eingegrenzt sind, damit die politischen Strategien der Hierarchie parallel und autonom bleiben. In einem gewissen Sinn reproduziert sich die Trennung Kleriker/Laien auf der Ebene der Beziehungen zwischen Rom und den europäischen Kirchen. Diesen steht eine Reflexion über die pastoralen Aspekte des europäischen Aufbaus zu: Moral, Tourismus, Wanderungsprobleme usw. Rom steht die direkte Aktion in den Institutionen der Gemeinschaft zu.

Dies ist das Wesentliche der vom Vertreter des Staatssekretariates vorgetragene Argumentation angesichts der Anwandlungen der Bischofskonferenzen, sich bei den Institutionen der Gemeinschaft ein «Büro» einzurichten. Dies ist auch der klare Sinn der von Rom geschaffenen Strukturen[17]. Worauf es hier unter dem Gesichtspunkt der soziologischen Analyse ankommt, ist die soziale Beziehung, die den Austausch zwischen Rom und den westeuropäischen Kirchen strukturiert. Nun stellt sich freilich heraus, daß diese Beziehung sachlich unausweichlich das Entstehen von Mißverständnis und Alibi fördert.

Das Zentrum des Systems ist ohne Zweifel der doppelte Sinn, den Rom dem Begriff «pastoral» gibt. Man weiß, daß dieser Ausdruck die Beschäftigung der Kirche mit den gesellschaftlichen Institutionen legitimieren kann. Indem es Rom gelingt, sich die Kontrolle über den Sinn dieses Wortes zu sichern, sichert es sich die Kontrolle über die Arbeitsteilung in der katholischen Kirche. So unterscheidet denn auch der Vertreter des Staatssekretariates, und er will diese Unterscheidung aufdrängen, zwischen einem «pastoralen Problem Europas», das in der Harmonisierung der Strukturen der Kirchen besteht (Liturgie, Katechese usw.), und «den pastoralen Aspekten der Aktivität der europäischen Institutionen». Der erste Aspekt verlangt Gedankenaustausch zwischen Bischofskonferenzen, die von der Information über die Entscheidungen der Europäischen Gemeinschaften Nutzen ziehen können. Der zweite Aspekt bringt die alleinige Zuständigkeit des Heiligen Stuhls zur Geltung, der allein die formellen Rechte hat, in den technischen Kommissionen Platz zu nehmen und über die Projekte aus erster Hand informiert zu werden[18]. In jenen wirtschaftlichen und juristischen Fragen, die nicht in den ausdrücklichen Zuständigkeitsbereich des Heiligen Stuhls fallen, erlaubt die gegenwärtige Situation seinen Vertretern, über die Dossiers Bescheid zu wissen und «Anregungen ohne Aufsehen und über die legitimen Kanäle vorzubringen». Ein von Rom geschaffener Dienst versieht zwischen Rom und den Bischofskonferenzen eine Verbindungsaufgabe. Die päpstlichen Vertreter ihrerseits «sichern eine aktive, aber diskrete Präsenz, womit sie den Bemühungen der Staaten dienen und sie stützen».

Wir verfügen jetzt über alle Elemente des Problems. Die Arbeitsteilung zwischen Rom und den westeuro-

päischen Kirchen hat als erste Auswirkung, daß sie die eigentlich politischen Praktiken und Einflußströme außerhalb der Kommunikation läßt. Indem man die Diskussion nötigt, sich auf den Bereich der religiösen Identität zu beschränken[19], macht man schließlich aus den politischen Praktiken Konkretisationen einer Orthodoxie; die Wahrnehmung, die die Ortskirchen vom europäischen Kräftespiel haben können, beschränkt sich unter anderem auf die «pastoralen» oder moralischen Probleme; ihr Handlungsfeld ist eng begrenzt auf die christlich-demokratischen Parteien, schließt also die sozialistischen und/oder regionalistischen Strömungen von der Orthopraxie aus; und schließlich veräußern die Ortskirchen ihre politischen Verantwortlichkeiten in die Hände des Heiligen Stuhls und suchen dafür Ersatz, indem sie Meinungsbewegungen schaffen wie etwa die von den belgischen Bischöfen empfohlenen «Equipen der Hoffnung». Daß alle diese Elemente gegenseitig voneinander abhängig sind, ist wohl ersichtlich.

Schlußfolgerung

Wir haben mit diesem Beitrag einen Arbeitsweg vorschlagen wollen, der ins Zentrum des Problems der Beziehungen zwischen Rom und den westeuropäischen Kirchen führt. Zu diesem Zweck haben wir die Frage der Beziehungen verschoben: statt uns für ihren Inhalt oder gar für ihre Form zu interessieren, haben wir versucht, den objektiven gesellschaftlichen Bezug einsichtig zu machen, der sie strukturiert. Indem wir dem politischen Rahmen, innerhalb dessen sich diese Beziehungen aufbauen, seine ganze Bedeutung gegeben haben, haben wir die beiden Ebenen der Arbeitsteilung beschrieben und damit eine Antwort auf die Frage ermöglicht: Wer kontrolliert den Gegenstand der Debatte und die Art zu debattieren? Damit, und das ist die Grenze, die wir uns gesetzt hatten, schlagen wir eine Arbeitshypothese vor, die zu verifizieren ist durch das Studium von Akten, die für eine Behandlung im Rahmen eines Aufsatzes zu umfangreich sind.

[1] H. Brugmans, Présence des Chrétiens sur le Chantier Européen (O.C.I.P.E. [Office Catholique d'Information sur les Problèmes Européens], Brüssel o. J.) 32 S.

[2] Wir verstehen darunter eine politische Aktion auf dem institutionalisiertesten Weg. Vgl. F. Houtart, Soziologische Erwägungen über den diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls: CONCILIUM 10 (1974) 76–83.

[3] Vgl. H. Brugmans aaO.; das zweite Dokument heißt: La Vocation de l'Europe, veröffentlicht in der Reihe: Déclarations des Evêques de Belgique, Nouvelle série, n° 1, novembre 1976 (Licap s.c., rue Guimard 1, B–1040 Bruxelles) 15. S. Hier nach der deutschen Übersetzung zitiert: «Neue Impulse für Europa». Pastoral-politische Erwägungen der belgischen Bischöfe: Herder Korrespondenz 31 (1977) 78–82. Dieser Erklärung wurde ein «autorisierter Kommentar» mit dem Titel «Construire l'Europe» beigegeben, der am gleichen Ort veröffentlicht wurde (41 S.). Das dritte Dokument schließlich ist der Rechenschaftsbericht der Zusammenkunft der Vertreter der europäischen Bischofskonferenzen der Mitgliedsländer der Europäischen Gemeinschaft und des Europarates sowie von Spanien und Portugal und der Vertreter des Heiligen Stuhls («Compte Rendu de la Réunion des Représentants des Conférences Episcopales Européennes des Pays Membres de la Communauté Européenne et du Conseil de l'Europe ainsi que de celles d'Espagne et du Portugal et des Représentants du Saint Siège»), Rom, 15. Juni 1976, vervielfältigt, 53 S.

[4] Msgr. I. Cardinale, Mitteilung an der Zusammenkunft (Anm. 3): Rechenschaftsbericht (Anm. 3) 24.

[5] Msgr. G. Benelli aaO. (Anm. 4) 4.

[6] Construire l'Europe (Anm. 3) 3f.

[7] Man kann auf den Vortrag von Msgr. Casaroli zum Thema «Der Heilige Stuhl und die internationale Gemeinschaft» vom 10. Dezember 1974 verweisen. Italienischer Text in: L'Osservatore Romano vom 29. Dezember 1974, französischer Text in: Documentation Catholique Nr. 1673 vom 6. April 1975. Siehe auch die Botschaft Papst Pauls VI. an den Europarat vom 28. Januar 1977: L'Osservatore Romano vom 30. Januar 1977 bzw. Documentation Catholique Nr. 1714 vom 20. Februar 1977, 151f.

[8] «Neue Impulse für Europa» (Anm. 3) 79; siehe auch 80.

[9] Dieser Mechanismus wurde geklärt von J. Matthes, Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 102–112. Wir können hier auch auf unsere eigenen Arbeiten verweisen, namentlich auf den Kommentar zum Dokument des französischen Episkopates «Pour une Pratique Chrétienne de la Politique» (1972): A. Rousseau, Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse: Le Supplément n° 109 (Editions du Cerf, Paris, mai 1974) 199–253.

[10] H. Brugmans aaO.

[11] Der Verfasser, Professor an der Katholischen Universität Löwen, ist Altrektor des Collège d'Europe von Brügge. Zu seinem Manifest gehört ein «Nachwort», das von 14 europäischen Hochschullehrern unterzeichnet wurde.

[12] Siehe auch aaO. 22 und 29.

[13] aaO. 8.

[14] In dem bereits zitierten Rechenschaftsbericht gibt Msgr. Benelli einen historischen Überblick über diese Entwicklung seit 1940. Im Jahre 1948 entsendet Pius XII. einen persönlichen Vertreter an den «Europakongreß» im Haag. Alle Gründungen europäischer Institutionen (Benelux, Europarat, Montanunion, Vertrag von Rom, EWG, Atomenergiekommission) wurden von päpstlichen Reden «begleitet». Im Jahre 1962 wurde der Heilige Stuhl «Vollmitglied des Rates für kulturelle Kooperation des Europarates», dann der Ausschüsse für Höheren Unterricht, außerschulische Erziehung und kulturelle Entwicklung. Von 1969 bis 1970 bemühte man sich um «die Akkreditierung eines Vertreters des Heiligen Stuhls beim Europarat», was 1970 auch erreicht wurde. Ebenso konnte der Heilige Stuhl bei der Europäischen Gemeinschaft einen Nuntius akkreditieren. Im Jahre 1973 gehört er dem Sanierungsfonds des Europarates für die Flüchtlinge und den Bevölkerungsüberschuß in Europa an. Am 1. Februar 1974 wird der Nuntius in Frankreich zum Sondergesandten (mit Delegiertem) beim Europarat ernannt. Und im März 1976 schließlich erkennt der Ministerrat des Europarates dem Heiligen Stuhl das Recht zu, Beobachter in alle Expertenkommissionen zu entsenden, ein Status, so schließt Msgr. EBenelli, «der dem Heiligen Stuhl erlaubt, von allen Möglichkeiten Gebrauch zu machen, von denen die Mitgliedstaaten Gebrauch machen».

[15] H. Brugmans aaO. 13f.

[16] Vgl. unsere Artikel (zusammen mit F. Dassetto): Le discours du «Carême de Partage»: Lumen Vitae 28 (1973) 3, 415–446, und: Discours religieux et métamorphose des pratiques sociales: Social Compass 20 (1973) 3, 389–403.

[17] Man könnte die Strategie Roms gegenüber den europäischen Problemen vom allgemeineren Problem her angehen wie es im Motu Proprio «Justitiam et Pacem» geregelt ist, das der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax» die endgültigen Strukturen vorschreibt (10. Dezember 1976): L'Osservatore Romano vom 17. Dezember 1976 bzw. Documentation Catholique n° 1711 vom 2. Januar 1977, 6f.

[18] Vgl. Rechenschaftsbericht (Anm. 3) 5–8.

[19] Genau dieser Bereich wird von einer der im Rechenschaftsbericht enthaltenen Mitteilungen angesprochen; es ist dort die Rede von der künftigen moralischen Qualität der Europäischen Gemeinschaft, die bedroht sei «durch den ständigen Fortschritt des Eurokommunismus und des Eurosozialismus..., die es darauf abgesehen haben, mit der noch immer wachsenden Unterstützung des militanten Agnostizismus die europäische Gesellschaft immer mehr zu entchristlichen» (Msgr. Cardinale aaO. 25).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANDRÉ ROUSSEAU

1941 in Frankreich geboren. Nachdem er mehrere Jahre am Zentrum für religionssoziologische Forschungen der Universität Löwen angestellt war, doziert er seit 1972 am Institut Catholique von Paris Religionssoziologie. Er leitet im Rahmen des «Centre Lebret» zu Paris religionssoziologische Forschungen über den französischen Katholizismus. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften sowie in Zusammenarbeit mit F. Houtart drei Bände über die Reaktionen der religiösen Institutionen in den revolutionären Krisen (Editions Ouvrières, Paris 1971–1972), ferner: Les Juifs dans la Catéchèse (Editions Vie Ouvrière, Brüssel 1972) und in Zusammenarbeit mit J. Gritti: Trois Enquêtes sur les Catholiques (Editions du Chalet, Paris 1977). Anschrift: Centre Lebret, 9 rue Guénégaud, F–75006 Paris, Frankreich.

Andrew M. Greeley

Der Milieukatholik, die zwei Kirchen: Entwurf eines Modells

Im vorliegenden Aufsatz suche ich die Folgen zu erörtern, die sich für den Katholizismus in den Vereinigten Staaten daraus ergeben, daß die Kirchenmitgliedschaft «Freiwilligkeits»-Charakter erhält. Im Schlußteil werde ich mich insbesondere mit dieser Freiwilligkeit und Kommunikationsproblemen in der Kirche befassen. Unter «Freiwilligkeit» verstehe ich in diesem Zusammenhang nicht bloß dies, daß die Kirchenmitgliedschaft freiwillig ist in dem Sinn, daß in den Vereinigten Staaten die Kirche keine öffentlich-rechtliche Körperschaft bildet und die Konfessionsangehörigkeit nicht einfach ererbt wird (in diesem Sinn hatte der amerikanische Katholizismus von Anfang an Freiwilligkeitscharakter), sondern eine neue Art von Freiwilligkeit. Die amerikanischen Katholiken haben nicht nur herausgefunden, daß man Katholik oder auch Nichtkatholik sein kann, sondern auch, daß es nunmehr möglich ist, Katholik zu sein auf die Art und Weise, wie man Katholik sein will, ohne Rücksicht auf die für das Katholischsein geltenden «offiziellen» Normen, wie sie entweder von der lehrenden Kirche durch ihre hierarchischen Vertreter oder von der elitären aufgeschlossenen Kirche durch bürokratische Instanzen und journalistische Medien auferlegt werden.

Umreißung von Modellen

In früheren Aufsätzen habe ich mich des Modells des «Milieukatholiken»[1] und der «zwei Kirchen»[2] bedient, um verschiedene Seiten dieser neuen Freiwilligkeit zu veranschaulichen. Das Modell des Milieukatholiken besagt, daß viele Katholiken sich auf die Weise zum Katholischsein entschließen, wie Juden sich zum Judesein entscheiden: sie identifizieren sich mit der katholischen Gemeinde, interessieren sich für das katholische Erbe und Brauchtum, möchten die katholische Religion an ihre Kinder weitergeben, richten aber ihren Blick nicht auf die Kirche, um von ihr Weisungen zu erhalten, wie sie ihr Leben gestalten sollten. Einige Milieukatholiken sind fromm, andere nicht; entscheidend aber ist, daß selbst die Unfrommen nicht etwas anderes sein möchten als Katholiken, und daß selbst die Frommen wenig geneigt sind, die Kirche für sehr glaubwürdig und ihre Weisungen für verbindlich zu halten.

Das Zwei-Kirchen-Modell wurde von mir vorgeschlagen als Alternative für das Zwei-Kirchen-Modell derer, welche die eine Kirche als bürokratische Hierarchie und die andere als die aufgeschlossene Laienschaft sehen. Ich erblicke ein viel dienlicheres Modell der zwei Kirchen darin, daß man zwischen der Kirche in der «Nachbarschaft» und der «downtown-Kirche» unterscheidet. Die Nachbarschaftskirche ist die Kirche auf der Pfarreiebene und darunter; die «downtown-Kirche» ist die Amtskirche und darüber. Mag es sich nun dabei um die Kirche der konservativen hierarchischen Bürokratie oder um die Kirche der aufgeschlossenen Elite handeln, so kümmert sich die Nachbarschaftskirche um beide wenig. Sie möchte nur, daß die «downtown-Kirche» sie in Ruhe läßt, ihr nicht aufsässig ist, sie nicht stört, ihr Wirken nicht durchkreuzt. Sie ersucht nicht die hierarchische «downtown-Kirche» um Weisungen in bezug auf die Empfängnisregelung und sie erbittet nicht von der aufgeschlossenen «downtown-Kirche» Weisungen in bezug auf die Rassenfrage oder Gesellschaftsprobleme. Sie schenkt weder dem «National Catholic Reporter» noch dem «Register», weder dem «Commonweal» noch dem «Sunday Visitor» starke Beachtung und weder den Bischofskonferenzen zu Washington oder Chicago noch

den Kongressen der Befreiungstheologen zu Detroit noch dem «Call to Action». Sie weiß kaum, daß es all dies gibt.

Wesentlich für beide Modelle ist die Voraussetzung, daß ein namhafter Teil der katholischen Bevölkerung nicht mehr auf das hört, was ihr von oben gesagt wird, mag es sich nun bei diesem «Oben» um die Hierarchie oder um die aufgeschlossene intellektuelle Elite handeln. Beiden gegenüber kümmert sich das katholische Fußvolk nicht um das von der Elite in Anspruch genommene Recht, zu sagen, was man tun und wie man leben soll, oder weist es ausdrücklich zurück. Das Einverständnis mit den Normen und Weisungen einer Elite ist somit Sache derer, die der Kirche freiwillig angehören.

Eine zweite Voraussetzung ist für beide Modelle ebenso entscheidend wie die erste. Dem «Milieukatholiken» und dem «Nachbarschaftskatholiken» steht es frei, der Kirche anzugehören oder nicht, und ihr anzugehören aufgrund ihres eigenen Entschlusses. Im großen und ganzen aber bleiben sie in der Kirche und kümmern sich dabei beide wenig um die angebliche Inkonsequenz, die ihnen die «downtown-Eliten» zum Vorwurf machen. Zwischen «downtown» und der «Nachbarschaft» ist so wenig Kommunikation vorhanden, daß die «Nachbarschaft» nicht nur auf alles, was «downtown» ist, nicht mehr hört, sondern ihm sogar das Recht abspricht, Normen aufzustellen.

Man schenkt den Eliten kein Gehör

Im vorliegenden Aufsatz will ich diese beiden Voraussetzungen anhand der Ergebnisse der 1974 durchgeführten Meinungsumfrage über den Einfluß der katholischen Schulen[3] prüfen und fragen, ein wie großer Teil der katholischen Laien der Kirche das Recht abspricht, sie in «konservativer» oer «liberaler» Richtung zu belehren, und wie sich diese ihre Weigerung auf ihre religiöse Praxis auswirkt.

Eine Reihe von Fragen in der erwähnten Meinungsumfrage dreht sich darum, ob die Kirche das Recht habe, zu lehren, «welche Haltung die Katholiken zu gewissen Problemen einnehmen sollten». Die beiden Probleme, die wir in diesem Aufsatz berücksichtigen, sind die Rassenintegration und die Geburtenkontrolle. Die Antworten auf die Fragen, die diese beiden Probleme betrafen, stimmen so weitgehend überein (.39), daß sie zusammen einen Index ergeben, den man den «Index des Milieukatholizismus» nennen kann. Die Katholiken der Vereinigten Staaten sprechen zu 85% der Kirche das Recht ab, ihnen in bezug auf das eine oder das andere dieser beiden Probleme Weisungen zu geben, und zu 49% das Recht, ihnen in bezug auf beide Probleme Weisungen zu geben. Die Hälfte der Katholiken unseres Landes verweigern also der Kirche das Recht, darüber zu bestimmen, wie sich Katholiken zum Gebrauch «geeigneter Mittel zur Familienplanung» und zur «Rassenintegration» einstellen sollen. Die erste der genannten beiden Voraussetzungen trifft sich ganz mit diesen Ergebnissen: die katholische Bevölkerung Nordamerikas hat sich zur Hälfte von der «downtown-Kirche» abgewandt und zwar sowohl was deren «aufgeschlossene» Haltung zur Rassenintegration als auch was deren «konservative» Haltung zur Geburtenregelung betrifft.

Wie wirkt sich dieser Entschluß, der Kirche das Recht auf solche Weisungen abzusprechen, auf die «Nachbarschafts- bzw. Milieukatholiken» aus? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuerst bestimmen, wer die Milieukatholiken sind und worin sie sich von denen, die der Kirche ein Recht auf Belehrung zugestehen, unterscheiden. Eigentlich unterscheiden sie sich nicht sehr von den anderen Katholiken. Sie sind ein klein wenig jünger (die Korrelation beträgt –.13) und etwas weniger geneigt, die kirchliche Autorität zu bejahen (die Unfehlbarkeit des Papstes anzunehmen, die Amtsführung von Papst Paul und die der Bischöfe gutzuheißen und den Predigten in ihrer Pfarrei eine gute Note zu geben). Doch in anderen Dingen unterscheiden sich die Milieukatholiken nicht sehr von den andern. Sie sind im allgemeinen nicht besser gebildet, haben weder in größerem noch in geringerem Maß katholische Schulen besucht und kommen nicht mehr als andere aus unreligiösen Familien; so gut wie andere haben sie deshalb katholische Freunde und Bekannte. Es besteht hierin auch kein Unterschied zwischen Männern und Frauen. Die Milieukatholiken sind also ein klein wenig jünger und der kirchlichen Autorität gegenüber etwas kritischer, in anderen Dingen aber (mit Einschluß der beim Test ebenfalls berücksichtigten Variabeln völkische Herkunft, Landesgegend, Wohnort, Moral, psychisches Wohlbefinden, finanzielle Leistungen an die Kirche, Stand der Ehe) bestehen zwischen den Milieukatholiken und den sonstigen Katholiken eigentlich kaum Unterschiede.

Die Milieukatholiken scheinen sich somit von den anderen Katholiken nur darin zu unterscheiden, daß sie das Recht der Kirche, Weisungen zu geben z. B. in bezug auf den Schwangerschaftsabbruch und die Rassenintegration, verneinen (aber sie weichen z. B. in ihrer praktischen Haltung zu anderen Rassen nicht einmal stark von den andern ab). Hat diese Zurückweisung der offiziellen Lehre der kirchlichen Autorität einen starken Einfluß ausgeübt auf ihre religiöse Praxis? Gewiß hätte man vorausgesagt, wenn jemand einen so entscheidenden Bruch mit einer autoritativen Kirche vollziehe, werde seine religiöse Praxis darunter leiden,

doch, wie Tabelle 2 zeigt, gibt es eigentlich keinen Beweis dafür.

Es bestehen nur zwei statistisch bedeutsame Unterschiede zwischen den Katholiken, welche die Lehrautorität in bezug auf die Geburtenregelung und die Rassenintegration ablehnen, und der übrigen katholischen Bevölkerung. Bei Milieukatholiken ist es etwas weniger der Fall, daß sie zwei- oder dreimal oder noch öfters im Monat die Kirche besuchen – obwohl immer noch 54% diese Häufigkeit des Gottesdienstbesuches angeben – und daß sie während der letzten beiden Jahre einer «Hausliturgie» beigewohnt haben (5 % der Milieukatholiken, 8% aller Katholiken), doch empfängt ein Viertel der Milieukatholiken zwei- oder dreimal im Monat die hl. Kommunion, mehr als die Hälfte betet jeden Tag, mehr als drei Viertel jede Woche, mehr als drei Viertel sind bereit, katholische Schulen zu unterstützen, mehr als die Hälfte gäben, falls man sie darum bäte, mehr als fünfzig Dollars im Jahr an katholische Schulen, 84% käme es nicht in den Sinn, die Kirche zu verlassen, ein Fünftel gehört Pfarreiorganisationen an, mehr als ein Viertel hat in den letzten Jahren ein religiöses Buch gelesen, ein Fünftel hat an religiösen Diskussionsrunden teilgenommen und ein Fünftel hat während der letzten beiden Jahre ernsthafte Gespräche mit einem Priester gehabt.

Weder was den Hintergrund noch was die feststellbare religiöse Praxis betrifft, besteht zwischen den Katholiken, welche die Lehrautorität der Kirche annehmen, und denen, die sie ablehnen, ein großer Unterschied. Wie wenig folgerichtig dies auch theologisch und philosophisch sein mag, so ist es doch so, daß ein wesentlicher Prozentsatz der katholischen Bevölkerung (um die Hälfte) sich herausnimmt, der kirchlichen Autorität das Recht, über das Rassenproblem und die Geburtenregelung autoritativ Weisungen zu geben, abzusprechen, und doch weiterhin in ungefähr dem gleichen Maß religiös praktiziert wie die katholische Bevölkerung im allgemeinen.

Erhärtendes Beweismaterial

Vermutlich wird diesem Forschungsergebnis von den Eliten sowohl des rechten wie des linken Flügels Mißtrauen, ja vielleicht Verachtung entgegengebracht. So hat einmal ein römischer Kardinal zu mir gesagt: «Es steht ganz schlimm, sie haben überhaupt keinen Glauben mehr». Und ein Prälat aus Pittsburgh: «Wir sind beschämt über die Katholiken, die rassistisch eingestellt sind». Ja, diese Katholiken mögen beschämend und unbotmäßig sein, aber sie sind sich dessen offenbar gar nicht bewußt. Sie sprechen der Kirche das Recht ab, ihnen in bezug auf die Geburtenregelung und die Rassenintegration Weisungen zu geben, setzen aber ihren gewohnten «Trott» des Katholischseins trotz dieser Zurückweisung der Lehrautorität fort.

Wie kann es zu einer solchen Inkonsequenz kommen? Erstens ist zu bemerken: es ist keineswegs erwiesen, daß diese Milieukatholiken sich überhaupt bewußt sind, daß sie sich inkonsequent verhalten. Sie denken offenbar gar nicht, daß gläubige Katholiken das Recht der Kirche, zu Rassen- und Sexualproblemen Weisungen zu erlassen, anzunehmen haben. Vielleicht sagt der Elitekatholizismus: «Aber ihr habt doch unser Recht zu akzeptieren, euch zu sagen, wie ihr euch zu Sexual- oder/und Rassenproblemen einstellen sollt.» Kraft der Freiwilligkeit kann der Milieukatholik erwidern: «Das behauptet *ihr*.» Mit andern Worten: Ihr habt eure offiziellen Modelle für das Katholischsein, und ich habe meine, und ihr werdet es nicht fertigbringen, daß ich nach euren Vorstellungen lebe. Oder, wie einmal ein bezaubernder dreijähriger Knirps aus meinem Bekanntenkreis es ausgedrückt hat: «Ich kann damit nichts anfangen.»

Seit der ersten Meinungsumfrage vom Jahre 1963 hat die Zahl dieser Milieukatholiken erheblich zugenommen (von 30 auf 50 Prozent der katholischen Bevölkerung). Wie bei den meisten Dingen, von denen im Berichtsband «Catholic Schools in a Declining Church» die Rede ist, läßt sich diese Zunahme der Milieukatholiken dem Dahinschwinden des Sinns für die päpstliche Autorität und dem Nichtakzeptieren der offiziellen Lehre der Kirche über die Geburtenregelung zuschreiben (nicht aber den auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommenen Änderungen).

In «Catholic Schools in a Declining Church» gelangten meine Kollegen und ich zum Schluß, daß der bedenkliche Rückgang in der religiösen Praxis der Katholiken mit dem Rundschreiben «Humanae Vitae» über die Empfängnisregelung zusammenzuhängen scheint (dieser Schluß wird durch weitere Ergebnisse der Meinungsumfrage stark erhärtet). Die eigentliche Erklärung für die Zunahme der Zahl der Milieukatholiken liegt offenbar in der Reaktion eines Großteils der katholischen Bevölkerung auf «Humanae Vitae» – in einer Reaktion, die sowohl den linken wie den rechten Flügel der kirchlichen Elite verblüfft zu haben scheint. Die Eliten auf dem rechten Flügel erwarteten, sobald der Papst gesprochen habe, sei die Angelegenheit erledigt, und die Katholiken gäben die künstliche Empfängnisverhütung auf. Die Eliten auf dem linken Flügel hingegen erwarteten, falls sich der Papst gegen die Empfängnisverhütung ausspreche, würden die Katholiken damit weiterfahren, aber aus der Kirche austreten. In Wirklichkeit aber kam es zu keinem von beiden: die Katholiken fuhren mit der Empfängnisverhütung fort, verblieben aber (zumeist) in der Kirche. Der Haupteffekt scheint in der Abnahme des Gottes-

dienstbesuchs und der Zunahme derer zu bestehen, die das Recht der Kirche, autoritative Weisungen zu erlassen, bestreiten.

Man sollte sich einmal durch den Kopf gehen lassen, daß drei Viertel der Katholiken, die der Kirche das Recht absprechen, autoritative Weisungen über das Rassenproblem und die Geburtenregelung zu erlassen, dennoch gewillt sind, ihren jährlichen Beitrag, damit die Kirche ihre Lehrfunktion in den katholischen Schulen erfüllen kann, zu erhöhen, und daß sie zur Hälfte bereit sind, fünfzig Dollars oder mehr im Jahr zu spenden, um die Ausübung dieser Funktion zu unterstützen. Es scheint ihnen ganz recht zu sein, daß die Kirche lehrt, aber auf gewissen Gebieten scheint die Kirche für sie bei der Ausübung ihrer Lehrautorität keine Glaubwürdigkeit mehr zu besitzen.

Das Wort «Glaubwürdigkeit» im Sinn von «Glaubbarkeit» scheint hier wichtig. Da keine Belege dafür vorliegen, kann man bloß vermuten, daß zahlreiche Katholiken in den Vereinigten Staaten die Kirche einfach nicht für glaubbar halten, wenn sie zu Rassen- oder Sexualproblemen Stellung nimmt, weil sie der Meinung sind, die Kirche sei über das, wozu sie sich ausspricht, gar nicht im Bilde; sie verstehe gar nicht die Schwierigkeiten, die mit dem ehelichen Zusammenleben und mit dem Kinderaufziehen gegeben sind; sie kenne sich nicht aus in den Problemen des Rassenmischmasches, des großstädtischen Verbrechertums, des Niedergangs des Schulwesens, der Inflation, der Vermehrung der Steuerlasten, der Verminderung der Dienstleistungen des Staates. Sobald die Leute sich einmal in den Kopf gesetzt haben, daß du über das, wovon zu redest, gar nicht im Bilde bist, dann kannst du auf sie einreden, bis du heiser bist, du wirst doch nichts ausrichten, weil sie nicht auf dich hören.

Du kannst meinetwegen behaupten, du seiest die Stimme Gottes oder die des aufgeklärten christlichen Gewissens, der Milieukatholik wird dir darauf in seinem Innern erwidern, Gott kenne das, worüber er spreche, du aber nicht, und deshalb glaube er nicht, daß du Gottes Stimme seiest. Und magst du auch bis zum Jünsten Tag behaupten, du sprechest an Gottes Stelle, wenn die Leute dir diese Behauptung nicht abnehmen, werden sie nur verstimmt werden und das Ohr von dir abwenden.

Somit ist in der Kirche Amerikas eine große Kommunikationslücke vorhanden, denn ein beträchlicher Teil der Laien, die sich zumeist ihren Ursprüngen nach und in ihrem religiösen Verhalten nicht von den übrigen Laien unterscheiden, schenken den führenden Köpfen – sei es des rechten, sei es des linken Flügels – kein Gehör mehr. Und wie man wohl ruhig annehmen darf, schenken sie deshalb kein Gehör mehr, weil sie die führenden Köpfe nicht mehr für glaubbar halten und nicht mehr davon überzeugt sind, daß diese im Namen Gottes oder des Evangeliums sprechen. Es steht kaum zu erwarten, daß die Milieukatholiken in bezug auf etwas, das mit sozialen oder sexuellen Problemen zu tun hat, auf die Lehrautorität hören werden, solange diese Lehrautorität nicht wiederum glaubwürdig, d. h. glaubbar werden wird. Wenn unsere in diesem Aufsatz geäußerte Vermutung richtig ist, ging die Glaubbarkeit deshalb verloren, weil diejenigen, die offiziell oder nichtoffiziell die Lehrfunktion ausüben, nicht aufmerksam genug aur die Probleme des einfachen Volke geachtet haben. Die einzige Lösung scheint darin zu bestehen, daß die Lehrautorität – die offizielle wie die nichtoffizielle – wiederum beginnt, auf seine Probleme zu hören. Statt zu sprechen, Kongresse abzuhalten, Stellungnahmen zu veröffentlichen, zu Aktionen aufzurufen, Rundschreiben zu verfassen, Dokumente an den Heiligen Stuhl zu senden usw., sollten die Lehrautoritäten vorerst einmal zuhören. Fortwährendes Schwatzen wird durch fortwährendes Schweigen bestraft werden, wenn nicht durch das Schweigen leerer Säle, so doch durch das Schweigen derer, die gelangweilt und resigniert auf ihre Armbanduhr schauen und sich fragen, ob die Rede endlich zu Ende gehe.

Anhang

Tabelle 1

Korrealationen zur Skala der «Milieukatholiken»	
Alter	–.13
Bildung	*
Religiosität der Eltern	*
Religiosität des Ehepartners	*
Unfehlbarkeit des Papstes	–.18
Positive Bewertung der Amtsführung Pauls VI.	–.15
Positive Bewertung der Amtsführung der Bischöfe	–.12
Positive Bewertung der Amtsführung des Pfarrers	*
Katholische Freunde	*
Katholische Bekannte	*
Positive Bewertung der Predigten	–.18
Katholische Erziehung	*

*keine statistisch bedeutsame Korrelation
(Die Skala fußt auf der Stellungnahme zu zwei Fragepunkten: Verneinung eines Rechts der Kirche zu Weisungen in bezug auf die Geburtenregelung und die Rassenintegration.)

Tabelle 2

Unterschiede zwischen Milieukatholiken* und der Gesamtheit der Katholiken		
	Milieu-katholiken (Prozent)	Gesamt-heit (Prozent)
Meßbesuch (2- oder 3-mal im Monat)	54**	61
Kommunionempfang (2- oder 3-mal im Monat)	27	32
Tägliches Gebet	54	60
Persönliches Gebet einmal in der Woche	77	80
Bereitschaft, katholische Schulen mehr zu unterstützen	77	80
Bereitschaft, dafür mehr als 50 Dollars pro Jahr zu geben	57	60
Ernstliches Gespräch mit einem Priester in den letzten beiden Jahren	19	20
Hat nie aus der Kirche auszutreten gedacht	84	85
Gehört einer Pfarreiorganisation an	19	21
Bringt für Priester, die ihr Amt niedergelegt haben, viel Sympathie auf	33	32
Las in den beiden letzten Jahren wenigstens ein religiöses Buch	28	33
Nahm in den beiden letzten Jahren an religiösen Diskussionen teil	19	21
Nahm in den beiden letzten Jahren an einer Hausliturgie teil	5	8**

*Die die kirchliche Autorität in bezug auf die Geburtenregelung und die Rassenintegration ablehnen
**Milieukatholiken unterscheiden sich hierin beträchtlich von anderen Katholiken

[1] The Communal Catholic (Seabury Press, New York 1976).
[2] Catholic Schools and Two Churches : An Address to the National Catholic Educational Association. Vortrag am 74. Jahreskongreß der «National Catholic Educational Association», San Francisco, 11.–14. April 1977.
[3] Andrew M. Greeley/William C. McCready/Kathleen McCourt, Catholic Schools in a Declining Church (Sheed and Ward, Mission, Kansas 1976).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ANDREW M. GREELEY

1928 in Oak Park (USA) geboren ; seit 1954 Priester. Studium am Seminary of St. Mary of the Lake und an der Universität Chicago. Master of Arts, Lizentiat in Theologie, Doktorat in Soziologie ; hat einen Lehrauftrag am Department of Sociology an der Universität Chicago und ist Senior Study Director des Nationalen Meinungsforschungszentrums an derselben Universität. Er veröffentlichte u.a. The Hesitant Pilgrim. American Catholicism after the Council (New York 1966) ; A Future to Hope in (New York 1969). Eine Zukunft, auf die man hoffen kann (Olten 1971) ; Contemporary Religion (Glenview, Ill. 1972) ; Priests in the United States. Reflections on a Survey (New York 1972). Anschrift : Dr. A.M. Greeley, Program Director of NORC, University of Chicago, 6030 S. Ellis Avenue, Chicago, Ill. 60637, USA.

Janice Newson

Entfremdete Priester in Kanada

Kritischer Rückblick auf einen Exodus

Die Beziehung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den neuesten Entwicklungen im Katholizismus war schon Thema vieler Bücher, Artikel und Vorträge. Und es wird zweifellos noch mehr darüber geschrieben und gesprochen werden, sobald der Lauf der Zeit das Zweite Vatikanum mehr und mehr Geschichte werden läßt, wodurch es noch leichter werden könnte, auf diese Ära zu reflektieren.

Ein Aspekt dieser Zeit, der wie kaum ein anderer die Aufmerksamkeit von Theologen und Wissenschaftlern anderer Fachbereiche beanspruchte, war der deutliche Anstieg von Amtsverzichten von Priestern[1] nach dem Konzil. Es könnte zwar argumentiert werden, daß es unproduktiv ist, sich weiterhin mit einer Sache zu beschäftigten, die man als negative Erscheinung des nachkonziliaren Katholizismus betrachten könnte, weil dies die Aufmerksamkeit von der Beschäftigung mit Fragen ablenkt, die für die unmittelbare und die fernere Zukunft der christlichen Kirche von Belang sind.

Es ist jedoch sinnvoll, die Diskussion über den Exodus so vieler Priester in dieser Nummer von CONCILIUM, die sich mit der Kommunikation in der Kirche beschäftigt, fortzusetzen.

Denn wie auch immer man das Zweite Vatikanische Konzil ansieht – etwa als beglückende Erfahrung der Vitalität des katholischen Glaubens in der modernen Welt, als die Bestätigung der Effektivität katholischer Einrichtungen gegenüber komplexen Problemen, als einen Versuch einer Neueinschätzung, Neudefinition oder Wiedervereinigung – es muß jedenfalls als der bedeutendste Anstoß zur innerkirchlichen Kommunikation seit der Zeit betrachtet werden, da die frühen Christen die christliche Botschaft durch das griechisch-römische Reich trugen. Wenn nun die Kommunikation innerhalb der Kirche kritisch überdacht werden soll, so muß gleichzeitig gefragt werden, ob und warum die darauffolgende Zunahme der Amtsverzichte von Priestern etwas mit diesem massiven Bemühen um Kommunikation zu tun hat.

Zweck dieses Beitrags ist es, eine Perspektive dieses nachkonziliaren Exodus zu präsentieren, die auf eine Studie der Autorin über eine große städtische Diözese in Kanada zurückgeht. Zusätzlich werden Studien einbezogen, die von Gesellschaftswissenschaftlern unter Heranziehung nordamerikanischer Daten erstellt worden sind. Die Auseinandersetzung wird sich weniger mit den von diesen Studien erstellten Statistiken beschäftigen, denn diese haben für andere kirchliche Regionen, die sich von den nordamerikanischen Beispielen unterscheiden, keine Gültigkeit, sondern sich auf deren Interpretation der Beziehungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und die darauffolgende Zunahme priesterlicher Amtsverzichte beschränken.

Auf der Suche nach Erklärungen

Auf den Dokumenten des Zweiten Vatikanums war die Tinte noch kaum getrocknet, da begannen schon Anzeichen einer «Krise in der Priesterschaft» den Enthusiasmus der nachkonziliaren Diskussion zu überlagern, wenn nicht gar zu dämpfen. Dennoch ging das Problem der Einwirkung komplizierter Veränderungen im religiösen Verhalten auf priesterliches Arbeiten und Leben nicht aus den nachkonziliaren Eruptionen hervor. Schon vor dem Konzil wiesen Joseph Fichter und andere auf das ernste Dilemma für die Organisation priesterlicher Funktionen hin, das sich aus Faktoren wie beispielsweise der wachsenden sozialen und geographischen Mobilität der Laien in urbanen Räumen ergab. Er regte, wenn auch vorischtig, eine Reform der traditionellen Auffassung vom priesterlichen Dienst als notwendig an, wenn die Kirche in der modernen Welt nachkommen wolle und die Priester ihre geistliche Aufgabe effektiv erfüllen sollen[2].

In mancher Hinsicht ähneln die von Fichter und anderen ermittelten Probleme denen, die in der Literatur über das protestantische Kirchenamt behandelt werden[3]. Kenneth Thompson kommt in seiner Analyse der gesellschaftlichen Veränderungen, in die die Kirche von England während des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts hineingezogen wurde, hinsichtlich des wachsenden Rollendrucks anglikanischer Pfarrer im urbanen Milieu zu ähnlichen Schlüssen[4].

Es ist daher sinnvoll anzunehmen, daß die Zunahme der Abgänge aus dem Priesterberuf einen Trend reflektiert, der in vielen anderen religiösen Gemeinschaften bereits länger spürbar ist, ein Trend, der in den Transformationen des sozialen und kulturellen Lebens moderner Gesellschaften und in den Problemen wurzelt, die mit der Natur des institutionellen Rahmens für das priesterliche Leben und Arbeiten zu tun haben. Dies legt die Vermutung nahe, daß der plötzliche Anstieg der Abgänge eher zufällig auf den Aufschub durch das Zweite Vatikanische Konzil folgte. Das Konzil hat also wenig – wenn überhaupt etwas – mit der Krise zu tun,

außer vielleicht dadurch, daß es versäumte, durch eine Veränderung der institutionellen Praxis die mit der Priesterrolle verbundenen Spannungen abzubauen.

Anhand dieser Überlegungen haben einige Untersuchungen der nachkonziliaren Krise einige spezifische Erscheinungen im sich ändernden gesellschaftlichen Milieu und in der Organisation des priesterlichen Dienstes als Ursache für Probleme, Konflikte und für die abnehmende Befriedigung im Priesterberuf erhoben, die wiederum für die Entscheidung zu resignieren maßgeblich waren. So haben beispielsweise Hall und Schneider versucht, die Merkmale des «organisatorischen Klimas» und ihren Einfluß auf das Ausmaß der Befriedigung, die ein Priester in seinem Beruf empfindet, zu isolieren. Obwohl sich die Studie nicht auf ehemalige Priester konzentrierte, unterstützte eine Untersuchung über aktive Priester, die, nachdem sie für die Studie interviewt worden waren, ihr Amt niedergelegt hatten, die Annahme, daß der Amtsverzicht mit den Arbeitsbedingungen und den Karrieremerkmalen, die nur geringe berufliche Befriedigung ermöglichen, zusammenhängen[5].

Tatsachen wie diese unterstützen die Annahme, daß das veränderte Aussehen der modernen Gesellschaft und die traditionellen Muster der Arbeitsorganisation in katholischen Einrichtungen ernste Probleme für den Klerus geschaffen haben. Wenn man aber davon ausgeht, daß diese Probleme für sich genommen die eigentliche Ursache für die Resignation darstellen, so ist zu fragen, warum dieses spezielle Symptom der Unzufriedenheit, das so plötzlich und dramatisch in Erscheinung trat, erst in den mittleren und späteren Sechzigerjahren auftauchte.

Eine Antwort könnte sein, daß der Verzicht auf das Priestertum, der früher für einen katholischen Priester schwieriger war als für einen protestantischen Pfarrer, durch ein Klima des Aktivismus und der Ablösung von der Tradition erleichtert wurde, das dieses Jahrzehnt allgemein kennzeichnete. Dennoch bleibt eine Reihe von Fragen unbeantwortet, und viele spezielle Dimensionen der katholischen Erfahrung und Auflösung bleiben unerklärt.

Waren beispielsweise alle Angehörigen des Priesterstandes in gleicher Weise den Unzufriedenheit auslösenden Problemen ausgesetzt? Und wenn nicht, warum nicht? Wenn aber alle Priester tatsächlich in gleicher Weise diesen Problemen ausgesetzt waren, warum resignierten dann nur einige Priester? War die Resignation die einzige Antwort auf Schwierigkeiten? Wenn das Konzil mit dem Trend zur Resignation nichts zu tun hat, wie kommt es dann, daß die Interpretation von Konzilsdokumenten und der Streit um ihre Durchführung in der Begründung für die Resignation eine so große Rolle spielen?

Andere Untersuchungen über die Unruhe unter den Priestern nach dem Konzil sind zur Auffassung gekommen, daß das Konzil selbst einige Beziehung zu der darauffolgenden Zunahme von Resignation hat, ohne daß die genaue Natur dieser Beziehung in den Diskussionen bis heute voll geklär wäre.

Nach einer verbreiteten Auffassung besteht dieser Zusammenhang darin, daß das Konzil als Anlaß oder als Verschärfung einer Kluft innerhalb der katholischen Gemeinschaft gesehen wird, die zu einer Polarisierung führte zwischen denen, die die traditionelle Glaubenspraxis bewahren wollten und den anderen, die das Banner des Aggiornamentos aus der Konzilsaula in die lokalen kirchlichen Einrichtungen tragen wollten. Eine differenziertere Version dieser Sicht meint, das Konzil habe sich um erneuerte Definitionen des christlichen Dienstes bemüht, die mit den etablierten kirchlichen Strukturen nicht mehr vereinbar waren. Da es die dem neuen Amtsverständnis entsprechenden Veränderungen auf organisatorischem Gebiet versäumte oder nicht leisten wollte, schob das Konzil die aus dieser Unvereinbarkeit von Amtsverständnis und Organisation kommenden Schwierigkeiten den lokalen Kirchen zu. Nach dieser Auffassung ist der Trend zur Resignation das Ergebnis des Kampfes um die Erfüllung der Reformvorstöße der Konzilsdokumente angesichts eines zunehmend kämpferischen Traditionalismus. Aus dem Amt scheidende Priester werden als Anwälte der Erneuerung gesehen, die Werte und Perspektiven ihres Dienstes vertraten, die mit den traditionellen Forderungen und Erwartungen an priesterliches Arbeiten und Leben in Konflikt gerieten.

So beschreibt beispielsweise eine Studie von Schallert und Kelley den priesterlichen *drop-out* als «eine Persönlichkeit, die vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils tief betroffen war ... stark auf Veränderung orientiert ... (und der) die Kirche als nicht veränderungsbereit bezeichnet[6]. Greeley und Schoenherr bezeichnen in ihrer Analyse der Aussagen von Priestern mit der einbekannten Absicht, das Amt aufzugeben, die «modernen Werte» und den «Wunsch zu heiraten» als zwei Hauptursachen für den Amtsverzicht[7].

Aber diese Erklärungen für die Entscheidungen zum Amtsverzicht sind nicht besonders überzeugend, besonders angesichts der Tatsache, daß einige der Untersuchenden selbst ausgesprochene Befürworter von Erneuerung und zugleich aktive Angehörige des Priesterstandes sind. Wenn darum auch evident ist, daß viele resignierende Priester Befürworter von Reformen waren, so kann umgekehrt doch nicht argumentiert werden, Priester, die im Amt bleiben, seien keine Befürworter von Reformen. Was unterscheidet also den Priester, der resigniert, von dem, der nicht resigniert, wenn beide Erneuerung befürworten?

Eine empirische Studie über eine große Diözese

Meine Studie des nachkonziliaren Exodus[8], die sich eher auf die Dynamik des Veränderungsprozesses als auf die Identifizierung der Einstellungen gegenüber der Erneuerung, wie sie von verschiedenen Bereichen der katholischen Gemeinschaft bezogen werden, konzentriert, entwickelt eine Perspektive, die einige der Fragen beantwortet, die sich im Verlauf dieser Diskussion stellten.

Diese Analyse (die sich auf einen entsprechenden Kreis von ehemaligen und aktiven Priestern bezieht) legt erstens die Vermutung nahe, daß zwar viele Quellen klerikaler Unzufriedenheit sich auf gesellschaftliche und institutionelle Faktoren bezogen, die bereits vor dem Zweiten Vatikanum vorlagen, die aber durch die Betonung der Erneuerung durch das Konzil in der nachkonziliaren Ära ein wachsendes Bewußtsein von Spannungen in der Rolle des Priesters beschleunigten und verschärften. So verschärfte der Kampf um die Erfüllung der Direktiven des Konzils viele dieser Spannungen, während die Sprache der Erneuerung gleichzeitig eine annehmbare Grundlage für die Interpretation dieser Probleme und für eine breitangelegte verständliche Kritik der kirchlichen Strukturen lieferte, die traditionell das priesterliche Arbeiten und Leben umschlossen.

Zweitens nehmen weder ehemalige noch aktive Priester einheitliche Haltungen gegenüber der Erneuerung selbst ein. Einige der resignierten Priester fühlten sich durch den institutionellen und haltungsmäßigen Widerstand gegenüber der Reform frustiert. Andere meinten, insofern das Konzil überhaupt Reformen unterstützte, habe die Kirche ihre Verpflichtung gegenüber dem orthodoxen katholischen Glauben verraten. Wieder andere waren enttäuscht, weil die Kirche keinen würdigen, unchaotischen und friedlichen Übergang schaffte, wenn dieser sich als nötig erwies. Einige aktive Priester waren engagiert und aktiv für Erneuerung eingetreten, andere wiederum waren an der Erhaltung der traditionellen katholischen Glaubenspraxis interessiert, während wieder andere sich am besten als am Erneuerungsthema überhaupt desinteressiert charakterisieren lassen.

Da also die Einstellung zur Erneuerung an sich noch keine klare Unterscheidung zwischen ausgeschiedenen und aktiv bleibenden Priestern lieferte, war es das Hauptanliegen dieser Studie, herauszufinden, wie und auf welcher Basis Priester sich auf die aktuelle Dynamik des Veränderungsprozesss einließen und wie dieses Engagement ihr Festhalten an ihrer priesterlichen Berufung beeinflußte. Wenn auch nicht alle Schlüsse aus dieser Analyse hier angeführt werden können, so sollen wenigstens die Hauptpunkte genannt werden.

Das Engagement von Priestern im Prozeß der Veränderung war in hohem Maß von der Entwicklung ihrer Karriere bestimmt. So wußten beispielsweise Priester, die erst jüngst geweiht worden waren und während des ganzen Konzils oder wenigstens teilweise in der Konzilszeit noch im Seminar waren, sehr viel mehr von der Substanz der Konzilsdiskussionen und der Theologie der Erneuerung, die sich durch die Konzilsdokumente hindurchzieht, als die Mehrheit der Priester, die in dieser Zeit bereits voll im Dienst stand. Andererseits aber haben diese Priester, denen meist die Erfahrung mit dem tatsächlichen Funktionieren der kirchlichen Einrichtungen fehlt und die wenig Einfluß auf Entscheidungsprozesse haben, viel weniger als ihre älteren, erfahreneren Kollegen die Mittel zur Hand, die notwendig sind für die Gestaltung der Beziehungen, die unvermeidlich die Qualität ihres eigenen Dienstes beeinflussen, also die Beziehungen zu Oberen, Mitarbeitern und Mitgliedern der Laiengemeinschaft. Deswegen waren sie auch besonders in Gefahr, durch die Kompliziertheit und die Langsamkeit der Veränderung frustiert zu werden, und reagierten dann auf diese Schwierigkeiten im nachkonziliaren Kontext auf eine Weise, die sie in diesem entscheidenden Beziehungsgefüge isolierte und in vielen Fällen dann auch ihrer priesterlichen Rolle selbst entfremdete.

Einige erfahrene Priester wiederum, deren beruflicher Werdegang für die nahe Zukunft einen Aufstieg erhoffen ließ, wurden durch den Veränderungsprozeß auf andere Weise in Mitleidenschaft gezogen. Ihre berufliche Zufriedenheit hätte auch unter normalen Bedingungen abgenommen, da diese Priester ungeduldig auf die Gelegenheit des größeren Auftrags und auf die Übernahme einer größeren Verantwortung warteten. Unter nachkonziliaren Bedingungen, die in mancher Hinsicht chaotisch und verwirrend waren, wurde ihre Ungeduld durch die allgemeine Kritik an der traditionellen Praxis noch verstärkt, wie zum Beispiel die sehr lange Lehrzeit unter der Leitung älterer Kollegen. Ihr Verbleib im Priesterberuf hing oft mit dem Zeitpunkt ihrer Beförderung zusammen, und Entscheidungen zum Amtsverzicht wurden oft ausgelöst durch die außerhalb der Reihe erfolgende Beförderung eines jüngeren Priesters zum Pfarrer oder Leiter eines attraktiven «experimentellen» Programms.

Das Engagement der Priester im Prozeß der Veränderung wurde auch von der Strategie der lokalen Hierarchie bei der Durchführung der Erneuerung bestimmt.

So bevorzugte zum Beispiel die Führung der untersuchten Diözese eine kontrollierte Form der Erneuerung, es wurden einige Gemeinden und besondere Dienste für «Experimente» offiziell beauftragt, anstatt daß man spontane Erneuerungsversuche in der ganzen

Diözese ermutigt hätte. Einerseits wurden Priester, die mit diesen Erneuerungsprogrammen beauftragt wurden, ermutigt, ja sogar von ihren Vorgesetzten für eine erneuerte Amtsausübung ausgebildet, während sie andererseits von Teilen der Laienschaft und von Priestergemeinschaften, die bestimmte Veränderungen ablehnten, kritisch beobachtet wurden. Außerdem zogen die Kirchenführer, die die Erneuerung zunächst ermutigt hatten, oft ihre Unterstützung zurück, sobald die Neuerungen ernste Differenzen innerhalb der Ortsgemeinden erzeugten oder wenn die Neuerungen die zunächst gesetzten Grenzen überschritten.

Im Gegensatz dazu konnten Priester unter weniger exponierten Bedingungen und fernab von der Aufsicht durch die lokale Hierarchie ihre Erneuerungsbemühungen fortsetzen, ohne größere Schwierigkeiten zu bekommen.

Die Probleme, die sich aus dieser Politik für einige Priester ergaben, kamen insbesondere davon, daß diese Priester, die man bevorzugt für diese Erneuerungsprogramme auswählte, meist nicht darauf vorbereitet waren, mit den Folgen fertigzuwerden. Denn da die Experimentalprogramme als lebenswichtig für die lokalen Erneuerungsbestrebungen galten, wurden diese oft Priestern übertragen, die in ihrer vorherigen beruflichen Entwicklung als besonders vielversprechende Mitglieder des lokalen Klerus galten, die früher als üblich ehrenvolle Aufträge und verantwortliche Positionen erhalten hatten und das besondere Wohlwollen der lokalen Hierarchen genossen. Nun sahen sich diese Männer im Zusammenhang mit den Experimenten plötzlich in der ungewohnten Lage, kritisiert und von den örtlichen Seelsorgern und auch von anderen Priestern und Laien angegriffen zu werden und plötzlich aus der Gunst der gleichen Oberen zu fallen, die ihnen ehedem zu Erfolg verholfen hatten.

Im Gegensatz dazu wiederum wurden einige Priester, die sich in Funktionen engagiert hatten, die in der vorkonziliaren Kirche weniger wichtig genommen worden waren, in der nachkonziliaren Periode plötzlich höher geschätzt, denn die neuen Prioritäten, die die Konzilsdokumente für das Amt aufgestellt hatten, zollten dem Wert ihrer Arbeit neue Anerkennung.

Die oben dargestellten Beispiele illustrieren einige der Weisen, auf die Priester durch die Dynamik des Veränderungsprozesses betroffen wurden. Die Resignation war nur eine der möglichen Reaktionen der Priester auf diese Situation, und sie wurde aus verschiedenen Gründen gewählt. Einige Priester, die durch ihre Erfahrungen traumatisiert waren, wurden verletzbar durch Vorfälle, die eine Entscheidung für die Resignation auslösten, wie etwa eine harte Auseinandersetzung mit einem Vorgesetzten, ein mehr als oberflächlicher Kontakt mit einer Frau oder der Verlust einer wichtigen Stellung. Andere Priester erlebten durch ihr Engagement in Reformaktivitäten eine solche Umwandlung ihrer persönlichen und beruflichen Motivation, daß ihnen das Priestertum nicht mehr als der geeignete Weg erschien, diesen Motivationen zu leben. Andere verzichteten einfach deswegen, weil diese Möglichkeit sich nun anbot, da sie durch die Amtsverzichte anderer inzwischen leichter durchführbar geworden war.

Schlußfolgerungen

Was kann man aus den Erfahrungen der Kirche in dieser Zeit lernen?

Erstens legt die hier dargelegte Analyse die Vermutung nahe, daß dieser klerikale Exodus kaum hätte verhindert werden können, es sei denn das Konzil hätte niemals den Weg der Erneuerung unterstützt. Aber selbst dann würde sich die Krise dennoch – wenn vielleicht auch etwas langsamer und gradueller – ergeben haben, meinen Autoren wie Greeley, und ich stimme mit ihnen überein[9].

Zweitens zeigt die Analyse auf seiten der Kirche eine gewisse Naivität gegenüber der Frage, wie leicht Veränderungen erreicht werden können, und ein mangelndes Bewußtsein davon, wie die eigene Geschichte der Kirche sich auf Erneuerungsbemühungen auswirken würde. Der Führungsstil und die Art des Engagements von Priestern, auch wenn sie sich für Erneuerungen einsetzten, war unvermeidbar geprägt von einer traditionellen Erziehung, traditioneller Ausbildung und Erfahrungen mit traditionellen Institutionen.

Daß das so war, ist nicht die Hauptsache. Die Hauptsache ist vielmehr darin zu sehen, daß der Konflikt und die Verwirrung als Folge der Entscheidung, den Weg der Erneuerung zu beschreiten, hätten vorhergesehen werden müssen. Diejenigen, die dann frustriert und streitbar wurden, hätten mehr Unterstützung gebraucht, als ihnen tatsächlich zuteil wurde. Denen, die nicht verstanden, hätte Geduld entgegengebracht werden sollen, und als man Priester in die Zentren der Auseinandersetzung versetzte, hätte dies mit mehr Klugheit geschehen sollen.

Bedauerlich ist nicht, daß einige Priester resigniert haben, sondern vielmehr, daß der Bezug zur «Entfremdung» im Titel dieses Beitrags nicht nur mit den aus dem Amt Geschiedenen zu tun hat, sondern mit vielen Priestern, die diese Periode durchgemacht haben. Denn während resignierte Priester sich oft von der Gemeinschaft der Laien und Priester, die ihre Bemühungen kritisierten, entfremdeten, oder von Oberen, die ihnen die Unterstützung entzogen, oder von den Konzilsvätern, die die Erneuerung befürworteten,

so entfremdeten sich die aktiven Priester von denen, die weggingen, und sie empfanden vielleicht, daß man sich nicht genug bemüht hatte, daß man zu rasch mit Veränderungen gerechnet hatte, oder daß das ursprüngliche berufliche Engagement nicht stark genug war, «die Übel der Zeit» zu erdulden.

[1] Die vorliegende Arbeit befaßt sich ausschließlich mit dem Ausscheiden bereits ordinierter Priester aus dem Amt.

[2] Vgl. J. Fichter, Social Relations in the Urban Parish (University of Chicago Press, Chicago 1954).

[3] So werden die bekannten Artikel von Samuel Blizzard oft als Ausgangspunkt zu Studien sowohl über die Situation der katholischen wie der protestantischen Amtsträger verwendet. Vgl. z.B. S. Blizzard, The Minister's Dilemma: Christian Century 73 (1956) 508 – 510; The Parish Minister's Integrating Roles: Religious Education 53 (1958) 374 – 380.

[4] K. Thompson, Bureaucracy and Church Reform (The Clarendon Press, Oxford 1970) 230 – 232.

[5] D. Hall / B. Schneider, Organizational Climates and Careers (Seminar Press, New York 1973) 157 – 159.

[6] E. Schallert / J. Kelley, Soma Factors Associated with Voluntary Withdrawal from the Priesthood: Lumen Gentium 25 (1970) 459.

[7] R. Schoenherr / A. Greeley, Role Commitment Processes and the American Priesthood: American Sociological Review 39 (1974) 407 – 426.

[8] Janice A. Newson, The Roman Catholic Clerical Exodux: A Study of Role-Adaption and Organizational Change (Unveröffentlichte Diss., University of Toronto, Toronto 1976).

[9] A. Greeley, Priests in the United States (Doubleday and Co., Garden City, New York 1972) 19 – 29.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JANICE NEWSON

Associate Professor und Vorsitzende der Abteilung für Soziologie am Glendon College, York University, Toronto, Kanada. Bachelor of Theology 1964; Bachelor of Arts 1965; Dr. phil. 1976 an der Universität Toronto. Veröffentlichungen: Lawrence Park Community Study (Typoskript, Glendon College 1973); The Roman Catholic Clerical Exodus: A Study of Role-Adaptation and Organizational Change (Unveröffentlichte Diss., University of Toronto, Toronto 1976). Anschrift: Department of Sociology, Glendon College, York University, Bayview and Lawrence, Toronto, Ont., Kanada.

Giovanni Cereti

Die Ehescheidung in Italien

I. Das Referendum über die Ehescheidung und seine geschichtlichen Zusammenhänge

Um voll zu verstehen, was das Referendum über die Ehescheidung für Italien bedeutet hat, muß man weit zurückgehen. Beispielsweise ist daran zu erinnern, daß das italienische Volk nicht die von der Reformation hervorgerufene Gewissenskrise durchgemacht hat, die sicherlich in den davon betroffenen Ländern dazu beigetragen hat, das Verantwortungsbewußtsein der einzelnen Gläubigen zu stärken. Und es ist auch, wenigstens in seiner großen Mehrheit, von einer weiteren Wachstumskrise, der Französischen Revolution, verschont worden. Dafür hat es die Gegenreformation und die Restauration erlebt und stand unter der Herrschaft einer von der modernen Welt getrennten Kultur, deren typische Erzeugnisse die Enzyklika «Mirari vos» und der «Syllabus» sind. Die hierarchische, von oben nach unten verlaufende Ekklesiologie, die in diesen Dokumenten zum Ausdruck kommt, erklärt zum Teil, wieso das italienische Volk, in welchem bereits im Mittelalter der Freiheitssinn gewaltig herangereift war und das im Laufe des 15. Jahrhunderts wenigstens im wirtschaftlichen, kulturellen und künstlerischen Bereich an der Spitze der menschlichen Entwicklung stand, sich dann doch unter Vormundschaft stellen ließ und das eigene Urteil in so weitem Ausmaß an die Autorität der katholischen Kirche abtrat, und zwar nicht nur im geistlichen und sittlichen Bereich, sondern auch auf dem Feld der Politik.

Die Aufklärung, die bürgerliche Revolution, die Entwicklung des Kapitalismus und selbst die Einigung Italiens vollzogen sich zum Teil im Gegensatz zur Kirche, doch die breite Masse der Bevölkerung stand diesen Bewegungen fremd oder zumindest teilnahmslos gegenüber. Der Sozialismus fand im Volk eine weitere Verbreitung, vermochte jedoch – außer auf ganz bestimmten Gebieten – nie den Einfluß der Kirche zu schmälern. Am Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts konnte sich die Kirche im Widerstreit zwischen dem «legalen Land» und dem «realen Land»[1] mit Recht rühmen, daß ihr das reale Land und damit die Mehrheit der Italiener Gefolgschaft leiste, auch wenn diese Mehrheit aus verschiedenen Gründen sich noch nicht politisch zu äußern vermochte.

Mit der Lösung der Römischen Frage und den großen Gestalten der Päpste dieses Jahrhunderts hatte sich die Kirche auch im öffentlichen Leben einen starken

Einfluß zurückerobert, obschon man in bezug auf die Beziehungen der Kirche zum Faschismus heute richtiger von einer «Koexistenz» als von einer «Konnivenz» spricht. Nachdem die kirchliche Hierarchie am Kriegsende vor allem im Norden eine gewisse Vermittler- und Lückenbüßerrolle ausgeübt hatte, begriff sie, nachdem einmal die Demokratie hergestellt war, nach einiger Unsicherheit, daß sie, gerade mit Hilfe der demokratischen Einrichtungen, immer noch einen Einfluß ausüben könne, namentlich zur Bekämpfung des Kommunismus. Darum unterstützte sie die Partei der Christdemokraten, der 1948 die absolute Mehrheit zufiel und die seither ununterbrochen an der Macht geblieben ist, wenn auch mit Unterstützung kleinerer verbündeter Parteien.

Die kirchliche Autorität, die durch das Vorhandensein einer starken Katholikenpartei gesichert wurde und auch auf theoretischer Ebene eine Neubesinnung vorgenommen hatte, konnte so schließlich während der Epoche des Papstes Johannes und des Konzils von der italienischen Politik Abstand nehmen.

Das Gesetz vom 1. Dezember 1970, das auch in Italien eine zivile Ehescheidung ermöglichte und von einer Koalition durchgebracht worden war, die von der liberalen bis zur kommunistischen Partei reichte, stellte diese wachsende Abstandnahme wiederum in Frage. Anfänglich war es vor allem ein Teil der katholischen organisierten Laienschaft, die eingreifen zu müssen glaubte und sich ein weiteres Mal gegenüber dem «legalen Land» auf das «reale Land» berief. Nachdem für das Referendum für die Abschaffung der Ehescheidung rasch anderthalb Millionen Unterschriften zusammengebracht worden waren, wurde dieses nach verschiedenen Verschiebungen und nach dem Scheitern oder der Ablehnung der Möglichkeiten, um eine Volksabstimmung herumzukommen, auf den 12. Mai 1974 angesetzt. Der italienische Episkopat hatte in seiner Mehrheit die Auseinandersetzung im Grunde nicht gewollt, ließ sich aber ohne hinreichende Überlegung und ohne Befragung des Kirchenvolkes in sie hineinziehen, da man es für eine ausgemachte Sache hielt, daß ein Katholik nicht einem Staatsgesetz zustimmen könne, das die Ehescheidung gestatte. Durch die Abstimmungsergebnisse wurde dann die Kirche, die ein Jahrhundert zuvor der weltlichen Macht beraubt worden war, aber immer noch die Mehrheit des italienischen Volkes hinter sich zu haben glaubte, zum ersten Mal in die Minderheit versetzt. Das Volk Italiens urteilte anders als die Hierarchie. Was war passiert? Hatten die Italiener die Kirche verleugnet? Waren sie massenweise vom Glauben abgefallen? So fragten sich mit Beklemmung der Papst und die Bischöfe, die zumeist falsch informiert und deshalb über die Abstimmungsresultate überrascht waren.

II. Die Entwicklung der italienischen Gesellschaft in den letzten dreißig Jahren

Ein sehr bezeichnender Sachverhalt kann uns behilflich sein, das Ergebnis des Referendums zu verstehen. Es ist die Stadt gewesen, die der für die Ehescheidung eintretenden Front zum Sieg verholfen hat. Im Vergleich zu den Wahlresultaten der Parteien, die für das Recht auf Ehescheidung eintraten, hat diese Front auf dem Land nur 2%, in den Städten hingegen 19% mehr Stimmen erreicht. Die Gegenfront hat im Vergleich zu den Wahlresultaten der gegen das Scheidungsrecht eingestellten Parteien in den großen Städten 30% an Stimmen verloren (zu den Gegenstimmen gegen das Referendum sind ja auch die leer eingelegten Zettel und die Stimmenthaltungen zu rechnen). Die mit der städtischen Kultur zusammenhängenden Gesellschafts- und Kulturfaktoren scheinen also mehr Gewicht gehabt zu haben als die eigentlich politischen Faktoren und die Gefolgschaftstreue gegenüber der Partei[2].

Das Wachstum der städtischen Bevölkerung im Lauf der letzten Jahre läßt sich mit einigen bezeichnenden Angaben veranschaulichen. 1951 waren 42%, 1971 aber nur noch 17% der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig. Im gleichen Zeitraum stieg die Anzahl der in der Industrie Beschäftigten um zwei Millionen und die der im Dienstleistungssektor Angestellten um zweieinhalb Millionen. Während sich die Land- und vor allem die Bergregionen entvölkerten, wuchsen die Städte übermäßig, was alle die Kulturphänomene mit sich brachte, die mit solchen Bevölkerungsverschiebungen gegeben sind.

Die organisatorischen und kulturellen Strukturen der Kirche vermochten dieser rasanten Entwicklung nicht zu folgen. 1951 wies gut die Hälfte der Pfarreien weniger als tausend Gläubige auf. Es handelte sich zumeist um Landpfarreien, in denen 12% der Bevölkerung Italiens wohnten. 1966 hatten die Pfarreien mit weniger als tausend Gläubigen zwar prozentual zugenommen, während die Gesamtzahl ihrer Einwohner zurückgegangen war. Das Mißverhältnis zwischen den auf dem Lande und den in der Stadt eingesetzten Kräften springt ohne weiteres in die Augen, besonders wenn man noch bedenkt, daß in vielen Bistümern der in Vollkraft stehende Klerus sich oft auf kleine Berg- oder Landpfarreien beschränken muß und erst in vorgerücktem Alter in großen Stadtpfarreien als Pfarrer eingesetzt wird. Auf diese Weise droht der Einfluß der Kirche, der in der ländlichen Gesellschaft mit ihrer Bevölkerungsabnahme noch stark ist, fast gänzlich dahinzuschwinden in der städtischen Gesellschaft, vor allem in den Randsiedlungen mit den frisch Zugewanderten. Das zeigen sämtliche Gradmesser der religiösen Einstellung, vom Gottesdienstbesuch angefangen

bis zum Mitmachen in den katholischen Vereinen. Die noch in hoher Anzahl vorhandenen Ordensschwestern, die zumeist im Fürsorgewesen oder sonst am Rande tätig sind, haben praktisch kein kulturelles und politisches Gewicht. Der Klerus, der großmehrheitlich vom Lande herkommt, ist seiner Ausbildung und Lebensweise nach nicht besonders gut ausgerüstet, um es mit der Geisteshaltung und Kultur einer modernen städtischen Gesellschaft aufzunehmen. Der Episkopat selbst stammt zu vier Fünfteln vom Lande und lebt in Bischofssitzen, von denen noch heute 25% weniger als 20000 Einwohner und 15% weniger als 10000 Gläubige zählen.

III. Ländliche Mentalität und städtische Geisteshaltung: Ein Vergleich zwischen zwei Kulturen

Diese Gegebenheiten sind auch deshalb von Wichtigkeit, weil zwei sehr verschiedene Geisteshaltungen der ländlichen bzw. der städtischen Gesellschaft ihr Gepräge geben[3].

Das Weltbild einer ländlichen Gesellschaft herkömmlichen Charakters ist altertümlich, von einem Gefüge von statischen, unveränderlichen Gesetzen beherrscht; die Weisheit, vor allem im Sinn von Lebenserfahrung, wird von Generation zu Generation weitergegeben, und das Autoritätsprinzip hat noch ein ganz starkes Gewicht. In diesem feststehenden Weltbild bleiben Ehe und Familie besonders heilige Wirklichkeiten: in ihnen geht die Institution vor den Personen, und die Aufgabe, neuen Generationen das Leben zu schenken, die patriarchalische Familie weiterzuführen, ist wichtiger als die Selbstverwirklichung in der Ehe. In solchen Verhältnissen erscheint ein Gesetz, das die Scheidung der Ehe zuläßt, als eine Entheiligung, die zum vollständigen Zusammenbruch der Gesellschaft zu führen droht.

Das Weltbild einer städtischen Gesellschaft ist viel dynamischer. Die treue Dauerehe wird vor allem als eine zu vollbringende Aufgabe gesehen; es geht in ihr in erster Linie um das persönliche Glück, die Selbstverwirklichung der Ehepartner selbst. Man vertraut mehr dem persönlichen Gewissen, während das Gesetz relativiert und ihm höchstens eine erzieherische Funktion zuerkannt wird.

In der städtischen Gesellschaft, wo das Niveau der Schulbildung sehr viel höher ist, wirkt, in gegenseitiger Verkettung ihren Einfluß vervielfachend, eine ganze Reihe von Bildungsfaktoren und -einrichtungen, die nach und nach an die Stelle der autoritären Verhaltensmotivation treten. Die autoritäre Motivation bleibt hingegen noch sehr wichtig in einer ländlichen Gesellschaft, worin der Klerus weiterhin einen beträchtlichen Einfluß ausübt und sagt, wie man sich verhalten soll.

IV. Das Referendum als Erweis der Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den beiden Kulturen in der Kirche (zwischen dem Episkopat und der städtischen Laienschaft)

Die Struktur der italienischen Kirche und die Distanz, die der Sprache und Geisteshaltung nach zwischen den beiden oben geschilderten Kulturen bestehen, erklären weitgehend die Kommunikationsschwierigkeiten, die in Italien zwischen der Hierarchie und einem Großteil des Klerus einerseits und der mit der sonstigen Bevölkerung in regerem Kontakt stehenden Laienschaft andererseits eingetreten sind. Diese Schwierigkeiten, die sich schon vor allem seit 1967 mit dem Aufkommen der Basisgemeinden und der Ausbreitung des «Dissenses» gezeigt hatten, traten beim Referendum am offensichtlichsten an den Tag.

Gemäß seiner gesellschaftlichen Herkunft und seiner Bildung hielt sich der Episkopat an ein mehr statisches Weltbild, das für eine ländliche Gesellschaft bezeichnend ist. Wenig zum Anhören der von andern vorgebrachten Gründe und zum Dialog erzogen, in der Ekklesiologie von einst aufgewachsen, wonach der Beistand Gottes nur den Oberhirten unmittelbar zuteil wird, so daß die Gläubigen nur zu horchen und zu gehorchen haben, war der italienische Episkopat nicht fähig, den Kulturwandel wahrzunehmen, der in der Gesellschaft und auch in der katholischen Laienwelt eingetreten war. Die Bischöfe hatten ja selten Berührung mit der Außenwelt mit Ausnahme der wenigen Kontakte über einen Kreis von Klerikern ihres Vertrauens, die sich scheuten, weniger angenehme Nachrichten nach oben weiterzuleiten, oder über schüchterne und zumeist konservative Gläubige. Sie entbehrten des täglichen Gedankenaustausches, der sich von selbst ergibt, wenn man unter die Leute geht, mit ihnen zusammen Bus fährt oder ins Kino geht. So waren sie auch der tausend Kanäle zu nicht bloß verbaler Kommunikation beraubt, über die das einfache Volk verfügt und die einen wichtigen Teil der in einer Gesellschaft bestehenden Kommunikationsstruktur ausmachen.

Auch die Warnungen vor den mit einem Referendum verbundenen Risiken, die angesehene Publizisten, Laien und Geistliche der Hierarchie durch die Presse zukommen ließen, verhallten ungehört, so wie man auch nicht gebührend in Betracht zog, welche Einstellung nach und nach in einem Teil des Klerus und der katholischen Laienschaft die Oberhand gewann, der nach der Annahme des Scheidungsgesetzes

sich unablässig eine ganze Reihe von Fragen stellte: Muß man nicht stärker unterscheiden zwischen der Glaubensforderung, wonach die Ehe unauflöslich zu sein hat, und den Forderungen, die auf dem Feld der Politik und der Gesetzgebung geltend zu machen sind und die alle betreffen, die Ungläubigen so gut wie die Gläubigen? Warum haben es in andern Ländern die Katholiken nie für ihre Pflicht gehalten, einen so verzweifelten Kampf gegen eine zivile Gesetzgebung zu führen, die die Scheidung zuläßt? Kann man nicht im Fall des Scheiterns einer Ehe die Möglichkeit einer zivilen Scheidung und einer vom Gesetz anerkannten neuen Verbindung für das kleinere Übel ansehen? Muß man es wirklich als die ideale Lösung des Problems gescheiterter Ehen betrachten, daß man bei kirchlichen Gerichten, deren Entscheide kraft des Konkordates auch vor dem Staat gelten, einen Prozeß anstrengt, damit die Ehe als ungültig erklärt oder Dispens von einer bloß geschlossenen, nicht aber vollzogenen Ehe gewährt wird? Und vor allem: muß man nach dem Zweiten Vatikanum und dessen Erklärungen über die Religionsfreiheit nicht respektieren, was von vielen als eine Pflicht gegenüber dem Gewissen der religiösen und politischen Minderheiten erachtet wird? Und sollte man sich schließlich nicht einem Restaurationsplan der Rechten widersetzen, der der tiefste Beweggrund gewesen zu sein scheint, weswegen gewisse Kreise der Democrazia cristiana das Referendum anstrebten[4]?

Die Antworten auf diese Fragen führten dazu, daß sich bei einem großen Teil der italienischen Katholiken ein neuer Konsens bildete, der es für eine sittliche Pflicht hielt, nicht für die Abschaffung des Scheidungsgesetzes zu stimmen. Die Gründung einer «Liga demokratischer Katholiken» machte sich diesen Konsens zu eigen und verschaffte ihm in der öffentlichen Meinung weiten Widerhall. Die von diesem Teil des italienischen Katholizismus eingenommene Stellung verhinderte es, daß die Referendumsschlacht zu einem Bruch und Kamps zwischen Gläubigen und Nichtglaubenden wurde. Der Bruch verlagerte sich damit jedoch in das Innere der Kirche Italiens und zeigte ganz deutlich die kulturelle und zum Teil auch spirituelle Distanz zwischen zwei Bereichen des italienischen Katholizismus und den Mangel an Kommunikation vor allem zwischen dem Episkopat und einem großen Teil des Gottesvolkes.

Es mangelte an Kommunikation von unten nach oben, wie man daran ersah, daß die Hierarchie nicht die Gründe zu vernehmen vermochte, die den am weitesten vorgerückten Teil der Kirche Italiens bewogen, für das Weiterbestehen des Scheidungsgesetzes einzutreten, und daß sie nicht wahrnahm, wie die Mehrheit dachte, so daß sie dann über das Abstimmungsergebnis überrascht war, das sich von denen, die in regerem Kontakt mit der Bevölkerung standen, eher voraussehen ließ.

Es mangelte aber auch an Kommunikation von oben nach unten: Es gelang den Bischöfen nicht, ihre Botschaft an die große Masse der Bevölkerung gelangen zu lassen, sei es, weil ihre Sprache in der neuen städtischen Kultur schwerlich Anklang fand, sei es, weil der Seelsorgeklerus sich zum großen Teil weigerte, die Botschaft weiterzuleiten[5]. Die drastischen Maßnahmen, die kurz vor der Abstimmung gegenüber den Exponenten, die den für das Referendum eintretenden Katholiken am meisten ein Dorn im Auge waren, ergriffen wurden, und namentlich die Suspendierung Dom Franzonis erreichten gerade das Gegenteil von dem, was sich die Hierarchie davon erhoffte[6]. Eine Stellungnahme, die auf der Bewußtseinsebene eine Mahnung übermitteln sollte, bewirkte auf der Ebene des Unbewußten gerade das Gegenteil und bewog viele Unentschiedene, die sich vielleicht von einem gelassenen, respektvollen Zureden hätten überzeugen lassen, gegen eine in ihren Augen untolerante Haltung zu reagieren und auch dagegen zu protestieren, daß in einer politischen Schlacht, in der man aus guten Gründen anderer Meinung sein konnte, trotz der vom Zweiten Vatikanum grundsätzlich vertretenen Gewissensfreiheit geistliche Mittel eingesetzt wurden.

V. Von einer Ekklesiologie von oben nach unten zu einer Ekklesiologie der Communio: Neue Kommunikationsperspektiven

Mit den anläßlich des Referendums getroffenen Entscheiden wollte selbstverständlich die Mehrheit des italienischen Volkes nicht dem Glauben den Rücken kehren oder die Gemeinschaft mit der Kirche aufgeben. Diese Entscheide haben nur gezeigt, daß man vor allem in bezug auf die gesellschaftlichen und ethischen Verhältnisse reif und dazu fähig geworden ist, «selbst zu urteilen» (Lk 12,56). Sie haben auch zutage treten lassen, daß die Gläubigen in ihrem Glaubensvollzug heute die Rechte und Meinungen der anderen besser respektieren, daß sie stärker darauf bedacht sind, die politischen und die mehr geistlichen Aspekte nicht miteinander zu verwechseln, und daß sie die Demokratie von Grund auf bejahen mit allem, was diese an Pluralismus, Toleranz, Unterscheidung der Bereiche, Laizität des Staates erfordert und mit sich bringt. Jedenfalls gab das, was der offensichtlichste Beweis für den Kommunikationsmangel innerhalb der Kirche Italiens gewesen ist, auch Anlaß und Ansporn dazu, sich der bestehenden Situation bewußt zu werden und sich infolgedessen um eine Verbesserung der Kommunikation zu bemühen. Im Lauf der letzten Jahre hat denn

auch die Hierarchie ihre Haltung erheblich geändert, wie das z.B. der Kongreß gezeigt hat, der im November 1976 über das Thema «Die Evangelisation und die Hebung des Menschen» stattfand, der auf die Notwendigkeit aufmerksam machte, besser auf die von den andern vorgebrachten Gründe zu hören und sie zu beachten, indem man seine Isolierung aufzugeben und stärker am Leben anderer teilzunehmen sucht. Der italienische Episkopat wird immer mehr inne, daß heute kein Entscheid getroffen werden kann, ohne daß man den Weg über eine Debatte und einen Dialog geht und auch die Gründe darlegt, die dem eigenen Entscheid zugrunde liegen. Die von oben nach unten verlaufende, hierarchische Ekklesiologie macht immer mehr einer Ekklesiologie der Communio Platz. Auch die jahrhundertelange Trennung zwischen Klerus und Laienschaft schwächte sich ab dank der Regeneration, die an der Basis von unzähligen Gemeinschaftsbewegungen vollzogen wird, in denen man den Glauben wieder echter entdeckt und eine *Koinonia* lebt, die Kleriker und Laien einbegreift. Das Erstarken dieser neuen Gemeinschaftsdimension läßt erhoffen, daß in den nächsten Jahren die noch weiterlebenden leidigen negativen Haltungen überwunden werden, indem man jeglichen Integrismus aufgibt und, wie zu wünschen ist, die im Gewebe der Kirche Italiens noch bestehenden Risse zu heilen sucht. Ein neuer Konsens, der sich um menschliche Grundwerte herum bildet, und ein neuer, auf das Hören des Gotteswortes, die Eucharistie und den Dienst am Menschen ausgerichteter Stil des kirchlichen Lebens lassen für die Zukunft des Gottesvolkes in Italien Gutes erhoffen.

[1] Vgl. z.B. die Ausführungen von Anonimo, Il Parlamento italiano nel 1861. I° Il regno della Maggioranza: Civiltà Cattolica IV, IX (1861) 513–530; II° Il regno della Minoranza: aaO. X, 33–47.

[2] Im vorliegenden Aufsatz lassen wir uns vor allem inspirieren von A. Parisi, Questione cattolica e referendum: L'inizio di una fine: Il Mulino 233 (1974) 410–438, wo sich über einige der in diesem Abschnitt angeführten Sachverhalte nähere Angaben finden. Sicherlich spielten auch weitere Faktoren mit: das Nord-Süd-Verhältnis, der Einfluß der Parteiapparate, namentlich der Umstand, daß der kommunistische Apparat sehr erfolgreich, der christdemokratische sehr unwirksam arbeitete. Da es uns an Raum dazu mangelt, können wir diese Faktoren nicht analysieren.

[3] Selbstverständlich zeigt sich diese Erscheinung nicht nur in Italien. Wie L. Roussel, Le mariage dans la société française contemporaine (PUF, Paris 1975) aufgezeigt hat, besteht für die zivile Ehescheidung ein größeres Verständnis unter den Jungen, den Bewohnern der Großstädte (vor allem in der Region Paris) und bei denen, die ein höheres Bildungsniveau aufweisen. Vor allem ist folgender Umstand hervorzuheben: Während in der Provinz die Scheidung in gegenseitigem Einverständnis von 47% der Nichtglaubenden und nur von 6% der Praktizierenden akzeptiert wird, besteht hierin in Paris kein bedeutender Unterschied mehr zwischen den beiden Kategorien.

[4] Vgl. G. Zizola, Die katholische Kirche und das Referendum gegen das Ehescheidungsgesetz in Italien: CONCILIUM 10 (1974) 767–772.

[5] «Der Hierarchie, deren verborgene Macht umso mehr gefürchtet wird, je weniger man sie sieht, ist es nicht einmal (oder nur ganz wenig) gelungen, ihren Appell überhaupt ankommen zu lassen. In ihrer Antwort auf die kurz vor dem Referendum gestellte Umfrage nach den ‹Quellen›, aus denen sie zu dem umstrittenen Thema Botschaften erhalten hätten, gaben bloß 12,8% der Befragten an, sie hätten ‹den Pfarrer in der Kirche oder einen Priester› darüber sprechen hören, und sie setzten das unter acht ‹Einflußzentren› an die zweitletzte Stelle; nur der Einfluß der Gewerkschaftsvertreter wurde noch geringer eingestuft, wobei jedoch der kleine Unterschied zu beachten ist, daß die Gewerkschaften sich diesbezüglich für neutral erklärt, die höchsten Spitzen der Kirche aber sich entschieden für das Referendum eingesetzt hatten» (Parisi, aaO. 425). Unter denen, welche die Kirche jeden Sonntag besuchen, war der Prozentsatz nur um 22,6% höher.

[6] Einen Beweis für die gewaltige Kluft, die sich zur Zeit des Referendums zwischen dem italienischen Episkopat und wenigstens gewissen Kreisen von Jugendlichen und Universitätsstudenten aufgetan hatte, bietet die Untersuchung von M.I. Macioti, Chiesa CEI Franzoni: per una ipotesi di analisi contestuale degli atteggiamenti: La Critica sociologica 33–34 (1975) 197–227. Nach dieser Erhebung, die vermittels der Technik des semantischen Differentials durchgeführt wurde, erscheint der Exabt Franzoni für den Durchschnitt der Befragten als «demokratisch, ehrlich, selbstlos, objektiv, arm, bescheiden»; er besitzt somit alle positiven Eigenschaften mit der einzigen negativen Ausnahme, daß er «ungehorsam» ist. Sowohl die Kirche im allgemeinen als auch die Italienische Bischofskonferenz im besonderen werden hingegen oft in sehr negativem Licht gesehen und als «autoritär, unannehmbar, eigennützig, konservativ, streitsüchtig, unreligiös (sic!), schmutzig, antidemokratisch, intolerant, politisierend» bezeichnet; als einzige positive Bezeichnung findet sich «stark», was im Fall der Kirche eine zumindest zweideutige Eigenschaft ist. Insofern die Auswahl der Befragten nicht sehr sorgfältig getroffen wurde, verliert glücklicherweise die Umfrage viel an Gewicht, aber sie muß doch nachdenklich stimmen, wenn man sieht, welches Bild sich einige Schichten namentlich der jungen Bevölkerung von den Leitern der Kirche machen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIOVANNI CERETI

1933 in Genua geboren, 1956 Doktorat in Rechtswissenschaft, 1960 Priester. Theologische Studien in Genua und an der Gregoriana zu Rom. Pastoral- und Lehrtätigkeit in Genua, in der Zentralafrikanischen Republik und in Rom. Er veröffentlichte u.a. Vivere La Chiesa (Turin 1962); Commentario al Decreto sull'ecumenismo (Turin 1965); Matrimonio ed indissolubilità: nuove prospettive (Bologna 1971); Lettera ad una religiosa, ovvero della tenerezza (Turin ^{3}1975); Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva (Bologna 1977). Anschrift: Via Traspontina 18, I–00193 Roma, Italien.

Ed Grace

Die Katholische Linke in Italien

Das derzeitige Fehlen einer katholischen Linkspartei in Italien bedeutet keineswegs, daß es in Italien auf der Linken keine Katholiken gäbe. Im Gegenteil, es sind heute mehr denn je zuvor. Eine genaue Zahl läßt sich schwerlich angeben; aber wenn wir anhand von Ereignissen und Statistiken der jüngsten Zeit vorsichtig schätzen, handelt es sich dabei nicht um Hunderte oder Tausende, sondern um Millionen. Allerwenigstens fünf Millionen Katholiken, die einigermaßen regelmäßig zur Messe gehen, haben am 20. Juni 1976 marxistisch inspirierte Parteien gewählt; schätzungsweise 25% davon würden sich vermutlich selbst als «katholisch» und «kommunistisch» oder «sozialistisch» bezeichnen[1]. Viele sind sowohl in ihren Pfarrgemeinden als auch in ihren Parteien aktiv. Eine Anzahl dieser identifizierbaren Katholiken sind sogar Mitglieder der Zentralkomitees ihrer Parteien. Diese Masse von Katholiken hat ungeachtet der Exkommunikation von 1949 und der dringenden Vorhaltungen der Hierarchie wie des Papstes in allerjüngster Zeit in diesem Sinne ihre Entscheidung getroffen.

Die Motivierungen, die hinter der Entscheidung für diese Parteien (anstatt für die Christlich-Demokratische Partei, die sogenannte «katholische» Partei, für die zu stimmen als im Gewissen verpflichtend bezeichnet wird) stehen, sind aus einer ganzen Reihe miteinander verflochtener Faktoren entstanden, von der gegenwärtigen Wirtschaftskrise, verbunden mit den negativen Ergebnissen der dreißigjährigen Regierung dieser Partei auf sozialpolitischem Gebiet, bis zu den sozial-ideologischen Kräften, die durch die gemeinsam von Studenten und Arbeitern ausgelösten Unruhen der Jahre 1968–69 freigesetzt wurden; von der undogmatischen Politik, die die kommunistische und sozialistische Partei macht, bis zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums über Gewissensfreiheit und politische Freiheit; von dem ständig wachsenden innerkirchlichen Nonkonformismus – namentlich seit 1966 – einer vor das Zweite Vatikanum zurückgehenden Restauration gegenüber, die damals begann, sich in zahlreichen Bereichen der italienischen Kirche breit zu machen, bis zum offenen Streit der «Christen für den Sozialismus» auf der Szene des Jahres 1972, und von den Jahrzehnten geduldigen Bemühens um eine katholisch-kommunistische Praxis bis zu dem psychologischen Einfluß, den das öffentliche Eintreten einer Reihe angesehenster katholischer Laien für die kommunistische Partei vor den Wahlen von 1976 ausübte.

Die gesamte komplexe Abwägung der Wechselbeziehungen zwischen den genannten und noch weiteren anderen Faktoren im Zusammenhang mit dem, was einem religiösen Massenungehorsam gleicht, geht über die Möglichkeiten dieses Beitrages hinaus. Nichtsdestoweniger ist eine Zusammenstellung der theoretischen Differenzen nützlich für das Suchen nach einer künftigen Grundlage eines Gespräches zwischen der Katholischen Linken und der Hierarchie. Die italienischen Linkskatholiken vertreten den Standpunkt, weder irgendein spezifisches, historisches christliches Sozialprogramm noch irgendeine katholische Partei lasse sich aus dem Evangelium oder dem katholischen Dogma ableiten. Ja mehr noch: Sie sind überzeugt, daß auch ihre Zugehörigkeit zu undogmatischen marxistischen Parteien nicht als im Widerspruch zu Evangelium oder katholischer Tradition stehend bezeichnet werden kann, da diese Entscheidung – so erklären sie – nicht von ihren religiösen Glaubensvorstellungen hergeleitet ist, sondern auf Vernunfterwägungen beruht und ihrem historischen Bemühen, den Appell des Evangeliums an alle Generationen, Gerechtigkeit zustande zu bringen, zu verwirklichen.

Auf der anderen Seite vertritt die Hierarchie als ganze den Standpunkt, bei der Frage der Zugehörigkeit zu einer Partei oder doch zumindest der Stimmabgabe zu ihren Gunsten zeige sich, ob man ein guter Katholik sei oder nicht, außerdem seien spezifische Formen von katholischen Sozialprogrammen – nicht gerade die Prinzipien von Gerechtigkeit, Gleichheit, Gemeinwohl, usw. – sehr wohl aus dem Evangelium und beziehungsweise oder der katholischen Tradition abzuleiten.

Kurzum scheinen diese beiden Standpunkte jede gemeinsame Grundlage für einen formalen Dialog auszuschließen. Und doch führen die linken Katholiken einen informellen, inoffiziellen Dialog innerhalb der Kirche auf *allen* Ebenen.

Analysiert man die Stärke und die Komplexität dieses Phänomens im heutigen Italien, so erweisen sich zwei Faktoren als fundamental: 1. die solide theoretisch fundierte Überzeugung der Linkskatholiken, zugleich gute Katholiken und Mitglieder linker Parteien sein zu können, und 2. die Haltung der italienischen Linksparteien im Hinblick auf die Religion. Wichtige Aspekte beider Faktoren haben ihre Ursprünge tief in der italienischen Geschichte. Eins der wesentlichen Momente war dabei die Zeit von 1941 bis 1945. Denn

schon lange vor der Aufnahme des christlich-marxistischen Dialogs hatten italienische Katholiken eine «Christlich-Kommunistische Partei» gegründet. Betrachten wir diese Periode einmal eingehender, so wird das heutige Phänomen weniger überraschend und gewichtiger in seiner ganzen pastoraltheologischen Bedeutung.

Katholische Antifaschisten

Bereits 1937 waren in Rom ganz spontan katholische antifaschistische Gruppen gegründet worden. Diese Gruppen bestanden primär aus jungen Leuten, deren hauptsächliche Charakteristika darin bestanden, daß sie praktizierende Katholiken waren, in ihren Pfarreien aktiv und nahezu alle Mitglieder der Katholischen Aktion. Die Mehrzahl hatte außerdem Kontakt mit den gemäßigten Kreisen des Katholizismus und war sowohl bei ihren örtlichen Pfarrern als auch in bestimmten vatikanischen Kreisen geschätzt[2].

Zur damaligen Zeit war das dringendste Problem dieser künftigen Gründer der katholischen Linksparteien, wie man weitere katholische Christen für den konkreten Kampf – hic et nunc im Jahre 1937 – zur Überwindung des Faschismus gewinnen könne. In einem Dokument, das heimlich bei einer dieser Gruppen zirkulierte, waren die Ziele ihrer Aktionen herausgestellt: «Nur der Untergrundkampf mit all seinen Mitteln und Risiken (Gefängnis usw.) kann die Katholiken vor schwerer Mitverantwortung für Rassismus und Krieg bewahren», und: «Das Märchen von der politischen Einheit aller Katholiken, Ausbeuter wie Ausgebeuteter, muß zerstört und die Schaffung einer christlichen Linksbewegung vorangetrieben werden.»[3]

Von diesen bescheidenen Anfängen aus führte eine konsequente Praxis, Reflexion und theoretische Auseinandersetzung diese Leute zur Anerkennung der Stichhaltigkeit des historischen Materialismus. Dieser qualitative Sprung wurde 1941 formalisiert, als die verschiedenen antifaschistischen katholischen Gruppen eine neue Organisation bildeten, den Partito Cooperativista Sinarchico[4] (PCS)[5].

In ihrem umfangreichen Manifest verteidigten diese Leute den Katholizismus: Er habe der Menschheit immer noch mancherlei Dinge zu sagen, da die Lehren des Evangeliums unausschöpflich seien. – Doch, so argumentierten sie, die Katholiken «können nur gehört werden, wenn jeglicher Rest von Konservativismus und vorsichtigem Paktieren überwunden wird», und warnten dann «vor dem reaktionären Geist, der genährt wird von denen, die den Priester als Verteidiger des Status quo ansehen.»

Andererseits setzten diese Katholiken sich, während sie ihre Bereitschaft erklärten, mit der italienischen kommunistischen Partei ein Bündnis zu schließen, ein für ein «Aussetzen der antireligiösen Propaganda» und des Antiklerikalismus, die sie als «klassische Kinderkrankheit des Kommunismus» bezeichneten. Sie argumentierten als Marxisten, «eine Geländesondierung hinsichtlich dieses unhistorischen Vorurteils» sei «eine sehr wichtige und revolutionäre Geste.»

Das Manifest erklärte weiter, die sozialen Dimensionen von Freiheit, Religion, Bildung usw. seien «Güter, die ontologisch höher stehen als das ökonomische». Dieser Standpunkt wurde vertreten, um «die menschliche Persönlichkeit (ein religiöser Wert für diese Leute) zu retten» und «die Menschen vom Überbau des leninistischen Staates zu befreien»[6].

Gegen Ende 1942, als der Krieg härter wurde, entschied sich der PCS dafür, sich klarer zu einer Klasse zu bekennen und änderte seinen Namen in «Christliche Kommunistische Partei» (CKP). Kurz nach diesem Schritt im Mai 1943 wurden in Rom an die 400 Mitglieder verhaftet. In der Zeit von ihrer Verhaftung bis zu ihrer Freilassung im Juli 1943 (italienischer Waffenstillstand), der deutschen Besetzung und der erneuten Untergrundtätigkeit, wandelten sie sich von einer Partei (CKP) zu einer Bewegung (Christliche Kommunistische Bewegung = CKB). Der Grund bestand darin, daß man in der Zwischenzeit erkannt hatte, daß der einzige reale Unterschied zwischen ihnen und der Kommunistischen Partei Italiens ein philosophisch-religiöser war (die KPI verlangte von ihren Mitgliedern eine Anerkennung ihrer Philosophie) und daß Religion allein keine ausreichende Basis für eine eigene Partei sei.

Im April/Mai 1944, während die deutsche Besetzung noch andauerte, legte die CKB eine systematischere Darstellung ihres Standortes vor in Gestalt der Broschüre «Kommunismus und Katholiken»: «Christliche Lehre ist keine Geschichte», stellten die Autoren fest, in dem Versuch, das zwischen Religion und Politik waltende Verhältnis klarer zu formulieren. «Sie ist ein meta-historisches Faktum der Offenbarung, das der Mensch nicht herbeiführen, sondern nur empfangen kann. Der Fortschritt der menschlichen Zivilisation kann sie nicht ändern, doch muß er auf irgendeine Weise in der Geschichte Wahrheit werden, so daß ihr Licht nicht fern und unwirksam bleibt.» In ihren Augen war die historische Aufgabe der Religion, «die moralischen Ziele des Menschen aufzuzeigen, das heißt: den letztgültigen Raum für die menschliche Person». Das Ziel, das die Religion für politische Tätigkeit vorlegte, war, «ein Maximum an Gerechtigkeit schaffen zu helfen, Abweichungen von der Gerechtigkeit zu kritisieren und Mißbrauch, Auswüchse sowie soziale Mißstände zu brandmarken». Technische Verfahrensweisen zur Schaffung von Gerechtigkeit vorschla-

gen «geht über den Aufgabenbereich der Religion hinaus, da es sich hierbei um in sich begrenzte, historische und damit nach Ort, Zeit und Situation wechselnde Fragen handelt». Die Broschüre definiert darüber hinaus den Unterschied zwischen CKB und KPI als einen primär «weltanschaulichen». Die Weltanschauung der KPI, so betonte man, hat weitreichende Konsequenzen. «Hat eine Partei die Religion einmal als Feind eingestuft, so ergibt sich daraus ihre negative Haltung jedermann gegenüber, der nicht auf seine Religion verzichten will.» Hier aber, so heißt es weiter, liegt der Wert und die Bedeutung der CKB. Während sie die praktische Politik der KPI übernimmt, befreit sie diese gleichzeitig von ihrem ideologischen Überbau. Damit waren zwei positive Ergebnisse erreicht: «Erstens gab es für den katholische Arbeiter nicht länger mehr einen Grund, diese Politik abzulehnen; zum zweiten gab es für den nicht-katholischen Arbeiter keinerlei Grund mehr, bei seiner ideologischen Starrheit zu beharren...» Ja, wenn eine Masse von Katholiken «für die kommunistische Idee kämpft, so bezeugt sie damit, daß die Ideologie des dialektischen Materialismus keineswegs unerläßlich ist... für die politische Kraft des Proletariats» und daß «Religion keine Ideologie der Bourgeoisie, kein Hemmschuh für den politischen Einsatz ist»[7].

Nach dem Zweiten Weltkrieg

Unmittelbar nach dem Krieg veranschaulichte und erläuterte Franco Rodano, ein junger Intellektueller der Bewegung (heute noch praktizierender Katholik und Mitglied der KPI), weiter die These der Bewegung über die Gültigkeit des historischen Materialismus dem dialektischen Materialismus gegenüber. In seinem Artikel, den er in «Voce Operaia» (17. Juli 1944), dem Blatt der Bewegung, schrieb, zeigte er, daß historischer Materialismus nichts zu tun hat mit ökonomischem Determinismus. Er bezog sich dabei auf die Werke von Marx, Lenin und Gramsci, die ihre Opposition gegen jede Art von Fatalismus unterstreichen, sowie auf die «Wichtigkeit des Handelns als unerläßlichen und entscheidenden Katalysators für die mechanistischen Gegensätze innerhalb der produktiven Kräfte». «Das Eingreifen der freien Kräfte des Menschen ist unverzichtbar, um das Antlitz der Erde zu verändern.» Nach einer Reihe anderer Beispiele schließt Rodano dann, daß die «Geschichte des Marxismus in Wirklichkeit die Geschichte seiner fortschreitenden Befreiung von der allermaterialistischsten Idee, der des Fatalismus sei, der wiederum der wahre Grund für jede materialistische Philosophie ist». So war der historische Materialismus ein gangbarer Weg, dem man folgen konnte, da «es die Pflicht der Katholiken und all derer ist, denen das Interesse der menschlichen Persönlichkeit am Herzen liegt, gegen jede fatalistische und deterministische Idee und Entstellung zu kämpfen, insofern sie immer das Wesen der Person leugnen, indem sie ihre Freiheit zerstören»[8].

«Nach dem Krieg hatte der Vatikan noch nicht entschieden, daß die ‹politische Einheit der Katholiken› seine amtliche Auffassung war. Daher wurde auf sehr hoher Ebene darüber diskutiert, ob es nicht besser sei, mehrere katholische Parteien zu haben: eine konservative, eine gemäßigte und eine linke. Ottaviani, Tardini und Ghedda vertraten diesen Standpunkt. Montini war für ‹die politische Einheit der Katholiken›.»[9] So bildete im September 1944 die CKB zusammen mit anderen katholischen Linksgruppierungen die kurzlebige Christliche Linkspartei (= Partito della Sinistra Cristiana = PSC), die schon im Dezember 1945 von ihren Führern aufgelöst wurde.

Damit begann für die Mehrzahl ihr Leben in der «Diaspora» als militante, wohlgeschulte Linkskatholiken in den Reihen der nicht religiös gebundenen italienischen Linken[10]. Man hielt sie keineswegs für zweitrangig. Die Wertschätzung, die sie sich während des bewaffneten Widerstandes erworben hatten, zeigte ihre unmittelbaren Auswirkungen. Wenige Tage nach der Auflösung des PSC modifizierte auf ihrem Fünften Kongress die KPI ihre Statuten und beschloß, fortan jedermann aufzunehmen, gleich welcher philosophischen oder religiösen Überzeugung er sein mochte, wenn er nur Politik und Programm der Partei anerkannte. Die geduldige wertvolle Arbeit dieser Linkskatholiken ist jedenfalls einer der Hauptfaktoren, die hinter der bei den Sozialisten und namentlich der KPI hoch entwickelten grundsätzlichen Achtung gläubiger und religiös gebundener Menschen stehen, ohne die die Linkswendung so mancher qualifizierter katholischer Laien und Priester unerklärbar wäre.

Vom innerkirchlichen Standpunkt aus bildet das nunmehr 40 Jahre währende Zeugnis der Linkskatholiken für den Standpunkt des zugleich gläubigen Christen und Verfechters eines historischen Marxismus in Verbindung mit der Entwicklung einer entsprechenden Theorie, ihre sorgfältige Vermeidung jeder Art von Synkretismus, ihre Verteidigung der Religion, der Kirche und der Gültigkeit des Evangeliums für alle Generationen und Kulturen die Basis für die in Italien starke und ständig wachsende Überzeugung[11], man könne durchaus «links» und zugleich ein «guter Katholik» sein. Diese Faktoren könnten und sollten vom pastoralen Standpunkt aus auch vielleicht einen ausreichenden Boden für die Aufnahme eines offenen Gespräches mit den linken Katholiken abgeben, sowie für ihre endliche Anerkennung als Bürger erster Klasse innerhalb der katholischen Kirche Italiens.

[1] Bollettino della Doxa (Mailand 1973) 27 (1973) Nr. 14, 214 (Das Doxa-Institut ist Mitglied der International Association of Public Opinion Institutes).
[2] M. Cocchi und P. Montesi, Per una storia della sinistra cristiana (Rom 1975) 10–13.
[3] AaO., I nostri doveri, 14.
[4] Das Wort «Sinarchico» bedeutet «das Gegenteil von anarchisch» oder «ohne Anarchie».
[5] Carlo Casula, Lo scioglimento della sinistra cristiana = I cattolici tra fascismo e democrazia (Bologna 1975) 302–305.
[6] Cocchi, Il manifesto del Partito cooperativista sinarchico, 15, 43–47, 55–57.
[7] AaO., Il communismo e i cattolici, 100–101, 109, 116–117.
[8] Franco Rodano, Il materialismo storico e la libertá dell' uomo: Voce Operaia, 17. Juli 1944.
[9] Franco Rodano, aus einem Interview mit dem genannten Autor vom 6. April 1977, in dessen Verlauf die Genehmigung erteilt wurde, diese Tatsache zu zitieren.
[10] S. Lombardini, Alcune Riflessioni sulle esperienze della Sinistra Cristiana: Cen.Doc. Cat. Dem. Quaderni (Rom 1977) Nr. 1, 38–46.
[11] Bollettino della Doxa, 17 (1963) Nr. 4–5, 35; 28 (1974) Nr. 14, 111–115.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ED GRACE

BA in Philosophie der Katholischen Universität von Amerika 1967; Lic.theol. der Gregorianischen Universität, Rom 1971. Er ist Herausgeber und Gründer (Januar 1974) der NTC News, einer von Italien ausgehenden ökumenischen Nachrichtenagentur, spezialisiert auf das Phänomen der Politik aus dem Glauben, unter besonderer Betonung seines Auftauchens in Italien. Veröffentlichte: The Catholic Conscience and Political Liberty in Italy: The Ecumenist, Jan./Febr. 1977. Anschrift: NTC-News, Via Firenze 38, I–00184, Rom. Italien.

Rudolf Siebert

Herrschaftsfreie Kommunikation

Seit Mitte der sechziger Jahre ist die Ideologiekritik bestimmendes Leitmotiv eines beträchtlichen Teiles der westlichen Soziologie, Philosophie und Theologie; das gilt sowohl für die Positivisten wie für die Dialektiker. Ideologie im Sinne der Kritik wird dabei verstanden als Rechtfertigung nicht zu rechtfertigender Herrschaftsbeziehungen. Ideologie ist eine Apologie für unhaltbare Gegensätze zwischen Individuum und Kollektiv, Überfluß und Elend, Produzent und Konsument, reichen und armen Klassen in der modernen Industriegesellschaft. Sie ist ein für die Stabilisierung einer antagonistischen, fortschrittlichen und nachkapitalistischen Gesellschaft unentbehrliches Requisit. Sie ist ein verfälschtes Bewußtsein einer künstlich herbeigeführten Spaltung der Welt in reiche und arme Nationen und Hemisphären. Einer der hervorragendsten Ideologiekritiker in Europa und Amerika ist der Sozialphilosoph Jürgen Habermas.

Kommunikatives Handeln

Im Rahmen der gesellschaftskritischen Theorie der Fankfurter Schule hat der Hegelianer Habermas durch Entwicklung einer kritischen Theorie kommunikativen Handelns einen eigenen in seiner Art einzigen Standort bezogen[1]. In seiner Theorie versteht Habermas die Subjektivität des Menschen – ebenso wie seine Intersubjektivität, die ihr vorausgeht – primär als ein Potential, das die Grundlegung von Wahrheit zuläßt und ermöglicht. Für Habermas besteht die Subjektivität des Menschen in der Möglichkeit, in intersubjektiver Kommunikation rationale Gründe zu bestimmen, oder in der Fähigkeit, sich auf solche Gründe einzustellen oder die eigenen Gründe und Motive zu widerlegen. In seiner kritischen Philosophie der kommunikativen Praxis verfolgt Habermas die Absicht, das Prinzip der freien Subjektivität und Intersubjektivität, das christlichen Ursprungs ist und zutiefst in der Transzendenz wurzelt, in humanistischer Form durch eine fortgeschrittene und nachkapitalistische Gesellschaft hindurch in eine nachmoderne Gesellschaft hinein zu retten. Indem Habermas in seiner dialektischen Soziologie kommunikativen Handelns auf den gegenwärtigen Kommunikationsprozeß in den kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften reflektiert, und zwar im Hinblick auf seine systematische Verzerrtheit durch Ideologien, die in Strukturen der Beherrschung des Menschen durch den Menschen wurzeln, nimmt er zugleich eine ideale Sprechsituation oder Kommunikation ohne Gewalt in einer versöhnten nachmodernen Gesellschaft vorweg.

Gegenwärtig ist der christliche Glaube allenthalben von Ideologien herausgefordert, und es gibt Ideologien in der Kirche selbst[2]. Ideologien verzerren sowohl die Kommunikation zwischen der Kirche und der modernen Industriegesellschaft als auch zwischen Einzelnen und Gruppen innerhalb der Kirche. Die hermeneutisch-dialektische Kommunikationsphilosophie von Habermas kann Theologen helfen zu entideologi-

sieren und gerade dabei die Kommunikation zu verbessern: die Kommunikation zwischen Kirche und organisierter kapitalistischer und nachkapitalistischer Gesellschaft, aber auch innerhalb der Kirche selbst – zwischen Laien und Klerus, den Kommunikatoren und Kommunikanten der christlichen Botschaft, den Theologen und den Bischöfen, dem Papst und den Eheleuten wie den Geschiedenen, zwischen der Hierarchie und der katholischen Linken, den Bischöfen und den ihrem Amt entfremdeten Priestern, den Bischöfen und der katholischen Presse. Habermas' hermeneutisch-dialektische Betrachtung von Subjektivität und intersubjektiver Kommunikation kann als Basistheorie für die Entwicklung einer nicht durch Ideologie verzerrten Theologie der kommunikativen Praxis dienen: für eine dialektische Ekklesiologie der herrschaftsfreien Kommunikation[3].

Sprache, Arbeit und Interaktion

Nach Aussage von Habermas' grundlegendem Werk: *Erkenntnis und Interesse*, ist jegliche empirisch-wissenschaftliche, philosophische wie theologische Erkenntnis durch individuelle und kollektive Interessen, speziell durch Klasseninteressen, determiniert[4]. Die kognitiven Interessen, die jede Erkenntnis leiten und motivieren, finden in Habermas' kritischer Theorie der Kommunikation ihren Platz im Rahmen eines dreigliedrigen Schemas[5]. Die drei Dimensionen des Schemas sind Bereiche dialektischer Vermittlung, die Mann und Frau humanisieren, wenn sie darin eintreten. Die drei Vermittlungsbereiche bilden die grundlegende Topographie der Theorie von Habermas. Diese Topographie hat ihre Wurzeln in Hegels dialektischer Sozialphilosophie.

Im Unterschied zu der Tendenz der modernen Philosophie von Descartes bis Kant, sich nur mit der einsamen Reflexion des einzelnen Selbstbewußtseins in einer vollkommenen Form zu befassen, setzt Hegel sich von seinen *Frühen theologischen Schriften* an die Aufgabe, den Prozeß der Vermenschlichung des Menschen zu entfalten, im Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein und ipso facto der Freiheit als dem Selbstand des Menschen in Kommunikation mit anderen, als seiner Selbstidentität in Solidarität mit anderen[6].

Nach Hegels *Jenaer Systementwürfen* ist die kulminierende Dimension unter den drei als Mittler dienenden Bereichen von Sprache, Werkzeug und Anerkennung die letztere: der Raum des Beherrschens, der Gewalt oder Kontrolle, des Herrseins. Diese Dimension des Herrseins in Hegels Systementwürfen läßt eine klare Beziehung zu seinem einflußreichsten Motiv erkennen, das in seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1806 unter der Überschrift «Herr und Knecht» auftritt. In Hegels Perspektive ist die Welt des Beherrschens der Bereich der intersubjektiven Kommunikation, in dem der Streit um menschliche Anerkennung in die unstabile Hierarchie von Herr und Knecht einmündet. Seine Lösung findet dieser Streit letztlich nur in einer Gesellschaft mit gegenseitiger Anerkennung unter Gleichen, die sich als in einem Gegenseitigkeitsverhältnis den andern anerkennend selbst anerkennen. Aus Hegels Sicht wird ein voll menschliches Selbstbewußtsein nur durch die Anerkennung des Andern erreicht, wie etwa in der Dialektik der Liebe zwischen Mann und Frau. Hegels Erkenntnis, daß so lange kein Mann und keine Frau wirklich frei sein kann, wie nicht alle Männer und alle Frauen auf der Welt frei sind, ist das Motiv der hohen humanistischen Zielsetzungen der dialektischen Soziologen der Frankfurter Schule. So verlangt der kategorische Imperativ der Frankfurter Schule: «Handle so, als wäre das Interesse an der Solidarität mit der Menschheit und der Emanzipation der Menschheit dein eigenes existenzielles Anliegen.»[8]

Gleich Hegel und im Unterschied zu Marx unterscheidet Habermas scharf zwischen der Sphäre der Arbeit und der Dimension der Interaktion, die abzielt auf Solidarität und eine sinnvolle Emanzipation, auf das Glück kommunikativer Erfahrung, wobei er die letztere stärker betont als die erstgenannte. Habermas wendet den in der Sphäre der Interaktion wurzelnden Imperativ der Frankfurter Schule nicht allein auf Familie, Gesellschaft, Staat, Geschichte, Kunst, Philosophie und empirische Wissenschaften an, sondern auch auf Religion.

Jenseits von Ideologie

Nach Habermas, der hier Worte von Friedrich Schelling gebraucht, die weit in die westliche Mystik zurückreichen, offenbart die entstellte Welt und eine sich selbst verborgene Menschheit ihren Fluch in der Herrschaft des Äußeren über das Innere, des Niederen über das Höhere, des Hasses über die Liebe, der Gewalt dunkler Gefühle über Reinheit und Klarheit[9]. Habermas argumentiert dann weiter, auf derselben Erfahrung des widersprüchlichen Charakters der Welt basiere das Vorurteil von Marx' historischem Materialismus, der der ökonomischen Basis der kapitalistischen Gesellschaft den Vorrang gegenüber ihrem kulturellen Überbau zuspricht. Gleich Marx ist Habermas nicht bereit, die barbarische Gewalt zu akzeptieren, mit der die ökonomischen Bedingungen in einer liberalen, organisierten, nachkapitalistischen Gesellschaft eine fest umrissene Herrschaft über alles ausüben, was sublimerer Art ist – Kunst, Religion, Philosophie, Wissenschaft –, und dies als vorgebliches Symptom der

ontologischen Struktur der Welt, die für immer bleiben muß, wie sie ist. Vielmehr erblickt Habermas in dieser Macht der materiellen Basis in kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften ein Symptom der Oberherrschaft der Natur über die Gesellschaft. Für Habermas ist diese Herrschaft historischer Natur und kann daher im Laufe der Geschichte überwunden werden, im Rahmen des sich selbst aufklärenden, selbst emanzipierenden und selbst bildenden Werdeprozesses des Menschen. Solange dies noch nicht eingetreten ist, zwingt die Naturgegebenheit das System des sozialen Lebens in das Joch des Reproduktionsprozesses in seiner nackten ökonomischen Form.

Gerade weil Ernst Bloch zu Marx' Theorie über die Religion, wie sie in seinen Thesen über Feuerbach enthalten ist, zurückkehrt und damit die praktische Bedeutung der Ideologiekritik von neuem zur Geltung bringt, kann Habermas in seiner Auffassung über die Kritik der religiösen Ideologie, wie sie in Marx' Thesen zusammengefaßt ist, hinausgehen[10]. In seiner vierten These behauptet Marx, daß Feuerbach von der Tatsache der religiösen Selbstentfremdung des Menschen, der Zweiteilung der Welt in eine religiöse und eine nichtreligiöse, ausgeht. Nach Marx' Auffassung besteht Feuerbachs Leistung darin, daß er den religiösen Überbau wieder in seine weltliche Basis hinein auflöst. Doch aus Marx' Perspektive kann der Umstand, daß diese irdische Basis sich aus sich über sich selbst erhebt und sich als ein unabhängiger Bereich über der Welt des praktischen Alltagslebens der Menschen darstellt, nur als Ergebnis der innerhalb dieser weltlichen Basis vorhandenen Brüche und inneren Widersprüche erklärt werden. Nach Marx muß die weltliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft sowohl in ihren dialektischen Widersprüchen und Erschütterungen verstanden wie auch praktisch revolutioniert werden.

Doch die religiöse Welt darüber ist – so argumentiert Habermas mit Bloch – in so intimer Weise Teil ihrer irdischen Basis, der Bedürfnis-Produktion-Austausch-Systeme der kapitalistischen Gesellschaft, daß die Gottesidee ohne Basis, verzerrt und durch den inneren Antagonismus, der die kapitalistische Welt entzweit, als Ideologie gebraucht wird, ohne indes völlig in dieser Ideologie aufzugehen. Habermas zweifelt nicht daran, daß die Welt der Religion als Produkt der dialektischen Widersprüche in der Welt der oligopolistischen spätkapitalistischen Gesellschaft auftaucht, diese Welt jedoch zugleich auch transzendiert. Stimmt dies alles – und hierin stimmt Habermas mit Bloch überein –, dann ist das verfälschte Bewußtsein einer falschen Welt nicht einfach nichts. Denn als Negation der Negation – der antagonistischen kapitalistischen Gesellschaft – ist Religion, wenngleich dies nicht in einer als solchen bewußten Form der Fall ist, voll von verschlüsselter menschlicher Erfahrung. Im Innern der ideologischen Schale der Religion entdeckt Habermas wie Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse und Fromm den konkreten realutopischen Kern, – im Innern des verfälschten ideologischen Bewußtseins das wahre Bewußtsein. Nach Habermas erfährt die Transparenz einer besseren Welt, wie sie mythisch oder theologisch von der Religion repräsentiert wird, gewiß eine Brechung durch verborgene Interessen, oftmals Klasseninteressen, selbst in solchen Aspekten, die, weil utopisch und damit subversiv, über die organisierte nachkapitalistische Welt hinausweisen. Doch noch bergen die Hoffnungen, die die Transparenz einer in der Religion versöhnten Welt im Volk weckt, das Sehnen, das sie rechtfertigt, und Energien, die zugleich, wenn sie einmal durch die kritische Theorie der kommunikativen Praxis über sich selbst unterricht worden sind, sich in kritische, wenn nicht gar revolutionäre Impulse umwandeln.

Identität

Nach Habermas, im Gefolge der Hegelschen Philosophie der Religion, erheben nur die höheren universalen Religionen, von denen Judentum und Christentum die am stärksten rational strukturierten sind, einen universalen Wahrheitsanspruch[11]. Der eine, jenseitige, gnädige, ganz gerechte, gütige und liebende Gott des Christentums führt zur Bildung einer Ego-Identität im Gläubigen, unabhängig von allen konkreten Rollen und Normen seiner speziellen Gesellschaft oder Standeszugehörigkeit. Dieses «Ich» des Gläubigen kann sich als völlig einmaliges Wesen in Gottes allumfassender Liebe wissen. Die Idee einer unsterblichen Seele angesichts des liebenden Gottes öffnet den Weg zu jener anderen Idee, daß, wie Hegel sagt, der Einzelmensch einen unendlichen Wert besitzt und zur höchsten, denkbar freiesten Subjektivität bestimmt ist[12]. Hier im Christentum – so Habermas – ist der Trägr des religiösen Systems nicht mehr die Familie, der Stamm, die Stadt oder der Staat, wie in den früheren primitiven mythischen oder polytheistischen Religionen, sondern die Gemeinde der Glaubenden, zu der potentiell alle Männer und alle Frauen gehören, da die Gebote des einen Gottes universal sind.

Freilich sind die hoch entwickelten traditionellen, liberalen oder modernen kapitalistischen Zivilisationen alle Klassengesellschaften mit äußerster Ungleichheit in der Verteilung von Macht und Reichtum. Daher braucht auf der einen Seite das politische System dieser Zivilisation im höchsten Maße eine Legitimation. Andererseits ist das Potential der monotheistischen Religion zur Darbietung einer für alle gemeinten Rechtfertigung nicht bestimmt, die partikularistische Forde-

rung des politischen Systems der hoch entwickelten Zivilisationen zu befriedigen. Nach Habermas' Auffassung werden in diesem Stadium der sozialen Entwicklung die religiösen Sinn-Systeme und die politischen Imperative der Selbsterhaltung in diesen hochgradig differenzierten Zivilisationen unvereinbar. Daher muß zwischen dem legitimierenden Potential der universalen Religionen, speziell des Christentums, und der bestehenden politischen Ordnung, gleich ob in traditionellen, liberalen oder organisierten kapitalistischen Gesellschaften, eine den Tatsachen widersprechende *Verknüpfung* geschaffen werden. Denn gerade das ist die Funktion der Ideologie, die nach Habermas als Gegengewicht gegen die strukturellen Gleichartigkeiten von an den konkreten partikularen Staat gebundener partikulärer Identität und der Selbstidentität einzelner im Rahmen der universalistischen religiösen Gemeinschaften geformten Persönlichkeiten fungiert.

Dieses Identitätsproblem findet sich nach Habermas in allen hochentwickelten Zivilisationen. Voll bewußt wird es dagegen erst in der modernen Zeit mit dem Aufkommen des liberalen kapitalistischen Staates, da bis zu diesem Zeitpunkt eine Reihe ausgleichender Mechanismen wirksam waren: Frühere Formen der Identitätsbildung bleiben in einer traditionellen Gesellschaft weit verbreitet. Das zeigen beispielsweise Symbole und Rituale heidnischen Ursprungs wie etwa die magischen und mythischen Elemente im Katholizismus des Mittelalters; die strenge Unterscheidung zwischen Mitgliedern der Gemeinde der Gläubigen und außenstehenden Gesprächspartnern, die noch im Banne heidnischer Glaubensvorstellungen standen; der Dualismus von göttlicher Transzendenz auf der einen und einer nahezu völlig diesseitigen Welt im Sinne eines dualistischen Theismus.

Kommunikative Struktur

Nach Auffassung von Habermas wie von Hegel sind mit Anbruch der Moderne diese und andere Ausgleichsmechanismen offenbar wirkungslos geworden[13]. Mit dem Protestantismus sind viele vom Katholizismus des Mittelalters assimilierte vorchristliche Elemente ausgeschieden worden. Das wiederum verstärkt erneut die Forderung nach streng universalistischem Engagement und einer entsprechenden individualistischen Struktur des Selbst der Einzelperson. Als gegen Ende des Mittelalters die katholische Kirche sich in eine Vielzahl von Kirchen, Denominationen und Sekten aufsplitterte, verlor die Gliedschaft des Einzelnen in einer Gemeinde von Gläubigen nicht allein ihre Exklusivität, sondern auch ihre starren institutionellen Bindungen.

Wie Habermas es sieht, hat in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts eine bedeutsame Verschiebung in der Richtung der theologischen Strömungen stattgefunden, die der christlichen Heilsbotschaft eine radikal diesseitige Interpretation geben und die Tendenz zeigen, den traditionellen dualistischen Theismus vollends auszulöschen. Nach Habermas' Ansicht geht die Repolitisierung des biblischen Erbes in der zeitgenössischen theologischen Diskussion, namentlich in der kritischen politischen Theologie von W. Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dorothee Soelle, Johannes B. Metz, Gustavo Gutiérrez und Rubem Alves Hand in Hand mit einem Ausgleich in der Diesseits-Jenseits-Dichotomie und weist so auf einen Abbau des traditionellen dualistischen Theismus hin.

Dabei gibt Habermas zu, daß die Repolitisierung des christlichen Evangeliums der Erlösung, wie sie von der kritischen Theologie betrieben wird, keineswegs einen völligen Atheismus im Sinne einer spurlosen Austilgung der Gottesidee bedeutet. Doch hegt er ernsthafte Zweifel, ob die Idee eines persönlichen Gottes in aller Folgerichtigkeit vor dem von der politischen Theologie geweckten kritischen Denken gerettet werden kann. Wie Habermas es sieht, ist die Gottesidee in der kritischen Theologie umgeformt in den Begriff eines Logos, der die Gemeinschaft der Gläubigen und die reale Lebenswelt einer sich selbstaufklärenden und sich selbst emanzipierenden Gesellschaft determiniert. Gott – so argumentiert Habermas – wird für die Vertreter der politischen Theologie zum Zeichen für etwas mehr als eine kommunikative Struktur, die die Menschen, wenn sie nicht ihr Menschsein einbüßen wollen, dazu nötigt, über ihre akzidentale empirische Subjektivität hinauszugehen, um einander indirekt zu begegnen, das heißt auf dem Weg über ein objektives Etwas, das nicht sie selbst ist, sondern ein ganz Anderer.

Nach Habermas ist die entideologisierte politische Theologie ein charakteristisches Phänomen in der Entwicklung der modernen kapitalistischen Gesellschaft, in der das, was von den universalen Religionen, speziell vom Christentum, übrig bleibt, nur noch der Kern universaler Moralsysteme ist, und das in umso größerem Umfang, je transparenter die Infrastruktur der monotheistischen Glaubenssysteme – der kapitalistische Produktions- und Austauschprozeß – geworden ist. Nach seiner Auffassung hat Hegel die Anfangsphase dieser Entwicklung einer radikalen Säkularisierung ebenso deutlich erkannt, wie deren gewaltige praktische Konsequenzen: die unvermeidliche Spaltung zwischen Selbstidentität der Einzelperson, hergeleitet von der universalistischen Sinnstruktur des Christentums, und der kollektiven Identität in ihrer Verknüpfung mit einem einzelnen nationalen oder übernationalen Staatsgebilde.

Hegel fordert auf, über den traditionellen dualistischen Theismus zu einem modernen dialektischen Theismus fortzuschreiten, der in der modernen Industriegesellschaft lebende Männer und Frauen befähigt, im Sinne eines einheitlichen Weltbildes das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen zu sehen, ohne dabei die Idee eines persönlichen Gottes aufzugeben und gerade damit in sich selbst eine Aussöhnung ihrer persönlichen und kollektiven Identität herbeizuführen. Dieser Aufforderung folgend hat Habermas sich entschieden, sich in Richtung auf einen atheistischen Humanismus zu bewegen[14]. Hier liegt die Grenze von Habermas' Philosophie. Wenn wir zu einer kritischen Theologie der kommunikativen Praxis kommen wollen, müssen wir also über Habermas hinausgehen. Das können wir aber nur, wenn wir auf Hegels dialektische Philosophie des Rechts und der Religion zurückgreifen.

Gewissen

Für Hegel ist die wahre soziale Moral Gottes universaler Geist, wie er im menschlichen Selbstbewußtsein lebt, so wie dieses in seiner realen Präsenz als einzelne Nation und als Einzelmensch existiert. Das Selbstbewußtsein des Einzelmenschen, so wie es sich aus seiner äußeren empirischen Wirklichkeit zurück in sich selbst reflektiert, und wie es seine universale Wahrheit voll und ganz in seine Bewußtheit emporhebt, hat in seinem Glauben und Gewissen nur das, was es in der Gewißheit seiner selbst und seiner spirituellen Wirklichkeit besitzt. Nach Hegels Auffassung sind empirische und spirituelle Wirklichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins nicht voneinander zu trennen. In seiner Perspektive kann es keine zwei verschiedenen Arten von Gewissen geben: eine religiöse und eine sozialethische, wobei die letztgenannte von der ersteren in ihrem Inhalt verschieden sein würde, wenn sie das kommunikative Handeln in Familie, Gesellschaft, Staat, Geschichte oder Kirche bestimmt. Formaliter jedoch, das heißt für den Bereich des Denkens, besitzt der religiöse Inhalt des Gewissens als die reine Wahrheit an und für sich und daher als die höchste, absolute und universale, die Funktion, die Sozialmoral, die im Bereich der empirischen Wirklichkeit steht und die kommunikative Praxis lenkt, zu legitimieren.

Laut Hegel ist es der ungeheuerliche Irrtum der modernen Zeit, die Untrennbarkeit des religiösen und sozialethischen Gewissens als trennbar anzusehen und die beiden Gewissen als voneinander verschieden zu betrachten. Philosophen der bürgerlichen Aufklärung verstanden das Verhältnis der universalen Religion zum partikularen Staat so, daß letzterer mit seiner gesamten kommunikativen Interaktion bereits für sich besteht, ohne in der universalen Religion gegründet zu sein, aus einer Art säkularer Macht oder Autorität. Für die genannten Philosophen ist Religion nur das private, subjektive Anliegen des Einzelmenschen, deren Beifügung als stabilisierender Faktor zu einem bereits in sich und für sich ausgewogenen Staat wünschenswert oder überhaupt ohne jeden Belang ist.

Dualistischer Theismus

Angesichts der materiellen Untrennbarkeit von religiösem und sozialethischem Gewissen liegt Hegel daran, die tatsächliche Getrenntheit, wie sie auf seiten der Religion erscheint, erkennbar zu machen[15]. Diese Getrenntheit betrifft vor allem die Form, das heißt das Verhältnis des Selbstbewußtseins des einzelnen Gläubigen zum Inhalt der universalen religiösen Wahrheit. Da dieser Inhalt die Substanz ist, die als Gottes universaler Geist im Selbstbewußtsein des einzelnen Gläubigen in seiner empirischen Realität gegenwärtig ist, hat dieses Bewußtsein die Gewißheit seiner selbst in seinem Inhalt und ist darin befreit. Dennoch ist es nach Hegels Auffassung möglich, daß im formalen Sinne in der Religion das Verhältnis der Unfreiheit vorkommt, ungeachtet dessen, daß ihr Inhalt in und für sich selbst Gottes universaler Geist ist. Hegel findet diese große Differenz von Inhalt und Form innerhalb der christlichen Religion der Wahrheit und Freiheit selbst vor.

Hegel ist der Meinung, daß die katholische Kirche seiner Zeit von einem gedankenlosen dualistischen Theismus geprägt ist, der ungeheure Folgen für die kommunikative Praxis in der Kirche hat. In der katholischen Religion – so Hegel – befindet sich Gottes universaler Geist in der Realität scharf in Gegensatz zum selbstbewußten Geist des einzelnen Gläubigen gestellt. Der dualistische Theismus schränkt nicht allein Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung des Menschen ein, sondern ebenso Gottes unendlichen Geist, und während er die Unendlichkeit dieses Geistes verficht, leugnet er ihn unbewußt zur gleichen Zeit. Er macht den christlichen Glauben an Gottes erste Schöpfung, seine Menschwerdung in dem einen, bestimmten Menschen Jesus wie die zweite Schöpfung des Neuen Himmels und der Neuen Erde, unverständlich. Der dualistische Theismus, der an dem griechischen *Chorismos* zwischen Unendlichem und Endlichem festhält, verzerrt systematisch die kommunikative Praxis in der Kirche. – Wie geschieht dies?

In Hegels Perspektive verzerrt der dualistische Theismus, eine Tradition, die nur von wenigen dialektischen Theologen – so zum Beispiel Meister Eckhard und Nikolaus von Cues – durchbrochen worden ist, zu allererst die kommunikative Praxis der Eucharistie. Nach seiner Meinung wird in der katholischen Kirche

seiner Zeit in der heiligen Hostie Gott der Verehrung der Gläubigen dargeboten wie eine äußere, quasinatürliche Sache. Während Hegel die Objektivität der göttlichen Gegenwart im Altarssakrament anerkennt, ist er nichtsdestoweniger dem Element der Externalisierung und Verdinglichung in der eucharistischen Praxis der katholischen Kirche gegenüber kritisch. Hegel gibt daher der lutherischen Lehre über die Eucharistie einen gewissen Vorzug, da in der lutherischen Kirche die Hostie in die objektive Gegenwart Gottes im Akt des Genusses durch die Gläubigen hinein konsekriert und aufgehoben wird, das heißt in der Zerstörung der objektivistischen Äußerlichkeit der heiligen Hostie und im Glauben, das heißt in dem im-gleichen-Augenblick freien selbstbewußten Geist des Gläubigen.

Nach Hegel erfließen aus der ersten und höchsten Verdinglichungsbeziehung beim dualistischen Theismus noch andere auf das Außen bezogene und dadurch unfreie, unspirituelle, ja abergläubische Beziehungen, die er in den katholischen Kirchen in Berlin und an anderen Orten Deutschlands und Europas in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts beobachten kann. Kritisch vermerkt Hegel ferner, daß die Laienschaft als Statusgruppe Kenntnis der göttlichen Wahrheit sowie die Leitung des Willens und des Gewissens vollkommen von außen her empfängt, nämlich von der anderen Statusgruppe des Klerus. Das Verhältnis zwischen Klerus und Laien hat Ähnlichkeiten mit dem Verhältnis zwischen Herrn und Knecht im Altertum oder Mittelalter. Selbst der Klerus aber gelangt nicht allein auf eine spirituelle Weise in den Besitz der Wahrheitskenntnis, sondern bedarf dazu wesenhaft einer äußeren, gleichfalls verdinglichten Weihe.

Weitere Einwände erhebt Hegel gegen das unspirituelle reine Lippengebet; gegen die Praxis, daß der Gläubige sich nicht mehr an Gott direkt wendet, sondern andere als Fürbitter sucht; gegen die Hinwendung der Frömmigkeit und Verehrung zu wunderwirkenden Bildern, ja zu Gebeinen von Heiligen, in der Erwartung, durch sie würden Wunder gewirkt; ganz allgemein gegen den Glauben an die Rechtfertigung durch äußere Werke; gegen das übliche Verständnis des Verdienstes, das dieser Glaubensauffassung entsprechend durch Werke erworben werden und auf andere übertragen werden kann, usw. Nach seiner Meinung halten diese häufig dunklen und versteinerten Traditionen aus ältester Zeit den Geist des Gläubigen in Äußerlichkeiten gefangen und bewirken seine Entfremdung. Durch eine solche Gefangenschaft wird das rechte Verständnis des menschlichen Selbstbewußtseins mißverstanden und verzerrt; Recht und Gerechtigkeit, Sozialmoral und Gewissen, Verantwortlichkeit und Pflicht – alles wird korrumpiert, nicht allein in der Kirche, sondern auch im Staat.

Nach Hegels Ansicht entspricht dem dualistischen Theismus und der sich aus ihm ergebenden Unfreiheit in der christlichenn Gemeinde im weltlichen Bereich des abstrakten Rechtes eine knechtende Gesetzgebung und Verfassung und im Raum von Familie, Gesellschaft, Staat und Geschichte ein Zustand der Ungerechtigkeit und Unmoral. Hegel ist aufgefallen, daß die katholische Kirche seiner Zeit besonders lautstark von konservativen und reaktionären Staatsmännern nach Art von Metternich als die Religion gelobt wurde, durch die allein die Stabilität der Regierungen gesichert sei. Nach Hegels Meinung kann eine sich nach außen kehrende und dadurch unfrei werdende Religion sehr wohl zu einem Faktor für die Herstellung eines Gleichgewichtes werden, aber nur für solche Regierungen, die mit Institutionen verbunden sind, die sich auf die Unfreiheit des menschlichen Geistes gründen, der frei sein sollte im Sinne des Privatrechtes und der Sozialmoral, das heißt frei von Instituionen der Ungerechtigkeit und Verhältnissen sozial-ethischer Korruption und Barbarei. Von den katholischen Staaten Südamerikas aus zog Hegel den Schluß, daß unter katholischen Christen die spirituelle Grundlage für gegenseitiges Vertrauen nicht entstehen kann, da in den weltlichen Angelegenheiten katholischer Staaten dieser Art Gewalt und willfährige Unterwürfigkeit überwiegen und die politischen Formen, die man dort Verfassung nennt, nur Ausflüchte sind[16]. Gewiß hat sich im Katholizismus seit Hegels Zeiten vieles geändert, namentlich seit Leos XIII. Sozialenzyklika «Rerum Novarum». Aber vieles harrt noch der Änderung.

Versöhnung durch Dialektik

Am Ende seiner Philosophie der Religion stellt Hegel folgendes fest: Im Prozeß der Aufklärung beginnt das Denken, sich in Gegensatz zur konkreten Lebenswelt zu setzen, namentlich zu den religiösen Traditionen. Dadurch aber wird es für dieses Denken nun zur inneren Notwendigkeit, sich durch den ganzen Weg dieser Opposition zwischen religiösem und weltlichen Bewußtsein hindurch zu arbeiten, bis es zur Versöhnung gelangt[17]. Diese Versöhnung ist die Philosophie der Religion. Insofern diese Philosophie Versöhnung ist, ist sie dialektische Theologie. Diese Theologie ist Darstellung der Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, die zwar nicht mit Gott identisch, aber doch in sich göttlich ist; und jener endliche Geist des Menschen ist zu einem Teil so, daß er sich zur Versöhnung mit Gott und mit sich selbst erheben kann, zum anderen so angelegt, daß er zu einer gleichen Versöhnung in der Weltgeschichte unter Einschluß der Bereiche von Staat, Gesellschaft, Familie und Ehe kommen kann.

Nach Hegels Auffassung ist diese religiöse Erkenntnis durch die dialektische Idee, eben diese dialektische Theologie der Versöhnung, ihrer wahren Natur nach nicht im empirischen Sinne universal. Es handelt sich hier lediglich um Erfahrung in der christlichen Gemeinde. Während der bürgerlichen Aufklärung bilden sich drei Gruppen in dieser Gemeinschaft der Gläubigen. Die erste Gruppe sind diejenigen Gläubigen, die weiterhin einer unmittelbaren naiven Religion und einem mythischen Glauben verbunden sind. Die zweite Gruppe der Gläubigen bewegt sich auf der Ebene des analytischen Verständnisses. Das sind die sogenannten gebildeten Gläubigen. Sie nehmen Anteil an der Reflexion, der Aufklärung und der Emanzipation und sind zutiefst davon betroffen. Eine dritte Gruppe von Gläubigen schließlich wird von dialektischen Theologen gebildet.

Wenn Hegel am Ende seiner Religionsphilosophie die Verwirklichung der christlichen Kirche in der modernen Zeit sieht, jener Kirche, die sich zersplittert hat in naive und gebildete Gläubige, so scheint es ihm, daß die Vollendung der Kirche zugleich ihre Zerstörung ist. Doch der dialektische Theologe Hegel lehnt es ab, von einer Zerstörung der christlichen Gemeinde zu sprechen, da nach Aussage des Neuen Testaments das Reich Gottes für alle Ewigkeit gegründet ist.

Doch in seiner tiefen Hingabe an die Wahrheit weiß Hegel, daß es sinnlos ist, diese Dissonanz zu leugnen, da sie der empirischen Wirklichkeit der modernen Gesellschaft selbst innewohnt. Hegel stellt fest, daß sich in einer antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft die private moralische Meinung und Überzeugung ohne objektive Wahrheit zu dem einzigen gemacht hat, was noch Gültigkeit besitzt. In dieser bürgerlichen Gesellschaft sind Leidenschaft für privates Recht, namentlich im Erwerb von Besitz, und die Vergnügungssucht an der Tagesordnung. Für das unmittelbare Bewußtsein des Angehörigen dieser Bourgeoisie gibt es keine Einheit mehr zwischen Innen und Außen, nichts ist mehr im Glauben gerechtfertigt. Die Strenge eines objektiven Gebotes, einer äußeren Disziplin, oder die Macht des Staates oder der Kirche können nicht mehr effektiv sein. Für derartige Formen von Leitung und Herrschaft ist der Verfall der kommunikativen Interaktion bereits zu weit vorgedrungen. Wenn das Evangelium nicht mehr den Armen gepredigt wird, wenn das Salz seinen Geschmack verloren hat, und wenn alle religiösen Grundlagen stillschweigend beseitigt sind durch das analytische Verständnis der Aufklärung, dann vermag das einfache Volk, für dessen wenig entwikkelte Vernunft die Wahrheit nur in naiven mythischen Vorstellungen greifbar werden kann, sich dem Drängen seines Geistes nach Religion als dem Bewußtsein der absoluten Wahrheit gegenüber, selbst nicht mehr zu helfen. Die einfachen Menschen sind dem unendlichen Leid der Liebe als der Kraft, die eint, was auseinandergerissen ist, immer noch am nächsten. Da aber die Aufklärer Liebe verfälscht haben in Liebe und Lust ohne Schmerz und Leid, sieht das Volk sich von seinen Lehrern im Stich gelassen.

In seiner Philosophie der Religion löst Hegel als dialektischer Theologe die Dissonanzen und die Widersprüchlichkeiten in der kommunikativen Interaktion in Kirche und Gesellschaft auf, indem er subjektive Meinung und Überzeugung und objektive Wahrheit und Gültigkeit, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Glauben und Vernunft, Individuum und kirchliche wie staatliche Gemeinschaft, Evangelium und Aufklärung, Begriff und Mythos, Liebe und Leid, Endlichkeit und Unendlichkeit, akzidentale und substantiale Subjektivität, Erlösung und Emanzipation versöhnt. Hegel entdeckt in der christlichen Botschaft die absolute Wahrheit und Gottes universalen Geist. Da Hegel sich jedoch klar darüber wird, daß die dialektische Theologie der Versöhnung nur eine partikulare und als solche ohne Universalität im äußeren Bereich ist, versteht er sie als ein Heiligtum, das abgesondert ist von der antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft. Die dialektischen Theologen bilden eine isoliert dastehende Priesterschaft. Ihnen ist nicht erlaubt, sich gemein zu machen mit der widersprüchlichen bürgerlichen Gesellschaft. Den Besitz der absoluten Wahrheit – die kommunikative trinitarische Gottesidee – müssen sie durch jene gegenwärtige weltgeschichtliche Übergangszeit hindurch, die Hegel bereits in seiner Phänomenologie angekündigt hat, für eine neue, nach-moderne Gesellschaft, in der die sozialen Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft aufgehoben sind, in der Glaube und Vernunft, Individuum und Gemeinschaft sich in einem Verhältnis der Ausgeglichenheit befinden, retten und bewahren[18].

Kommunikation Gemeinschaft

An dieser Stelle kritisiert Habermas Hegel mit einer gewissen Berechtigung. Er wirft ihm vor, daß er als heraklitischer Philosoph sich niemals ganz vom Boden des parmenideïschen Vorurteils gelöst habe, das in der Philosophie und Theologie des Westens weitergelebt habe: dem Vorurteil, daß die Vielen ausgeschlossen seien von der Partizipation am Sein[19]. Nach Habermas spiegelt die Zurückhaltung der Hegelschen dialektischen Philosophie der Versöhnung der unmittelbaren kommunikativen Praxis gegenüber ihre Erhabenheit wider, zugleich aber auch ihre Machtlosigkeit angesichts der Gefahr, die eine solche Fülle praktischer Konsequenzen birgt: zum Beispiel die einer Demoralisierung der in einer fortgeschrittenen nachkapitalisti-

schen Gesellschaft lebenden Menschen im Gefolge der Entmythologisierung. Mit Hilfe von Habermas' Theorie der kommunikativen Handlung kann Hegels dialektische Theologie universalisiert und in eine Praxis übertragen werden, die seiner Philosophie generell keineswegs fremd ist[20].

Durch Habermas' Theorie der kommunikativen Praxis kann Hegels dialektische Theologie der Versöhnung in eine universale und praktische Theologie des kommunikativen Handelns umgewandelt werden. Während die Methode einer solchen Theologie des kommunikativen Handelns hermeneutisch-dialektisch sein würde, müßte ihre Aufgabe negativ darin bestehen, den dualistischen Theismus und die mit ihm verknüpften veräußerlichten und verdinglichenden Traditionen zu überwinden, und positiv gesehen in der Wiederentdeckung des dialektischen Theismus und – im Lichte dieser Wiederentdeckung – in der *Umwandlung der Kirche in eine Gemeinschaft kritischer Kommunikation*[21]. An der universalen Kirche als kommunikativer Gemeinschaft nehmen die Gläubigen teil in sachlichem Gespräch.

In einem solchen Gespräch prüfen die Gläubigen den Gültigkeitsanspruch der traditionellen und neu entwickelten Normen des Glaubens und der persönlichen wie sozialen Moralität. Soweit die Gläubigen diese Normen mit guten Gründen annehmen, gelangen sie zu der Überzeugung, daß unter den gegebenen Umständen in der fortgeschrittenen nachkapitalistischen und nach-modernen Gesellschaft die vorgelegten Normen richtig sind. Der Wahrheitsanspruch von Normen ist nicht mehr auf irrationale Willensakte von Gruppen naiver oder aufgeklärter Gläubiger, auf dunkle versteinerte Traditionen oder auf irrationale Autoritäten gegründet, sondern auf die rational motivierte Anerkennung von Normen durch die Gläubigen selbst. Solche Anerkennung von Normen kann von den Gläubigen zu irgendeiner Zeit, wenn die sich in einer fortgeschrittenen industriellen oder nach-modernen Gesellschaft ergebenden Umstände es fordern, in Frage gestellt werden. Die kognitive Komponente der Normen ist so nicht beschränkt auf den satzmäßig formulierten Inhalt der durch die Normen bestimmten verhaltensmäßigen Erwartungen. Der normative Gültigkeitsanspruch ist in sich selbst kognitiv im Sinne der – wenn auch den Tatsachen widersprechenden – Voraussetzung, daß er von den Gläubigen auf diskursivem Wege erfüllt und eingelöst werden könne, daß er in dem Konsens der Gläubigen gründe, die an dem Diskurs in der universalen Kirche als kommunikativer Gemeinschaft durch Argumentation teilnehmen.

Mit Unterstützung der universalisierten und praktischen Theologie der Kommunikation können die Gläubigen in der Kirche als kommunikativer Gemeinschaft die Routine der normativen Gehalte und Werte, die durch spezifische Glaubens- und Sittlichkeitsnormen verkörpert werden, thematisieren und sie damit für die kommunikative Praxis zugänglich machen. Die durch die gegenwärtige Übergangsperiode mit ihrer Umwertung aller Werte und Normen verunsicherten Gläubigen können zu neuer persönlicher und sozialer Identität finden in dem Bewußtsein einer in der Kirche als kommunikativer Gemeinschaft gebotenen universalen und für alle gleichen Möglichkeit, an Wert-und-Norm-bildenden Lernprozessen teilzunehmen. Theologische Legitimität setzt Wert und Norm schaffende Kommunikation voraus. In der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft behauptet sich die kommunikative Struktur des universalen praktischen Gespräches, weil in dem gegenwärtigen historischen Übergang die Bildung von Tradition aus ihrem natürlichen und unbewußten Zustand herausgedrängt worden ist und weil daher der Konsens der Gläubigen über Glaubens- und Wertsysteme nunmehr nur durch das Medium des allgemeinen Gespräches erreicht werden kann. Angesichts mehr oder minder verstandener, erfaßter oder auch angezweifelter Traditionen haben die Gläubigen zwischen einer weiteren Auflösung der christlichen Gemeinschaft auf der einen oder einer in die Tiefe reichenden Kommunikation auf der anderen Seite zu wählen. Der Laie, Priester, Bischof oder Papst, der einem allgemeinen Gespräch aus dem Wege geht, öffnet der Katastrophe Tür und Tor[22].

Die Grenzen der Beeinträchtigung der Tradition durch kirchliche administrative Maßnahmen und die dringende Notwendigkeit, sich über eine Aktivierung der Tradition zu verständigen, wie wir sie in der heutigen Kirche erleben, enthüllen jene wahre Struktur, um die herum allein sich eine neue personale und soziale Identität kristallisieren kann auf eine künftige Kirche als kommunikative Gemeinschaft hin. Dies würden Identitäten, die in ihrem Gehalt nicht präjudiziert wären und dazu unabhängig von partikularen organisatorischen Typen sind. Es wären Identitäten von Gläubigen, die sich auf das Gespräch und eine experimentale Bildung einer identitätsbezogenen religiösen Erkenntnis an der Basis einlassen, zur kritischen Aneignung von Tradition aber auch von Anstößen aus den positiven Natur- und Sozialwissenschaften, aus der Kunst und der Philosophie. Die weltliche Struktur einer auf die Zukunft ausgerichteten Erfahrung in der kommunikativen Kirche würde überdies den Gläubigen die Bildung universalistischer Ego-Strukturen gestatten auf der Grundlage der Anhängerschaft an partikulare Identitätsprojektionen wie zum Beispiel Karl Rahners Christ der Zukunft[23]. Denn jeder Standort innerhalb der Kirche kann mit jedem anderen, mit dem er kon-

frontiert wird, zu einer Verständigung gelangen, gerade auf der Grundlage eines entschiedenen Eintretens für eine in der Zukunft zu realisierende Universalität: in Solidarität mit der Menschheit auf das Ziel einer vollkommenen Emanzipation und darüber hinaus auf das weitere Ziel des Reiches Gottes hin.

[1] J. Habermas, Legitimation Crisis (Boston 1975) 130–143. J. Habermas, Kultur und Kritik (Frankfurt 1973) 195–231.

[2] L. Zimmerer, Christlicher Glaube und Ideologie: Frankfurter Hefte 20, 9 (Juli 1963) 447–454. L. Teinisch, Christen in der kommunistischen Welt: Frankfurter Hefte 19, 8 (August 1964) 527–530. R. Bohne, Die Entdeckung der Gerechtigkeit: Frankfurter Hefte 29, 9 (September 1974) 647–655. W. Dirks, Ghetto im Angriff: Frankfurter Hefte 17, 5 (Mai 1962) 295–298. W. Dirks, Bittere Frucht: Frankfurter Hefte 19, 8 (August 1964) 533–540. E. Höflich, Ideologien in der Kirche: Frankfurter Hefte 20, 9 (September 1965) 637–646.

[3] H. Peukert, Wissenschaftstheorie–Handlungstheorie–Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976) III, D.

[4] AaO. 301–317.

[5] J. Habermas, Theory and Practice (Boston 1971) IV. = Theorie und Praxis (Frankfurt [3]1969); J. Habermas, Kultur und Kritik, 202.

[6] G.W.F. Hegel, On Christianity: Early Theological Writings (amerik. Ausg. New York 1948) 302–308, 309–319.

[7] G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Stuttgart 1964) 148–158.

[8] G. Radnitzky, Contemporary Schools of Metascience (MNew York 1970) II, 164, 170.

[9] J. Habermas, Theory and Practice, 235–236.

[10] AaO. 239, K. Marx, Die Frühschriften (Stuttgart 1953) 339–341. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1971) 60–62.

[11] J. Habermas, On Social Identity: Telos 19 (Frühjahr 1974) 92–93.

[12] AaO., G.W.F. Hegel, Enzyklopädie (Hamburg 1959) 388. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes (Stuttgart 1964) 182–183, 265–267; G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Stuttgart 1965) I,35.

[13] Habermas, On Social Identity: aaO. 93–94; Habermas, Legitimation Crisis, aaO. 121.

[14] Habermas, On Social Identity: aaO. 84–103; Hegel, Vorlesungen I: aaO. 34; H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970) 558; H. Küng, Christ sein (München 1974) 299, 285, 299, 348, 367.

[15] Hegel, Enzyklopädie: aaO. 433.

[16] Hegel, Enzyklopädie, aaO. 433; G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Stuttgart 1961) 126–127.

[17] Hegel, Vorlesungen II: aaO. 354–356.

[18] AaO., 355–356; 223–247, 247–308, 308–356; Hegel, Phänomenologie: aaO. 18–20; Hegel, Grundlinien: aaO. 320; G.W.F. Hegel, Ästhetik (Frankfurt 1952) II, 423.

[19] Habermas, Theory: aaO. 189–191.

[20] M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-praktischer Traktat (Berlin 1970) 3–26, 387–419; Hegel, Vorlesungen: aaO. 43–47.

[21] Habermas, Legitimation Crisis: aaO. 105, 110; Habermas, Social Identity: aaO. 101–103.

[22] W. Dirks, Volkskirche im Übergang zur Krise der Kirche: Frankfurter Hefte 25,2 (Februar 1970) 108–116; II, 25, 3 (März 1970) 187–193; W. Dirks, Der Papst gegen die Kirche: Frankfurter Hefte 23, 9 (September 1968) 621–629. W. Dirks, Die sogenannte Verwirrung der Gläubigen: Frankfurter Hefte 20, 8 (August 1965) 533–538; W. Dirks, Kann die Kirche demokratisch werden?: Frankfurter Hefte, 24, 7 (Juli 1969) 496–476; I. Hermann, Die Römisch-Katholische Kirche und ihre Konflikte; Frankfurter Hefte, 28, 8 (August 1973) 565–572.

[23] K. Rahner, The Christian of the Future (New York 1968) 77–101

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt geboren. Er studierte an den Universitäten Mainz und Münster und an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, ist Lizenziat der Theologie (Mainz 1965), unterrichtete zunächst in der Bundesrepublik, dann in den Vereinigten Staaten, ist Professor für Religion an der Western Michigan Universität in Kalamazoo, an der er seit 1965 in der Abteilung für Religion unterrichtet. Rudolf und Margaret Siebert sind Eltern von sieben Kindern. Anschrift: Western Michigan University, Department of Religion, Kalamazoo, Mich. 49001, USA.

Wolfgang Bartholomäus

Kommunikation in der Kirche

Aspekte eines theologischen Themas

Kommunikation als Thema der Theologie

Ist «Kommunikation» ein theologisches Thema? Man möchte die Frage negativ beantworten. Bezieht sich nämlich «Kommunikation» nicht nur auf eine kirchliche Aufgabe neben anderen, sondern auf einen Aspekt der Kirche selbst, dann sucht man Wort und Sache in der Theologie vergebens[1]. Tatsächlich ist Kommunikation mehr als nur eine Region kirchlicher Praxis. Sie meint eine Dimension des Seins und Handelns der Kirche selbst. Es gibt an der Kirche nichts, was sich gegen eine theologisch-kommunikationstheoretische Bearbeitung sperren könnte.

Das angezeigte Defizit ist verständlich. Wer nämlich Kommunikation zum Thema der Theologie macht, der kümmert sich nicht in erster Linie um das Wesen und den Sinn von Seienden (Texte, Traditionen, Personen, Institutionen), wie es die Theologie traditionellerweise tut. Ihn beschäftigen die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Seienden[2]. Seiendes wird unter dem Interesse daran bearbeitet, in welcher Weise es miteinander in Beziehung steht und aufeinander wirkt. Wer oder was es in sich ist, das kommt in Funktion zu diesem leitenden Interesse in den Blick. «Orientiert am Thema Kommunikation ist die Theologie nicht exegetisch oder systematisch..., sondern praktisch»[3]. Sie wird analytisch und prospektiv. Dazu schränkt sie syntaktische und semantische Fragen, Fragen nach der Verknüpfung und Bedeutung von Seienden nicht unbedingt ein. Sie weitet ihren Fragehorizont aber pragmatisch aus. Theologie wird zu einer Wissenschaft, die über Beziehungen und Wirkungen in der Kirche aufklärt und Impulse zu deren Verbesserung gibt, auch und gerade da, wo sie durch selbst hervorgebrachte ideologische Elemente gestört sind.

Die Bedeutung des Themas Kommunikation läßt sich erst ermessen, wenn man sich klar macht, daß die Kirche nicht nur da Beziehungen unterhält und Wirkungen erzielt, wo sie diese will. Kommunikatives Handeln wird definiert durch den kommunikativen Effekt. Der aber läßt sich jedem menschlichen Verhalten zusprechen. Darum kann man nicht *nicht* kommunizieren, wie P. Watzlawick als metakommunikatives Axiom formuliert[4]. «Handeln oder Nichthandeln, Worte oder Schweigen haben alle Mitteilungscharakter»[5]. Bisher scheint die Kirche blind zu sein gegenüber diesem Zwang zu permanenter Kommunikation. Der Vatikan und das Ordinariat, die Priesterkleidung und das Pfarrhaus, das Auto des Bischofs und das Hobby des Pfarrers, die Art und Weise, wie in der Kirche theologische Auseinandersetzungen geführt werden und wie man die Frau in der Kirche behandelt – das alles sind Zeichenwirklichkeiten, die Nachrichten übermitteln. Sie gilt es unter theologisch-kommunikationstheoretischer Perspektive zu bearbeiten. Ein paar Aspekte werden in folgendem entfaltet.

Macht die Theologie Kommunikation zu ihrem Thema, kommt sie mit außertheologischen Wissenschaften in Kontakt. Dabei kann es nicht in erster Linie darum gehen, sich ihrer Erkenntnisse zur Verbesserung kirchlicher Kommunikationstechniken zu bedienen. Natürlich sollen auch technologische Defizits aufgeholt werden. Doch zielt die praktisch gewordene Theologie vor allem auf Praxis, nicht auf Technik: auf die Sinnorientierung kirchlichen Handelns und deren Ermöglichung, nicht auf die Effektivierung von Mitteln. Sie sieht sich darum auch mit den anthropologischen Implikationen der Wissenschaften konfrontiert. Tritt die Kommunikationsforschung unter der Zielfrage an, ob es einen Kanon von Prinzipien gibt, nach denen man voraussagen kann, welche Wirkung eine Mitteilung auf einen Empfänger ausübt[6], dann verdinglicht sie notwendig den Empfänger von Mitteilungen, insofern sie unterstellt, menschliche Subjekte würden durch Mitteilungen kausal determiniert und nicht argumentativ motiviert[7]. Richtet sie sich jedoch auf die «Freilegung der Bedingungen erfolgreicher Verständigung» von Subjekten, die den Erfolg ihrer Verständigung im gemeinsam errungenen Konsens sehen[8], dann rechnet sie mit Menschen, die fähig und bereit sind, in herrschaftsfreier Kommunikation subjektive Übereinstimmung zu erreichen. In beiden Fällen steht die Theologie vor der Frage, was ihre eigene Tradition ihr erlaubt.

Kommunikation kann auf verschiedene Weise zum theologischen Thema werden. In der biblisch-christlichen Tradition liegen Motive und Impulse für jene Art der Beziehung von Menschen zu Menschen, die Kommunikation genannt wird. Sie sind zur Sprache zu bringen und für kirchliches Handeln fruchtbar zu machen. Dabei können bisher vernachlässigte, vergessene oder gar verdrängte Elemente dieser Tradition neu sichtbar werden. Theologische Arbeit erschöpft sich darin freilich nicht. Kirchliche Kommunikation ist gestört. Gründe dafür mag man in der Tatsache suchen, daß Kommunikation in einer Welt interpersonaler und

sozialer Entfremdung nie wirklich gelingen kann. Doch liegen sie auch in der Kirche selbst. In ihr wirken (pseudo-)theologische Theorien und Ideologien, die Kommunikation verhindern. Im Aufdecken solcher Denk- und Handlungsmuster wird die Theologie kritisch. Da diese Aufgabe noch keine Tradition hat, entstehen bei ihrer Durchführung mehr Fragen als Antworten.

Man sollte den Begriff «Kommunikation» weder informationstheoretisch auf die Übertragung von Nachrichten zwischen Kommunikatoren und Rezipienten verengen, noch ihn verhaltenstheoretisch auf jede Form von Interaktion ausweiten. Kommunikation (im engeren Sinn) ist dann gegeben, wenn gleichwertige Partner (Egalität) Mitteilungen über ihr Denken, Fühlen und Handelnwollen durch Zeichen (symbolische Interaktion) austauschen (Reziprozität) und darin immer zugleich etwas und sich mitteilen (Inhalts- und Beziehungsaspekt von Kommunikation). Kommunikation beruht nicht auf Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, auch nicht auf Reiz-Reaktions-Koppelungen, sondern auf dem Austausch von Mitteilungen in Zeichen, die sich an die Vernunft des Partners richten und auf Verständigung zielen. Die Partner der Kommunikation sind als Kommunikationssystem interpretierbar.

In Kommunikation mit anderen bildet das Individuum alle Formen seiner Lebensäußerung aus[9]. In ihr gewinnt es seine kognitiven (Wahrnehmung, Denken), seine emotionalen (Gefühle) und seine pragmatisch-normativen (Handeln, Ethik, Recht) Möglichkeiten. Diese Formen lassen sich begreifen als Resultat einer Daseinsweise, zu der der Organismus offen und derer das Individuum als aktives und produktives Subjekt seiner Entwicklung fähig ist, deren positive Realisierung aber in Kommunikation mit anderen erfolgt. «In der vom Menschen genutzten Chance der Kommunikation liegt das Geheimnis seiner geistig-kulturellen Daseinsweise.»[10]

Gruppen und Gesellschaften existieren durch Kommunikation. Um bestehen zu können, versichern sie sich des Sinns ihres gemeinsamen Denkens, Fühlens und Handelns immer wieder neu. Sie integrieren sich nach innen und definieren sich nach außen. In Kommunikationsprozessen suchen sie Störungen auszugleichen, die ihr Gleichgewicht (Homöostase) bedrohen. Weil Störungen verhindern, daß das System erstarrt und aus dem Fluß der Geschichte herausfällt, hat Kommunikation nicht den Charakter des Widerstandes gegen etwas, was nicht sein soll, sondern den des Entwurfs und Vollzugs neuer Möglichkeiten. Das Gleichgewicht, das hergestellt werden soll, ist das eines offenen, dynamischen Systems.

Die christliche Identität des Individuums wie der Kirche wird in Kommunikationsprozessen geformt. Exkommunikation ist deren Perversion. Sie läßt sich nur da denken, wo einzelne Gruppenmitglieder, die mächtig genug sind, nicht genügend kommunikative Kompetenz besitzen, um sich verständlich und überzeugend auszudrücken. So amputieren sie, was sie nicht mehr als zugehörig empfinden. Die Zerrüttung kirchlichen Sprechens durch Sprachformen der Beschimpfung und seine Negation in der «Sprachlosigkeit» kirchlicher Repressalien kommen immer dann vor, wenn die Kirche der sprachlichen Form, die man von ihr erwarten darf, nicht mehr gewachsen ist. Das Ausmaß der Geduld korrelliert positiv mit dem Ausmaß der Fähigkeit, seine Intentionen zur Sprache zu bringen[11]. Kommunikation muß dann mißlingen, wenn sie ihre egalitäre und reziproke Struktur verliert.

Zwischen Kommunikation in der Kirche und Kommunikation der Kirche gibt es keine scharfe Grenze. Sind schon die «theologisch relevanten Grenzen der Kirchen und der Kirche ... dunkel und sicher sehr fließend»[12], dann wird auch ihre soziologische Abgrenzung fragwürdig. Die Kirche hat offene Türen. Auch ist sie «nicht ausreichend zu erfassen und zu verstehen, wenn man sie als eine gesellschaftlich prinzipiell nicht ableitbare Größe eigener Art, als prinzipielles Gegenüber zur Gesellschaft, als erratischen Block im gesellschaftlichen Leben ansieht und sie in der theologischen Reflexion oder in der politischen Argumentation aus ihrer komplexen Verflechtung in die Gesellschaft isoliert»[13]. Ebensowenig lassen sich die einzelnen Individuen im Prozeß kirchlicher Kommunikation aus ihren gesellschaftlichen Bindungen ausgliedern. Sie bringen ihr gesellschaftliches Sein in die kirchliche Kommunikation mit und setzen es aufs Spiel. Kommunikation in der Kirche hängt daran, daß die Partner ihre gesellschaftlich präformierten und häufig auch diskrepanten Erwartungen und Bedürfnisse vorbringen. Das kommunikative Handeln der Kirche ist vielfältig vernetzt mit der öffentlichen Kommunikation der Gesellschaft.

Die Kirche, das Sakrament herrschaftsfreier Kommunikation

Das II. Vatikanum hat die Kirche als Sakrament bezeichnet: sie ist wirksames Symbol dessen, was sie bezeichnet. Ist die Kirche Zeichen, dann bezeichnet sie etwas, das sie selbst nicht ist, auf das sie nur hinweist: auf die Sache Jesu. Für die Kirche ist konstitutiv, auf Jesus zu verweisen und auf das, was mit ihm Wirklichkeit geworden ist. Ist die Kirche darüber hinaus symbolisches Zeichen, dann steht sie in einer Ähnlichkeitsrelation zu dem, was sie bezeichnet. Die Kirche muß

darum ein Gleichnis der Sache Jesu sein und durch gleichnishafte Verwirklichung von Jesu Sache auf sie verweisen. Auf eine Wirklichkeit zu verweisen, die sie nicht ist, und sie gleichwohl in sich Wirklichkeit werden zu lassen, um auf sie verweisen zu können, das ist die doppelte Forderung, unter der die Kirche steht. Die Spannung zwischen Nicht-Sein und Sein ist ihr eingestiftet.

Aus theologisch-kommunikationstheoretischer Perspektive erscheint *die Sache Jesu* als von Gott ermöglichte und geschenkte *herrschaftsfreie Kommunikation*. Christsein ist darum Freisein, genauer: da es Freisein wegen der endlichen Konstitution der Menschen, die nicht änderbar ist, und der gestörten gesellschaftlichen Verhältnisse, die nicht gänzlich geändert werden können, nie endgültig gibt, da es also immer nur als progressives Freiwerden vorkommt, ist Christsein *dynamisches* Freisein, das von Gott ermöglicht und geschenkt ist und in der Begegnung mit Jesus gewährt und ergriffen wird. Die beiden Seiten dieses dynamischen Freiseins, ihr negativer und konstruktiver Aspekt, Freiheit von Herrschaft[14] nämlich und Freiheit zu Solidarität, lassen sich fassen als Ermächtigung und Befähigung zu herrschaftsfreier Kommunikation. Es ist richtig: die Behauptung, daß Christsein dies sei und so zu handeln dränge, «bleibt solange unglaubwürdig, wie der christlich Glaubende nicht anzugeben bereit ist, wovon und wofür er sich befreit glaubt und wovon und wofür er befreien will»[15]. Doch zunächst gilt es, die Behauptung selbst zur Kenntnis zu nehmen und nicht abzudrängen: Christen haben das Recht und die Fähigkeit zu herrschaftsfreier Kommunikation, und sie sind darauf verpflichtet; die Kirche ist deren Institutionalisierung und institutionelle Sicherung[16].

Schon Jesus selbst hat Freiheit von allen unterdrükkenden Mächten und Freiheit zu grenzenloser Kommunikation gewollt und verwirklicht. Er relativierte traditionelle Denk- und Handlungsmuster, störte Autoritäten und kritisierte Strukturen, wo immer sie sich zu Instrumenten der Herrschaft von Menschen über Menschen verdinglicht hatten. Damit hat er Freiheit eröffnet. Er hat sie nicht inhaltsleer gelassen. Denn die eröffnete Freiheit sollte sich in der uneingeschränkten Zuwendung zu den Menschen verschwenden. Die Freiheit von Herrschaft war gedacht als Freiheit zu universaler Solidarität mit den Unterdrückten. Diese Freiheit hat Jesus selbst modellhaft realisiert. Seine ihm eigene Beziehung zu Gott hat sie ihm ermöglicht. Er hat frei sein und frei handeln können, weil in seiner Person die Entfremdung von Gott – Grund aller Entfremdung des Menschen vom Menschen, wie sie in der Verdinglichung des Menschen zum Objekt von Herrschaft und in der Ioslation des Menschen von seinen sozialen Bedürfnissen greifbar wird – radikal überwunden war.

Die den Christen geschenkte und ermöglichte herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu bekam für die ersten Gemeinden politische Dimensionen. Das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn (Röm 10,9) hat sich in der Frühzeit der Kirche im Widerspruch zur Herrschaft des Kaisers konkretisiert. «Kyriosbekenntnis hie stand ... gegen Kyriosbekenntnis da. Diese Konfrontation ist als eine der wesentlichen Wurzeln dafür anzusehen, daß die Kirche als Fremdkörper im Staat angesehen und staatlicherseits offiziell verfolgt wurde.»[17] Die Christen haben die Auferstehung und Erhöhung Jesu als Befreiung zur eigenen Freiheit verstanden und diese Freiheit gegen jede neue Versklavung für sich in Anspruch genommen. Wenn die Christen trotzdem den Freiheitsraum der anderen achteten und die Festschreibung dieser Achtung in der staatlichen Ordnung respektierten, dann lag das daran, daß sie die Freiheit des anderen nicht als Begrenzung der eigenen Freiheit interpretierten, sondern als Konkretion dieser Freiheit: sie wußten sich befreit zum Dienst an der Freiheit der anderen; ihre Freiheit sollte sich in neuer Kommunikation mit ihnen realisieren[18]. Dabei haben sie entdeckt und erfahren: «Jesus selbst ist die schlechthin befreiende und befreite Existenz. Frei für Gottes letzte Gegenwart, frei von vorletzten Zwängen, frei, für die anderen radikal dazusein.»[19]

Es ist Aufgabe der biblischen und systematischen Theologie zu prüfen, ob sich die Sache Jesu und das Sein der Kirche mit der Kategorie «herrschaftsfreie Kommunikation»[20] begreifen läßt. Immerhin hat H. Peukert den Versuch unternommen, von kommunikativem Handeln ausgehend, durch eine Explikation seines normativen Kerns, die nicht an irgendeiner Stelle Halt macht, sondern sich bis zu dessen Selbstwiderspruch und Absurdität vorwagt, Theologie als Wissenschaft zu begründen, in der Überzeugung, daß die jüdisch-christliche Tradition die Wirklichkeit Gottes bestimmt angesichts des «Paradoxes anamnetischer Solidarität», in dem sich der Selbstwiderspruch und die Absurdität kommunikativen Handelns zuspitzen[21]. Peukert meint, daß die in kommunikativem Handeln mitgesetzte universale Solidarität nur dann wirklich ernst genommen werde, wenn wir sie als Solidarität gerade auch mit den Generationen Unterdrückter und Geschlagener vor uns denken und durchhalten, was zum Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition nötige, zur Rede von dem Gott, der die Leidenden vor uns «nicht einfach zu einem schon überholten Faktum der Vergangenheit werden läßt»[22]. Herrschaftsfreies kommunikatives Handeln ist also für eine theologische Interpretation durchaus offen.

Aufzuklären bleibt auch das Verhältnis von kirchlicher Institution und herrschaftsfreier Kommunikation als ihrer Sache. Die institutionskritische Subjektivität, die im Begriff «Herrschaftsfreiheit» in Anspruch genommen wird, sperrt sich nicht gegen jede Bindung, weil sie ja in kommunkativem Handeln Beziehungen herstellt und damit Bindungen eingeht. Beziehungen schließen nun einmal Bindungen ein. Das Einverständnis, auf das Kommunikation zielt, schafft übersubjektive Denk- und Handlungsnormen, die von einzelnen Subjekten nicht im Alleingang abgeschafft werden können. Diese ruhen aber auf dem durch Kommunikation erreichten und immer wieder neu zu erreichenden Konsens aller, nicht auf der formalen Herrschaft einiger. Außerdem sollen sie den Konsens und seine neue Herstellung sichern, nicht verhindern. Wer angesichts nicht zu leugnender Enttäuschungen im Blick auf die Möglichkeit von Konsens in der Kirche erklärt, dieser sei unter den Bedingungen der Gegenwart durch herrschaftsfreie Kommunikation nicht herstellbar und deshalb müsse es Herrschaft geben[23], der wird sich fragen lassen müssen, welcher Anthropologie er verpflichtet ist. Vielleicht folgt er unter der Hand der psychoanalytischen Anthropologie, in der die ursprünglichen Bedürfnisse des Menschen sich triebhaft gegen die Bedürfnisse aller zu behaupten suchen und nur durch Repressione domestiziert werden können, nicht aber einer theologischen, die mit einer ursprünglichen Sozialität des Menschen rechnet und damit, daß dem Menschen durch die Selbstmitteilung Gottes neue Möglichkeiten geschenkt wurden. Ist denn überhaupt herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu in der Kirche schon radikal genug gedacht und versucht worden?

Wenn die Kirche ihre Sache nicht genügend deutlich bezeichnet, dann liegt das nicht in erster Linie daran, daß es in ihr allzuviele Menschen gibt, die böswillig Herrschaft über Menschen ausüben und dadurch Menschen verdinglichen und in die Isolierung treiben. Das gibt es auch. Man wird eher von einer allzu großen Bereitschaft der Christen auszugehen haben, sich beherrschen zu lassen. Herrschaft kann nicht gegen den Willen der Beherrschten ausgeübt werden. Sie bedarf der Zustimmung. Und die wird aus Angst und um der Sicherheit willen, die man aus ihr empfängt, allzu leicht gegeben. Herrschaftsfreie Kommunikation setzt Menschen voraus, die in ihrer Lebensgeschichte die Möglichkeit hatten, Subjekte ihrer eigenen Entwicklung zu werden. Christliche Erziehung hat das häufig verhindert.

Die Differenz von Ideal herrschaftsfreier Kommunikation und Wirklichkeit beherrschter Isolierung ist für die Kirche konstitutiv. Die Kirche ist ja – weil Sakrament – Nicht-Sein und Sein der Sache Jesu zugleich. Das Ideal erscheint in der Kirche darum auch immer nur gleichnishaft. Es ist unter den Bedingungen endlicher Existenz und Gesellschaft eben nur antizipiert, niemals schon realisiert. Das ist für die Kirche selbstverständlich und kein Grund zur Resignation. Doch haben Christen so zu sein und zu handeln, als ob herrschaftsfreie Kommunikation schon erreicht wäre. Sie haben sie in ihren kommunikativen Handlungen zu unterstellen. Denn nur so ergreifen sie ihre im Christsein liegenden Möglichkeiten. Das durchgehaltene Leiden aus der Spannung von Nicht-Sein und Sein heißt «Eintreten in den Existenzvorschlag Jesu»[24], des für seine Sache Gekreuzigten.

Mut zur kommunikativen Subjektivität

Herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu ist das Maß, dem sich alles kommunikative Handeln der Kirche annähern muß. Die eigene Freiheit im Mut zur Subjektivität in Anspruch zu nehmen, ist eine Ermöglichungsbedingung kirchlicher Kommunikation. L. Krappmann hat den Zusammenhang von Kommunikation und Identität entfaltet[25]. Identität ist danach sowohl Voraussetzung wie Ergebnis von Kommunikation. Es läßt sich zeigen, wie Kommunikationsprobleme der Kirche mit Identitätsproblemen kirchlicher Kommunikatoren zu tun haben. Will nämlich das Individuum mit anderen in Beziehung treten, dann muß es sich in seiner Identität präsentieren, durch die es zeigt, wer es ist[26]. Das Individuum bringt nun aber seine Identität nicht als vorgegebene Größe in den Kommunikationsprozeß mit; es bringt sie in der Kommunikation unter Berücksichtigung der Bedürfnisse und Erwartungen der Kommunkationspartner erst hervor. Die Partner zeigen ihre Identität in den Bedürfnissen und Erwartungen, von denen sie in der aktuellen Situation geleitet werden. In freier subjektiver Interpretation der von den Partnern eingespielten Identitäten gewinnt das Individuum seine eigene: eine unverwechselbare Selbstdefinition dessen, als wer er in dieser Situation auftreten und mit welchen Bedürfnissen und Erwartungen er in die Kommunikation eintreten soll. Die an der Kommunikation Beteiligten erlangen in wechselseitiger Fremdwahrnehmung und Selbstdarstellung Einverständnis darüber, wer sie sind und wie sie jetzt handeln wollen. Dadurch erwerben sie und sprechen sich zu subjektive Identität. Diese geht – so paradox das klingen mag – aus Kommunikationsprozessen hervor als Bedingung ihrer Möglichkeit.

Jeder Mensch – auch der Partner kirchlicher Kommunikation – existiert nun gleichzeitig in verschiedenen Kommunikationssystemen, in Familie, Gemein-

de, Beruf, Freizeit u.ä., also in Kommunikationssystemen formeller und informeller Art, die sich in der Zeit verändern. In ihnen ist er divergierenden kommunikativen Anforderungen ausgesetzt. Tritt das Individuum in kommunikative Beziehungen zu Partnern neu ein, dann kann es aus den anderen Systemen mit ihren Anforderungen nicht einfach aussteigen. Es kann, wenn es sich nicht selbst aufgeben will, weder seine augenblickliche soziale Welt noch seine bisherige Lebensgeschichte zurücklassen. Sucht es in der neuen Kommunikation seine Identität zu behaupten, dann hat es neben den aktuellen Anforderungen auch mit solchen zu tun, die aus anderen kommunikativen Situationen noch an ihm hängen. Die anderswo gemachten Erfahrungen bilden – wie die aktuellen Anforderungen – gleichsam das Material, aus dem Identität sich neu ausformt. Und weil diese Erfahrungen häufig mit ungelösten Konflikten und unaufgearbeiteten Problemen zusammengehen, darum sperrt sich das Material gegen seine neue Formung. Die Fähigkeit des Individuums, Identität in neuen Kommunikationen hervorzubringen, dabei aber anderswo gemachte Erfahrungen zu integrieren, selbst wo sie widersprüchlich und widerspenstig sind, seine Identität also angesichts diskrepanter Anforderungen zu behaupten, nennt L. Krappmann *«balancierende Identität»*[27]. Für die Behauptung solcher Identität werden dem Individuum Aktivität und Kreativität zugetraut und «ein gewisses Maß an Ungewißheit und Belastung durch ambivalente Selbstrepräsentation»[28] zugemutet.

Bei vielen kirchlichen Kommunikatoren ist die Fähigkeit zu balancierender Identität, in der das Individuum sein unverwechselbar subjektives «Selbst» darstellt, nicht sehr ausgeprägt. Es scheint sogar, als sollte sie in der Kirche auch gar nicht zugelassen werden. Ihr kommunikatives Handeln erinnert stark an das, was E. Goffmann *«totale Institution»* genannt hat[29]. In totalen Institutionen[30] werden alle Interaktionen der Mitglieder inhaltlich und formal streng geregelt. Es wird nicht zugelassen, daß jemand irgendwelche Bereiche seines Lebens der Regelung durch die leitenden Instanzen entzieht. Sie setzen sich ausdrücklich die Aufgabe, daß die Mitglieder ihr altes «Selbst» aufgeben und ein neues aufbauen. In ihnen ist zu beobachten, daß Rollennormen umfassend und eindeutig definiert und die Individuen zu völlig übereinstimmender Interpretation vorgegebener Normen unter Aufgabe ihrer Subjektivität und unter dem Druck erheblicher Sanktionen angehalten werden. Es wird dafür gesorgt, daß die «Individuen sich ausschließlich an einer einzigen für relevant erklärten Rolle orientieren»[31]. Man sucht zu erreichen, daß sich die subjektiven Bedürfnisse der Mitglieder mit den von oben angesonnenen Erwartungen völlig decken. Identität und Rolle sollen in eins fallen. Während sonst Individuen zugemutet wird, Rollenerwartungen durch subjektive Interpretation zu verändern, die angesonnene Rolle sich also schöpferisch zu eigen zu machen, geht man hier davon aus, daß das Individuum sich mit seiner Rolle total identifiziert. Das Individuum soll ganz in die Rolle schlüpfen und sich in ihr verlieren. Das Individuum wird so ganz Rollenträger und gibt sich als aktives und kreatives Subjekt auf.

Paulus hatte von sich sagen können, er sei allen alles geworden (1 Kor 9,22), den Juden ein Jude, den Gesetzesleuten ein Mann des Gesetzes, den Gesetzesfreien ein Gesetzesfreier, den Schwachen ein Schwacher – für das Evangelium. Ihm war es offensichtlich möglich, in jeder neuen kommunikativen Situation neu zu definieren, wer er ist, ohne Angst haben zu müssen, sich selbst zu verlieren. Kirchlichen Kommunikatoren scheint das nicht erlaubt zu sein, obwohl unter den Kommunikationsbedingungen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, dem auch die Kirche ausgesetzt ist, balancierende Identität erwartet werden muß. Kirchliche Kommunikatoren haben den (fixen) Glauben der Kirche zu repräsentieren, nicht ihre eigene christliche Identität zu formulieren. Auf die Spitze getrieben: sie haben einzubringen, was die Kirche glaubt, nicht, was sie glauben. «Man begegnet in ihnen nur der Gruppe, nicht einem Individuum.»[32] Man liebt eher das «Man» als das «Ich». Die Kategorie «Zeugnis» wird unter diesen Umständen entleert. Sie will nämlich dazu auffordern, im Sagen des Glaubens der Kirche immer auch das eigene ergriffene und erlittene Glauben zu vermitteln. Weil die christliche, immer subjektive Identität des Kommunikators hinter seinem Sagen verschwindet, bleibt kirchliche Kommunikation zu oft nichtssagend.

Stabile Identität, die sich den angesonnenen Rollenerwartungen völlig unterwirft und daher situationsunabhängig und überzeitlich besessen wird, kann im Grunde nur erhalten werden, wenn der Kommunikator aus allen störenden Beziehungen aussteigt. Wenn sich die Überzeugung ausbreitet, kirchliche Kommunikatoren stünden der Lebenswelt ihrer Partner fern, dann liegt offensichtlich solche *Selbstisolierung* vor. Die Stichworte «Pfarrhaus», «Priesterkleidung» bezeichnen Verhaltensregulierungen, die theologisch-kommunikationstheoretisch als Abwehr von Störungen interpretiert werden. Selbstisolierung kann bei allen äußeren Kontakten auch durch Verdrängung erfolgen oder dadurch, daß die Elemente der Wirklichkeit umgedeutet werden, die Verunsicherungen hervorrufen könnten. Durch solche Maßnahmen wird zwar die totale Identifikation mit der kommunikativen Rolle

gesichert, herrschaftsfreie Kommunikation aber verhindert, weil sie die Fähigkeit zu balancierender Identität verlangt.

Es ist nicht verwunderlich, wenn kirchliche Kommunikatoren sich totalitären Anforderungen – um ihrer Selbsterhaltung und ihrer kommunikativen Handlungen willen – durch «ein Leben unterhalb des Zugriffs der Institutionen»[33] entziehen oder gar (durch Laisierung) ganz ausscheiden. In der Kirche müßte sich die Neugier für individuell-subjektive Erfahrungen regenerieren. Die leitenden Instanzen scheinen von der Fiktion totaler Identifikation mit den angesonnenen Erwartungen auszugehen und es gar nicht für möglich zu halten, daß kirchliche Kommunikatoren Bedürfnisse haben, die mit ihrer Rolle nicht voll zur Deckung zu bringen sind. Es dürfte nicht vorkommen, daß in der Kirche Menschen disqualifiert werden, die deswegen Fragen haben, weil sie die störenden Anfragen ihrer gesellschaftlichen Umwelt und ihrer eigenen Lebensgeschichte an sich heranlassen. Herrschaftsfreie Kommunikation wird in der Kirche möglich, wenn man die vielfach gesicherte Erkenntnis zuläßt, daß «Steigerung der Selbstbestimmung», der Subjektivität und Individualität eine «gleichzeitige Steigerung der Reziprozität der Beziehungen zwischen Interaktionspartnern»[34] bewirkt.

Kritische Interpretation der Wirklichkeit im Glauben

Wenn die Theologie Kommunikation zu ihrem Thema macht, wird sie kritisch. Sie klärt darüber auf, wie kirchliche Plausibilitäten und theologische Selbstverständlichkeiten unter dem Schein der Wahrheit Kommunikation verhindern. Sie hinterfragt «den faktisch eingespielten Konsens, der die jeweils geltenden Traditionen stützt» im Hinblick auf die in Denken, Sprechen und Handeln der Kirche unauffällig eingelassenen antikommunikativen Machtbeziehungen[35]. Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß die ideologischen Elemente kirchlichen und theologischen Bewußtseins sich inzwischen institutionell verdinglicht haben und sich gegen eine unter dem Interesse an der Ermöglichung herrschaftsfreier Kommunikation im Sinne Jesu geführte Kritik sperren.

Das Interesse richtet sich zunächst auf den Inhaltsaspekt kirchlicher Kommunikation. Kommunikative Handlungen haben einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt. Sie vermitteln Nachrichten hin und her. Ihr Inhalt läßt sich denkerisch und sprachlich fassen. Sie vermitteln aber auch zwischen den Partnern. Kommunikationspartner teilen sich selbst mit, wenn sie etwas mitteilen. Sie lassen erkennen, wer sie sind, welche Beziehung zwischen ihnen besteht und als was die vermittelten Nachrichten angesichts der bestehenden Beziehungen zu verstehen sind. «Der Idealfall ist dann gegeben, wenn sich die Partner sowohl über den Inhalt ihrer Kommunikationen als auch über die Definition ihrer Beziehungen einig sind.»[36] Unterstellt wird, daß die Partner überhaupt geregelter Beziehungen fähig sind.

Die Kirche ist vornehmlich an den Inhalten ihres kommunikativen Handelns interessiert. Das zeigt ihre unruhige *Aufmerksamkeit auf Orthodoxie*, Orthodoxie im Sinne der gedanklichen und sprachlichen Übereinstimmung mit der Tradition. Hier setzt die Kritik ein. Es ist nämlich die Frage zu stellen, ob Sprechhandlungen, die allein diesem Wahrheitskriterium folgen – dadurch daß sie Tradition auslegen und die Sprache der Tradition sprechen – überhaupt die Voraussetzungen für Kommunikation zu erbringen vermögen. In kirchlichen Kommunikationsprozessen sollen ja nicht nur wahre Sätze gesagt werden. Es sollen die Partner vermittelt werden. Deren Erwartungen und Bedürfnisse müssen in die Kommunikation eingehen – und zwar schon in das «Was», nicht erst in das «Wie» –, ohne daß der kirchliche Kommunikator sich diesen einfach unterwirft. Herrschaftsfreie Kommunikation verhindert Unterwerfung beiderseits. Für Inhalt und Sprache kirchlicher Kommunikation ist die Situation der Partner theologische Erkenntnisquelle. Wahrheit mögen kirchliche Kommunikatoren aus ihrer Konvergenz mit der Tradition beziehen. Ihre Geltung stammt aus der Konvergenz mit der Situation.

Die theologische Aufgabe, die in kirchlicher Kommunikation wahrgenommen wird, hat darum den Charakter einer kritischen Interpretation der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit der Menschen im Glauben. Auslegung der Tradition steht dazu in Funktion. Die Wirklichkeit der Menschen wird in der Philosophie und den Wissenschaften reflex begriffen, und insofern sich die Theologie zu ihnen in ein Verhältnis setzt, arbeitet sie immer auch schon in der angedeuteten Richtung. Doch gilt es, Theologie noch konsequenter auf Kommunikation hin zu betreiben: durch kritische Auslegung der Wirklichkeit im Glauben. Ihr Problem ist nicht, «wie sich von unserer Erfahrungswirklichkeit her in neuer Weise ein Zugang zu einem menschlich realisierbaren, verständlichen und verantwortbaren Sprechen von Gott eröffnen läßt»[37]. Ihr Problem ist, in welcher theologisch legitimen Weise die Erfahrungswirklichkeit selbst zum symbolischen Zeichen für Gottes befreiende Gegenwart werden kann. Sie ist dann mehr als Kulisse, vor der sich die Wahrheit der Tradition verständlich macht. Sie wird zum Gleichnis, in der der intentionale Sinn der Tradition mit dem Anspruch der Geltung zu Wort kommt.

Jesu Reden in Gleichnissen steht dafür Modell.

Dann läßt sich wohl auch der *Sprachgebrauch kirchlicher Kommunikation* nicht mehr von oben regeln. Die Sprache kirchlicher Kommunikation erledigt die spannungsreiche Aufgabe, Tradition zu bewahren und sich in der Situation zu bewähren. Die traditionalistische Fixierung der Kirchensprache durch doktrinäre und rubrizistische Sprachregelung hatte nicht immer Bewahrungsfunktion. Sie mußte auch «als Instrument der Herrschaft, der Disziplinierung und der Exkommunikation»[38] herhalten. «Jene, die definieren können, das sind die Herren.»[39] Diese Herren vergessen, wie Sprache funktioniert: daß Bedeutungen nämlich in kommunikativen Sprechhandlungen gemeinsam hervorgebracht werden. Wer vorgängig dazu definiert, ist wohl Herr, aber nicht Kommunikator. Die Angst vor Herren wird in der Kirche wieder größer. Darum verzichten viele kirchliche Kommunikatoren darauf, subjektiv Erfahrenes auszudrücken, selbst wo sie noch die Kraft dazu hätten. Sie mauern sich auch sprachlich ein. Sie bauen wieder an Bastionen.

Soll in kirchlicher Kommunikation kritische Interpretation der Wirklichkeit im Glauben denkerisch und sprachlich gelingen, dann müssen die theologischen Interpretatoren – die der Theorie und der Praxis – ihre eigene *Erfahrung* als kritisch zu deutendes Material bereitstellen. Das zielt darauf, die Distanz von theologischer Tradition und religiöser Erfahrung in einer Versöhnung von Lehre und *Lebensgeschichte* aufzuheben, die nicht rein privat bleibt, sondern selbst Theologie wird[40]. «Lebensgeschichtliche Theologie muß das ‹Subjekt› ins dogmatische Bewußtsein der Theologie erheben... Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder neu sich identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben; heißt Lehre ins Leben wenden und Leben in die Lehre wenden.»[41] Lebensgeschichtliche Theologie nimmt die Erfahrungen und Geschichten des Subjekts so auf, wie sie sind: ohne sie gewaltsam mit der Lehre zu harmonisieren, ohne Konflikte zu verdrängen oder umzuinterpretieren. Kommunikation lebt aus Dissonanzen[41].

Angstfreie Beziehungen und spontane Emotionalität

Inhalte können nur über Beziehungen vermittelt werden. Die Fähigkeit, Beziehungen aufzunehmen, ist vielen kirchlichen Kommunikatoren verloren gegangen – wenn man nicht gar behaupten will, sie sei unter der Hand systematisch ruiniert worden. Das theologische Amtsverständnis kirchlicher Kommunikatoren zwingt, zwischen amtlicher Funktion und privatem Leben zu trennen. Das durch die lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Konflikte genährte *Private* wird entweder verdrängt, so daß sich kontrafaktisch die Überzeugung einstellen kann, es sei gar nicht vorhanden, oder es wird schizophren abgespalten und heimlich gepflegt. Beide – dem Bewußtsein meist entzogenen – Mechanismen dienen dazu, das Amt vor Behinderungen und Infragestellungen durch das Private zu sichern. Verdrängung und Abspaltung verbrauchen aber Energie, die für kommunikative Beziehungen genutzt werden könnten. Die Verleugnung des Privaten stört paradoxerweise kirchliche Kommunikation. Bedenkt man dazu, daß im Bereich des Privaten jene heutige Lebenswelt bereichernd und schmerzhaft erfahren wird, die in kritischer theologischer Interpretation zum Symbol des Freiheit wirkenden Gottes werden soll, dann wird die Zulassung des Privaten noch dringlicher.

Allein kritische Partizipation an heutiger Lebenswelt, gemeinsames Handeln mit den Zeitgenossen, nicht an ihnen, Teilnahme und Teilhabe an ihren (ökonomischen, sozialen, politischen, kulturellen) Hoffnungen und Nöten kann die Fähigkeit wieder hervorbringen, kommunikative Beziehungen aufzunehmen. Damit sind neben persönlichen Problemen auch strukturelle angezeigt. Solange der priesterliche *Zölibat* den kirchlichen Kommunikator (zumindest in der westlichen Industriegesellschaft) gesellschaftlich isoliert – und das scheint der gegenüber dem Sexuellen wichtigere Aspekt des Problems zu sein –, solange ist hier keine wesentliche Verbesserung zu erhoffen. Auch aus theologisch-kommunikationstheoretischer Sicht muß die Zulassung Verheirateter (Priester, Laien, auch Frauen) zum kirchlichen Amt erwartet werden – mit allen Folgen für das Denken, Fühlen und Handeln der Kirche.

Gehemmte Beziehungen stammen auch aus *emotionaler Unterkühlung*. Die Unfähigkeit vieler kirchlicher Kommunikatoren, Gefühle zu haben und zu äußern, läßt sich als Schutzmaßnahme begreifen: kirchliche Kommunikatoren agieren in emotionsintensiven Situationen (Geburt, Hochzeit, Schuldsituationen, Verzweiflungssituationen, Krankheit, Tod). Diese müßten sie emotional zerrütten, würden sie sich ihnen total ausliefern. Vermutlich spielt aber auch die eigentümliche Lebensgeschichte eine Rolle, die für die vermutet werden darf, die sich zum kirchlichen Dienst bereit finden; desgleichen der Umgang mit einer theologischen Wissenschaft, die christliches Glauben, das sie reflektiert, eher als kognitives Aussagesystem über Gott denn als emotionale Beziehung zu Gott begreift.

Sicher wirkt die *Männergesellschaft* ursächlich mit, in die kirchliche Kommunikatoren geraten, und die sich gesellschaftsbedingten Rollenbildern nicht entziehen kann, welche Gefühle den Frauen reservieren. Auch ist Angst vor Gefühlen im Spiel: denn Gefühle machen verwundbar; Verwundbarkeit aber zuzulassen und offen auszusprechen, wehrt sich immer noch die Kirche, obwohl ihre Verwundbarkeit längst notorisch ist.

Die emotionalen Probleme haben mit dem anthropologischen *Leib-Seele-Dualismus* zu tun, der zwar nicht zur authentischen christlichen Tradition gehört, aber die Vergangenheit so stark geprägt hat, daß die Gegenwart noch darunter leidet. Angst vor körperlicher Nähe ist seine Folge. Emotionale Beziehungsfähigkeit wird durch die gesamtpersonale Partnerschaft von Mutter und Kind ermöglicht, die über den Körper als die Greifbarkeit der Seele vermittelt wird.

Der Zusammenhang von Gefühl und Körper scheint durch die Beobachtung bestätigt zu werden, daß gerade psychosomatisch Erkrankte häufig unfähig sind, Gefühle zu empfinden und zu äußern[43]. Das typische Verhalten von psychosomatisch Erkrankten erinnert leider allzu sehr an das Verhalten vieler (speziell ordinierter) kirchlicher Kommunikatoren: Sie reden nicht über innere Vorgänge und Gefühle, sondern über Dinge; sie wirken sehr aktiv, sind jedoch in ihren Beziehungen zu anderen Menschen eher zurückhaltend und darauf bedacht, keine engen und gefühlsbetonten Beziehungen einzugehen. Man stellt bei ihnen eine eigenartige Verarmung des Wortschatzes fest: Konflikte können sie kaum verbalisieren, und sie sind äußerst sparsam mit affektgeladenen Worten.

Die Vermutung liegt nahe, daß es sich bei der Angst vor körperlicher Nähe um Fernwirkungen zölibatärer Existenz handelt, die in Gefahr ist, in der Frau zunächst ein potentielles Sexualobjekt und im Mann einen möglichen Partner für homosexuelle Betätigung zu sehen. Was Jesus unbefangen tat, wenn er die Kinder in seine Arme nahm, die Ohren des Taubstummen berührte, den Kranken die Hände auflegte; und was er an sich geschehen ließ, als die blutflüssige Frau ihn berührte, als er sich von Maria von Magdala salben ließ, das müssen kirchliche Kommunikatoren erst wiedergewinnen: ein ungebrochenes und ursprüngliches Verhältnis zum Leib und zur körperlichen Nähe[44].

Die kommunikativen Beziehungen werden schließlich dadurch behindert, daß in der Kirche – unter dem Anspruch der «ecclesia sancta» – *Perfektionsideale* normativ wirken, die grundsätzlich nicht erreichbar sind. Wer sie nicht erreichen kann, verheimlicht anderen und sich, daß er hinter der idealen Norm zurückbleibt, bezieht aber aus seinen Schuldgefühlen das Motiv, die idealen Normen bei anderen durchzusetzen. So wird eine *totale Überwachungsgesellschaft* etabliert, in der jeder, will er nicht pausenlos unter Druck stehen, sich den Schein des Vollkommenen zulegt und diesen durch rigorose Forderungen an die anderen zu behaupten sucht. Im Stillen leidet man unter der erlebten Differenz von Ideal und Wirklichkeit und entlastet sich durch das Bewußtsein, an dieser Differenz wenigstens noch zu leiden, was die anderen offensichtlich nicht tun. Obwohl niemand perfekt ist, scheinen alle perfekt. Nur der je einzelne entdeckt bei sich das Gegenteil. Das Unvollkommene ist in den Bereich des Individuellen abgedrängt. Das soziale Ganze pflegt seinen vollkommenen Schein. Wer sein Versagen allen bewußt macht, fällt unter die Räuber. Wer aller Versagen bewußt macht, gilt als Feind. Toleranz ist unmöglich, weil die eigenen Schuldgefühle es nicht zulassen, sich mit sich zu versöhnen und damit auch mit den anderen. Es fehlt das Vertrauen. So verschließt man sich voreinander und verstrickt sich und die anderen in ein System permanenten Selbstbetrugs.

Die mangelnde Offenheit voreinander, die fehlende Toleranz und die fast panische Angst vor Kritik ist (speziell bei Ordinierten) fast allgegenwärtig. *Neurotische Reaktionen* sind die unvermeidliche Folge. Es genügt dann oft auf die Dauer nicht, in einer psychoanalytischen Therapie «durch bedingungslose Zuwendung ein repressionsfreies Reservat» zu schaffen, «in dem für die Dauer der Kommunikation zwischen Arzt und Patient die Ernstsituation, also der Druck der gesellschaftlichen Sanktionen, so glaubhaft wie möglich außer Kraft gesetzt wird»[45].

Auch das Sakrament der Buße reicht nicht aus, weil es die Kommunikationsstörung nur im Bereich der individuellen Schuld behebt. Das Problem muß in *Gruppen* selbst Gegenstand herrschaftsfreier Kommunikation werden. Dann wird sich die Funktion von Idealen ändern: sie sind die kontrafaktische Antizipation einer Situation, die unerreichbar ist, aber als antizipierte schon wirkt, indem sie Möglichkeiten menschlichen Lebens zeigt und die Kommunikationspartner zu diesen Möglichkeiten herausfordert. Ideale haben dann wegweisende Funktion. Sie werden aber den Mitmenschen nicht um die Ohren geschlagen. Herrschaftsfreie Kommunikation im Sinne Jesu bleibt auch hier das Maß.

[1] Vgl. H.-D. Bastian, Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert (Stuttgart–Berlin 1972).
[2] H.-D. Bastian, aaO. 13.
[3] H.-D. Bastian, aaO. 14
[4] P. Watzlawick u.a., Menschliche Kommunikation (Bern/Stuttgart/Wien 1967) 53.
[5] P. Watzlawick u.a., aaO. 51.
[6] So: W. Schramm, Grundfragen der Kommunikationsforschung (München 1968) 9–26.
[7] Vgl. J. Kopperschmidt, Worte, nichts als Worte – Macht und Ohnmacht der Redenden: Theologica Practica 12 (1967) Heft 1, 41.
[8] J. Kopperschmidt, Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der Persuasiven Kommunikation (Stuttgart 1973).
[9] Vgl. dazu: G. Dux, Zum Erkenntnisfortschritt in der Soziologie: Zur Debatte 6 (1975) 15.
[10] G. Dux, aaO. 15.
[11] Vgl. W. Loch, Sprache: H. Speck/G. Wehle (Hg.), Handbuch pädagogischer Grundbegriffe II (München 1970) 483. Der Autor bezieht sich auf die Sprache im Unterricht.
[12] K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972) 77.
[13] K.W. Dahm, Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution: N. Luhmann/D. Stoodt (Hg.), Religion – System und Sozialisation (Darmstadt/Neuwied 1972) 138.
[14] «Herrschaft» wird unterschieden – im Sinne von H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1971) 41 – von «rationaler Machtausübung». Danach ist eine aus Können stammende, auf das Funktionieren einer Organisation gerichtete Machtausübung mit Herrschaftsfreiheit durchaus vereinbar.
[15] P. Eicher, Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit (Düsseldorf 1975) 51.
[16] M. Kehl, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie (Frankfurt 1976).
[17] J. Gnilka, Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens (München 1970) 81.
[18] J. Blank, Das Evangelium als Garantie der Freiheit (Würzburg 1970) 52 f.
[19] P. Eicher, aaO. 49.
[20] Vgl. den Begriff «Soziales Handeln» bei M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1956) 1, auf den H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976) 236, zurückgreift; und die kategoriale Differenzierung von «Handeln» und «Verfügen» bei J. Habermas, Theorie und Praxis (Frankfurt 1971) 308 ff; dazu J. Kopperschmidt, Allgemeine Rhetorik, vgl. oben 33 ff.
[21] H. Peukert, aaO. 16. 283 ff.
[22] H. Peukert, aaO. 310.
[23] Wie M. Kehl, aaO., etwa 103 f.
[24] P. Eicher, aaO. 49.
[25] L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität (Stuttgart 1975).
[26] L. Krappmann, aaO. 8.9.
[27] L. Krappmann, aaO. 70 ff.
[28] L. Krappmann, aaO. 52.
[29] E. Goffmann, Asylums. Essays on the Social Situation of Mentual Patients and Other Inmates (Garden City 1961).
[30] Vgl. dazu: L. Krappmann, aaO. 40 ff. 122 ff.
[31] L. Krappmann, aaO. 126.
[32] L. Krappmann, aaO. 75.
[33] L. Krappmann, aaO. 41.
[34] H. Peukert, aaO. 260.
[35] J. Habermas, Theorie und Praxis (Frankfurt 1971) 19.
[36] P. Watzlawick u.a., aaO. 81.
[37] W. Kasper, 81.
[37] W. Kasper, Glaube im Wandel der Geschichte (Mainz 1970) 128.
[38] R. Zerfaß, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?: Diakonia 4 (1973) 340.
[39] St. Carmichael. Black Power: D. Cooper (Hg.), Dialektik der Befreiung (Reinbeck 1969) 29.
[40] J.B. Metz, Theologie als Biographie: CONCILIUM 12 (1976) 311.
[41] J.B. Metz, aaO. 312.
[42] Vgl. W. Gössmann, Versagen durch Kommunikationsstörungen: CONCILIUM 12 (1976) 164.
[43] Vgl. dazu H. Ernst/C. Koch, Warum Menschen gefühlsleer sind: Psychologie heute 4 (1977) 13.
[44] J. Bill. Unsere Angst vor der Berührung: Pastoralblatt 28 (1976) 281 f.
[45] J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1973) 262 ff.

WOLFGANG BARTHOLOMÄUS

1934 in Osnabrück geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt am Main; Studium der Religionspädagogik, Pädagogik und Kommunikationswissenschaften an der Universität München. 1972 Doktor der Theologie. Professor für Praktische Theologie (Schwerpunkte: Religionspädagogik und Homiletik) am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie (Zürich 1972); Kleine Predigtlehre (Zürich 1974); zusammen mit A. Stock: Wissenschaftstheorie und Studienreform (Zürich 1975); Religionsunterricht im Spannungsfeld von Kirche und Theologie (Münster 1976). Anschrift: Beethovenweg 27, D–7400 Tübingen.

Vorwort

David Power

Liturgie des Übergangs im menschlichen Leben

Die Praxis der Kleinkindertaufe mit den sich aus ihr ergebenden Fragen hinsichtlich der Firmung und die häufige Bitte um kirchliche Trauung von seiten nicht praktizierender Christen wirft in vielen Ländern ernsthafte pastorale Probleme auf. Derartige Gewohnheiten sind oft weniger Zeichen von Glauben, sie können vielmehr oft das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung sein, in deren Verlauf die christlichen Kirchen das religiöse Ritual für die entscheidenden Augenblicke des Lebenslaufes: Geburt, Reife, Ehe und Tod, zur Verfügung gestellt haben.

Man hat beobachtet, daß das Wachsen des sakramentalen Systems einen Zusammenstoß und einen Kompromiß zwischen zwei unterschiedlichen religiösen Systemen sichtbar gemacht hat[1]. Das erste davon war das System der sogenannten «vier Jahreszeiten», wie es in vielen Teilen Europas beim Aufkommen des Christentums zum Besitzstand der religiösen Kultur gehörte. Das zweite war die christliche Tradition selbst, die dazu neigte, jeglichem Ritual gegenüber kritisch zu sein, und die den persönlichen Glauben sowie die Umkehr stärker betonte als irgendeinen Augenblick der Existenz, dabei aber sehr darauf bedacht war, den Massen das Evangelium zu verkünden und sie zu assimilieren. Als dann Christentum und Kultur dekkungsgleich wurden, war es gerade die Kirche, die durch verschiedene liturgische Anpassungen das Ritual für den Lebenskreis zur Verfügung stellte. Die Zugehörigkeit zum christlichen Bekenntnis konnte vorausgesetzt werden, wie schwach oder stark auch immer der persönliche Glaube des einzelnen sein mochte.

Christliche Kultur ist heute etwas der Vergangenheit Angehörendes, doch der Brauch der Kleinkindertaufe, der Erstkommunion, der Firmung, der kirchlichen Trauung und Beerdigung ist noch vorhanden. Dieser Zustand aber bringt die Kirche in ein Dilemma. Sie kann sich von dieser Praxis distanzieren mit der Begründung, ihre Sakramente und ihre Liturgie seien niemals dafür gedacht gewesen; die Koppelung der Sakramente mit den Ereignissen des menschlichen Lebenslaufes sei eine unglückliche Entwicklung gewesen und verfälsche, wie die Praxis zeige, den Sinn der Liturgie. Auf der anderen Seite ergibt sich angesichts der historisch gewordenen und kulturellen Gegebenheiten die Frage: Kann den Menschen das Ritual genommen werden, und kann man dann damit rechnen, daß die Glaubensdimension stärker beachtet und gewertet wird?

Einige anerkannte Theologen fragen, ohne daß sie versuchen, die traditionellen Sakramente mehr oder minder gewaltsam diesem Zweck dienstbar zu machen, ob in diesem säkularisierten Zeitalter die Kirche nicht gerade symbolträchtige Rituale entwickeln müsse, um die entscheidenden Augenblicke des menschlichen Lebenslaufes zu markieren[2]. Sie stellen diese Frage auf der Grundlage eines tieferen Verständnisses des Weltlichen und der anthropologischen wie sozialen Fundierung des christlichen Symbolsystems. Diese Momente haben ihren eigenen Sinn, einen Sinn, der offen ist für die christliche Offenbarung. Warum soll man sich da nicht um einen Weg bemühen, dies zeichenhaft auszudrücken, anstatt den Eindruck zu erwecken, als bestände eine Spaltung zwischen menschlichem Leben und christlicher Feier. Das ist, so würden die genannten Theologen behaupten, nicht unvereinbar mit einem pastoralen Bemühen um einen stärkeren Glauben bei der christlichen Feier. Es würde vielmehr dem Christen behilflich sein, den Zusammenhang zwischen seinem Glauben und dem weltlichen Leben zu sehen.

Es scheint indessen notwendig, in der Liturgie der Kirche zwischen zwei Typen von Ritualen zu unterscheiden. Zwar ist jede Liturgie eine Gemeinschaftshandlung, doch gibt es einige Riten, die einen speziellen Ruf an den Einzelnen enthalten, seinem persönlichen Glauben und seiner persönlichen Verbundenheit Ausdruck zu geben. Das ist das Kennzeichen der Sakramente in dem Sinne, in dem dieser Begriff durch die scholastische Theologie bestimmt worden ist. Durch die Sakramente bringt der Einzelmensch seinen Sinn für das Geschenk Gottes, seinen Glauben an Christus und seine Zugehörigkeit zur Kirche zum Ausdruck. Die Kirche ihrerseits segnet ihn in Christi Namen und drückt seinem Glauben das Siegel des Geistes auf.

Doch gibt es auch noch andere Rituale, die in spezifischerer Weise zu besonderen Gelegenheiten oder Ereignissen im Leben des Menschen in Beziehung stehen. Die Gemeinschaft der Kirche tritt im Glauben an solche Ereignisse heran und erkennt in ihnen Gottes Gegenwart. Speziell die Rituale des menschlichen Lebenslaufes gehören in eine solche Kategorie.

Unsere derzeitige Situation entsteht daraus, daß es zu einer Vermischung und Verwechslung zwischen dieser letztgenannten Form von Ritualen und den Sakramenten gekommen ist, die die Augenblicke persön-

licher Umkehr oder eines Wachsens im Glauben kennzeichnen. So wird die Taufe mit der Geburt gekoppelt, die Firmung mit dem Reifungsalter, die Krankensalbung mit dem Todeskampf und die kirchliche Trauung mit dem Ehevertrag, während alle diese Sakramente tatsächlich und in ihrem Wesen nicht an solche Momente gebunden sind.

Riten für den menschlichen Lebenskreis sind, wenn sie sich weiter entwickeln, anfälliger für Mißbräuche, Mißverständnisse und Aberglauben als Sakramente, wenn ihre Realität als Sakramente des Glaubens geachtet bleibt. Auf sie hat daher die Kirche ein wachsames Auge zu richten. Wir sollten uns dabei daran erinnern, daß eine von den Funktionen des Liturgikers die Kritik der rituellen Entwicklung ist.

In diesem Heft von CONCILIUM wollen wir die pastoralen und theologischen Implikationen des Phänomens untersuchen, das so beharrlich Sakramente oder andere Rituale mit den Höhepunkten des menschlichen Lebenskreises verbindet. Die anthropologischen und psychologischen Begründungen dieser Frage sind bereits untersucht. Die biblische und liturgische Tradition bietet sich für eine tiefere Einsicht in den Sinnkern christlicher Liturgie. Zwei Beispiele sind herangezogen worden, um zu zeigen, wie Geburt und Tod in Riten dargestellt werden, die keine Sakramente sind. Ferner wird ein Blick auf das Verhältnis zwischen christlichem und bürgerlichem Ritual geworfen, und im Berichtsteil wird die fortlaufende Diskussion über die Firmung unter die Lupe genommen.

[1] Vgl. Problèmes Sacramentaires. Dialogue Interdisciplinaire: La Maison-Dieu 119 (1974/3) 51–73.

[2] Z.B. Langdon Gilkey, Catholicism Confronts Modernity (New York 1975) 198–199. – Raimundo Panikkar, Worship and Secular Man (London 1973) 59.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

Kevin Seasoltz

Anthropologie und Liturgietheologie

Methodologische Überlegungen

Theologische Anthropologie

In den letzten fünfzehn Jahren bemühte man sich angelegentlich, die christliche Theologie mit den Natur- und Gesellschaftswissenschaften in Verbindung zu bringen. Man nahm diese Aufgabe auf sich, um der Herausforderung durch die Säkularisierung zu begegnen. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil herrschte auf römisch-katholischer Seite das konservative Theologiemodell vor. Es gab dem modernen Denken nur so weit Raum, als dieses nicht die herkömmliche christliche Glaubensauffassung und -praxis in Frage stellte. Dieses Theologiemodell stand in entschiedenem Gegensatz zur liberalen Theologie der Modernisten, die sich zu den Grundforderungen und ethischen Werten der freien Forschung, des unabhängigen Urteils und der offenen Erforschung der gesamten Wirklichkeit bekannten. Die liberalen Theologen suchten die grundlegenden Aussagen und Forderungen des Christentums neu zu deuten, um sie so mit der säkularistischen Geisteshaltung wieder in Einklang zu bringen.

Man entwickelte ein neuorthodoxes Theologiemodell, das für die liberale Theologie Verständnis aufbringt, insofern sie die menschliche Situation zu berücksichtigen sucht; es wirft ihr jedoch vor, sie sei nicht imstande, das im menschlichen Dasein waltende Mysterium der Bosheit zu erklären. Zu dieser Aufgabe sei bloß eine Theologie fähig, die den Tod und die Auferstehung Jesu Christi zur Grundlage nehme.

In den Jahren, die auf das Konzil folgten, ließ die Gott-ist-tot-Bewegung die radikale Theologie erstehen, welche die Ansicht vertrat, mündig gewordene Menschen hätten den christlichen Gott nicht mehr nötig; Menschen, die wirklich für die Befreiung vom Bösen in all seinen Formen kämpften, hätten weder das Bedürfnis nach einem transzendenten Gott noch Zeit für einen solchen. Die Gott-ist-tot-Bewegung und das von ihr hervorgebrachte radikale Theologiemodell waren kurzlebig, denn obwohl sie sich an verschiedenen Fronten im Befreiungskampf einsetzten, empfanden die Menschen weiterhin das Bedürfnis nach einem transzendenten Gott. Darum kam es in den siebziger Jahren zu einem neuen Interesse an der Religion und der religiösen Erfahrung.

Um die nützlichen Erkenntnisse der liberalen, neuorthodoxen und radikalen Theologie auszuwerten, gleichzeitig aber an der Wirklichkeit Gottes und seiner Selbstoffenbarung in der Person Jesu Christi festzuhalten, hat man in den letzten Jahren ein revisionistisches Theologiemodell entwickelt, das sowohl die menschliche Erfahrung als auch die christlichen Glaubenstexte zur Grundlage nimmt[1]. Die revisionistische Theologie scheint eine Methode zu bieten, mit der die Hauptgedanken der Heiligen Schrift und die weiteren Bekenntnisformeln des christlichen Glaubens in Lehrformulierungen, Theologie, Liturgie und Seelsorgepraxis sich miteinander und mit der allgemeinen menschlichen Erfahrung in Verbindung bringen lassen. Sie scheint eine interdisziplinäre Methode entwikkelt zu haben, welche die Theologie befähigt, mit den Natur- und Gesellschaftswissenschaften Verbindung aufzunehmen, ihre Forschungsergebnisse zu berücksichtigen und ihre Behauptungen zu prüfen.

Heute ist eines der wichtigsten theologischen Forschungsfelder das, was man die theologische Anthropologie nennt: die Erforschung des Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott. Sie sucht den Menschen im Licht der Offenbarung, insbesondere der Gottesoffenbarung im Menschsein Jesu Christi, zu erklären. Sie fragt sich, wie die Menschen zum Worte Gottes und zu seinem Wirken in der Welt Zugang finden können, und sucht darum auch in die Natur der Welt selbst einzudringen.

Viele heutige Theologen gehen an anthropologische Fragen ganz anders heran als in der Haltung, die man im allgemeinen seit dem 16. Jahrhundert einnahm, als die Theologie ganz vom philosophischen Idealismus abhängig wurde. Statt zwischen Natur und Gnade und zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung klare Unterscheidungen anzubringen, halten sich nun viele Theologen an eine mehr existentielle Methode. Sie gehen von der konkreten Einheit der menschlichen Person aus, wie sie in der Geschichte existiert, eingebettet in die übernatürliche Daseinsordnung, welche die einzige tatsächlich vorhandene Daseinsordnung ist. Indem sie sich an diese Methode halten, müssen diese Theologen den Dialog mit den Gesellschaftswissenschaften und der Geschichtswissenschaft sowie mit dem philosophischen Existenzialismus und der Phänomenologie aufnehmen. Die Menschen sind geschichtliche Wesen, darum kommt ihr Wirklichkeitsverständnis nicht in einer Absonderung

von den Kulturphänomenen zustande, die ihre Sicht vielfältig bestimmen.

Obschon die Menschen nur über begrenzte Kräfte verfügen, sind sie auf das Unendliche ausgerichtet. Religion und Offenbarung sind somit im menschlichen Geist angelegt. In der Menschwerdung des Gotteswortes, in der vollkommenen Vereinigung von Gott und Mensch tritt zutage, daß das menschliche Sehnen seine Erfüllung finden wird. Die Inkarnation bildet somit ein Modell für das, was sich an allen Menschen vollziehen soll.

Zu diesem Grundprinzip der Inkarnation treten weitere grundlegende Komponenten einer theologischen Anthropologie. Wenn der Mensch in und durch seine Begrenztheit auf Gott als das Ziel und Ende alles menschlichen Tuns hingeordnet ist, dann offenbart sich Gott in den und durch die geschichtlichen und gesellschaftlichen Vorgänge des menschlichen Lebens und nicht einfach in persönlichen religiösen Erfahrungen. Dieser Vorgang ist das, was die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» als «Sozialisation» bezeichnet hat[2]. Er ist nicht einfach eine innerweltliche Entwicklung, sondern hat tiefgreifende spirituelle Folgen. Materie und Geist, Leib und Seele sind nicht als Gegensätze anzusehen, denn dies widerspräche der in der Schöpfung grundgelegten Einheit. Obwohl die menschliche Person auf Gott hingeordnet ist, steht es dem Menschen frei, Gott zurückzuweisen. Die Tatsache, daß es nur eine einzige Daseinsordnung gibt, die übernatürliche, worin Gott alle Menschen zu sich hinzieht, schließt nicht die Möglichkeit aus, ungläubig zu sein und Gottes Selbstmitteilung zurückzuweisen. Nur sofern die menschliche Person die Gabe der Selbstmitteilung Gottes frei entgegennimmt und ihr zu entsprechen sucht, wird sie voll und ganz Mensch.

Folgerungen in bezug auf liturgische Fragen

Die Auffassungen, die man auf dem Feld der theologischen Anthropologie vertritt, bedingen auch die Haltungen, die man in der Sakramententheologie und -praxis einnimmt. Wenn Gott nicht als absolutes Sein verstanden wird, das seinem Volk gegenübersteht, sondern als der absolute metaphysische Grund alles Seienden, dann sind die Sakramente als sakrale Symbole nicht einfach Zeichen, die auf eine Wirklichkeit hinweisen, die ganz anders ist als die Zeichen selbst, sondern Zeichen, die sinnenfällig zum Ausdruck bringen, daß Gott in den sakramentalen Handlungen zugegen und tätig ist. In den Sakramenten erhalten die Menschen tatsächlich Zugang zum transzendenten Gott; es wird ihnen ermöglicht, am Leben Gottes, das in und durch die Symbole zutage tritt, Anteil zu erhalten. In einer solchen Ausrichtung wahrt die Sakramententheologie zugleich die Immanenz und die Transzendenz Gottes.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Sakramenten- oder Liturgietheologie ein Feld ist, das eine entsprechende Forschungsmethode erfordert, damit sie vor allem auf die Gesellschaftswissenschaften Bezug nehmen kann, die sich mit dem Leben und den Beziehungen des Menschen befassen. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ging es der Forschung und dem Schrifttum auf dem Gebiet der Liturgie im allgemeinen um den Ursprung und die Entwicklung der Riten und um die Theologie, die sich in diesen Riten niedergeschlagen hatte. Seit dem Konzil hingegen bemüht man sich vor allem darum, die Liturgie im Lichte der Soziologie, Psychologie und Anthropologie zu verstehen.

Zwar wies schon die Liturgiekonstitution an mehreren Stellen auf die Notwendigkeit einer solchen Adaptation hin[3], doch betonte vor allem die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute», daß zwischen der Kirche und der Welt ein positives Verhältnis bestehen soll[4]. Wenn die Liturgie das Leben der Kirche in der Welt zum Ausdruck bringen soll, muß sich das kulturelle und gesellschaftliche Leben der Welt in der Liturgie widerspiegeln. Und ebenso muß die Welt das Leben der Kirche und ihre Liturgie bis zu einem gewissen Grad prägen.

Die Kirche existiert nicht von der Welt getrennt, sondern ist in den ganzen Verlauf der menschlichen Geschichte zutiefst verwickelt. Darum hat sie nicht nur die aktive Rolle, zu verändern und zu entwickeln, sondern unterliegt sie umgekehrt auch dem Einfluß der außerkirchlichen kulturellen und gesellschaftlichen Phänomene. Dieses Aufeinanderwirken von Kirche und Welt vollzieht sich nicht bloß im äußeren Bereich, als ob das Leben der Kirche und die sonstige Geschichte unabhängig voneinander verliefen. Obwohl die Kirche ihre Identität in sich selbst besitzt, ist sie doch von außerkirchlichen Kultur- und Gesellschaftsfaktoren und geschichtlichen Vorgängen abhängig, wenn sie diese ihre Identität zum Ausdruck bringen will. In jedem Aspekt des Lebens der Kirche sollte dieses Aufeinanderwirken zutage treten, vor allem aber muß die Liturgie, worin sich die Kirche in der Geschichte am tiefsten widerspiegelt und konstituiert, den kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen Rechnung tragen.

«Kulturelle Adaptation» ist nicht der treffende Ausdruck für das, worum es hier geht; er läßt die Beziehung zwischen Kirche und Welt als etwas Beiläufiges erscheinen, das sich bloß auf der äußeren Ebene abspielt. Die Beziehung besteht auch auf der inneren

Ebene. Vielleicht ist der Ausdruck «Indigenisation» («Vereinheimischung») zutreffender. Er besagt, daß man auf alles, was eine Kultur an Ureigenem, Bodenständigem, Arteigenem aufweist, gebührend Rücksicht nimmt. Der Indigenisationsgedanke trat auf der Bischofssynode von 1974 stark hervor, wo die Bischöfe aus den Ländern der Dritten Welt ganz deutlich die Notwendigkeit betonten, in den meisten Bereichen des kirchlichen Lebens und ganz besonders in der Liturgie diesen Indigenisationsprozeß voll wirksam werden zu lassen[5].

In anderen Ländern der Welt hat der Einsatz für soziale und persönliche Gerechtigkeit auf den Gebieten der Politik, der Erziehung und der Sexualität die Kirche indirekt vor liturgische Fragen gestellt. Zu diesen Problemen gehören u.a. die Verwendung einer sexistischen Sprache, die Diskriminierung der Frauen und der Minderheiten in Struktur und Vollzug von Riten und die Aufpfropfung eines westlichen, vielleicht spezifisch römischen, Symbolsystems auf andere Kulturgruppen in der Kirche. In einigen Ländern ist durch die Einführung bodenständiger Gebetsformen, Lesungen, Gesten, Kleidungen, Architekturformen und Geräte in die Liturgie der Indigenisationsprozeß irgendwie eingeleitet worden. Dieser Prozeß ist jedoch erst da und dort im Gang und noch nicht zu Ende geführt. An der Vollversammlung der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst wurde im November 1976 die Indigenisationsfrage eingehend erörtert und dabei festgestellt, daß das Problem von Fachleuten aus der ganzen Welt gründlich studiert werden müsse[6]. Wahrscheinlich wird diese Frage für die Kirche in der nahen Zukunft ein Hauptproblem darstellen.

Die moderne Anthropologie

Jedoch sollte gleich von Anfang an klar sein, daß die Frage, wie man die Theologie mit der heutigen Kultur in Verbindung bringen kann, nicht einfach ein Problem ist, das nur die Theologen anginge. Die Schwierigkeiten liegen auch auf seiten der Gesellschaftswissenschaftler und namentlich der Anthropologen. So wie die Theologen in den letzten hundert Jahren verschiedenen Methoden folgten und sich an unterschiedliche Modelle hielten, so haben sich auch die Anthropologen die Lehre dieser oder jener bestimmten Denkschule zu eigen gemacht. Und so wie die Theologen zeitweilig die Erkenntnisse der Anthropologen unbeachtet ließen oder sich gegen sie sperrten, so kümmerten sich die Anthropologen oft nicht um die Einsichten der Theologen oder wiesen sie von sich. Doch sollte man den Theologen ein Wort der Warnung sagen, damit sie nicht unbesehen einfach alles übernehmen, was Anthropologen über die heutige religiöse Situation sagen. Sie dürfen nicht der naiven Meinung sein, die Behauptungen eines Anthropologen würden von allen seinen Fachgenossen geteilt. Genau so wie in der Kirche von heute weithin ein theologischer Pluralismus herrscht, so ist unter den Fachleuten auf dem Gebiet der Anthropologie ein anthropologischer Pluralismus vorherrschend.

Die meisten Anthropologen des letzten und viele Anthropologen dieses Jahrhunderts suchten die Offenbarungsreligionen in Mißkredit zu bringen. Von der Entwicklungstheorie beeinflußt, sahen sie Religion als nutzlos an und vermeinten, man könne sie durch wissenschaftlichen Fortschritt ersetzen. Als sie vor dem universalen Phänomen der religiösen Erfahrung und organisierter Religionsgemeinschaften standen, griffen sie zu psychologischen und soziologischen Theorien, um die Religion als eine Illusion zu erklären. In neuerer Zeit hat sich herausgestellt, daß diese Theorien falsch oder zumindest von zweifelhaftem Wert sind. Es kann gar nicht verwundern, daß die Theologen und Religionswissenschaftler sich im allgemeinen weigerten, die Arbeit der Anthropologen ernst zu nehmen, da diese einer Verkürzungstendenz huldigten. Obschon die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» manche anthropologische Erkenntnisse in das Kapitel über «Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts»[7] einbaute, ging sie dabei sehr wählerisch vor und bemühte sich, diese Einsichten mit den Grundlehren des Christentums zu verbinden. So bildet dieses Kapitel ein ausgezeichnetes Beispiel für eine neuorthodoxe Theologie.

1959 hielt der berühmte Anthropologe E.E. Evans-Pritchard einen Vortrag, worin er die Beziehung zwischen der Religion und der Anthropologie überprüfte und bedauernd feststellte, daß die Anthropologen in ihrer Bewertung der religiösen Anschauungen und Praktiken voreingenommen gewesen seien[8]. Die meisten einflußreichen Anthropologen unseres Jahrhunderts hätten sich zu keiner Religion bekannt, weil sie der Auffassung gewesen seien, Religion sei Selbsttäuschung. Kein Wunder also, daß Theologen und Wissenschaftler, die sich in der Geschichte und Phänomenologie der Religion besondere Kenntnisse erwarben, bis vor kurzem anthropologische Studien unbeachtet ließen.

Seit der Veröffentlichung der von Evans-Pritchard geäußerten Gedanken trat ein bedeutsamer Wandel ein. Anthropologische Bücher und Zeitschriften haben den Platz und Wert der Religion in verschiedenen Gesellschaften im einzelnen untersucht[9]. Dabei schenkte man religiösen Riten und Symbolen besondere Aufmerksamkeit. Das Forschungsfeld ist weit.

Als Wissenschaft gliedert sich die Anthropologie für gewöhnlich in zwei Hauptäste: in die Bioanthropologie, die sich mit gewissen Aspekten des menschlichen Lebens befaßt und vor allem die Entwicklung des Menschen erforscht, und in die Kulturanthropologie, die sich mit dem gesellschaftlichen Verhalten, den Anschauungen, Sprachen sowie mit den verbreiteten Handlungs-, Denk- und Schaffensweisen des Menschen beschäftigt. Während die Bioanthropologie vielleicht für andere theologische Forschungsgebiete von Belang ist, hat sie der Sakramenten- oder Liturgietheologie wenig oder nichts zu sagen. Die Erkenntnisse der Kulturanthropologie hingegen sind für den Sakramenten- oder Liturgietheologen oft sehr nützlich.

Schon von Natur aus hängt die Kulturanthropologie mit anderen Disziplinen zusammen, insbesondere mit der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Psychologie und der Wirtschaftswissenschaft. Manchmal waren ihre Entdeckungen und Einsichten von besonderem Wert für Missiologen. Die Kulturanthropologie ist den Missionaren behilflich, den Menschen, die sie bei ihrem Wirken antreffen, mit Sympathie zu begegnen, und befähigt sie auch, ihren eigenen Kulturhintergrund zu verstehen und sich der Notwendigkeit bewußt zu sein, beim Verkündigen, Unterweisen und beim Gottesdienst andere Kulturen zu berücksichtigen. Sie sind dann besser imstande, dem Auftrag der Kirche gemäß Christus so zu verkündigen, daß das Gute, das sich in sämtlichen Kulturen auf der ganzen Welt findet, bewahrt und gefördert wird. Die Folgerungen, die sich aus der Kulturanthropologie für weitere Gebiete ergeben, lassen sich gegenwärtig noch nicht klar ziehen. Daran tragen vor allem die Unklarheiten die Schuld, welche die anthropologische Literatur selbst zu einem großen Teil aufweist.

Definitionen der Religion

Die Verwirrung beginnt schon mit dem Sinn des Begriffs «Religion». Die Religion wird in der anthropologischen Literatur sehr verschieden definiert, obschon für gewöhnlich angenommen wird, daß religiöse Anschauungen und Verhaltensweisen auf der Vorstellung einer übernatürlichen Welt gründen, die man sich von der sichtbaren, empirischen Welt getrennt denkt[10]. Die Religion wird als ein objektives Symbolsystem angesehen, das von der menschlichen Person getrennt existiert. Die dieser Sicht innewohnende theologische Anthropologie wäre im Grunde essentialistisch und würde zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung klar unterscheiden.

Es gibt jedoch einige Anthropologen, welche die Religion als ein Symbolsystem betrachten, das weder einfachhin objektiv noch schlechthin subjektiv ist, sondern Subjekt und Objekt so miteinander verbindet, daß die religiöse Erfahrung persönlich und existentiell ist[11]. Sie unterscheiden das Natürliche vom Übernatürlichen und setzen beides nicht auf gleiche Stufe. Doch obschon das Übernatürliche sich weit über das Natürliche hinaus erstreckt, geschieht die menschliche Erfahrung in und durch das Natürliche.

Dies scheint das Religionsverständnis von Philip Bock zu sein. In seiner «Introduction to Cultural Anthropology» beschäftigt er sich nicht ausführlich mit spezifisch religiösen Anschauungen und Praktiken, behauptet aber: «...In den meisten Gesellschaften ist die Religion nicht eine für sich bestehende Kategorie oder Handlung. Sie ist eher eine *religiöse Dimension* für jeden Teil des Lebens, und die westliche Entgegensetzung von «natürlich» und ‹übernatürlich› ist nach Auffassung dieser Gesellschaften einfachhin belanglos»[12].

Bocks Behauptung, Religion sei keine für sich bestehende Kategorie oder Handlung, könnte als den Tatsachen nicht entsprechend erscheinen, da viele Gesellschaften der Meinung sind, Religion sei etwas vom sonstigen Leben Verschiedenes. Ob diese ihre Ansicht stimmt oder nicht, ist eine andere Frage. Die tiefe Bangnis derjenigen Christen, die befürchten, die Kirche habe in den letzten Jahren den Sinn für das Sakramentale verloren und die Liturgie sei entsakralisiert worden, gründet wohl auf einer essentialistischen Kosmologie, worin die natürliche und die übernatürliche Ordnung säuberlich auseinandergehalten werden[13]. Hier geht es um den theologischen Unterbau und nicht darum, ob wir das Heilige erleben oder nicht erleben. Die meisten von denen, die über die Entsakralisierung der Liturgie schreiben, wären wohl gezwungen, Bocks Definition der Religion zurückzuweisen. Wer aber aus der Inkarnation Gottes in Jesus Christus, aus seiner Herrschaft über die ganze Schöpfung und aus der Selbstmitteilung Gottes an alle seine Geschöpfe die vollen Forderungen ziehen will, würde wohl der Behauptung Bocks beipflichten, daß jeder Bestandteil des Lebens eine religiöse Dimension aufweise.

Aus dieser kurzen Erörterung der Natur der Religion ergibt sich ohne weiteres, daß die Frage, ob die Religion etwas vom sonstigen Leben ganz Getrenntes oder ob sie eine Dimension des Lebens oder das Leben selbst sei, wenn es in einer gewissen Tiefe erlebt werde, sowohl von den Anthropologen als auch von den Theologen von heute ganz verschieden beantwortet wird. So wie den Aussagen der Anthropologen theologische Voraussetzungen zugrunde liegen, so liegen den Aussagen der Theologen anthropologische Vorausset-

zungen zugrunde. Nur werden diese Vorverständnisse für gewöhnlich nicht ausgesprochen. Darum wird die Ebene, auf der die Anthropologen und die Theologen miteinander diskutieren sollten, für gewöhnlich nicht erreicht.

Ausdrucksformen der Religion

Obwohl die Anthropologen im allgemeinen davon abgesehen haben, eine genaue Definition der Religion vorzulegen, haben sie doch unter den Titeln Mythos, Ritus, Symbol deren konstitutive Elemente erörtert.

Während Jahrzehnten kreiste die anthropologische Diskussion um die Beziehung des Mythos zum Ritus, heute aber ist man im allgemeinen der Auffassung, daß sich nicht mehr geschichtlich nachprüfen lasse, ob der Ritus dem Mythos oder der Mythos dem Ritus vorangehe, und daß sich deshalb solche Fragen nicht beantworten ließen. Daß aber Mythos und Ritus voneinander abhängen, wird von den meisten Anthropologen bestätigt. Diese grundlegende Beziehung wird auch von Liturgiewissenschaftlern und Sakramententheologen angenommen und sogar betont, doch sprechen sie dabei eher von einer Interdependenz zwischen Wort und Sakrament als von einer solchen zwischen Mythos und Ritus. Nach vier Jahrhunderten einer unausgewogenen Haltung, während der die Protestanten das Wort betonten bis zur Vernachlässigung der Sakramente und die römischen Katholiken die Sakramente betonten bis zur Vernachlässigung des Wortes, sucht man nun in den christlichen Kirchen allgemein den Ton auf das Aufeinander-Angewiesensein von Wort und Sakrament, Mythos und Ritus zu legen, was zu einer Bereicherung des liturgischen Lebens geführt hat.

In einem sehr allgemeinen Sinn definieren die Anthropologen den *Mythos* als eine Sage mit religiösem Inhalt. Während frühere Erklärungen die Frage nach der Geschichtlichkeit der Erzählung aufwarfen, geht es der heutigen Forschung vor allem um die Funktionen, die Struktur und den Sinn der Mythen. Nach allgemeiner Auffassung ist der Mythos die Sprache der Religion. Er ist die heilige Geschichte eines Urereignisses, das die Wirklichkeit aus sich heraussetzt und konstituiert und somit die Daseinssituation bestimmt, in der sich der Mensch befindet. Der Mythos beschäftigt sich vor allem mit den Höhepunkten und Grenzsituationen im menschlichen Leben, mit Geburt, Initiation und Tod. Diese Momente werden als besonders bedeutungsvoll erlebt, weil sie auf das Göttliche bezogen sind. Die mythischen Daseinsdeutungen ermöglichen es so dem Menschen, die Schranken von Raum und Zeit zu überschreiten. Von diesen Schranken befreit, ist er imstande, seinen Horizont über das Hier und Jetzt hinaus zu erweitern.

Zahlreiche Anthropologen befassen sich vor allem mit der Sinnbildlichkeit der Mythen und der Struktur der mythischen Wirklichkeitsdeutungen. Sie kennen sich in der reichen Literatur über das Symbol aus und sagen, die Mythen seien symbolträchtig in dem Sinn, daß sie Kanäle bildeten, durch die eine Gesellschaft ihre Grundansichten über das Leben in seinen weitesten Dimensionen zum Ausdruck bringe. Ihre Forschungen gehen über eine oberflächliche Analyse der Mythen hinaus und bemühen sich, die darin enthaltenen Werte und Lebenseinstellungen herauszuschälen. Darum achten diese Anthropologen auch auf die philosophischen und theologischen Auffassungen über die Welt und das Leben in der Welt.

Die moderne Bibelwissenschaft ist bemüht, die reiche Literatur über die Natur und die Rolle des Mythos zu berücksichtigen. Sie hat festgestellt, daß die Bibel und der Mythos im eigentlichen Sinn im Grunde einander entsprechen, denn die Bibel als literarisches Werk hat eine Tradition, die auch den Mythos als literarisches Genus enthält. Da der Mythos erzählend zum Ausdruck bringt, was Philosophie und Theologie dialektisch sagen, eignet er sich trefflich zum Ausdruck der göttlichen Wirklichkeit, die im Kosmos waltet. Und da der Mythos erzählt, was außerhalb von Raum und Zeit existiert, bringt er zum Ausdruck, was überzeitlich und überräumlich ist. Nach der Offenbarung hingegen, die in den jüdischen und christlichen Traditionen vorliegt, gibt es entscheidende Ereignisse, die von Gott herbeigeführt worden sind, der überall und immerzu anwest, aber in Zeit und Raum handelt. Geschichtliche Ereignisse besagen somit, daß Gott in den Kosmos eingreift. Für Christen ist das Heil nicht bloß insofern geschichtlich, als es sich in und durch das Leben, den Tod und die Auferweckung Jesu Christi ereignet, sondern auch in dem Sinn, daß die Auferweckung, die an Jesus geschah, den Menschen, die hier und jetzt leben, zuteil werden muß. Im liturgischen Jahr werden Leben, Tod und Auferstehung Jesu nicht in dem Sinn gefeiert, daß der Bericht über die Heilsereignisse die geschichtlichen Geschehnisse wiederholte, sondern in dem Sinn, daß die Wirkung der geschichtlichen Ereignisse im Dasein der Menschen, die in der Zeit nach Christus leben, präsent und wirksam wird. Die Selbstoffenbarung des Gottes der Christen in der menschlichen Geschichte erfordert beides: den Mythos und das Faktum. Diese bestätigen und ergänzen einander.

Die reiche Literatur über den Mythos darf von Liturgiewissenschaftlern und Sakramententheologen nicht außer acht gelassen werden. Sie ist nicht nur

wichtig zum Verständnis der Natur und Funktion, die die Bibellesungen in der Liturgie haben, sondern sie ist auch deshalb von Bedeutung, weil sie die Eigenart und Rolle der liturgischen Predigt, die Struktur und den Sinn der Feste und Festzeiten des Kirchenjahres und den Platz der Sakramente in den Feiern des Lebens der Einzelmenschen und Gemeinschaften zu erfassen hilft. Es ist jedoch zu bemerken, daß Anthropologen, die den Stellenwert des Mythos im Leben der Christen zu bestimmen suchen, sich des Inkarnationsprinzips bewußt sein müssen, das für das Christentum grundlegend ist. Im Leben und in der Person Jesu Christi ist das Göttliche in der Menschennatur immanent geworden, so daß die menschliche Natur an der Transzendenz der göttlichen teilhat.

Wie der Mythos ist auch der *Ritus* ein konstitutives Element jeder Religion. Da er sich beobachten und beschreiben läßt, kann man den Ritus eher verstehen als den Mythos, wenigsten oberflächlich. Der Ritus ist ein weltliches oder religiöses normiertes, sich wiederholendes, an bestimmte Formen gebundenes Verhalten. Wenn er religiös ist, sucht er die Menschen mit dem Heiligen in Verbindung zu bringen. Die Anthropologen streichen vor allem seinen stereotypen, formgebundenen, normierten Charakter heraus. Somit wird der Ritus manchmal mit der Zeremonie identifiziert.

Die anthropologischen Studien haben im allgemeinen die verschiedenen Funktionen hervorgehoben, welche die Riten im gesamten Leben einer Kultur erfüllen. Riten sind religiös bedeutsam, weil sie die religiösen Überzeugungen stärken und den Menschen behilflich sind, mit der geistlichen Welt in Verbindung zu treten. Indem diese an religiösen Riten teilnehmen, erhalten sie ein Gefühl der Identität mit einer religiösen Körperschaft oder Sekte. Sie machen sich auch die von der betreffenden Gruppe vertretenen religiösen Werte innerlich zu eigen.

Diese anthropologischen Erkenntnisse gelten für den christlichen Kult nur mit starken Einschränkungen. Zwar hat die christliche Liturgie viel mit dem Ritus gemein, doch lassen sich beide nicht einander gleichsetzen. Die christliche Liturgie ist Feier eines Mysteriums, das nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft liegt. Sie ist nicht nur Erinnerung an etwas Vergangenes, sondern auch die Feier von etwas, das hier und jetzt in der Liturgie selbst geschieht. Zudem liegt in ihr die Erwartung von etwas, das noch im Kommen ist. Deswegen muß das Formgebundene, sich Wiederholende der Liturgie Raum für eine spontane, schöpferische Dimension lassen. Der Gott, mit dem die Christen in Verbindung treten, ist ein Schöpfergott. Durch die Teilhabe an seinem Leben nimmt man ebenfalls an seiner Fähigkeit teil, zu schaffen und das bereits Geschaffene zu verändern. Ferner hat die christliche Liturgie nicht bloß zum Ziel, die Gemeinschaft der Kirche zu konstituieren, sondern sie soll auch die Entwicklung der Einzelpersonen innerhalb der Kirche fördern.

Die angesehene amerikanische Anthropologin Margaret Mead hat einen sehr aufschlußreichen Aufsatz über die Kultfeier geschrieben, der sowohl die programmierten als auch die spontanen Aspekte des Ritus berücksichtigt[14]. Ihre Erkenntnisse sind für Liturgiewissenschaftler besonders nützlich. Sie reagiert negativ auf die Oberflächlichkeit moderner «happenings» und betont, es sei notwendig, bei Feiern das richtige Gleichgewicht zwischen dem Alten und dem Neuen zu finden. Sie sagt auch, wenn die Riten zu überladen und die herausgearbeiteten Symbolbezüge für das heutige Verständnis veraltet seien, so fühlten sich die Teilnehmer überwältigt, überfordert, entfremdet und würden apathisch. Wenn hingegen das Symbolsystem zu dürftig sei, so bestehe die Gefahr, daß sich die Teilnehmer frustriert fühlten und alles nur noch oberflächlich erlebten. Diese Einsichten sind für die gegenwärtige Epoche der liturgischen Erneuerung besonders nützlich.

Während die heutige Philosophie, Psychologie, Literatur, Kunst und Theologie auf das Symbol großen Wert legen, räumen ihm die meisten anthropologischen Werke nicht viel Platz ein. Einige Anthropologen heben hervor, wie bedeutsam Symbole sind, um die Beziehungen des Menschen zum Göttlichen zum Ausdruck zu bringen und herzustellen, doch basieren ihre Forschungen nicht auf einer eindeutigen Definition des Symbols, und ihre Schlußfolgerungen weichen stark voneinander ab. Es geht ihnen im allgemeinen mehr um die Funktion der Symbole als um den darin zum Ausdruck kommenden Sinn. Deshalb ist die betreffende Literatur auf ihrem jetzigen Entwicklungsstand für Liturgiewissenschaftler und Sakramententheologen nur von beschränktem Wert.

Schlußfolgerungen

Zu Beginn dieses Aufsatzes haben wir bemerkt, daß ein revisionistisches Theologiemodell eine treffliche Methode zu bieten scheine, um die herkömmlichen Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens und die allgemeine menschliche Erfahrung miteinander in Verbindung zu bringen. Die Methode ist im Grunde interdisziplinär. Sobald man aber die heutige Anthropologie mit der christlichen Theologie, namentlich mit der Liturgietheologie, in Beziehung bringen will, tauchen Schwierigkeiten auf, da die anthropologischen Studien über die Religion bedenkliche Mängel aufwei-

sen. Und doch werfen sie wichtige Fragen auf über die Natur der Religion und ihre Beziehung zum menschlichen Leben im allgemeinen. Dies sind Probleme, die die Liturgietheologie und -praxis berühren. Urtümliche Riten und katholische Liturgie lassen sich aber nur bis zu einer gewissen Grenze miteinander vergleichen. Liturgiewissenschaftler, die die Erkenntnisse der Anthropologen zu nutzen trachten, bedürfen darum unbedingt eines gründlichen anthropologischen Studiums, um den Klippen der Naivität und der Oberflächlichkeit ausweichen zu können. Anthropologen hingegen, die Liturgiefeiern und das Erleben der daran Beteiligten zu beurteilen suchen, bedürfen einer entsprechenden Einführung und Einfühlung in die Christologie, Ekklesiologie, Sakramententheologie und christliche Anthropologie. Von solchen, die sich an das revisionistische Theologiemodell halten, ist sicherlich viel verlangt, doch scheint dieses Modell sich für die Aufgabe der Theologie in der heutigen Zeit ganz besonders gut zu eignen.

[1] Diese Methode wird am trefflichsten dargelegt in David Tracy, Blessed Rage for Order (New York 1975).

[2] Gaudium et Spes, Nr. 25 : AAS 58 (1966) 1045.

[3] Sacrosanctum Concilium, Nr. 37–40 : AAS 56 (1964) 110–111.

[4] Gaudium et Spes, Nr. 40. 44 : AAS 58 (1966) 1057–1058. 1064.

[5] Vgl. Peter Coughlin, The New Order of the Mass : Chicago Studies 16 (1977) 77.

[6] Ebd.

[7] Gaudium et Spes, Nr. 53–62 : AAS 58 (1966) 1075–1084.

[8] Religion and the Anthropologists : Social Anthropology and Other Essays by E.E. Evans-Pritchard (New York 1964) 153.

[9] Einen Überblick über die anthropologische Literatur zum Thema Religion verdanke ich einem unveröffentlichten Aufsatz von John A. Saliba, Religion and the Anthropologists : 1960–1976.

[10] Vgl. Robert N. Bellah, Religion in the University : Changing Consciousness, Changing Structures : Claude Welch (Hg.), Religion in the Undergraduate Curriculum (Washington, D. C. 1972) 14.

[11] Ebd.

[12] (New York 1974) 319.

[13] Vgl. James Hitchcock, The Recovery of the Sacred (New York 1974).

[14] Celebration : A Human Need : Margaret Mead, Twentieth Century Faith : Hope and Survival (New York 1972) 123–130.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

KEVIN SEASOLTZ

In Pennsylvania, USA, geboren ; 1956 zum Diözesanpriester geweiht ; 1960 Profeß als Benediktinermönch der St. Anselm's Abbey in Washington. Studium an der Duquesne University, an der Notre Dame University, an der Catholic University of America und an der Lateranuniversität. Lizentiat in Theologie und Doktorat in Kirchenrecht. Er ist Professor an der School of Religious Studies der Catholic University of America. Unter seinen Veröffentlichungen finden sich mehrere Bücher über die Liturgie und verschiedene Aufsätze über die Liturgie und das Kirchenrecht. Anschrift : Dept. of Religion and Religious Education, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20017, USA.

Aidan Kavanagh

Bürgerliches Ritual und kirchliches Ritual bei der Feier von Höhepunkten im Lebenszyklus

Das Problem

Die anthropologische und psychologische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten die gesellschaftlichen, symbolischen und religiösen Bedeutungsgehalte von Höhepunkten im menschlichen Lebenszyklus und des zivilen Rituals sehr erhellt[1]. Diese Studien zeigen u.a., wie wichtig, ja wie unumgänglich es ist, die Riten der christlichen Liturgie solchen Kulturstrukturen anzugleichen, aber auch, wie verwickelt dieser Vorgang ist und wie weitreichend seine Auswirkungen auf die christliche Lehre und Praxis sind.

Was aber vielleicht noch wichtiger ist: Diese Forschungsarbeiten bestätigen die von Peter Berger getroffene Feststellung, daß «die Gesellschaft nicht nur objektiv, durch ihre institutionelle Struktur, sondern auch subjektiv, durch die Sturkturierung des individuellen Gewissens, Ordnungshüterin und Sinnbewahrerin ist»[2]. In diesem Milieu lebt die Kirche; sie durchdringt es manchmal, andere Male stemmt sie sich ihm entgegen, immer aber steht sie zu ihm irgendwie in Spannung. Die Frohbotschaft bleibt dieselbe, aber die Welt bestimmt, wie sie verkündigt und ins Leben umgesetzt wird. Ein unangenehmer Sachverhalt für christliche Sektierer, mag es sich bei diesen nun um überorthodoxe Mönche, elitäre Kurialen oder am Buchstaben haftende Bibelausleger handeln. Und was noch verwirrlicher ist: nach der Lehre der klassischen Theologie wirkt Gott auf beiden Seiten des Begriffspaars Christentum – Kultur. Wie mein Kollege William Muehl einmal gesagt hat, «gibt es Gesellschaftswerte..., die vielleicht in einem bestimmten Zeitpunkt den Willen Gottes getreuer widerspiegeln als einschlägige religiöse Forderungen, und diese Werte müssen gegenüber kirchlichen Anmaßungen geschützt werden»[3].

Zudem sind die Positionen Bergers und Muehls sozio-kulturelle Spezifizierungen der allgemeingültigen Lehre, daß Gott nicht an die Sakramente gebunden ist. Die Kirche vermittelt zwar sicherlich Zugang zu Gott, doch ist dies nicht ein ausschließliches Vorrecht der Kirche, denn Gott ist der Schöpfer und sein menschgewordener Sohn der Erlöser aller Dinge. Der Sohn ist nicht einfach eine kirchliche Persönlichkeit oder ein Gefangener der Sakramente geworden, sondern ist und bleibt die einzige kosmische Erlösungskraft, die sämtliche menschlichen Kulturen durchdringt und hinter sich läßt. Wenn also Berger und Muehl die Integrität der außerkirchlichen Gesellschaft gewahrt haben wollen, so tun sie dies im Wissen um eine Spannung, die der Tradition der jüdisch-christlichen Theologie tief innewohnt. Sie singen nicht einfach ein Loblied auf die säkulare Stadt des Menschen und behaupten auch nicht, daß das Evangelium der Welt auf den Knien sitzen müsse, damit sie vernehmen könne, was Gottes Wille sei.

Ich sage dies gleich zu Beginn, weil es für Christen ein Leichtes ist, auf entscheidende Ereignisse im menschlichen Lebenszyklus oder im bürgerlichen Bereich so zu reagieren, daß man von ihnen gar nicht Notiz nehmen will, als ob diese Ereignisse mit dem Evangelium oder der Kirche überhaupt nichts zu tun hätten. Vielleicht können einzelne Menschen oder besondere Gruppen eine Zeitlang ein christliches Leben führen, das von den Ereignissen des menschlichen Lebenszyklus und der – wie man nun sagt – bürgerlichen Religion absieht, doch läßt sich sehr bezweifeln, daß man ein solches Leben auf die Dauer auszuhalten vermag. Die Geschichte der Liturgieentwicklung im Osten und Westen beweist das Gegenteil; sie macht auch unmißverständlich klar, daß die packendsten Ritenkomplexe aus dem Volksbewußtsein hervorgehen, das sich in einer Symbiose von Evangelium und Welt geformt hat. Wir brauchen bloß an Weihnachten zu erinnern, an diese Verschmelzung von heidnischem Kult – der Feier der Sonnwende und des bürgerlichen Jahresendes – mit der christlichen Feier des Mysteriums der Inkarnation.

Risiken eines Kompromisses

Gleichzeitig schweben die Christen ebenso leicht in Gefahr, sich von der Eindrucksmacht entscheidender Ereignisse im menschlichen Lebenszyklus oder im Bereich der bürgerlichen Religion überwältigen zu lassen und so das Evangelium zu kompromittieren. Dies ist die Versuchung, für die unsere Zeit wohl anfälliger ist als für die vorhergenannte eines Sich-davon-Zurückziehens. Es ist heute viel von der Notwendigkeit die Rede, die Liturgie auf die Kulturerfordernisse abzustimmen und neue Symbole zu schaffen, um die Sakramente für das moderne Empfinden wirksam zu machen. Die plumpsten Versuche in dieser Richtung sind uns allen bekannt, und wir brauchen uns hier nicht da-

bei aufzuhalten. Aber mit gewissen Bestrebungen von einst in der gleichen Richtung – Bestrebungen, die von der Zeit und der Konvention, wenn nicht der Tradition sanktioniert worden sind – wird man weniger leicht fertig. Einige von ihnen verdienen, wenigstens vorübergehend, unsere Aufmerksamkeit.

Besehen wir das Gelände der christlichen Initiation. Zweifellos schafft hier die gebräuchliche Verbindung von Taufe und Firmung mit den Lebenszyklusereignissen von Geburt und Mündigkeit eine Unmenge von Schwierigkeiten für das Verständnis dessen, was diese beiden Sakramente eigentlich sind. Die Analogie der Taufe zur leiblichen Geburt und der Firmung zur persönlichen Reife hat sich praktisch so fest eingebürgert, daß man die Taufe als besonderes Sakrament für die frühe Kindheit und die Firmung als spezielles Sakrament für die Zeit des Mündigwerdens ansieht. Verfestigt sich diese Annahme, so wird unmerklich das persönliche, öffentliche Bekenntnis des christlichen Glaubens von der Taufe auf die Firmung verlegt. Damit bleibt die Taufe wenig mehr als ein vorgängiger, wenn auch wichtiger Exorzismus von der Sünde, während man die Firmung de facto zu einem Taufersatz aufbläht, der mitten in den sozio-psychischen Individuationskrisen des Heranwachsenden gespendet wird. Und da zwischen der Taufe in der Kindheit und der Firmung in der Pubertät noch die Sakramente der Buße und der Eucharistie eingeschoben werden, wird die Verständlichkeit des Initiationsprozesses noch mehr behindert: Taufe – Buße – Eucharistie werden zu bloßen Vorspielen auf das volle innere und äußere Glaubensbekenntnis und die öffentliche Aufnahme in die Kirche bei der Firmung.

Dieser Aufsatz hat nicht zur Aufgabe, die Geschichte dieser Entwicklung zu entwirren oder die Schwierigkeiten aufzuzählen, die sie für die religiöse Unterweisung, das Verständnis der Sakramente und die pastorale Praxis bereitet. Der gemachte Hinweis muß genügen als ein Hauptbeispiel dafür, was herauskommt, wenn die Glaubensgemeinde bloß die Ähnlichkeiten beachtet, welche die eine Hälfte der Analogie ausmachen, und nicht auch die Unterschiede, die die Kehrseite jeder Analogie bilden. Taufe hat es zwar mit Geburt zu tun, aber nicht mit Geburt in der natürlichen Ordnung. Und noch weniger ist sie einfach ein Ritus, der die Aufnahme in das bürgerliche Personenregister feierlicher gestaltet. Die christliche Taufe hat es an und für sich nicht mit einem Kind und die Firmung hat es an und für sich nicht mit einem Adoleszenten zu tun. Ebenso ist zu betonen, daß die Weihen nicht erteilt werden, um gewissen Personen eine bürgerliche oder völkische Führerrolle zuzuweisen, daß das Ehesakrament nicht dazu da ist, eine romantische Liebe zu sanktionieren, und daß das Sakrament der Krankensalbung nicht zur Heilung von Krankheiten bestimmt ist, die der Arzt nicht heilen will oder kann. Auch ist die Eucharistie nicht einfach eine Feier des Lebens oder ein vornehmes christliches Euphorieritual, eine ökumenische Teezeremonie, die dem bekannten Gastfreundschaftsritus der chinesischen Kultur entspräche.

Methode der Liturgiereform

Wenn diese entscheidenden Unterschiede außer acht gelassen werden, so beginnen frühere Vorurteile mit modernen Mißverständnissen über das zu verschmelzen, was ich mangels eines besseren Ausdrucks die Methode der Liturgiereform nennen will. Vor allem ist hier wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Liturgiereform der letzten Jahre in der Kirche des Westens etwas noch nie Dagewesenes darstellt. Wie Robert Taft bemerkt hat, steht das, was mit der Liturgie des Westens in den letzten Jahren geschehen ist, in der Religionsgeschichte beispiellos da: «...Abgeordnete bildeten ein Komitee und beschlossen, das rituelle Verhaltensmuster eines ganzen Volkes in seiner Beziehung zu Gott zu ändern.»[4] Obwohl das Komitee sehr behutsam vorging, ließ dieses Vorgehen beim Forschen und Suchen und Umorganisieren zwangsläufig Haltungen erstehen, die sich auf die Ergebnisse einschneidend auswirkten. Eine dieser Haltungen ist das von den Gesellschaftswissenschaften übernommene Anstreben funktionsgerechter Strukturen. Diese Haltung verleitet die Fachmänner dazu, Strukturen wie die Sakramente und ihre liturgische Gestaltung so zu manipulieren, daß ihre Funktionen zum Nutzen derer, die sich dieser Strukturen bedienen, gesteigert, geändert und umgestaltet werden. Dabei hatte man die Menschen, die sich dieser Strukturen bedienen, kaum im Auge, und man täuschte sich manchmal schwer bei der Bestimmung dessen, was für sie «gut» sei. Zudem wurde der langwierige und verwickelte Entwicklungsprozeß, den so wesentliche menschliche Verhaltensmuster wie die Sprache und die Liturgie durchlaufen müssen, in drastischer Weise auf weniger als zwei Jahrzehnte verkürzt.

Eine weitere Haltung, die sich erst seit kurzem herausgebildet hat, ist von John Grabner als «schonungsloser ritueller Rationalismus» bezeichnet worden[5]. Diese Haltung analysiert zunächst rituelle Phänomene im allgemeinen, vergleicht dann die Ergebnisse mit christlichen Liturgieformen im besonderen und schließt mit einer Kritik der christlichen Formen, die von den anthropologischen Befunden, die sich aus der

Analyse ritueller Phänomene im allgemeinen ergaben, bestimmt wird. Da ich Studenten der Liturgiewissenschaft schon seit langem gedrängt habe, bei allem Festhalten an den üblichen geschichtlichen und theologischen Methoden von einst anthropologischen Befunden Rechnung zu tragen, und als jemand, der während der letzten zehn Jahre regelmäßig eine Vorlesung über «Anthropologie des liturgischen Verhaltens» gehalten hat, darf ich mir wohl gestatten, an dieser Haltung zwei kritische Bemerkungen anzubringen. Erstens läßt die «Anthropologie», die von Vertretern dieser Haltung praktiziert wird, oft viel zu wünschen übrig. Liturgiewissenschaftler und Seelsorger verfügen für gewöhnlich nur über sehr lückenhafte und einseitige Kenntnisse in Anthropologie; fast keiner von ihnen ist imstande, ihre anspruchsvolle, verwickelte und schwierige Methode, namentlich bei der Deutung der Befunde, anzuwenden. Zweitens wissen Anthropologen genauso oft nur wenig von der Liturgiegeschichte und noch weniger von der Theologie.

Um ein Beispiel anzuführen von dem, was oft passiert, wenn Amateuranthropologen einerseits und Amateurtheologen und -liturgiewissenschaftler andererseits gemeinsame Sache machen, nehmen wir wiederum das christliche Sakrament der Firmung. Dieses wird dann zu einem modernen gesellschaftlichen oder bürgerlichen Übergangsritus umfunktioniert in ganz ähnlicher Weise, wie einst scholastische Theologen, die sich in der Liturgiegeschichte nicht auskennen konnten, die Firmung zu einem mittelalterlichen Volljährigkeitsritus, und später Polemiker der Reformationszeit sie zu einem Ritus oder Sakrament der christlichen Unterweisung, gewissermaßen zu einer Promotionsfeier beim Abschluß des katechetischen Lehrgangs gemacht hatten. In keinem dieser drei Fälle faßt man den ursprünglich baptismalen Kontext der mit einer Handauflegung verbundenen Salbung als etwas mit der Bedeutung und dem Vollzug der Firmung *innerlich* Gegebenes auf. Man kann nicht deutlich genug herausstreichen, daß dieser methodische Fehler, der vielen als belanglos erscheinen mag, gewaltige Auswirkungen hat nicht nur auf die Firmung selbst, sondern auf die gesamte sakramentale Ordnung – falls diese nicht lediglich eine Reihe selbständiger Akte darstellt, sondern eine Heilsökonomie innerlich zusammenhängender Geschehnisse, worin das fleischgewordene Wort zu Tat und Praxis wird. Keine noch so große Menge anthropologischer Befunde kann die Intention der Firmung in ihrer Verbindung mit der Taufe erklären. Diese Verbindung verdeutlicht «die Einheit des Pascha-Mysteriums, den inneren Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes und der Ausgießung des Heiligen Geistes und den Zusammenhang der Sakramente, durch die beide göttlichen Personen mit dem Vater in den Getauften Wohnung nehmen»[6].

Ritual und Leben des Menschen

Damit möchte ich keineswegs die fachmännische Reflexion über anthropologische Befunde, welche die christliche Liturgie betreffen, für überflüssig erklären. Und noch weniger möchte ich Historiker und Theologen als die einzigen hinstellen, die uns über den Sinn der Liturgie Aufschluß geben können. Hingegen möchte ich darauf dringen, bei der Benutzung unterschiedlicher Befunde und Deutungsmethoden und bei ihrer Übertragung auf christliche Kultformen behutsamer und klüger vorzugehen. Ferner dürfen ungeprüfte Annahmen nicht Befunde ausschließen, die – wenigstens unbewußt – als unbequem empfunden werden. «Könnte nicht», fragt z. B. Aelred Tegels, «die Weisung der Heiligen Konstitution (sic!) über die Liturgie (Nr. 34): ‹Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein›, grundlegenden anthropologischen Befunden über das Verhalten des Menschen zuwiderlaufen?»[7]

Diese Befunde ergänzen in der Tat die gewöhnliche Reflexion über das, was «edle Einfachheit» ist. Sie besagen, daß Klarheit stets dazugehört, Knappheit aber selten, und daß die rhythmische Wiederholung oft geradezu einen Bestandteil davon bildet. Wenn Menschen sich zusammenfinden, um Werte hochleben zu lassen, die sie für ihr Dasein für äußerst wichtig halten, dann wird das wohl in edler Einfachheit geschehen, selten aber in Kürze, sondern zumeist mit vielen Wiederholungen. Die Initiation in die gesellschaftliche Volljährigkeit nimmt in den modernen zivilisierten Gesellschaften nicht Wochen, sondern ein Jahrzehnt in Anspruch; die «Konsekration» eines Staatsoberhauptes von heute erstreckt sich über Monate, wenn nicht Jahre, und die Amtseinsetzung dauert jahrelang und nicht bloß minutenlang. Die Christen lassen ihre Sakramente verarmen, wenn sie sie zu Augenblickshandlungen verkürzen, und sie erreichen damit nicht «edle Einfachheit», sondern bloß sporadische, unrhythmische Effekthascherei.

Jedes Ritual, ob liturgisch oder nicht, stellt nämlich mehr dar als bloß einen Kommunikationskode. Es ist auch das, was Victor Turner als «eine Synchronisation vieler Darstellungsweisen» bezeichnet; eine solche wird oft von einer dramatischen Struktur erfordert, welche den voneinander abhängigen Kommunikationskodes, die auf mancherlei Arten den Sinn des Leitmotivs ausdrücken, Kraft und emotionale Färbung verleiht»[8]. Im Ritual liegt nicht nur Geist, son-

dern liegen zugleich auch Gefühle und Empfindungen, und es moduliert all dies durch kinästhetische (Tanz und Gestik) Mittel und Tonmedien.

Da die Werte, die es heraufbeschwört und bestärkt, entscheidend wichtig sind, hebt das Ritual auf die mustergültige Ebene hinauf, indem es in Geist und Herz der Teilnehmer eine Veränderung vornimmt und zugleich Ordnung in sie hineinbringt. «Der tiefste Sinn, den man Schlüsselgestalten des persönlichen und gesellschaftlichen Erlebens zuschreiben kann», ist der, daß es dabei um die Person als ganze in der Kultur als ganzer geht[9].

Die christliche Liturgie und das bürgerliche Ritual

Fünfminutenhomilien und halbstündige Messen zu «Themen» wie Liebe oder soziale Gerechtigkeit mögen manchmal all dies zustande bringen, in der Regel aber gelingt es ihnen nicht. Schon deshalb ist dies vielleicht ein Grund, weshalb liturgisch so unterernährte Christengemeinden überwältigt werden von der ehrfurchtgebietenden Kraft volkstümlicher ziviler Rituale, eines in den Unterhaltungsmedien intensivierten säkularisierten Schönheitskultes und der einzigartigen Bedeutung, die man in den Lebenskrisen von Geburt–Pubertät–Tod erblickt. Da sie es mit deren Eindrucksmächtigkeit nicht aufnehmen kann, sucht dann vielleicht eine solche Christengemeinde sich abzukapseln und wird so de facto religiös sektiererisch und kulturell in ein Getto abgedrängt, oder dann versucht sie vielleicht ihre eigene dünne rituelle Struktur an die kräftigen Kulturformen anzugleichen, die sie um sich herum findet, und bringt sich damit um ihr inneres Zusammenhangs- und Identitätsbewußtsein. Tut sie das Erste, so vergißt sie, daß Gott nicht verpflichtet ist, sich bloß innerhalb der Gemeinde zu offenbaren. Tut sie das Zweite, so übersieht sie, daß die Welt, so kraftvoll ihre Kulturformen zu sein scheinen, dennoch unter Gottes Gericht steht und daß, obwohl sich dieser auch außerhalb der Kirche zu erkennen geben kann, doch nur in ihr der Zugang zu Gott sicher und gewiß ist. In beiden Fällen liegt das pathologische Element nicht in der ehrfurchtgebietenden Kraft ziviler Rituale, eines säkularen Schönheitskultes und der einzigartigen Bedeutung, die Lebenskrisen für den Einzelmenschen haben, sondern in der liturgischen Unterernährung, an die sich die betreffende Christengruppe gewöhnt hat.

Um diese Situation zu berichtigen, muß man sich an zwei verwandte Prinzipien halten. Erstens muß die Christengemeinde zur Einsicht kommen, daß sie sich in bezug auf die Liturgie nicht ausschließlich aus ihren eigenen Mitteln versorgen kann. Weder die hebräische Bibel noch die neutestamentlichen Schriften haben zu Lebenskrisen viel zu sagen; von Jesus selbst ist nichts erhalten, was die Pubertät beträfe. Die zivile Religion wird als etwas genommen, das nun einmal da und unumgänglich ist («Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist...»), und einen weltlichen Schönheitskult in unserem Sinn gab es noch nicht. Die auf der Schrift gründende Überlieferung erwartet nicht, daß die jüdisch-christliche Gemeinde von Ära zu Ära ihre richtige Identität beibehält im Widerstand gegen einen Kontext, der gänzlich außer ihr läge. Die Identitätskriterien liegen eher in Gottes Selbstoffenbarung und im getreuen Hören der Gemeinde auf sie, d. h. in einem beidseitigen Bundesverhältnis, das dem Willen des Schöpfers entspringt. Diese Quelle ist transkulturell, nicht aber die aus ihr schöpfende Gemeinde: sie vernimmt das Wort in Raum und Zeit, in einem bestimmten Ton und Idiom, und sie hält in ihrer Praxis den Bund auf die gleiche Weise. Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten kann somit nie bedeuten, ihn abstrakt zu verehren.

Um dieses Problem ging es im Ikonoklastenstreit, und die Einsicht, daß dieses ästhetische Problem sehr viel mit der Glaubenslehre von der *Inkarnation* des Wortes zu tun hat, ist den byzantinischen Theologen hoch anzurechnen. Ein rechtgläubiger Ikonodoule hätte einen abstrakten Gottesdienst als monophysitische Leugnung der Menschheit Christi angesehen, so wie er auch einen auf ein rein didaktisches oder ästhetisches Gemenge von «Kultur»-Zeremonien verkürzten Kult als arianische Leugnung der Gottheit Christi empfunden hätte. Der Rechtgläubigkeit ist nur gedient, wenn man in einer vitalen Spannung an beiden Enden festhält – in einer Spannung, die unbedingt notwendig ist, falls man die Inkarnation des Wortes nicht bloß als katechetisches Herabsteigen zu der menschlichen Schwäche betrachtet, sondern als einen Akt, der Gottes würdig ist, weil er von jeher in der Natur der Trinität selbst wurzelt[10].

Mit dem unerbittlichen Theandrismus der Bundesbeziehung der Christengemeinde zu Gott ist es gegeben, daß ihr Kult, obwohl von Grund auf theozentrisch, sich in menschlichen Worten, Kulturidiomen und bestimmten Rhythmen äußert. Da diese sich ändern können, müssen sie beständig dem Urteil des Evangeliums unterstellt werden, doch kann man von ihnen in der Glaubenspraxis keinesfalls absehen. Und obwohl keine Verleiblichung – weder die Gottes noch die der Kirche – gefahrlos ist, braucht nicht jedes Risiko zu einer tödlichen Gefahr zu werden, außer die Christengemeinde läßt es zu, daß es zu einer solchen wird. Die Weigerung jedoch, ein Risiko einzugehen, indem man sich in eine Kultur einläßt, wirkt sich ver-

hängnisvoll aus, da dann die Liturgie nur noch eine kümmerliche Nahrung zu bieten vermag.

Das zweite Prinzip ist im ersten enthalten. Es besagt: Wenn sich die Christengemeinde allzu bewußt darum kümmert, was für Worte, Idiome und Rhythmen sie von der Kultur, die sie umgibt, übernehmen soll, oder wenn dieser Übernahmeprozeß allzu künstlich erfolgt, so besteht die Gefahr, daß dies alles für das Leben der Gemeinde fruchtlos bleibt. Etwas, worüber wir in der Liturgie am wenigsten klar im Bilde sind, ist das, wie während und unmittelbar nach Perioden einer bedeutsamen Kulturwende, z. B. beim Übergang von einem semitischen zu einem hellenistischen Milieu oder von einer klassisch-mediterranen zu einer mittelalterlich-europäischen Umwelt, sich die Entwicklung der Riten im einzelnen abspielte. In den meisten Fällen ersehen wir nur, daß ein solcher Übergang geschah, verfügen aber über nur wenige oder überhaupt keine Zeugnisse darüber, wie sich dieser Umbruch im einzelnen vollzog.

Auch wenn da und dort Anzeichen dafür vorhanden sind, daß man sich – wie z.B. Hieronymus – gewissen Änderungen entgegenstemmte, so erhält man doch deutlich den Eindruck, daß die Übernahme von Kulturformen in das Leben und den Kult der Kirche im allgemeinen für unumgänglich, nicht der Rede wert, normal und zumeist als wohltuend empfunden wurde. Nur ein paar wenige Bischöfe scheinen besondere Anstrengungen unternommen zu haben, um diesem Vorgang eigens eine bestimmte Gestalt aufzuprägen, und der Name von einzelnen Bischöfen, die dies taten, bleibt bis heute mit den Liturgien ihrer Kirche verknüpft – denken wir etwa an Basilius und Johannes Chrysostomus im Osten und Ambrosius und Gregor d.Gr. im Westen. Doch selbst ihr Werk trägt weniger den Charakter einer schöpferischen Neuerung an sich, sondern mehr den einer Herausgeberkorrektur und einer darauf folgenden Vereinheitlichung.

Symbole sind nämlich in die Lebensimpulse und Strukturen einer Gesellschaftsgruppe eingebettet. Sie können entdeckt werden, sie können sich auch ändern. Nie und nimmer aber lassen sie sich von einem Komitee außerhalb des ganzen Kleides schneidern. Wohl lassen sie sich, wenn man sie einmal entdeckt hat, vom Lebenssystem einer Gesellschaft in das einer anderen verpflanzen, doch kommt das nicht immer vor, und es ist keine einfache, leichte Sache, so etwas zustande zu bringen. Wenn wir von einer «Anpassung der Liturgie» an moderne Kulturen sprechen, so sollte es sich doch wohl richtigerweise eher um eine Verpflanzung von Kultursymbolen *in* die Liturgie handeln als um eine abrupte Angleichung der Liturgie an die in den betreffenden Kulturen entdeckten Symbolgestalten.

Geht man auf diese Weise vor, so wird die Liturgie weniger manipuliert (weniger wie eine Maschine reguliert), sondern alles geschieht dann mehr in Form eines Hineinwachsens und einer Symbiose (so wie das Wachstum eines Organismus, der mit einer ihm nahestehenden Art gekreuzt und von ihr befruchtet worden ist). Dieser Vorgang vollzieht sich dann während der Lebensspanne eines Menschen so allmählich, daß man ihn kaum bemerkt. Er gleicht mehr einem langsamen, beständigen Wachstum als einer plötzlichen, mechanischen Regulierung.

Man hat genug Beispiele dafür, was dem dichten, zarten Gewebe menschlicher Beziehungen zustößt, wenn in die «organische» Natur ihres Ursprungs, ihres Bestehens und ihrer Entwicklung durch künstliche, mechanische Eingriffe rücksichtslos dreingefahren wird. Städteplaner, die auf wirksame, möglichst billige Art den städtischen Verkehr und Güteraustausch zu fördern suchen und das Landschaftsbild verschönern wollen, zerstören dabei oft das, was an einer Stadt am zerbrechlichsten ist: die menschliche Nachbarschaft. Was zu seiner Entwicklung Generationen brauchte, wird flugs wegradiert; es entsteht ein künstliches Häusernetz, und klaffende Lücken werden aufgerissen, die es den Menschen erschweren, menschliche Beziehungen anzuknüpfen, zu unterhalten und zu entwickeln. Wenn diese Wurzeln ausgerissen werden, stirbt ein wesentlicher Teil des Gesellschaftsgewebes ab, und was einst die *polis*, die *civitas* vielleicht zur Hauptstätte des Zusammenlebens von Menschen gemacht hatte, ist unwiederbringlich dahin.

Septische menschliche Beziehungen können in einem antiseptischen psycho-sozialen Formalinbad nicht weiterleben. Diese Beziehungen sind nicht nur in Zeit und Raum ausgeformt, sondern auch in Betätigungsformen, wozu auch die Rituale gehören. Es ist gut, wenn man in bezug auf das liturgische Leben der Christengemeinde an die Analogie zu einem Organismus denkt, namentlich in Zeiten einer so rapiden und einschneidenden Kulturwende, wie wir sie heute erleben. Wenn Alvin Toffler die psycho-sozialen Schädigungen besieht, die durch hastige Änderungen verursacht worden sind, könnte er ebenso gut von der christlichen Liturgie wie vom bürgerlichen Ritual sagen: «Die Wiederholung des gleichen Verhaltens, gleich welche Funktionen es sonst ausübt, ermöglicht es, den sich nicht wiederholenden Ereignissen einen Sinn zu geben, indem es einen Hintergrund bietet, von dem sich das Neue abhebt.» Er macht sogar den Vorschlag: «Da sich der Entwicklungsrhythmus beschleunigt und Arhythmik in ihn hineinkommt, müssen wir gewisse Regelmäßigkeiten unter Schutz stellen, so wie wir auch gewisse historische Monumente oder

Vogelreservate unter Schutz stellen.» Er geht jedoch, wie es Verhaltensforschern oft passiert, zu weit, wenn er abschließend sagt: «Wir müssen vielleicht sogar Riten neu schaffen.»[11]

Schluß

Wenn eine Christengemeinde ihrer liturgischen Unterernährung dadurch abhelfen will, daß sie in ihre Praxis des Bundesglaubens an Gott durch Christus bedachtsam Kulturelemente hineinbringt, so muß sie dabei sich bewußt sein, daß sie nicht alle Symbolgestalten ausdrücklich zu christianisieren braucht, damit sie der Gemeinde dienen. Um Symbole, die in einer bestimmten Kultur verbreitet sind, kommt man nicht herum, und deswegen wirken sie stets bis zu einem gewissen Grad. Wenn in einer bestimmten Kultur zweckdienliche Pubertätsriten oder Volljährigkeitszeremonien vorhanden sind, so liegt wohl kaum ein Grund vor, sie *innerhalb* des sakramental-liturgischen Systems der Christengemeinde nachzuvollziehen. Es wäre wohl viel richtiger, sich solche außerkirchliche Rituale zunutze zu machen, indem man einfach gläubige Christen immer wieder durch sie hindurchgehen läßt; indem diese sie regelmäßig durchmachen, läutern sie sie beständig von evangeliumsfeindlichen Beiklängen und bringen in sie ein Gespür für das hinein, was der Schöpfer mit der gesamten Schöpfung, mit der menschlichen und der gesamten Kreatur, vorhat.

Sieht man das Erfordernis, die Firmung kulturgegebenen Pubertäts- und Volljährigkeitsriten oder sogar Stärkungs- und Erneuerungsriten anzupassen, in dieser Sicht, so gibt man dem Sakrament die Freiheit, zu seiner ganz echten, eher bescheidenen Rolle zurückzufinden: die öffentliche Besiegelung im Heiligen Geist der Taufe zu sein. Und wenn man in dieser Sicht über die Forderung hinweggeht, infolge des kulturbedingten Anliegens, die Geburt eines Kindes anzuzeigen und öffentlich anzuerkennen, an der Taufe als an einem für Kleinkinder bestimmten Geburtssakrament festzuhalten, so kann das Sakrament zu seiner ganz echten, wesentlichen Rolle zurückfinden: die Evangelisation, die Katechese, die seelsorgerliche Betreuung und sogar die Eucharistiefeier in einen organischen Zusammenhang zu bringen. Die Eucharistie hebt ja mit der Taufe an, und die Taufe wird durchgehalten in der *eucharistia* einer geisterfüllten Kirche.

Taufe und Firmung zu manipulieren, um sie auf Ereignisse im Lebenszyklus zu beziehen oder zivilen Ritualen nachzugestalten, denen man eine Kraft zuschreibt, die man zu einem «geglückten» christlichen Leben für wichtiger hält als die den Sakramenten selbst innewohnende Kraft und Bedeutung, ist ein fragwürdiges Unterfangen. Die Eindrucksmacht dieser Ereignisse und Rituale steht zwar außer Frage: man läßt sie darum am besten in ihrem eigenen Kontext wirken, dann werden sie sich auch auf das Leben von Christen auswirken, die geläutert und gestärkt sind durch den Glauben und die Glaubenspraxis, die sie in kraftvollen Rhythmen der sakramentalen Ordnung und in der Nahrung des liturgischen Lebens gefunden haben.

Um mit einer Veranschaulichung dessen zu schließen, wie bescheiden im Grunde die christliche Initiationsgestalt ist, nehmen wir einmal an, daß das, was die Tradition uns über die Firmung mitgibt, eine Art Grundgleichung darstellt, von der wir zwar nicht abweichen dürfen, die aber in jeder Generation neu hergestellt und angeeignet werden muß. Das wird zwar zu verschiedenen Ergebnissen führen, diese aber werden dann dennoch stets dem Evangelium entsprechen, wie es tatsächlich gelebt wird. Es handelt sich um vier Gegebenheiten:

Erstens wird zumindest zu Beginn des dritten, wenn nicht schon im Verlauf des zweiten Jahrhunderts, in die Gesamtgestalt der Taufhandlung eine Besiegelung im Heiligen Geist eingefügt.

Zweitens geschieht diese Besiegelung in unmittelbarem, engem und unablösbarem Zusammenhang mit dem geisterfüllten Wasserritus und stellt zusammen mit diesem Wasserritus und dem ebenfalls geisterfüllten Tischritus der eucharistischen Danksagung die Taufe in ihrer Fülle dar.

Drittens geschieht diese Besiegelung in Form einer mit epikletischem Gebet verbundenen Handauflegung und Bezeichnung mit Öl.

Und viertens haben Form, Platz und Sinn der Besiegelung absolut nichts zu tun mit dem leiblichen oder gesellschaftlichen oder emotionalen oder intellektuellen oder selbst geistlichen «Vollalter» der Gefirmten. Form, Platz und Sinn der Firmung hängen eher damit zusammen, daß der Initiierte voll in die Glaubensgemeinde eintritt, dank des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, der selbst zum «lebenspendenden Geist» geworden ist, kraft dessen die Gemeinde glaubt und lebt.

Hier liegt eine gewisse «edle Einfachheit» vor, die bescheiden und klar zugleich ist. Doch niemand, der zu diesem Glauben gelangt oder einem anderen behilflich gewesen ist, zu ihm zu gelangen, wird daran zweifeln, daß der Vorgang langwierig und alles andere als kurz und leicht ist. Das wissen wir alle. Was wir aber häufig vergessen, ist dies: das Gesagte gilt nicht nur (und vielleicht nicht einmal in erster Linie) vom einzelnen Initiierten, sondern auch von der initiierenden in den Vorgang hineingenommenen Kirche. Weil der Geist in der Kirche seufzt, wird der einzelne Initiierte

erfüllt mit unaussprechlichem Seufzen. Der Initiationsritus «sakramentalisiert» die einzigartige, kaum anders mitteilbare Umkehr eines Menschen zum Glauben. Der Ritus «ekklesialisiert» diese Glaubensumkehr, indem er den Bekehrten endgültig aus der Privatwelt herausnimmt und ihn zu einer von Grund auf öffentlichen Person der universalen und örtlichen Kirche macht, zu einem *fidelis*, zu jemandem, der nun mit dem Geist bestärkt ist, um in der Tat und Praxis am fleischgewordenen Wort festzuhalten.

[1] Vgl. z.B. A. van Gennep, The Rites of Passage (1908) in der Übersetzung von M.B. Vizedom und G.L. Caffee (Chicago 1960); E. Erikson, Ontogeny of Ritualization in Man: Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, 251 (1966) 337–350; V. Turner, The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (Ithaca, N.Y., 1967) und The Ritual Process: Structure and Antistructure (Chicago 1969); Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (New York 1970). Vgl. auch James D. Shaughnessy (Hg.), The Roots of Ritual (Grand Rapids, Michigan 1973), eine Sammlung von Aufsätzen von Anthropologen, Theologen, Liturgiewissenschaftlern und Kulturkritikern, die die oben verzeichnete Literatur besprechen.

[2] The Sacred Canopy (New York 1967) 21.

[3] Long Live the King, Reflection (Yale Divinity School Journal) 74 (January 1977) 2.

[4] Interview in Hucusque, Bulletin of the Murphy Center for Liturgical Research, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 3 (November 1976), nicht paginiert.

[5] Ritual for a New Day: Hucusque aaO. 4 (April 1977), nicht paginiert.

[6] Der lateinische Text des «Ordo Initiationis Christianae Adultorum» (Abschnitt 34) lautet noch deutlicher und bestimmter: «Hac connexione significantur unitas mysterii paschalis, necessitudo inter missionem Filii et effusionem Spiritus Sancti coniunctioque sacramentorum quibus utraque persona divina cum Patre baptizatis advenit.»

[7] Chronicle: Worship 50 (1976) 539.

[8] Ritual, Tribal and Catholic: aaO. 505.

[9] AaO. 506.

[10] Vgl. Otto Demus, Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium (1948) (New York 1976) 5–6.

[11] Future Shock (New York 1970) 394f (Anm. d. Übers.: Diese Stelle findet sich unbegreiflicherweise in der als Taschenbuchausgabe bei Knaur erschienenen deutschen Übersetzung «Der Zukunftsschock» nicht).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

AIDAN KAVANAGH

1929 in Mexia (USA) geboren, 1957 zum Priester geweiht; Benediktiner. Studium am St. Meinrad Seminary, an den Universitäten von Ottawa und Oxford und an der Theologischen Fakultät Trier. Lizentiat in Bibelwissenschaft, Doktorat in Theologie. Er war Liturgieprofessor an der University of Notre Dame, wo er das Murphy Center for Liturgical Research gründete. Gegenwärtig ist er Liturgieprofessor an der Divinity School der Yale University. Nebst vielen Aufsätzen veröffentlichte er das Buch «The Concept of Eucharistic Memorial in the Liturgical Work of Thomas Cranmer» (1964). Anschrift: Yale University, Divinity School, Prospect Street 409, New Haven, Connecticut 065510, USA.

Joachim Scharfenberg

Menschliche Reifung und christliche Symbole

Humanwissenschaften und christliche Theologie haben es bis heute schwer, wirklich zueinander zu finden. Für die Humanwissenschaftler schien das Trauma des «Falles Galilei» noch lange nachzuwirken, so daß die Religion bis hin zu Sigmund Freud immer wieder als der große Gegner im Kampf um den Fortschritt und um die menschliche Reifung empfunden wurde. Von den Theologen wurden die Humanwissenschaften als die «große Bedrohung» erlebt, die immer wieder zu «kläglichen Rückzugsgefechten» zwang, in deren Verlauf die Theologie ihre wahren Gegenstandsbereiche in einem «Jenseits» der Humanwissenschaften zu bestimmen versuchte, so daß lange Zeit eine möglichst klare Abgrenzung in voneinander völlig getrennte Bereiche durchaus im Interesse beider Kontrahenten zu liegen schien. Es läßt sich jedoch leicht zeigen, daß überall da, wo ein Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften stattgefunden hat, er sich zum Vorteil beider Seiten ausgewirkt hat. Auf unser Thema bezogen heißt das: Ich möchte gern zu zeigen versuchen, daß der Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie sich fruchtbar auszuwirken vermag, sowohl für die Weiterentwicklung des Reifungsbegriffs wie für das Verständnis der christlichen Verkündigung, die ja auch sehr stark als symbolische Kommunikation erfolgt.

1. Religionskritik im Zeichen des Unreifeverdachtes

Die «klassische» Religionskritik eines Feuerbach, Nietzsche oder Marx, ob sie nun die Religion aus dem Wunsch, aus der Inferiorität des «kleinen Mannes» oder aus dem «falschen Bewußtsein» abzuleiten versuchte, schien sich doch in einem einig zu sein: Die Religion entspricht nicht dem Reifestadium erwachsener Männer und Frauen, sondern versucht mit ihrem «Eiapopaia vom Himmel» die kindliche Vorstellungs- und Affektwelt künstlich aufrechtzuerhalten und zu prolongieren, weil dann der Mensch um so leichter beherrschbar und ausbeutbar gehalten werden kann.

Sigmund Freud, der der Religionskritik seiner großen philosophischen Vorgänger lediglich «etwas psychologische Begründung»[1] hinzufügen wollte, hat dieses Anliegen auf die berühmt gewordenen Formeln gebracht, die Religion sei die «regressive Erneuerung der infantilen Schutzmächte»[2], der betont kindliche Versuch zur Meisterung des Lebens, «die Sinnenwelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen»[3]. Im Reich der Religion scheint ihm alles so zu sein, wie wir es uns wünschen[4], deshalb kann sie ihm nur als eine Versuchung erscheinen, der es entgegenzuhalten gilt: «Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben»[5]. «Die Erfahrung lehrt uns: die Welt ist keine Kinderstube.»[6] Die Abwendung von der Religion muß sich mit der Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen, der Mensch kann nicht an Illusionen festhalten, sondern muß sich auf die Realität einlassen[7].

Unter den Theologen, die sich dieser Herausforderung wirklich gestellt haben, nenne ich in erster Linie den protestantischen Pfarrer aus Zürich Oskar Pfister, der die Psychoanalyse als ein ausgezeichnetes Mittel ansah, den christlichen Glauben «von den Schlacken der Ödipusbindung»[8] zu reinigen, und der die Religion aus der Zukunft ihrer Idee zu verstehen suchte. Mit sicherem Gespür erkannte er die Schwächen des Freudschen Reifungsbegriffes, der auf nichts anderes als auf eine «verständige Resignation» hinausläuft, mit der man die großen Schicksalsnotwendigkeiten mit Ergebung ertragen lernen müsse. Dem setzt er seinen flammenden Protest entgegen: «Wer sagt mir, daß und warum gerade Ergebung das letzte Wort sein muß?»[9]

Vor allem war es jedoch der anglikanische Theologe R.S. Lee, der sich durch einen differenzierten Dialog mit der Psychoanalyse zu der Einsicht verhelfen ließ, daß auch der christliche Glaube einem Geschichtsprozeß unterworfen ist, der die Aufgabe in sich schließt, den Glauben selbst immer stärker von nichtchristlichen Elementen zu befreien und zu reinigen[10]. Sein entscheidende Frage lautet deshalb: «Ist das Christentum der Ausdruck eines freien Ichs, abhängig vom Realitätsprinzip und gegründet auf ein Wissen von der wirklichen Welt, oder ist es ein Produkt des Unbewußten, das Ergebnis von Phantasien, das nur ein solches Wissen auswählt und benützt, das es gebrauchen kann, um seine unbewußten Wünsche beibehalten zu können?»[11]

Lee macht so das Reifungsgeschehen zum Zentralbegriff seiner Religionskritik, jedoch nicht ohne eine kritische Anwendung auf denjenigen, dem er seinen Reifungsbegriff verdankt, nämlich Freud selbst. Auf sehr geistvolle Weise weist er nämlich nach, daß auch der Atheismus, den Freud zu vertreten meinte, ein Unreifestadium darstellen könnte, nämlich die Projektion des Wunsches, den Vater los zu sein, wobei sich der Wunsch dann aber unbewußt in irgendeiner Form doch wieder einschleicht, weshalb der Atheismus auch eine gewisse Affinität zu autoritären und totalitären Systemen zu haben scheint[12]. Lee versucht deshalb in einem zweiten Werk zu zeigen, daß gerade der Umgang mit den christlichen Symbolen der Liturgie als eine ganz wesentliche Reifungshilfe angesehen werden muß. Er sieht dies vor allem unter dem Aspekt einer «Aktivität der Gesamtpersönlichkeit»[13], die eine ungute Trennung von bewußten und unbewußten Strebungen verhindern kann, zum anderen unter dem Aspekt des «Wachstums des Selbst» und einer «Gestaltung der Persönlichkeit aus dem Rohmaterial der Triebe»[14] und schließlich unter dem Aspekt der Selbstfindung, des Wachstums zur Reife, das die Voraussetzung für das Finden Gottes darstellt[15].

Spätestens hier erhebt sich jedoch die Frage, was denn nun eigentlich unter menschlicher Reife verstanden werden soll? Unter den Religionskritikern, die diesen Begriff zum Kriterium für die Phänomene der Religion gemacht haben, ist neben Freuds «verständiger Resignation» der Weg zum «Übermenschen» als Zielvorstellung formuliert worden, die sich im Laufe der Geschichte selbst diskreditiert hat, oder aber die Festschreibung eines juvenilen revolutionären Protestes, der nicht selten gerade die Reifungsvorstellung preisgab und den Rückgriff und die Verewigung infantiler Affekte und Wünsche beizubehalten suchte. Unter den Humanwissenschaftlern scheint es mir Erik H. Erikson zu sein, der am weitesten in Richtung auf eine Neuformulierung des Reifungsbegriffes gegangen ist und dies aus dem Grunde, weil er als ein «professioneller Grenzgänger»[16] Aspekte mit berücksichtigt hat, die nach der klassischen Aufteilung in Bereiche, die das Verhältnis Humanwissenschaften/Theologie charakterisieren, nur als Grenzüberschreitungen bezeichnet werden können.

II. Ein Beitrag zu einer Neuformulierung des Reifungsbegriffes

Indem Erikson den Begriff der Reifung mit der Frage nach der eigenen Identität verbindet, macht er mit Entschlossenheit den eigenen zentralen Konflikt (und offenbar den einer ganzen Generation!) zum Leitthema seines gesamten Lebenswerkes. Er hat das Brüchigwerden derjenigen Agenturen und Institutionen, die bis in unser Jahrhundert hinein die Identität begründeten und sicherten, am eigenen Leibe auf das drastischste durchleiden und verarbeiten müssen. Es sind dies

vor allem die Familien, die Nation, der Beruf und die Religion.

1. Erikson wurde am 15. Juni 1902 in der Nähe von Frankfurt als das Kind eines in Deutschland lebenden dänischen Künstlers geboren. Seine Eltern hatten sich bereits vor seiner Geburt getrennt. Durch eine Krankheit, die er später selbst als «Krankheit durch Vaterlosigkeit» bezeichnen sollte, lernte seine Mutter den jüdischen Kinderarzt Dr. Homburger kennen, den sie wenig später heiratete und der den kleinen Erik adoptierte. Lange wurde ihm die Tatsache seiner Stiefsohn-Existenz verschwiegen, als Erik Homburger erlebte er seine entscheidenden Kindheits- und Jugendjahre. Erst als über 35jähriger Mann nahm er den Familiennamen seines leiblichen Vaters an und verwies den seines Stiefvaters an die Stelle des amerikanischen «middle name».

2. Der gebürtige Däne, der zweisprachig aufwächst und dem der Weg durch ein deutsches humanistisches Gymnasium zum entscheidenden Bildungserlebnis wird, der von 1927 bis 1933 in Wien seine psychoanalytische Ausbildung durchläuft, muß es erleben, daß er, als er mit seiner kanadischen Frau vor den Nazis flieht, in seiner eigentlichen Heimat Dänemark nicht mehr Fuß fassen kann. Er emigriert nach den USA, erlernt unter großen Schwierigkeiten die englische Sprache und beginnt als über Dreißigjähriger in ihr zu arbeiten, zu denken und zu schreiben. Als er sich im Zuge der Kontroversen um den Loyalitätseid in der McCarthey-Ära der fünfziger Jahre weigert zu unterschreiben, verliert er die kurz zuvor erworbene Professur an der Universität Berkeley und muß sich als fast fünfzigjähriger Amerikaner, der er inzwischen geworden war, sagen lassen, er solle doch dahin zurückgehen, woher er gekommen sei[17].

3. Erikson hat sich sehr schwer getan, so etwas wie eine berufliche Identität zu finden. Nach dem Abitur durchstreift er mit Rucksack und Wanderkluft, unschlüssig über seinen weiteren Lebensweg, ein Jahr lang den Schwarzwald und die Gegend um den Bodensee. Er erlebt selbst, was er später ein «psychosoziales Moratorium» nennen sollte. Kindheitsidentifikationen mögen den Ausschlag dafür gegeben haben, daß er sich schließlich entscheidet, Kunsterzieher zu werden. Er arbeitet auch an der Schule, nimmt aber sofort das Angebot von Anna Freud an, eine psychoanalytische Ausbildung mitzumachen, denn «die Psychoanalyse zog damals fast methodisch Menschen an sich, die sonst nirgends ganz hingehörten»[18]. Er erhält damit eine Ausbildung, die so nahe an die Rolle eines Kinderarztes heranführte, wie nur irgend möglich, wenn man nicht Medizin studiert hatte, nimmt aber in Kauf, einen beruflichen Lebensstil zu entwickeln, der ihn ständig im Rahmen von Institutionen und auf Gebieten arbeiten läßt, für die er keine Zeugnisse besaß. Die Amerikanische Psychoanalytische Vereinigung, die sich längst entschlossen hatte, nur noch Ärzte aufzunehmen, räumt ihm einen geduldeten Sonderstatus ein.

4. Auch im Bereich der Religion erweist Erikson sich als «professioneller Grenzgänger». Während er im 1. Weltkrieg von seinen Schulkameraden als «Judenjunge» beschimpft wurde, heißt der langaufgeschossene blonde und blauäugige Jungendliche in der Synagoge, wohin ihn die streng orthodoxen Eltern mitnahmen, nur der «Goi». Wesentliche Teile seines Identitätskonzeptes exemplifiziert er später an der Heroengestalt des Protestantismus, Martin Luther, und in seinem Ghandi-Buch an einem Vertreter fernöstlicher Religiosität, die von der klassischen psychoanalytischen Religionspsychologie auf das stärkste mißachtet war. In seiner «Ontogenese der Ritualisierung»[19] kommt er zu einer Art Rechtfertigung stärker rituell bestimmter Frömmigkeitsformen, und in «Toys and Reasons» setzt er sich mit der Ritualisierung von Erfahrung überhaupt auseinander[20].

Eine solche existentiell durchlebte und durchlittene Identitäts- und Reifungskrise verlangt energisch nach etwas, das Jürgen Habermas einmal die «allgemeine Interpretation» genannt hat, und an die er die Forderung richtet, daß sie die Ebene der narrativen Darstellung nicht verlassen darf, aber doch den Bann des Historischen brechen muß. «Sie hat die Form einer Erzählung, weil sie Subjekten dazu dienen soll, die eigene Lebensgeschichte in narrativer Form zu rekonstruieren; aber sie kann nur Folie für viele solcher Erzählungen sein, weil sie nicht nur für einen individuellen Fall gelten soll.»[21]

Ich habe den Eindruck, daß Erikson diese Forderung nach «allgemeiner Interpretation» auf exemplarische Weise erfüllt hat. Er erzählt die Probleme und Konflikte, die im Umfeld der Reifungs- und Identitätsproblematik liegen, stärker, als daß er sie auf abstrakte Weise deduziert. Was aber versucht Erikson, wenn er sich vorwiegend für einen narrativen Charakter seines Identitätskonzeptes entscheidet? In erster Linie möchte er «einen Zusammenhang zwischen Individuum und Geschichte»[22] herstellen, und das heißt nichts Geringeres als mit dem «Studium der typischen Identitätskrisen in verschiedenen Geschichtsepochen (und verschiedenen Gruppen der gleichen Epoche)» ein Instrumentarium zu schaffen, das «sich sowohl als ein historisches wie als ein klinisches Werkzeug ausweisen kann»[23].

Damit erweist sich die alte und immer wieder neu aufgenommene Frage, ob sich die am Individuum ge-

wonnenen Erkenntnisse der Tiefenpsychologie auf kollektive Zusammenschlüsse und auf historische Phänomene anwenden lassen, als Scheinfrage. Erikson bemüht sich am Leitfaden der Suche nach Reife und Identität um einen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel, der sowohl den Menschen, mit dem er es zu tun hat, als auch die Geschichte besser zu verstehen hilft.

Damit stehen wir jedoch vor der Zentralfrage jeder pastoraltheologischen Theoriebildung überhaupt. Wenn es nicht gelingt, das Verstehen der Konflikte des Menschen, mit dem ich es zu tun habe, und das Verstehen der christlichen Tradition, die ich zur Lösung dieser Konflikte heranziehen möchte, mit demselben hermeneutischen Schlüssel vorzunehmen, muß die seelsorgerliche Kommunikation zwangsläufig ins Leere laufen. Wir fragen uns deshalb, ob eine Neuformulierung des Reifungsbegriffes, wie sie Erikson mit dem Identitätskonzept vorgenommen hat, sich eignen könnte, als ein solcher gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel zu dienen. Daß dies im Blick auf die Selbstinterpretation des Menschen unserer Tage der Fall ist, scheint mir außer Frage zu sein. Ob sich mit diesem Schlüssel auch die Symbole der christlichen Überlieferung besser verstehen lassen, müßte erst noch erwiesen werden.

III. Das Identitätskonzept als hermeneutischer Schlüssel für christliche Symbole?

Indem Erikson der infantilen Moral und der juvenilen Ideologie die reife Ethik des Erwachsenen entgegensetzt[24], die nicht nur für das Individuum gilt, sondern für die Menschheit als Ganzes auf ihrem Gang durch die Geschichte, entwirft er zweifellos ein normatives Menschenbild. Er will mit seiner Arbeit etwas Bedeutsames zu einer neuen Art des Menschseins beitragen, zu einem Menschen, dessen Sehschärfe mit seiner Beweglichkeit, dessen Tätigkeit mit seinem unbehinderten Denken Schritt hält. Er stellt sich nicht nur die Frage, auf welchen Menschentyp hin wir uns faktisch zubewegen, sondern was für Menschen wir sein sollten, um die Zukunftsaufgaben bewältigen zu können. Er könnte deshalb als ein vorzeitiger Vertreter der Futurologie, der Zukunftsforschung bezeichnet werden. Er trägt in den Kontext der psychoanalytischen Theorie das Problem des raschen und kontinuierlichen sozialen Wandels als Problem ein. Dabei kommt den Ich-Funktionen eine erhöhte Bedeutung zu. Das Ich ist jetzt nicht mehr das schwache hilflose Ding, das zwischen den verschiedenen Dienstbarkeiten aufgerieben wird, der hilflose Reiter auf dem wilden Pferd, sondern seine Grundtugenden sind: Vertrauen, Wille, Zielstrebigkeit, Tüchtigkeit, Treue und Verläßlichkeit, Liebe, Fürsorge und Weisheit. «Denn die einzige Alternative zum bewaffneten Wettstreit scheint die Anstrengung zu sein, im historischen Partner das zu aktivieren, was ihn in seiner historischen Entwicklung stärkt, ebenso wie es den Aktivierenden in seiner eigenen Entwicklung bestärkt – nämlich in der Entwicklung auf eine gemeinschaftliche künftige Identität zu.»[25]

So wird Erikson notwendigerweise zum Kulturkritiker, denn Adaption heißt nicht nur, daß der Mensch sich an seine Umwelt anpassen muß, sondern daß die Umwelt den epigenetischen Potenzen des Menschen angeglichen werden muß. Sein Identitätskonzept führt zu der Konsequenz, daß es Gesellschaften gibt, die so heterogen und desorganisiert geworden sind und die sich so rasch wandeln, daß sie den heranwachsenden Kindern nicht mehr die notwendige Unterstützung durch Konsistenz und Anerkennung bieten, die notwendig ist. Auf dem Hintergrund des Zusammenhanges zwischen sozialer Struktur und Charaktertyp fordert er für die Zukunft einen neuen Charaktertyp, den «generativen Menschen»[26]. «Generativität ist in erster Linie das Interesse an der Erzeugung und Erziehung der nächsten Generation», und die dazugehörige Tugend ist «Sorge für Dinge und Menschen»[27].

Damit ist das Identitätskonzept auf den Zyklus der Generationen bezogen und versucht die ganze Bandbreite der biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Komponenten einzufangen, die den Ort des Menschen im Kontext derer, die vor ihm da waren und die nach ihm kommen werden, begründet. In gewisser Weise kann dies als die logische Umkehrung der traditionellen psychoanalytischen Entwicklungspsychologie bezeichnet werden. Nicht der Ursprung determinierte die weiteren Entwicklungsschritte, sie sind nicht Sublimierungen des Früheren, sondern Sinn und Ziel des Menschseins ist bestimmt vom «telos» her. Dies wird als «Sorge für andere» bestimmt und ist als eine Tugend das Resultat sowohl der biologischen Notwendigkeit als der freien menschlichen Tat. Das heißt also eine angestrebte Synthese, oder um einen Terminus von Ernst Bloch aufzugreifen: das Symbol einer konkreten Utopie.

Wenn ich das Identitätskonzept Eriksons zusammenfassend charakterisieren darf, so würde ich sagen: Es impliziert eine unaufhebbare Dialektik von Individuum und Gesellschaft, Vergangenheit und Zukunft, Geborgenheit und Autonomie. Diese verleiht ihm seinen existentiellen Charakter, der dafür sorgt, daß Identität nicht abstrakt definiert, sondern nur glaubwürdig bezeigt werden kann, daß sie zur Leitlinie für einen interdisziplinären Dialog werden könnte, der

sich mit Vorrang dem Normenfindungsprozeß auf Zukunft hin zuwenden sollte.

Kann eine solche Zielsetzung aber als Verstehensschlüssel für christliche Symbole dienen? Heißt das nicht eine Fragestellung an alte Texte und Überlieferungen herantragen, die keineswegs in der Absicht derjenigen liegt, die sie einst geschaffen haben, und wird damit nicht ihr eigentlicher Sinn entstellt und verfälscht? Dieser Einwand würde schlagend sein, wenn nicht der Grundbestand christlicher Überlieferung in Gestalt von Symbolen vorläge. «Alle Symbole geben zu denken ..... sie zeigen auf exemplarische Weise, daß in Mythen und Symbolen stets mehr enthalten ist als in unserer gesamten Philosophie ..... verkünden sie doch auch das Scheitern jener Denksysteme, welche die Symbole in ein absolutes Wissen eintauchen möchten»[28]. Der deutsche Psychoanalytiker Tilman Moser hat kürzlich eine sehr emotionsgeladene «Abrechnung» mit seiner religiösen Sozialisation vorgelegt, in der der bemerkenswerte Satz steht: Die christlichen Symbole «sprechen in subtiler Weise alle Kinderängste und -sehnsüchte an, selbst die noch unerforschten»[29]. Das heißt aber doch wohl, daß das christliche Symbolangebot weiter und umfassender vorzustellen ist als der kleine Bereich der menschlichen Psyche, der bis jetzt von der Wissenschaft als erforscht gelten kann.

Identität und menschliche Reifung sind im Grunde eschatologische Begriffe, die mit empirischen Mitteln niemals zu bestimmen sind, weil sie der menschlichen Erfahrung stets voraus sind. Erikson kommt jedoch das Verdienst zu, für die verschiedenen Altersstufen die Problemfelder formuliert zu haben, die als Fragehinsicht an die verschiedenen Symbolfelder der christlichen Überlieferung herangetragen werden können. Wichtig ist dabei, daß diese im Verlaufe des menschlichen Lebenszyklus auftretenden Problemfelder ineinandergreifen und erst in ihrer Totalität ein sinnvolles Ganzes bilden, da jede Entwicklungsstufe ihre unaustilgbaren Spuren in der menschlichen Psyche hinterläßt. Diese Problemfelder sind:

1. Das Problem der Wechselseitigkeit des «Erkennens von Angesicht zu Angesicht», die sich als Erfahrung des Numinosen umschreiben läßt.
2. Die Unterscheidung von Gut und Böse.
3. Die dramatische Ausgestaltung von Aktivität.
4. Die Entwicklung von Verhaltensregeln.
5. Das Erlebnis der Solidarität von Überzeugungen.
6. Die generative Funktion der Fürsorge für das Kommende[30].

Wenn wir uns zu der Annahme entschließen, daß die christlichen Symbole einmal probeweise so verstanden werden können, daß den geschilderten Problem- oder Konfliktfeldern der menschlichen Existenz bestimmte Symbolfelder der christlichen Überlieferung entsprechen, dann könnte wieder ein gemeinsamer Schlüssel für das Verstehen des Menschen und das Verstehen der christlichen Symbole gefunden werden, haben doch diese Symbole – wie Hugo Rahner sehr schön dargestellt hat – einen gemeinsamen Fluchtpunkt: In traditioneller Sprache ausgedrückt: Die Geburt Christi in der eigenen Seele zu ermöglichen[31]. Zeitgenössisch ausgedrückt: einer Identität coram Deo näher zu kommen. Ich fasse zusammen:

1. Kommunikation in der Kirche kann als ein doppelläufiger Prozeß von symbolischer Interaktion verstanden werden: Einerseits sollen die «öffentlichen» Symbole der Überlieferung in die Lebenspraxis von Einzelnen und Gruppen überführt werden, andererseits erfolgt die Kommunikation in der Seelsorge in der Regel in der Form von «privatisierten» Symbolen individueller Konfliktbearbeitung.

2. Beide Kommunikationsprozesse sind mehrdeutig und bedürfen der Interpretation. Da die Deutung der öffentlichen Symbole der Kirche von der Dogmatik wahrgenommen wird, die der privatisierten Symbole von der Psychologie, laufen beide Kommunikationsprozesse in der Regel aneinander vorbei.

3. Von einer Pastoralpsychologie als Religionspsychologie ist zu fordern, daß sie einen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel für beide symbolischen Interaktionsprozesse zur Verfügung stellt.

4. Dieser könnte in der Annahme bestehen, daß es in beiden Symbolsystemen – unbeschadet der Frage nach anderer und «tieferer» Bedeutung – auch um die Bearbeitung einer überschaubaren Anzahl von menschlichen Grundkonflikten geht[32].

Ich möchte abschließend versuchen, den verschiedenen Stadien der Ontogenese der Ritualisierung den entsprechenden Konflikt zuzuordnen und einige Hinweise zu geben dafür, wie die im Gottesdienst eingesetzten Symbole und Funktionen als eine Reifungshilfe verstanden und interpretiert werden können.

IV. Christliche Symbole als Reifungshilfe

1. Aus den frühesten Anfängen seines Lebens behält jeder Mensch eine vage Erinnerung an die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt in seinem Unbewußten. Sie führt in der Gegenwart offenbar in zunehmendem Maße zu dem emotionalen Wunsch, mit anderen menschlichen Individuen zu verschmelzen, auf sie entweder die ins Gigantische ausgeweiteten Eltern-Imagines der frühesten Kindheit zu projizieren und sich so weiterhin als ein Teil von ihnen fühlen zu können, oder aber das «grandiose Größen-Selbst» beizubehalten, in andere menschliche Individuen aufge-

sogen und vereinnahmt zu werden[33]. In gemilderter Form drückt sich dieser Konflikt in der tiefen Sehnsucht nach einem gegenseitigen Erkennen «von Angesicht zu Angesicht aus», das von einem numinosen Grundgefühl begleitet ist. Reifung angesichts dieses Grundkonfliktes würde die nicht nur intellektuell gewonnene, sondern auch emotional verifizierte Einsicht bedeuten, daß eine solche *unio mystica* mit einem anderen Menschen nicht mehr möglich ist und auf sie verzichtet werden muß. Alle Segenshandlungen im christlichen Überlieferungsgut weisen deshalb unüberhörbar auf das Grundsymbol des personalen Gegenübers von Gott und Mensch hin. Am dichtesten ist dies wohl im sogenannten «aaronitischen Segen» (Num 6,24–26) ausgedrückt, dem Luther einen festen Platz im evangelischen Gottesdienst zuwies und der in zunehmendem Maße auch in der katholischen Liturgie aufgenommen wird. Auf ihn spielt offenbar auch Paulus in 1 Kor 13,12 an, als das eschatologische Ziel menschlicher Reifung und Identität.

2. Die Unterscheidung von Gut und Böse «lernt» das kleine Kind anhand der Grundfunktionen seiner Körperlichkeit, die das «Gute» aufzunehmen, das «Böse» aber auszuscheiden sucht. Es kann nur als ein Mißlingen der Bewältigung dieses Grundkonfliktes angesehen, und es muß als ein Zeichen von Unreife bezeichnet werden, wenn das «Gute» mit dem «Angenehmen» verwechselt wird und es zu einer suchtartigen oralen Einverleibungstendenz kommt, wie sie unsere westlichen Zivilisationen charakterisiert, und wenn das «Böse» im eigenen Innern nicht mehr wahrgenommen werden kann, es nur auf den anderen, den Fremden projiziert und dort mit unnachsichtiger Härte bekämpft wird. Wenn dagegen im christlichen Gottesdienst an zentraler Stelle eine symbolische Mahlzeit steht, die Vereinigung mit dem *summum bonum* und *communio sanctorum* zugleich verheißt, so kann dies als die symbolische Vergewisserung des kritischen Einspruches gegen die Verabsolutierung der oralen Ansprüchlichkeit wie auch der aggressiven Exklusivität angesehen werden. Auf dem Hintergrund eines gewissen Konsumterrors vermag das Symbol «Essen und Trinken» gerade heute wieder eine neue Transparenz in Richtung auf eine Reifung zur besseren «Unterscheidung der Geister» zu gewinnen.

3/4. Die psychologischen Niederschläge aus den Entwicklungsphasen Spiel- und Schulalter bestehen in der Dialektik von schöpferischer Gestaltung einerseits und der Übernahme von formalen Verhaltensregeln andererseits. Unreife in diesem Bereich kann sich sowohl als chaotische Produktivität als auch als toter Formalismus, also eine Verabsolutierung jeweils eines Poles dieses Konfliktes ausdrücken. Der christliche Gottesdienst lebt von der fruchtbaren Spannung zwischen Ordinarium und Proprium und bietet somit die Chance des freudigen Wiedererkennens wie die des unerwarteten Betroffenseins, die in ihrem Aufeinanderbezogensein nach Erikson eine der Grundvoraussetzungen von Reifung und Identität darstellen.

5. Der Mangel an Gelegenheit, eine Solidarität von Überzeugungen bestätigt zu bekommen, stellt ohne Zweifel das hervorstechende Kennzeichen von Identitätsdiffusion und Identitätskrise dar. Die entscheidende Frage an die Kirche muß deshalb immer wieder darin gesehen werden, ob sie in der Lage ist, ihre gemeinsamen Bekenntnisse oder «Symbole» in eine gegebene Zeitsituation hinein auf angemessene Weise zu deuten, so daß junge Menschen in ihnen ihre Identität zu finden vermögen.

6. Am Begriff der Generativität wird es vielleicht am deutlichsten, daß eine solche Zielvorstellung leer und formal bleibt, wenn sie nicht mit konkreten Inhalten gefüllt werden kann. Der Konflikt, der mit dem Stichwort Generativität angedeutet ist, konkretisiert sich in dem Verhältnis von Bindung und Freiheit, das im Übergang von einer Generation zur nächsten immer neu bestimmt werden muß. Besteht die ältere Generation auf zuviel Bindung, riskiert sie den revolutionären Abbruch der geschichtlichen Kontinuität als Reaktion. Gewährt sie eine Freiheit, die bis zur Indifferenz führt, wird es ihr kaum gelingen, die Kräfte der jungen Generation zu gewinnen und an die gemeinsamen Grundwerte zu binden. Vielleicht gibt es kein sprechenderes Symbol als das der christlichen Taufe, daß nämlich Eltern auf dem Hintergrund dieser Problematik zugesagt wird: Euer Kind ist nicht Euer Eigentum, sondern Gottes Eigentum, es ist aber gewissermaßen als Leihgabe eurer Verantwortung und Fürsorge anheimgegeben[34].

Vielleicht wirkt das Herantragen solcher Fragestellungen an das Symbolangebot der Kirche auf den ersten Blick befremdend. Es ist dies mit Sicherheit der Fall, wenn man die Meinung vertritt, die ständige Neuentdeckung der christlichen Symbole – und das heißt in meinem Verständnis Theologie treiben – habe nur der Selbsterhaltung der christlichen Gemeinschaft selber zu dienen. Wenn man aber die Hoffnung vertritt – und ich möchte dies mit aller Leidenschaft tun – daß die Theologie auch einen wesentlichen Beitrag zum Überleben der Menschheit überhaupt und zur Identitätsfindung des Menschen generell zu leisten hat, erscheint ein gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel für humanwissenschaftliches und theologisches Verstehen vielleicht sogar als eine zwingende Notwendigkeit.

[1] Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion (1927) Gesammelte Werke, Bd. XIV, 358.
[2] Sigmund Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), Gesammelte Werke, Bd. VIII, 195.
[3] Sigmund Freud, Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, 35. Vorlesung über eine Weltanschauung (1933), Ges. Werke, Bd. XV, 181.
[4] AaO., Anmerkung 1, S. 356.
[5] AaO., 373.
[6] AaO., 181.
[7] Vgl. zum Ganzen: Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Göttingen 1976[4]).
[8] Oskar Pfister, Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie: Imago 20 (1934) 431.
[9] Oskar Pfister, Die Illusion einer Zukunft: Imago 15 (1928) 149–184. Wieder abgedruckt in: Nase/Scharfenberg, Psychoanalyse und Religion (Darmstadt 1977) 132.
[10] R.S. Lee, Freud and Christianity (Pelican Books, London 1967), 9.
[11] AaO., 80.
[12] AaO., 124.
[13] R.S. Lee, Psychology and Worship (London 1955) 14.
[14] AaO., 16 u. 19.
[15] AaO., 28.
[16] E.H. Erikson, Autobiographisches zur Identitätskrise: Psyche 27 (1973) Nr. 9, 811.
[17] AaO., 815.
[18] AaO., 811.
[19] Psyche 22 (1968) 481–502.
[20] New York 1977.
[21] Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968) 321.
[22] Vgl. Fußnote 16, aaO. 816.
[23] AaO., 812.
[24] E.H. Erikson, Einsicht und Verantwortung (Stuttgart 1966) 205.
[25] AaO., 221.
[26] Vgl. Don S. Browning, Generative Man (Philadelphia 1973).
[27] Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1970) 117f.
[28] Paul Ricœur, Die Interpretation (Frankfurt/M. 1969) 539.
[29] Tilman Moser, Gottesvergiftung (Frankfurt/M. 1976) 82.
[30] Erik H. Erikson, Toys and Reasons, Stages in the Ritualization of Experience (New York 1977) 114.
[31] Vgl. Hugo Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964), 29, 34, 43ff.
[32] Diese Thesen sind näher ausgeführt in: Joachim Scharfenberg, Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion: Seelsorgeausbildung (Hg. W. Becher, Göttingen 1976), 43ff.
[33] Vgl. hierzu Heinz Kohut, The analysis of the self (New York 1971), deutsch: Narzißmus (Frankfurt/M. 1973).
[34] Näheres zu diesem Zusammenhang vgl. J. Scharfenberg, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem der Taufe: Theologische Quartalschrift 154 (1974) 1. Heft, 3ff.

JOACHIM SCHARFENBERG

1927 geboren, studierte Theologie und Psychologie, er ist Psychoanalytiker und Mitglied der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung. Er war Gemeindepfarrer, Krankenhausseelsorger, Leiter mehrerer evangelischer Beratungsstellen und Dozent an der Universität Tübingen, bis er 1971 zum Ordinarius für Praktische Theologie an der Universität zu Kiel berufen wurde, wo er auch eine psychoanalytische Praxis ausübt. Hauptschriften: Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute (Göttingen 1959); Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Göttingen 1968); Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit (Hamburg 1972); Seelsorge als Gespräch (Göttingen 1972); gemeinsam mit E. Nase: Psychoanalyse und Religion (Darmstadt 1977). Scharfenberg ist Schriftleiter der Zeitschrift «Wege zum Menschen» (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen). Anschrift: Möltenorter Weg 10a, D–2305 Heikendorf b. Kiel.

Erich Zenger

Ritus und Rituskritik im Alten Testament

Die Kulturgeschichte des alttestamentlichen Israel ist eine Seite seiner Geschichte, für die die Quellen nicht sehr reichlich fließen. Vor allem die Ursprünge der meisten Riten bleiben für uns teilweise im dunkeln. Diese Einschränkung gilt auch für den folgenden Versuch, der ausgehend von Beobachtungen zum altisraelitischen Kult überhaupt die starke Bindung dieses Kults an die kollektiven und individuellen Lebenssituationen an einigen Beispielen darstellen und werten will.

I. Grundlinien des alttestamentlichen Kultverständnisses

Die Riten Israels werden von einer grundlegenden Spannung bestimmt. Zum einen wurzeln diese Riten in Alltagssituationen, in denen Israel als *ein* Volk neben vielen anderen Völkern der alten Welt unter ähnlichen Bedingungen lebte. Entsprechend lassen sich aus Israels Umwelt im einzelnen zu allen von Israel praktizierten Riten mehr oder weniger deutlich vergleichbare Vorstellungen und Übungen beibringen. Zum anderen aber hat der Jahweglaube eine ihm spezifische und unverwechselbare Gesamtstruktur und eine so markante «inhaltliche» Mitte, daß er den von ihm praktizierten Riten immer «sein» Gesicht zu geben drängte. Die Geschichte der von Israel praktizierten Riten ist so ein fortwährender Prozeß der kritischen Rezeption und produktiven Uminterpretation von Riten, die Israel bei seinen Begegnungen mit anderen kulturellen «Welten» und aus seiner eigenen sozialen und anthropologischen «Welt» aufnahm, ausgestaltete oder veränderte. Im Grunde verfuhr der Jahweglaube auch auf diesem Feld wie in allen anderen Dimensionen, in denen er sich konkretisierte: er sammelte, sichtete und beurteilte auf Jahwe hin und von Jahwe her.

Um diesen permanenten Prozeß der «Jahweisierung» weiter Bereiche des Lebens genauer zu erfassen, muß kurz die «Mitte» erläutert werden, die hier als diakritisches Prinzip wirkte[1]. Mit dem Namen Jahwe (= Er bringt sich in Erfahrung) benennt Israel «von Anfang an» jene Grunderfahrung, in der es seine Existenz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als von seinem Gott geschenktes und vor ihm in Freiheit zu verantwortendes Leben erfuhr. Die Kurzformel dieser Erfahrung, die der Satz «jahwe» zusammenfaßt und der die Aspekte «Er *hat* sich bei uns und für uns erwiesen und erweist sich fortwährend» und «Er *will* sich durch und in uns erweisen» in sich schließt, gibt den perspektivischen Fluchtpunkt an, auf den hin und von dem her alles Erleben, Hoffen und Gefordertsein Israels wie in einem Brennpunkt zusammenläuft.

Zugleich wird in dieser Kurzformel die grundlegend inkarnatorische Dynamik des «Jahwe-Seins» Jahwes deutlich: «es gibt» Jahwe nicht, ohne daß es Welt und Menschen gibt, in denen er sich als der Leben in Freiheit schenkende und schenkenwollende erweist. Und zugleich gilt umgekehrt: Israel ist «Volk Jahwes», wenn in seinem Reden und Tun offenbar wird, daß es sich von Jahwe her und auf ihn hin versteht. Damit ist jene polare Spannung begründet, in der Jahwe und sein Volk so aufeinander bezogen sind, daß einerseits diese beiden Pole ihre (freilich unterschiedliche!) Eigenständigkeit besitzen und daß sie andererseits unbedingt in ihren «Lebensäußerungen» aufeinander verwiesen sind, insofern sie sind. Für Israel bedeutet dies konkret, daß es alle Bereiche seines Lebens als Geschenk seines Gottes in eigener Regie gestalten darf und dies zugleich so tun muß, daß in ihnen die Grunderfahrung «verdanktes und darum weiterzuschenkendes Leben» bzw. «zur Freiheit befreites und befreiendes Leben» als theologisch und anthropologisch geforderte Perspektive jeglichen Handelns sichtbar wird.

Diese Jahwe-Perspektive ist auch der Maßstab, an dem der Jahweglaube Kultformen und Riten zu messen hatte, die sich Israel von anderen Völkern und Kulturen her anboten oder die sich in Israel selbst von den verschiedenen Lebenssituationen her entfalteten. Die skizzierte polare Grundspannung des Jahweglaubens konkretisierte sich dabei als die Polarität Ritus–Ethos, Ritus–Glaube, Menschendienst–Gottesdienst. Diese Polarität strukturierte z.B. den Dekalog so, daß in der Überschrift die Grunderfahrung formuliert wird, als deren Konsequenz und «Feed back» zuerst die sog. theologisch-kultischen Verbote/Gebote und dann die sog. anthropologisch-sozialen Verbote/Gebote angebunden werden.

Hieran wird deutlich, daß Ritus und Ethos zusammengehören und sich gegenseitig bedingen. Das unterstreichen auch die sog. Tor-Liturgien (z.B. Ps 15), «in denen die in den Sakralbereich eintretenden Pilger auf die Verwirklichung des Jahwe-Dienstes im alltäglichen Leben hin angesprochen werden... Der in Israel herrschende Gott ist ein Gott des Rechts. Sein Kult ist keine naturhafte, magische Kraftzufuhr an die versammelte Gemeinde. Jahwe ist der Herr des ganzen Lebens. Wer in den heiligen Bereich seiner Gegenwart hineintritt, wird nach den alltäglichen Verhaltenswei-

sen gefragt. Der Gottesdienst an heiliger Stätte beginnt darum mit der entscheidenden Frage nach dem Gehorsam. Gerade die Tor-Liturgien zeigen..., wie alles ineinander greift: Herausgehen und Hineingehen in die spezifisch kultische Sphäre stehen im Zeichen der alles Leben umfassenden Gottesherrschaft und ihres totalen Anspruchs»[2]. Ritus und Kult sind aber nur dann «auf Jahwe hin» gerichtet, wenn sie zugleich anthropologisch und sozial das zusammenfassen, rituell darstellen und dazu Impuls geben, was Jahwe für sein Volk will: brüderliches, sich gegenseitig befreiendes Leben.

Durch diese Einbindung in den Gesamtzusammenhang menschlichen Lebens unterscheidet sich die Funktion des Kultes in Israel teilweise von den Funktionen, die er in der Umwelt Israels hatte[3]. Diese Funktionen kreisen meist um die Vorstellung, daß der Kult und die verschiedenen rituellen Handlungen eine Aktivierung, Freisetzung geheimnisvoller Kräfte bedeuten, durch die den Göttern und davon abhängig den Menschen ihre Lebenskraft gesichert werden. Kult und Ritus als Streben nach Sicherung können dabei in zweifacher Form verstanden werden: entweder soll die Gottheit gestärkt werden, die hilfsbedürftig bzw. sonst zu schwach ist, oder die Menschen sollen vor geheimnisvollen göttlichen und dämonischen Mächten, durch die sie bedroht werden, geschützt werden. Kult und Ritus befreien und ermutigen hier die Menschen nicht dazu, sich selbst zu entfalten und ihre Welt frei zu gestalten, sondern sind letztlich Darstellung und Verwirklichung einer fundamentalen Entfremdung des Menschen. Gerade davon setzt sich der Jahweglaube auf Grund seines Gottes- und Menschenbildes ab: Die Riten, die er zuläßt und entfaltet, sollen Darstellung und Vollzug jener schöpferischen Freiheit sein, die er als geschenkte und weiterzuschenkende Freiheit mit dem Satz «jahwe» bezeichnet.

II. Rituelle Gestaltung von Wendepunkten des agrarischen Jahresablaufs

Wie eng viele Riten Israels mit der konkreten Lebensgeschichte eines Israeliten verbunden waren, zeigen zunächst die drei Hauptfeste des jährlichen Kalenders: Mazzenfest oder Fest der ungesäuerten Brote, Ernte- oder Wochenfest, Lese- oder Laubhüttenfest[4]. Sowohl religionsgeschichtlich als auch religionsphänomenologisch lassen die bei diesen Festen gefeierten Riten deutlich einen anthropologischen und sozialen Kontext erkennen, der nicht genuin jahwistisch ist, sondern weitgehend der (kanaanäischen) Agrarstruktur entspricht. Die drei Feste, die zeitlich den bäuerlichen Jahresablauf umspannen und strukturieren, stellen in ihren Riten dar, was Menschen, die ihr tägliches Leben von den Göttern abhängig glauben, empfinden, wenn sie bei der Ernte die Fruchtbarkeit der Natur für den Lebensvollzug dieser Götter halten. Den Beginn der Getreideernte feiert das Mazzenfest dadurch, daß in den ersten sieben Tagen der Ernte nur Brot von neuem Getreide gegessen wurde, wobei das Brot ohne Sauerteig (als Zeichen für den Neubeginn) zubereitet wurde. Die Vollendung der Getreideernte wurde im Opfer-Ritus des Wochenfestes dargestellt, wobei (zwei) Brotlaibe, die (mit Sauerteig) aus dem Mehl der neuen Ernte gebacken waren, zum Heiligtum gebracht wurden. Das Lesefest schließlich, das im Herbst begangen wurde, wenn Obst, Oliven und Trauben eingebracht waren, vereinigte in der rituellen Darstellung bei Tanz und Festgelage in den Hütten, die man zur Ernte in den Weinbergen, Obstgärten und Olivenhainen errichtet hatte, sozial-integrative (Arbeit und Fest in der Gemeinschaft) und dionysisch-kultische (Trinken vom neuen Most des Jahres aus der Kelter, Brautwahl) Aspekte.

Diese Feste und ihre Riten hat der Jahweglaube bei seiner Begegnung mit der kanaanäischen Agrarkultur nicht einfach abgeschafft oder verboten, sondern hat sie in kritischer Rezeption teilweise mit neuer Bedeutung erfüllt und damit zugleich die anthropologisch-sozialen Ansätze der Riten zu «Jahwe-Zeichen» hin geöffnet. Die dabei praktizierte implizite Rituskritik hat eine mehrfache Stoßrichtung, die sich durch die Stichworte Jahweisierung, Historisierung, Mythisierung und Anthropologisierung kennzeichnen läßt.

Die Riten, die in sich mehrdeutig sind, erhalten in Israel durch ihre Bezogenheit auf Jahwe eine neue Eindeutigkeit: Sie sind der dankbare, zeichenhaft dargestellte Lobpreis und die hoffende Vertrauensäußerung, daß Jahwe sich als «jahwe» erwiesen hat und erweist. Sie sind Vollzüge «für Jahwe», durch die sich der Mensch dafür öffnet, sein Leben als Geschenk seines Gottes zu erhalten. In ihnen tritt Israel seinem Gott gegenüber, nicht primär, um sich vor ihm oder durch ihn zu sichern, sondern um seine Gottheit und seine Güte anzuerkennen. Diese doxologische Jahwezentrik befreit Kult und Ritus davon, Heilmittel für Gott, Mensch und Welt sein zu müssen.

Die Jahweisierung bewirkt aber zugleich eine Historisierung dieser Feste, insofern die Riten als Erinnerungszeichen von geschichtlichen Jahwe-Erweisen an Israel vollzogen werden. Das Mazzenfest wird zum großen Exodusfest, die ungesäuerten schnell zu bakkenden Brote erinnern an die Eile und den «Überraschungseffekt», mit denen Jahwe sein Volk aus der Sklaverei Ägyptens befreit hat, und der Neuheitscharakter der Mazzen weist Israel darauf hin, daß es in der Exodus-Memoria des Mazzenfestes dem nicht durch

die Natur, sondern in seiner Huld erneuernden Gott begegnet, der sich in und seit dem Exodus für Israel engagiert hat.

Das Wochenfest wurde anscheinend erst in nachexilischer Zeit historisiert, als es zur Erinnerung an die Gabe der Tora am Sinai gefeiert wurde. Als die Fruchtbarkeit und die Ernte, die in der Opfergabe der Brote als Geschenk des Exodusgottes ausgewiesen wurden, galt nun das wegweisende und lebenspendende Wort der Tora, das Jahwe beim Exodus seinem Volk als die wachsende und als Ernte einzubringende Saat geschenkt hatte[5].

Die Historisierung des Lesefestes schließlich scheint ein sehr komplexer Vorgang gewesen zu sein. Nach Lev 23,42f soll das siebentägige Wohnen in den Hütten aus Zweigen die Israeliten an die Wüstenwanderung des Exodus erinnern, als Jahwe das Volk «in Zelten wohnen ließ». Dieser Bezug auf das permanente Unterwegssein in der Wüste enthält insofern einen Anachronismus, als die «Hütten» halbnomadischer Wüstenwanderer sicher Zelte aus Tüchern bzw. Fellen und nicht «Laubhütten» waren. Die rabbinische Überlieferung deutete deshalb die Hütten als Bild für die Geborgenheit, die Jahwe seinem Volk dadurch schenkte, daß sein Lichtglanz (Kabod) die Israeliten auf ihrer Wanderung wie Zelte umgab. Möglicherweise spielt aber auch der insgesamt fröhliche Charakter des Festes eine Rolle, wenn dieses Fest Israel als große in Zelten lebende Lagergemeinschaft, die von Jahwe geführt wird, darstellte. Etwa seit der Exilzeit wurden vom Herbstfest wohl zwei Festinhalte als eigene Festtage abgespalten und ihm zeitlich vorgeordnet: der Neujahrstag erhielt als eigenes Fest nun eher schöpfungstheologische Akzente[6], während der Versöhnungstag der Reinigung des Tempels und der Entsühnung der Gemeinde dienen sollte[7]. Die Historisierung der Feste löste die Feste von einer allzu engen und dinghaften Bindung an Naturvorgänge, die in der alten Welt häufig divinisiert oder magisiert wurden. Diese Trennung wurde schließlich auch noch dadurch unterstrichen, daß die Feste nicht mehr nach dem jeweiligen Ernteablauf gefeiert, sondern auf bestimmte Daten des Kalenders festgelegt wurden[8].

Eng verbunden mit der Historisierung der alten Agrarfeste ist die wachsende Betonung ihrer sozial-integrativen Funktion. Weil die Festriten weder als ein «Nachspielen» mythisch vorausliegender Naturprozesse noch als peinlich zu befolgende Dienstleistungen an die Gottheit (Jahwe) verstanden werden müssen, können sie in Israel als genuin menschliche und Menschlichkeit fördernde Vollzüge gestaltet werden. Vor allem die deuteronomische Bewegung unterstreicht das, wenn sie immer wieder Freude und Spiel als prägende Faktoren dieser Feste erinnert und durch diese Feste befreiende und beglückende Erfahrungen vermitteln will. Darüber hinaus wird der gemeinschaftsbildende Effekt der Feste nicht nur durch die Verlegung ihres rituellen Höhepunktes nach Jerusalem gefördert[9], sondern der soziale Aspekt wird dadurch eingeschärft, daß bei der Praxis der Riten gesellschaftliche Unterschiede und Schranken beim gemeinsam begangenen Fest fallen sollen. So sind die Riten nicht ein bloß individuelles Tun, sondern sind hingeordnet auf die Gesamtgröße «Volk Jahwes».

Den Prozeß der Historisierung und «Israelitisierung», wie er skizziert wurde, könnte man damit letztlich als eine spezifische Form von verändernder Mythisierung der alten Riten nennen[10]. Denn als historisierende Bezüge wurden nicht irgendwelche geschichtliche Ereignisse gewählt, sondern Ereignisse der Israel begründenden Urgeschichte (Exodus und Sinai). Und diese begründenden Urerfahrungen wurden in den Festen gerade als gründende Erzählungen erinnert, deren Wirkmächtigkeit in der Verbindung von Ritus und quasi-mythischem Wort gegenwärtig gesetzt wurde. Im Kultmythos kehrte Israel an seinen heilsgeschichtlichen Ursprung zurück und versuchte eine *restitutio ad integrum*, die freilich – und hier wird die Brechung des Mythos deutlich – als frei verfügtes Geschenk Jahwes erhofft wurde. Bei dieser teilweise vollzogenen Mythisierung des Kultus handelt es sich allerdings «nicht in erster Linie um eine Rezeption fremder mythischer Stoffe, sondern um ein der Form nach mythisch geprägtes Verhalten zu den Inhalten der eigenen, israelitischen Überlieferung»[11], d.h. die Mythisierung ist eine bestimmte Art von Jahweisierung.

Die prophetische Kritik an den Festen und Riten Israels, kreist eigentlich um all diese Aspekte der Neuinterpretation der Israel vorgegebenen Riten[12]. Die Propheten protestieren dagegen, daß die Riten nicht zur Jahwe-Begegnung hinführen, sondern daß sie weitgehend eine Vergötzung der Natur und ihrer Fruchtbarkeit (vgl. die Kultpolemik des Hosea) und eine Selbstzelebration (vgl. Am 4,4f; 5,21; Jes 22,13) darstellen. Vor allem aber fehlt den Festen jene sozialkonstruktive Kraft, die ihnen als Jahwe-Festen und als Riten von Menschen eigen sein müßte, die durch diese Riten ihre kollektive Lebensgeschichte als das Zusammenleben von befreiten und gleichberechtigten Menschen gestalten sollten. Die Schärfe der prophetischen Rituskritik zielt nicht auf die Riten an sich, sondern will offenlegen, daß Israel de facto in einer ritusunwürdigen und eigentlich ritusunfähigen Verfassung ist, solange als Grundprinzip des Zusammenlebens nicht Jahwes Heils- und Rechtsordnung Wirklichkeit wird. Insofern ist die Rituskritik der Propheten Sozialkritik und

Glaubenskritik in einem: Jahwe wohlgefällig ist ein Ritus nur dann, wenn er menschliches Zusammenleben fördert. Und umgekehrt gilt: Ein menschliches Leben entfaltender und befreiender Ritus muß zugleich dieses Leben öffnen für die Erfahrung, daß menschliches Leben ein Geschenk Jahwes ist und als solches verantwortet werden muß.

III. Rituelle Bewältigung und Sinnstiftung in menschlichen Grundsituationen

Die Frage nach der «Leistungsfähigkeit» von Riten stellt sich vor allem in jenen Grundsituationen, in denen sich die Ambivalenz menschlichen Lebens besonders verdichtet und nach Sinn und Bewältigung ruft. Es sind Geburt, Hochzeit und Tod. Auch hier zeigt der Jahweglaube seine kritisch-integrative Kraft, insofern er die in der alten Welt mit diesen Situationen verbundenen Riten nur sehr zurückhaltend religiös öffnet.

Zeugung und Geburt sind in Israel vor allem mit zwei Arten von Riten verbunden: Reinigungsriten für die Eltern und Beschneidung der männlichen Nachkommen. Wie bei vielen anderen Völkern der Antike galten auch im alttestamentlichen Israel geschlechtliche Vorgänge wie Samenerguß, Menstruation und die Sekrete nach einer Geburt als Ursache von kultischer Unreinheit, d. h. die so «Befleckten» waren vom Kult ausgeschlossen und wurden erst wieder zugelassen, wenn sie die dafür vorgeschriebenen rituellen Handlungen und Fristen beobachteten. Die Beurteilung dieser mit Zeugung und Geburt verbundenen Vorgänge als kultisch verunreinigend geht darauf zurück, daß sie als Minderung der Lebenskraft des zeugenden Mannes und der bei der Geburt Blut verlierenden Mutter angesehen wurden[13]. Das Blut galt als Sitz des Lebens, und so mußte die durch den Blutverlust in die Sphäre des Todes geratene Mutter solange rituell von der kultischen Gemeinschaft der Lebenden und vor allem von Jahwe, dem Gott des Lebens, getrennt werden, bis sie wieder als «lebendig» gelten konnte. Nach Ablauf der Reinigungsfrist, nach Reinigungsopfer und Reinigungswaschungen wird sie vom Priester wieder offiziell in die Gemeinde aufgenommen.

So deutlich einerseits die Verhaftetheit solcher Riten in einem überholten Weltbild betont werden muß, ist andererseits doch zu bedenken, daß der Ritus hier in einer lebensentscheidenden Situation eine helfende und befreiende Funktion hatte. Im Bereich des Jahweglaubens wurde darüber hinaus die magische Dimension, die sich leicht an solche Reinigungsriten binden konnte, durch zwei Eigenheiten abgewehrt: Zum einen war jedes polytheistische oder dämonische Modell ausgeschlossen, wonach die Unreinheit von einem wie immer gearteten «Gegenspieler» Jahwes ausgelöst war; damit konnte die rituelle Reinigung nicht als vor Jahwe schützender oder gar gegen ihn gerichteter Ritus verstanden werden, sondern als ein von Jahwe selbst ermöglichtes «Tor zum Leben». Zum anderen hatten z.B. die Reinigungsriten der Wöchnerin durchaus eine abgestufte theologische Bedeutsamkeit: Während die vorgeschriebene soziale Absonderung und die Waschungen eher als Brauchtum zu beurteilen sind, kulminierte die Reinigung in einem Sühnopfer und in einem Brandopfer, das der Priester am Heiligtum als Dank- und Huldigungsopfer im Auftrag der Mutter (der Eltern?) darbrachte[14]. Durch das Huldigungsopfer vor Jahwe, dem Gott des Lebens, wurde mindestens ansatzweise die oben genannte Verhaftetheit in weltbildbedingten Vorstellungen aufgebrochen und die tiefere theologische Tendenz sichtbar, die ein echter Jahwe-Ritus im Kontext der Geburt haben mußte (bzw. müßte): Bekenntnis zu Jahwe als dem Geber allen Lebens.

Ein anderer Ritus, der in Israel im Kontext der Geburt praktiziert wurde, ist die Beschneidung[15]. Herkunft und ursprüngliche Bedeutung dieses gemeinsemitischen Ritus liegen für uns im Dunkel. Meist versteht man sie ursprünglich als Initiationsritus oder «rite de passage», durch den der geschlechtsreife Knabe in die Gesellschaft der Männer aufgenommen wurde, wobei der Ritus selbst als Stammeszeichen oder Reinheitsritus gilt. Oder man betont stärker die sachliche Bezogenheit des Ritus auf Fruchtbarkeit und Ehe und versteht den Ritus als «Akt der Weihe des jungen Mannes, durch den die Fruchtbarkeit der Ehe garantiert werden soll... Ausschlaggebend sind hierfür die analogen Bezeichnungen und Bräuche bei der erstmaligen Nutznießung des Fruchtbaumes: die Bäume sollen drei Jahre lang unbeschnitten, d. h. unabgeerntet bleiben, im vierten Jahr sollen die Früchte als Dankopfer Jahwe dargebracht werden, also gleichsam die Beschneidung stattfinden, im fünften Jahr setzt die Nutznießung ein (Lev 19,23f). Wie die Fruchtbarkeit des Feldes hier dem göttlichen Besitzer abgekauft werden muß, so bringt der die Hochzeit feiernde Mann vorher dem Herrn über die menschliche Fruchtbarkeit gleichsam ein Opfer dar in der Beschneidung, deren Blut Sühnekraft hat»[16].

In Israel wurde dieser Ritus als «Geburtsritus» rezipiert, wobei seine Theologisierung ähnlich kritisch-umgestaltend verlief wie die oben skizzierte Rezeption der kanaanäischen Agrarfeste. Der rätselhafte Text Ex 4,24–26 versucht einerseits die Verlegung der Beschneidung in das Kleinkindalter durch ein mit Mose verbundenes Geschehen zu begründen und deutet an-

dererseits die Beschneidung als «Zeichen des Exodus»: Die Beschneidung ist ein Ritus, durch den Israel sich seiner Annahme an Sohnes Statt durch Jahwe (vgl. Ex 4,22) erinnert und der den Beschnittenen teilhaben läßt an der Rettungsgeschichte, die Jahwe im Exodus für seinen kollektiven Sohn Israel begonnen hat.

Noch deutlicher wird der theologisch-«sakramentale» Charakter der Beschneidung von der Exilszeit ab: In der priesterschriftlichen Theologie gilt die Beschneidung als Ratifizierung und Erinnerungszeichen jenes besonderen Verheißungsbundes, den Jahwe dem Abraham zugeschworen hat (Gen 17). Zusammen mit der Sabbatheiligung wurde die Beschneidung zum unterscheidenden Glaubenszeichen, das die Zugehörigkeit zum Judentum bewirkte und dokumentierte. Wer als Proselyt zur jüdischen Kultgemeinschaft konvertieren wollte, mußte sich beschneiden lassen (vgl. Jdt 14,10; Est 8,17 LXX); umgekehrt versuchten die jüdischen Apostaten der Makkabäerzeit die Beschneidung sogar wieder operativ rückgängig zu machen (vgl. 1 Makk 1,15).

Der Ritus der Beschneidung hatte also die Funktion, die Geburt als anthropologisch-sozial bedeutsames Ereignis in den Horizont der religiös verstandenen Volksgeschichte einzugliedern. Gerade diesen religiösen Aspekt der Beschneidung unterstreicht die theologische Rituskritik, wie sie vor allem im Deuteronomium und im Jeremiabuch formuliert wird: Beschneidung muß wesentlich Beschneidung des Herzens sein; ohne sie ist die Beschneidung nichts (vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4). Die Beschneidung bezeugt die Hingabe des ganzen Menschen an Jahwe, was sinnvoll am Beginn des menschlichen Lebens zeichenhaft dargestellt wird[17].

Eine überraschend ritusarme Lebenssituation ist in Israel die Ehe geblieben. Die Eheschließung selbst wird primär als juristischer Vorgang betrachtet (der Hauptakzent liegt auf besitzrechtlichen Regelungen), während die Hochzeitsfeierlichkeiten eher als Brauchtum denn als Ritus zu qualifizieren sind. Dies überrascht umso mehr, als Sexualität und Fruchtbarkeit im alten Orient weitgehend naturmythisch reglementiert wurden. Als mehr oder weniger explizite rituelle Darstellung der mythischen Urhochzeit wurde die Hochzeit im alten Orient nicht so sehr als anthropologisch-sozial zu gestaltende Situation verstanden, sondern als ein Vollzug, dessen «Spielregeln» (Zeit, Ort, Kleidung, Praxis der ehelichen Geschlechtlichkeit) aus der Fruchtbarkeit der divinisierten Natur abgelesen wurden[18].

Hier hat die Profanität, in der sich die Ehe in Israel vollzog, sicher einen stark religionspolemischen Akzent gegenüber der Umwelt Israels. Andererseits kann aber nicht übersehen werden, daß dadurch ein rituelles Defizit entstand, das vom Volk mit einer Reihe von pseudorituellen Vollzügen ausgefüllt wurde, wie vor allem die vielfach belegte alttestamentliche Polemik gegen alle möglichen Formen von Sexual- und Fruchtbarkeitsriten belegt[19]. Aber auch die Angst vor dämonischen Mächten, deren Wirken wie bei der Geburt man auch bei der Hochzeit befürchtete (vgl. Tob 3,7ff), rief wohl allerlei magische Praktiken hervor[20], die durch eine eindeutigere rituelle Bezogenheit der Trauungszeremonie auf die Mitte des Jahweglaubens und eine stärkere anthropologische Fundierung der Riten hätte vermieden werden können.

Auch in der Situation des Todes zeigt der Jahweglaube eine ähnlich ambivalente Praxis von Riten wie bei Geburt und Hochzeit. Zunächst reagiert er jahrhundertelang eher polemisch auf die Trauer- und Begräbnisriten, die sich in der Kulturlandsituation sowohl als menschliche Urvollzüge wie als durch die kanaanäische Religion vorgegebene kultische Riten aufdrängten. Das Totenritual, das zunächst in einem Klageritual Solidarität mit dem Toten und der durch den Verlust des Toten geschlagenen Gruppe darstellt und weiter durch ein Begräbnisritual die «neue» Totenexistenz ermöglichen soll, war im alten Orient weitgehend mit der mythischen Vorstellung des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes verbunden. Gerade deshalb aber vermied der Jahweglaube lange Zeit für dieses Ritual jede Verbindung mit dem offiziellen Jahwekult, weil Jahwe ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Die anthropologisch und sozial durchaus sinnvollen Riten werden ausdrücklich zum Totenbrauchtum profaniert. Wer sie vollzog bzw. vollziehen mußte, wurde kultisch unrein und mußte erst durch komplexe Reinigungsriten wieder entsühnt werden.

Diese kultische Disqualifikation des Totenbrauchtums wird noch dadurch verschärft, daß den Priestern als den kultischen Repräsentanten dieses Totenbrauchtum überhaupt verboten wird (vgl. Lev 21,1.11). Die theologische Absicht dieser «Entritualisierung» ist klar: Hier soll eine scharfe Trennungslinie gezogen werden zu dem Bereich des Todes, der theologisch noch nicht integriert ist. Doch zeigt auch hier die scharfe Polemik, die sich z. B. gegen magische Praktiken wie Haaropfer und Blutopfer für die Toten (vgl. Lev 19,27f) und Totenbefragung (vgl. Lev 19,31) wendet, daß diese rituelle Lücke vom Volk nicht voll verstanden und hingenommen wurde. Allerdings bahnt sich in der nachexilischen Epoche teilweise eine andere Beurteilung dieser Riten an: Die nun einsetzende theologische Bewältigung des Todesproblems in dem Bekenntnis zu Jahwe, der sich gerade in der Todessitua-

tion als lebenschenkender Rettergott erweisen wird (vgl. Ps 49; 73), und die stärkere Betonung der mitmenschlichen Solidarität, die sich im Trauer- und Begräbnisritual darstellt[21], ermöglichen es nun eher, die kritische Situation des Todes auch rituell zu gestalten.

IV. Schlußfolgerungen

Versucht man das besprochene Material abschließend zu beurteilen, zeichnen sich folgende Gesichtspunkte ab:

1. Die Riten Israels haben eine auffallend starke Bindung an bedeutsame Wendepunkte der individuellen und kollektiven Lebensgeschichte; viele rituelle Einzelzüge stammen dabei aus Israels Umwelt.

2. Vor allem die Riten, die den Lebenswenden Sinnstiftung geben wollen, sind stark therapeutisch-befreiend, insofern sie die als bedrohlich empfundenen Situationen rituell bewältigen helfen sollen.

3. Allen Riten gemeinsam (freilich im einzelnen unterschiedlich stark akzentuiert) ist ein sozial-integrativer Zug, insofern der Ritus als Impuls verstanden wird, sich im gemeinsam praktizierten Ritus als Glied der Gemeinschaft zu verstehen, und insofern vor allem die prophetische Kritik die gesellschaftskritischen Implikationen der Riten einfordert, die doch Riten einer unter dem Anspruch Jahwes lebenden Gemeinschaft sind.

4. In irgendeiner Form weisen alle Riten zugleich eine kerygmatische Ausrichtung auf, insofern ihre rituelle Mehrdeutigkeit durch den eindeutigen Bezug auf Jahwe, den Geber, Garanten und Herausforderer allen Lebens so präzisiert wird, daß der Ritus letztlich zur Begegnung mit dem rettenden Gott wird.

[1] Vgl. hierzu detaillierter P. Weimar – E. Zenger, Exodus, Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (Stuttgart 1975); E. Zenger, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte: Katechetische Blätter 101 (1976) 3–16.

[2] H.J. Kraus, Gottesdienst im alten und im neuen Bund: Biblisch-theologische Aufsätze (Neukirchen-Vluyn 1972) 198.

[3] Vgl. F. Stolz, Das Alte Testament (Gütersloh 1974) 94–115; W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchen-Vluyn ^{2}1975) 113–129.

[4] Das Problem der sekundären Verbindung von Mazzenfest und Pascha kann hier ebensowenig behandelt werden wie die Frage nach dem Ursprung des Paschafestes.

[5] Zur Historisierung des Wochenfestes vgl. 2 Chr 15,10 und das Jubiläenbuch. «Vielleicht kennt schon die Priesterschrift diesen geschichtlichen Rückbezug, wenn sie die Sinaioffenbarung nach Ex 19,1 ‹im dritten Monat›, also in der Zeit des Wochenfestes, stattfinden läßt, falls sich nicht der spätere Charakter des Festes überhaupt erst auf Grund von Ex 19,1 entwickelte» (W.H. Schmidt aaO. 121).

[6] Vgl. zur Problematik D.J. A. Clines, The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered: Journal of Biblical Literature 93 (1974) 22–40.

[7] Vgl. die Beschreibung bei R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II (Freiburg 1960), Kap. XVIII, Abschn. 1.

[8] Nach Verlegung des Jahresanfangs ins Frühjahr wurde z. B. das siebentägige Mazzenfest auf den 14. – 21. Tag des ersten Monats, d.h. des späteren Nisan, festgelegt.

[9] Vgl. das Programm dieser «Kultzentralisation» in Ex 34,23.

[10] Religionsgeschichtlich gesehen ist es sogar eine Remythisierung der vorher entmythisierten kanaanäischen Feste.

[11] W. Pannenberg, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung: Poetik und Hermeneutik IV (München 1971) 502.

[12] Vgl. H. Schüngel-Straumann, Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten (Stuttgart 1972).

[13] Vgl. W. Kornfeld, Das Buch Leviticus (Düsseldorf 1972) 72–103.

[14] Zur opfergeschichtlichen Einordnung vgl. R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (Neukirchen-Vluyn 1967) 19f.

[15] Vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart 1972) 114f.

[16] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments Teil 1 (Stuttgart ^{7}1972) § 4, Anm. 185.

[17] Zur Spiritualisierung von Kultus insgesamt vgl. H.J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult (Neukirchen-Vluyn 1965).

[18] Vgl. z. B. die ugaritischen Mythen «Die Geburt von Šahr und Šalim» und «Die Hochzeit von Jariḫ und Nikkal»; kurze Inhaltsangabe bei H. Gese/M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Stuttgart 1970) 80–84.

[19] Vgl. Hos 4,12–14; Jes 17,9–11; Jer 2,20; 3,2; Jes 56,9–57, 13.

[20] Vgl. die vielen Amulette mit Sexualsymbolen, die die Archäologie auch in israelitischen Städten gefunden hat.

[21] Das Buch Tobit z. B. thematisiert das Begräbnisritual als «Werk der Barmherzigkeit».

ERICH ZENGER

1939 in Dollnstein (Bayern) geboren, Studium der Theologie und Orientalistik in Rom, Jerusalem, Heidelberg und Münster, 1971 Dr. theol., seit 1972 Professor für alttestamentliche Exegese an der Kirchlichen Hochschule Eichstätt, seit 1973 an der Universität Münster. Wichtigste Veröffentlichungen: Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (1971); Gepredigte Bibel (1971); Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (1975); Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob (1976); Das Buch Exodus. Geistliche Schriftlesung (1977). Anschrift: Uhlenhorst 11, D–4401 Nordwalde.

Anthonius Scheer

Die Ostervigil – ein Übergangsritus?

Eine Untersuchung über das Wesen der liturgischen Osterfeier

Seit Odo Casel seine berühmt gewordene Studie über Form und Bedeutung der ältesten christlichen Osterfeier herausgegeben hat[1], hat sich die Aufmerksamkeit vieler Historiker und Liturgiker auf dieses erste und wichtigste aller Feste gerichtet, auch weil es im Laufe der letzten Jahrzehnte in Neuerungen einbezogen wurde (durch Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil)[2]. Die Forschungen haben sich u.a. mit dem noch ziemlich ungeklärten Ursprung unserer Osterfeier beschäftigt. Das Graben in der Vergangenheit ist wichtig, weil es für unsere Suche nach einer erneuerten Osterliturgie eine unverzichtbare Orientierung geben kann. Nachdem ich diese Studien durchgearbeitet hatte, hatte ich jedoch den Eindruck, daß durch die bestimmende Kraft ihres geschichtlichen Charakters die Besinnung auf das Wesen der Osterfeier nur unvollständig und indirekt stattfinden konnte.

Dieser Artikel will einen Schritt nach vorn tun, und zwar anhand der Frage: Wie verhält sich die Osterfeier als kultische Erscheinung zu dem, was man nach dem Beispiel von Arnold van Gennep in unserem Jahrhundert «rites de passage» genannt hat?[3] Anlaß zu dieser Fragestellung gab u.a. die klassische Terminologie, mit der die Osterfeier bezeichnet wird und die Christine Mohrmann zum Titel einer Studie gewählt hat: «Pascha – passio – transitus»[4]. Beim ersten Blick scheinen die Ausdrücke *transitus* und *passage* verwandt zu sein. Auf den folgenden Seiten gebe ich zunächst eine Übersicht über die historische Forschung, soweit sie für die aufgeworfene Frage nötig ist (I); sodann will ich versuchen, von unserer Fragestellung aus zu einer liturgisch-theologischen Interpretation zu kommen (II); am Schluß sollen dann einige Bemerkungen stehen, die für die liturgische Praxis unserer Tage von Nutzen sein können (III).

I. Suche nach dem Ursprung der Osterfeier

Die Periode, die wir untersuchen, ist leicht abzustekken. Wir gehen nicht weiter in der Zeit voran als bis zu den Jahren, in denen die Auseinanderfächerung der Teilaspekte der Osterfeier stattgefunden hat: bis zum 4. Jahrhundert. Damals erschienen der Karfreitag – Ostersonntag – Himmelfahrt und Pfingsten auf dem Jahreskalender als Einzelfeste mit mehr zugespitzter Thematik: Karfreitag wurde zum Tag des Leidens und Sterbens des Herrn, der Sonntag darauf zum Tag seiner Auferstehung[5]. Zurückgehen können wir zeitlich nicht weiter als bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, aus der die ersten Angaben für eine christliche Osterfeier vorliegen. In den dazwischenliegenden zwei Jahrhunderten sind für uns folgende Ergebnisse der Untersuchung von Wichtigkeit.

1. Der Zeitpunkt der Osterfeier wurde in der christlichen Antike für sehr wichtig gehalten[6]. Über diesen Zeitpunkt herrschte im 2. Jahrhundert keine Einigkeit. Einige, zumal kleinasiatische Gemeinden meinten, Ostern müsse an einem festen Datum gefeiert werden, nämlich am 14. oder 15. Nisan, der auch das Datum der Juden war – ungeachtet der Tatsache, daß die Feier an jedem Wochentag stattfinden konnte[7]. Diese Überlieferung stimmt überein mit dem Johannesevangelium, das den Tod Jesu auf den Tag der Osterlämmerschlachtung im Tempel datiert, und mit bestimmten Passagen bei Paulus. Andere Gemeinden waren der Überzeugung, Ostern müsse in der Nacht zum Sonntag gefeiert werden, die auf das jüdische Datum folgt. Diese Überlieferung wird von den synoptischen Evangelien übermittelt, in denen das Abendmahl des Herrn mit der jüdischen Osterfeier zusammenfällt und die Auferstehung auf den ersten Tag der Woche (Sonntag) datiert wird. Rom stellte sich in diesem Konflikt auf die Seite der zweiten Überlieferung. Übrigens zeigt diese Datumsfrage ihrem Wesen nach keine antijüdischen Züge; sie geht vielmehr zurück auf einen innerkirchlichen Unterschied evangelischer Traditionen[8], bei denen möglicherweise der Gegensatz von ursprünglich judenchristlicher und heidenchristlicher Spiritualität eine auseinanderführende Rolle gespielt hat[9].

2. Die Datumsfixierung war auch für die Fixierung der Fastenzeit nötig, die der Osterfeier vorausging[10].

3. Durch die Datumsfrage und durch die Stellung der römischen Gemeinde dazu gewann die Osterfeier am Sonntag immer mehr Raum, was dann auf dem Konzil von Nizäa (325) endgültig festgelegt wurde. Aus dem verfügbaren Material ließ sich bis heute nicht ableiten, welche der beiden Osterordnungen die ältere ist und wie sie eventuell bis in die apostolische Zeit zurückgehen. Deshalb kann man aus geschichtlichen Gründen keine der beiden vorziehen[11]. Die Ablehnung der Quarta-decima-Ordnung, d.h. des Ostertages am 14. Nisan, kann man nicht als eine Maßregel von Orthodoxie ansehen, sondern als Folge einer zwischengemeindlichen Disziplinverschiedenheit.

4. Die urchristliche Osterfeier ging vom Abend bis zum Aufgang des Tages vor sich. Sie bestand aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem Lese- und Verkündigungsgottesdienst und einer Eucharistiefeier. Aus dem 2. Jahrhundert sind uns einige Osterhomilien überliefert, vor allem von Meliton und Pseudo-Hippolyt[12]. Die Osternacht war eine Nachtwache für den Herrn. Damit haben wir die äußeren Aspekte der ältesten Osterfeier – soweit sie bekannt sind – inventarisiert. Kretschmar betont noch, daß die Form der Osterfeier des 2. Jahrhunderts der Familienliturgie verwandt geblieben sein wird, die aus der apostolischen Zeit ererbt war, wobei die Lehrrede des Vorstehers eine besondere Aufgabe erfüllte[13].

5. In der Thematik der Osterfeier ereignet sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts eine wichtige Entwicklung[14]. Die kleinasiatischen quarta-decimanischen Gemeinden scheinen sich dem Mysterium des Herrn vor allem in der Typologie des geschlachteten Osterlamms (nach der Erzählung in Exodus 12) zu nähern. Damit schlossen sie bei Paulus und Johannes an, die den Herrn in seinem Passah als das neue Lamm deuten, als Ablöser des alten, das Israel durch sein Blut vor dem Untergang bewahrte. Aber vor allem die Alexandriner Clemens und Origenes stellten eine andere Typologie in den Mittelpunkt: die Typologie des Durchzugs Israels durch die Wasser zur Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei (nach der Erzählung in Exodus 14), indem sie diese auf die christliche Gemeinde, die Ostern feiert, anwenden: auch wir feiern unsere Befreiung aus dem Tode zu neuem Leben kraft und dank dem Durchzug des Herrn in seinem Passah, durch den Tod hindurch zur Auferstehung. Daraus leiten wir ab, daß die Lammtypologie im 2. und 3. Jahrhundert gewissermaßen universal war und daß die alexandrinische Exodus-Typologie allmählich Feld gewonnen hat, im Westen auf dem Wege über die Schriften des Ambrosius[15]. Deshalb äußert man manchmal die Meinung, daß die Lamm-Typologie wahrscheinlich die christlich-ursprüngliche sei[16]: Ostern ist das Gedächtnis des im Tode zur Befreiung seines neuen Volkes geopferten Lammes Jesus Christus.

6. Diese Vermutung wird durch die Tatsache bestärkt, daß die Exodus-Typologie der Alexandriner von der Osterauffassung des Philo inspiriert wurde. Der alttestamentliche Ausdruck *passah* (aus Exodus 12), der mit *metábasis* ins Griechische übersetzt werden kann – das An-uns-Vorbeigehen Jahwes zur Bewahrung der Erstgeborenen[17] – ersetzte Philo durch den Ausdruck *diábasis* – durch etwas hindurchgehen: wie das alte Volk aus der Sklaverei durch das Wasser zur Freiheit zog, aus dem Tod zum Leben. Für Philo galt Passah als ein «Durchzug» aus der Unheilssituation zur Heilssituation. So ist auch für Origenes Passah zunächst die Feier des Durchzugs: durch den Tod zum wahren Leben in der Nachfolge des Herrn. *Diábasis* wird im Lateinischen mit *transitus* wiedergegeben, ein Ausdruck, dem Hieronymus einen Platz in der Vulgata geben wird.

Dieser *transitus*-Auffassung steht die andere gegenüber, die den Ausdruck Passah (etymologisch zu unrecht) mit dem griechischen *pathos*, lateinisch *passio* in Zusammenhang bringt. Ostern wird dann die Feier der Passion des Christus Jesus, ein Ausdruck, der nicht nur Leiden und Tod wiedergibt, sondern dieses Geschehen ebenso als Sieg bezeichnet. Ostern ist die Feier des siegreichen Leidens und Sterbens des Herrn, und dieser Sieg erscheint in seiner Auferstehung. Diese *passio*-Auffassung – in Ost und West universal verbreitet – wird großen Einfluß behalten bis in die Zeit des Augustinus, der die *transitus*-Idee mehrmals als die richtige betont[18].

Mit anderen Worten: In der Urkirche vollzog sich eine Entwicklung der Osterauffassung vom *passio*-Passah zum *transitus*-Passah, entsprechend den Typologien von Lamm und Durchzug. Diese Entwicklung scheint aber erst im 4. Jahrhundert zum Übergewicht der *transitus*-Idee geführt zu haben.

7. Man kann die Frage stellen, warum diese Entwicklung in Gegensatz zur Fixierung des Osterdatums so geräuschlos vor sich gegangen ist. Der Grund dafür ist, daß trotz der Akzentunterschiede der Grundgedanke der christlichen Osterfeier davon eigentlich nicht berührt wurde. In beiden Auffassungen ist Ostern die Feier des Heilshandelns Jesu in seiner Ganzheit, von seiner Menschwerdung bis zu seiner Inthronisation zur Rechten des Vaters, das sich im Ereignis des Kreuzes zuspitzte. Die Anhänger der *transitus*-Auffassung stellen die *passio* des Herrn voran; die der *passio*-Auffassung lassen Auferstehung und Erhöhung zusammenfallen. Außerdem sind beide alttestamentlichen Typen, die des Lammblutes und des Auszugs, auf die Stiftung von Leben und Heil ausgerichtet. Trotz charakteristischer Unterschiede konnte man mit beiden Auffassungen dasselbe und universale Heilsgeschehen Christi und seines Volkes feiern.

8. Trotzdem hat die *transitus*-Auffassung letzten Endes den Prozeß gewonnen. Ist das erklärlich?[19] Zunächst ist anzumerken, daß die Bejahung der *transitus*-Idee im Laufe des 4. Jahrhunderts chronologisch gleichzeitig mit der Ausfächerung der liturgischen Feiern des Christusmysteriums am Karfreitag, Ostersonntag sowie der vierzig Tage und fünfzig Tage einherging. Mit anderen Worten: Das *transitus*-Passah geht offenbar zusammen mit einer Mentalität, die die verschiedenen Aspekte des einen Ostergeheimnisses

auf historisierende Weise chronologisch zerlegt hat. Außerdem scheint die *transitus*-Idee in einer Zeit durchgebrochen zu sein, die weniger als die ihr vorausgehende für die ursprüngliche Kreuztheologie empfindsam war und mehr von einem theologischen Doketismus gekennzeichnet wurde, wobei man weniger auf die leidende menschliche Gestalt des Herrn als auf sein glorreiches göttliches himmliches Leben sein Augenmerk richtete. Schließlich scheint die *transitus*-Idee Feld gewonnen zu haben, als die Heilswirkung des Herrn auf den gläubigen Menschen vor allem als Menschvergöttlichung aufgrund seiner Menschwerdung charakterisiert wurde[20]: Er ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht werde, wobei der Akzent von der Passion auf die Menschwerdung verlegt und die Menschwerdung in direkte Beziehung zu unserem Auferstehungsleben gebracht wird. Schon im 4. Jahrhundert gab es christliche Schriftsteller, die die Passion des Herrn als die Vorbereitung seiner Auferstehung ansahen. Dieses Verständnis wird zu einer Art von Osterfeier führen, in welcher der Karfreitag nicht nur als Durchgangsphase erlebt, sondern gleichzeitig die Auferstehung Christi als der eigentliche Feiergegenstand betrachtet wird. Die Einheit der Osterspiritualität *und* der Osterliturgie – bezeichnend für die Urkirche – ist damit endgültig zerbrochen.

Zum Vorhergehenden möchte ich zwei Anmerkungen machen. Zunächst soll nicht gesagt sein, daß diese Entwicklung durch die Vorstellung vom *transitus*-Passah verursacht ist; wohl aber richten wir die Aufmerksamkeit darauf, daß die endgültige Einbürgerung dieser Auffassung in das herrschende theologische und spirituelle Klima in Ost und West stattgefunden hat. Ferner lenken wir die Aufmerksamkeit auf den differenzierten Charakter dieser Entwicklung: z.B. war Augustinus ein Verfechter der *transitus*-Auffassung, zugleich aber Erbe der ursprünglichen Passahspiritualität, die sich durch ihren Totalitätscharakter auszeichnet[21].

9. Gibt es außerdem noch etwas zur Form der Osterfeier im 3. und am Beginn des 4. Jahrhunderts anzumerken – abgesehen von dem unter Punkt 4 erwähnten? Tertullian und Hippolyt sind die ersten, die den Vollzug der Initiation und die Osterfeier ausdrücklich miteinander verbinden, obwohl auch schon in einigen Quartodezimaner-Homilien des 2. Jahrhunderts Anspielungen auf die Taufe gemacht werden, wie übrigens auch auf die Eucharistie[22]. Trotzdem darf man aus diesen Anmerkungen nicht ableiten, daß der Ostertag für sie schon exklusiv ein Aufnahmetag war. Im Gegenteil, allgemein lebendig war die Überzeugung, daß man immer taufen kann. Ebensowenig geben Tertullians und Hippolyts Bemerkungen zu der Meinung Anlaß, daß die Aufnahme während der Osterfeier stattfinden solle – dafür sind sie zu allgemein. Und genau so wenig läßt sich beweisen, daß die Aufnahme im Rahmen der Gemeinde und in Anwensenheit der Gemeinde vollzogen wurde: diese Praxis war in der Urkirche unbekannt.

Das erste Zeugnis für die Aufnahme als Teil der Osterfeier läßt sich aus den Homilien des Asterius Sophistes ableiten (erste Hälfte des 4. Jahrhunderts), aus denen man schließen kann, daß zu Ende des 3. Jahrhunderts an manchen Orten die Aufnahme in die Gemeinde in der Osternacht vollzogen wurde[23]. Aus diesen Homilien ergibt sich aber, daß man mit der Kindertaufe rechnet. Sonst hatten die Gemeinden im 4. Jahrhundert verschiedene Gewohnheiten; zu Alexandrien taufte man im Jahr 378 während der Gottesdienstfeier des Karfreitags. Eine gewisse Zurückhaltung ist auch aus den Schriften des Aurelius Augustinus abzuleiten, da sie ihre *transitus*-Auffassung von Ostern zwar beim Reden zu den Katechumenen ausdrücklich mit der Taufe in Zusammenhang bringen, nicht aber, wenn sie über Schrift und über Kultus zum Kreis der Gläubigen sprechen[24]. Für die Aufnahme als Teil der Osterfeier wollen wir folgern, daß die allgemeiner werdende *transitus*-Auffassung die Spendung der Taufe in der Osternacht und während der Osterfeier allerdings möglich gemacht hat, so daß sie auf die Dauer in der Anlage der Osternachtfeier einen festen Platz erhalten konnte.

10. Aus Unterlagen des 4. Jahrhunderts ergibt sich, daß in jedem Fall der Hymnus auf die Osternacht in der Ortskirche einen Teil der Osterfeier ausmachte. Dieser liturgische Lobpreis hat seine Wurzeln schon in den frühesten christlichen Osterhomilien, findet seine hymnische Form im 4. Jahrhundert und wird einmünden in – z. B. – die Exultet-Hymnen der abendländischen Liturgie[25]. Obwohl dieses Element in unsere Fragestellung nicht unmittelbar hineingehört, erwähnen wir es doch, weil es für diese liturgische Feier charakteristisch ist und weil die Licht-Finsternisthematik dieser nächtlichen Hymne eine selbstverständliche und kosmisch verankerte Möglichkeit gab, die Idee des *transitus*-Passah zu verarbeiten und hinauszusingen.

II. Interpretationsversuch

Wir fragen uns, wie die urchristliche Osterfeier charakterisiert werden kann: Ist sie ein Gedächtnisritus, der das vergangene Passah des Herrn in das gläubige Bewußtsein der Gemeinde zurückrufen will, oder ist sie eine Mysterienfeier, welche die Heilstatsache von Jesu Passah in der Gegenwart zur Heilsstiftung aktualisieren will? Ist sie ein Ritus, der primär vollzogen

wird mit Blick auf den gläubigen Menschen, der Ostern feiert, um der Wirkung des Urereignisses teilhaft zu werden, oder ist sie eine Feier, die dieses Urgeschehen selbst von der gläubigen Gemeinde auf rituelle Weise vollziehen lassen will?

Die erste Frage scheint mir von der Antike selbst genügend klar beantwortet zu sein. Besonders Augustinus hat gegen die reine Gedächtnisinterpretation der Osterfeier ausdrücklich Stellung bezogen[26]. Aber von großer Bedeutung für unsere Darlegung ist folgendes: Die Charakterisierung der Osterfeier als Erinnerungsritus stimmt nicht zu der historischen Tatsache, daß die Gemeinde diese Nacht selbst als ein besonderes Moment verstand; denn sie konnte «diese Nacht» wegen ihrer Außerordentlichkeit besingen. Dieses rituelle Phänomen – übrigens einzigartig im christlichen Gottesdienst – ist ein wichtiges Interpretandum. Daraus ergibt sich nämlich, daß diese Nacht in bezug auf die Heilssituation der Gemeinde einen eigenen Wert besitzt: Man feiert eine Nacht der Erlösung, die im Dasein der Gläubigen unersetzlich ist. Übrigens war nicht die Urgemeinde selbst die Erfinderin dieses Hymnus auf die Passahnacht. Man ist der Meinung, diese Deutung stehe in Zusammenhang mit der jüdischen Passahfeier im Familienkreis, bei der auch eine Passah-Haggada formuliert wurde[27]. Fragt man sich weiter, warum von der Gemeinde nun gerade diese Nacht als Heilsmoment schlechthin besungen wird, dann lautet die Antwort: Dies ist die Nacht der Heilstat des Herrn, die Nacht seines Passah. Diese Nacht schöpft ihre Besonderheit nicht aus ihrem einzigartigen Platz im Zeitenkreis (Tag- und Nachtgleiche, Vollmond, Jahresanfang); sie ist vielmehr die Nacht des Sterbens und der Auferstehung des Herrn, und alle kosmischen Nebenumstände sind selbstverständliche Elemente, um nun gerade diesem Ereignis die rechte Situation und die rechte Zeit zu geben und gegenwärtig zu machen.

Auf diesem Weg wird es auch verständlich, daß die Urkirche über die Festlegung des Ostertermins zerstritten war: nicht darüber, daß die Osterfeier in der Nacht gehalten werden soll; das war eine überlieferte Selbstverständlichkeit, die der Passahfeier ohne weiteres eigen und also mit den Juden gemeinsam war; wohl aber darüber, daß diese Nacht und keine andere als die Nacht von Jesu Sterben und Auferstehen verstanden werden muß. Die Diskussionen um die Datierung der Osternacht nach verschiedenen Traditionen müssen aus der Überzeugung heraus verstanden werden, daß Jesu Passah für uns den höchsten Wirklichkeitswert besitzt und infolgedessen in der Ordnung der Zeit verankert werden kann und muß. Aus diesen Überlegungen über die christliche Oster-Haggada und Osterdatierung folgt, daß diese Nacht als Heilsmoment betrachtet wurde, denn sie ist die Nacht des Vorübergangs des Herrn, der gestorben und auferstanden ist. Der Urgemeinde galt diese Nacht als Markstein in der Zeit, weil die Trauerzeit der Fasten gerade dann aufhörte und durch die Feier der Eucharistie in die Zeit der festlichen Pentekoste überging.

Dem Osterfest wird nicht gerecht, wer diese Feier lediglich als Gedächtnisritus auffaßt. Die Gemeinde erlebt diese Nacht als erfüllt von Heil, weil sie die Nacht des Heilshandelns des Herrn ist, oder besser gesagt: die Nacht des gestorbenen und auferstandenen Herrn. Läßt man diese Überzeugung auf sich wirken, kommt es einem unsinnig vor, daß man zu einer gegebenen Zeit die Einheit der Osterfeier in eine historisierende Datenreihe von Teilfeiern hat aufgehen lassen. Ergab sich das nicht aus einer sich allmählich ändernden Sicht auf die Osterfeier? Wo liegen aber die Wurzeln dieser Änderung?

Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß dies mit der Problematik von Passah-Leiden und Passah-Transitus zu tun hat, obwohl das in der Urkirche wahrscheinlich nicht erkannt wurde. Zwischen beiden Verstehensweisen liegen deutliche Unterschiedspunkte. Die Tradition des Passionspassah richtet sich mehr ausdrücklich und direkt auf den leidenden Herrn, der gerade in seinem Leidensweg und durch sein Leiden zur Auferstehung kommt. Gerade dieser Tod enthält den Lebenskeim. Am Kreuz zeigt sich der Sieg – nach dem Bilde der Johannes-Passion. Gerade die Selbstaufopferung des Herrn als des neuen Lammes ist Ursprung der Befreiung und des Lebens. Der Kern liegt nun gerade in seinem Tod, der ein Schlaf zu sein scheint. Hinter der Überlieferung der Passah-Passion verbirgt sich eine kräftige und tiefe Kreuzspiritualität, die das ganze Heilshandeln des Herrn in seiner Passion zusammenfaßt – ein Gedanke, der dem Paulus teuer ist. Dieses Kreuzgeschehen feiert die Gemeinde in der Osternacht, weil sie davon überzeugt ist, daß es sie angeht und sie den Auftrag hat, es an sich selbst zu vollziehen. Also ist Ostern die Feier des neuen Passahlamms Jesus Christus. Nicht umsonst steht in dieser Tradition die Typologie des alten Passahlamms und zumal seines Blutes, das ein Schutz war, als Jahwe bei seiner Jagd nach den Erstgeborenen der ägyptischen Familien an den Häusern der Israeliten vorüberging. Das Blut des neuen Passahlamms befreit uns von Untergang und Tod. Die Mystik des Passahleidens zeigt sich in ihrem Kern als eine Christusmystik, und die dementsprechende Osterfeier vor allem als eine Christusfeier.

In der Überlieferung des Passah-Transitus tritt m.E. ein anderer Akzent in den Vordergrund, der vielleicht

durch die katechetisch-moralisierende Aufmerksamkeit der Alexandriner inspiriert wurde. *Diábasis* oder *transitus* bedeuten eine evolutive Bewegung, vom Anfangspunkt zum Endpunkt: vom Bösen zum Guten, von der Finsternis zum Licht, vom Tod zum Leben. Der Übergang steht hierbei im Mittelpunkt und infolgedessen das Machen des Übergangs. In dieser Auffassung wird von zwei Polen ausgegangen, wobei der Mensch vom einen Pol zum andern gehen muß und nicht umgekehrt. Während die Tradition der Passah-*passio* die Auferstehung als ein dem Tod Jesu Inwendiges verstand, versteht die Überlieferung des Passah-*transitus* die Auferstehung als Gegenpol des Todes; man muß den *transitus* vollziehen, um wirklich am Heilsmysterium des Herrn teilzunehmen. Die Osterfeier ist der Mitvollzug des Durchzugs des Herrn; es kommt darauf an, daß man wie der Herr auch tatsächlich das jenseitige Ufer erreicht. Diese Durchzugsmystik findet ihre Typologie ebenfalls im Passah der Alten: im Zug des Volkes durch das Wasser, unter der beschirmenden Hand Jahwes, aus dem Lande der Sklaverei ins Land der Freiheit und Verheißung.

Dabei fällt mir folgendes auf: Zunächst, daß diese Mystik ausdrücklicher und direkter den Jünger des Herrn betrifft: Wir sind das neue Volk, das wie der Herr den neuen Durchzug vollenden muß, um zu Leben und Licht zu kommen. Sodann, daß dabei die *transitus*-Idee wesentlich ist, die bei der alexandrinischen anagogischen Interpretation der Schrift und des Gottesdienstes anknüpft[28]. Ferner, daß der Endpunkt (die Auferstehung) gegenüber dem Anfangspunkt (Leiden und Tod) Selbständigkeit besitzt und daß beide Pole miteinander kontrastieren. Historisch können wir denn auch feststellen, daß zunächst im Osten unter dem Einfluß Alexandriens die Auferstehung gegenüber dem Tod verselbständigt wird, was aus den Ergebnissen der Kalenderberechner und der Neuorganisation des Kultus im 4. Jahrhundert hervorgeht[29]. Mit anderen Worten: Die Gemeinde steht in der Überlieferung der Passah-Passion weniger im Mittelpunkt als in der Überlieferung des Passah-*transitus*: im Gedächtnis an den *transitus* des Herrn vollzieht die Gemeinde ihren eigenen *transitus* vom alten zum neuen Leben. Dieses neue Leben leuchtet als das wahre Leben, vom Pol der Auferstehung herauf. Die Gemeinde ist auf dem Durchzug, und als solche vollzieht sie an sich selbst die Passah-Befreiung des Herrn.

Diese Spiritualität des Unterwegsseins hatte – wie ich meine – noch eine andere Folge als lediglich die Verselbständigung und Akzentuierung der Auferstehung. Sie hat es auch ermöglicht, daß man allmählich die Aufnahme in den Rahmen der Osternachtfeier hineingenommen hat. Dieses Geschehen ist ja ritueller *transitus* schlechthin. Zunächst ist die Taufe die christliche Darstellung der alttestamentlichen Typologie des Durchzugs. Aber sie gilt für den Täufling auch als der rituelle Vollzug des Sterbens und der Auferstehung Jesu. Und schließlich ist sie die liturgische Spendung, in der der Mensch Durchzug hält vom Alten zum Neuen, die Umkehr, beginnend mit der Abwendung vom Bösen und vollendend mit der Zuwendung zum Herrn.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß der Ostertag immer mehr als der Tauftag schlechthin galt und daß man die Tauffeier zur Osterfeier selbst in Beziehung setzte. Wir verfügen über zu wenig genaue Angaben zum konkreten Sachverhalt und Hergang; aber ich setze voraus, daß die Erwachsenen-Aufnahme nicht während der Feier und in Anwesenheit der Gemeinde geschah. Aus Schicklichkeitsüberlegungen vollzog man sie an anderer Stelle: in den Baptisterien (Taufhäusern). Wohl aber wissen wir z.B., daß die Neugetauften am Gebet und an der Ostereucharistie teilnahmen[30]. Erst unter dem Einfluß der Kindertaufe ist die Aufnahme im eigentlichen Sinne Teil der Osterfeier geworden.

Diese Entwicklung hat den *transitus*-Charakter der Osterfeier verstärkt. Obwohl man z. B. bei Asterius noch mit einer Feier zu tun hat, die ganz und gar passahhaft ist, so daß auch der Passionsaspekt darin aufgenommen war, kann man feststellen, daß in einigen liturgischen Überlieferungen die Taufe für die Thematik der Osterfeier mitbestimmend geworden ist, was u. a. aus den Lesungen hervorgeht[31]. Man kann dabei auch an Initiationselemente denken, die die klassischen westlichen Vierzigtage charakterisiert haben. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Integration der Aufnahme in die Osterfeier ihren *transitus*-Charakter hervorgehoben und verstärkt hat.

Aus Vorhergehendem darf man ableiten, daß die Osterfeier unter dem Einfluß der Passah-*transitus*-Überlieferung Kennzeichen eines «rite de passage» gezeigt hat. In der Auffassung von Van Gennep wird ein «rite de passage» von zwei Polen gekennzeichnet, vom Pol des Aufbruchs und vom Pol der Ankunft; vom Pol der alten Lebensphase oder der alten Situation und vom Pol der neuen Lebensphase oder Situation[32]. Essentiell für den «rite de passage» ist ferner, daß der Abstand zwischen den Polen rituell ausgefüllt wird, und zwar so, daß die Riten das Zwischenfeld überbrücken und den Übergang vom einen zum anderen Pol möglich machen, indem sie eine Trennung vom ersten Pol und eine Annäherung an den zweiten Pol bewirken. In diesem Sinne ist die Osterfeier niemals ein «rite de passage» schlechthin gewesen, aber ebensowenig ist sie ihm ganz fremd geblieben. Vor allem das Nächtliche

der Feier und das eingebaute Aufnahmeritual haben auf ihre Weise den Übergangscharakter gefördert. Trotzdem scheint mir dies sekundär gewesen zu sein: von viel grundlegenderer Bedeutung für Ostererfahrung und Osterliturgie war die frühe Teilung des Passah in Karfreitag und Ostersonntag, die ihrem Wesen nach und von vornherein eine Übergangsbedeutung und Übergangswirkung unmöglich machte.

Aber wenn sich die Osterfeier wegen unglücklicher geschichtlicher Umstände nicht zu einem «rite de passage» hat entwickeln können, höchstens nebenher unter dem Einfluß der lebendigen Passah-*transitus*-Überlieferung – ist es dann sinnvoll, die geschichtliche Entwicklung wiederaufzunehmen und auf unsere Weise den Ausbau der Osterfeier zu einem «rite de passage» zu verwirklichen? Im Rahmen dieses Artikels scheint mir die Antwort auf diese Frage mit dem theologischen Wert zusammenzuhängen, den man der Überlieferung des Passah-*transitus* als solchen zuerkennt. Können wir dem Kern dieser Tradition theologisch eine solche Relevanz verleihen, daß dieser Kern es uns möglich macht, das Passah des Herrn zu feiern? Die Antwort ist schwierig, aber doch meine ich, sie müsse aus zwei Gründen negativ sein. Zunächst weil die Überlieferung des Passah-*transitus* grundsätzlich von der Zweipoligkeit Tod und Auferstehung auszugehen scheint; ich bin jedoch überzeugt, daß man das angesichts unserer Theologie nicht mehr eindeutig tun kann. Wenn man Jesu Tod und seine Auferstehung als zwei Pole nebeneinander oder einander gegenüber stellt, auch in ihrer Gegensätzlichkeit, versteht man sie als zwei vergleichbare Heilsfakten, die in sich selbst gleiche Wesenszüge auf der Ebene ihrer Historizität und Heilswirkung zeigen. In diesem Punkt begnüge ich mich damit, auf die heutige Christologie zu verweisen[33].

Aber vor allem hat auch die Durchdenkung der verschiedenen Elemente in diesem Artikel mir klargemacht, daß die urchristliche Osterfeier in der Nacht – gerade in dieser Nacht – im Wesen nicht so sehr der Vollzug eines Übergangs sein will, sondern vielmehr ein Wachen mit dem Herrn und für den Herrn. Es ist eine Nacht der Besinnung mit den großen Zeugnissen der Schrift in der Hand und im Herzen. Es ist eine Nacht, in der wir uns einsmachen mit der Geschichte Jesu Christi, des Herrn des neuen Lebens aus dem Chaos seines Todes. Es ist eine Nacht intensiven gläubigen Vertrauens auf seine Geschichte, in der Hoffnung auf die eschatologische Verwirklichung seines Lebens an uns, an unserer Welt, an unserer Zeit. Es ist eine Nacht intensiver Stille – einer verhaltenen, aber doch weckenden Stille – in der auf Geschichten gelauscht wird, die ausnahmslos erzählen, wie aus dem völligen Untergang Auferstehung an der Hand des heilenden Gottes geschieht. Es ist eine Nacht, in der kein Gläubiger das Leiden scheut und nicht zu scheuen braucht, weil es die Nacht unseres Herrn, die Nacht Jesu ist. Die Osterfeier scheint mir mehr Kontemplation als Aktion zu sein; sie ist schlechthin Wachen in der Höhe der Nacht und nicht Vertreibung der Finsternis; sie ist mitgegangen mit der Finsternis – mit Jesu Passion – in der und nach der Licht entsteht: seine Auferstehung. Zusammenfassend finde ich, daß die Überlieferung der Passah-*passio* die dem Sinne nach ursprünglichste ist: nicht nur die des Anfangs, sondern hoffentlich auch für die Zukunft.

Aus dem Gesagten darf nicht abgeleitet werden, daß der christliche Gottesdienst keine «rites de passage» enthalten kann. Sie werden auch für den gläubigen Menschen in unserer Zeit notwendig sein. Ich habe nur dargetan, daß die Osterfeier in dieser Hinsicht einen einzigartigen Charakter besitzt: als Nachtwache für den Herrn. Auch meine ich, daß (in welchem christlichen «rite de passage» auch immer) gerade das Hauptmotiv der Passah-Liturgie die tragende Ebene sein muß, auf welcher sich der Lebensweg des Gläubigen und der Gemeinde vollzieht. Auch in diesem Sinn ist Ostern das Fest der Feste.

III. Abschluß

Die Studie über den Ursprung der christlichen Osterfeier weckt den Wunsch nach einer weitergeführten Erneuerung[34]. Die Gestaltgebung der westlichen Liturgie zeugt von einer historischen Entwicklung, die bestimmte wesentliche Charakteristika nur ungenügend zu ihrem Recht kommen läßt, vor allem die Einheit des Ostermysteriums und ihre Leidensspiritualität. Eine Revision der Osterfeier wird eine theologisch verantwortete Auswahl der Schrifttexte verlangen. Sie wird ausgehen von der Idee, daß die Aufnahmeelemente nicht notwendig zur Osterfeier gehören. Sie wird den Hymnus auf diese Nacht ganz hoch bewerten. Und sie wird das Klima der «Nachtwache» atmen, der Kontemplation, die sich in der Feier des Herrenmahls aktualisiert. Schlichtheit der Form und frohe Stille des Geistes sind Vorbedingungen, die eine gute Feier des Passah Jesu garantieren. Dabei geht sie aus von der Bereitschaft der Gemeinde, in dieser Nacht tatsächlich für den Herrn zu wachen.

[1] Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier: Jahrbuch f. Liturgiewiss. Bd. 14 (1934) 1–78.

[2] Ordo Sabbati Sancti, quando paschalis instaurata peragitur (Typis polyg. Vat. 1952). Dominica Paschae in Resurrectione Domini, Vigilia paschalis; Missale Romanum (Typis polygl. Vat. 1970) 266–288.

[3] A. van Gennep, Les rites de passage (Paris 1909, Nachdruck 1969).

[4] Chr. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens (Rom 1958) 205 bis 222.

[5] B. Botte, La question pascale: Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche?: La Maison-Dieu 41 (1955) 84–95. – W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969).

[6] M. Richard, La question pascale au IIe siècle: L'Orient Syrien 6 (1961) 179–212.

[7] W. Cadman, The christian Pascha and the Day of the Crucifixion, Nisan 14 or 15?: Studia Patristica V, Texte und Untersuchungen Band 80 (Berlin 1962) 8–16.

[8] B. Botte, La question pascale: aaO. 86–90.

[9] M. Richard, La question pascale au IIe siècle: aaO. 182–188.

[10] B. Botte, La question pascale: aaO. 92–93.

[11] B. Botte, Préface: O. Casel, La fête de Pâques dans l'église des Pères: Lex Orandi 37 (Paris 1963) 7–10.

[12] R. Cantalamessa, L'omelia «in S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma (Mailand 1967). – Les homélies pascales de Méliton de Sardes et du Pseudo-Hippolyte et les extraits de Théodote: J. Fontaine/Ch. Kannegiesser, Epektaxis (Paris 1972) 263–271.

[13] G. Kretschmar, Christliches Pascha im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie: Rech. de Sc. Rel. 60 (1972) 287–323.

[14] B. Botte, Pascha: L'Orient Syrien 8 (1963) 213–226.

[15] Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 215.

[16] B. Botte, Préface: aaO. 10.

[17] B. Courtoyer, L'Origine égyptienne du mot «Pâque»: Rev. Bibl. 62 (1955) 481–496.

[18] Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 216–222.

[19] W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969) 148–208.

[20] G. Kretschmar, Christliches Pascha: aaO. 312.

[21] Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 220.

[22] R. Cantalamessa, L'omelia «in S. Pascha»: aaO. 282–333.

[23] H. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes (Trier 1967) 37–63.

[24] Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 216–217.

[25] H. Auf der Maur, Die Osterhomilien: aaO. 63–70 und 102–125.

[26] Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 219.

[27] H. Auf der Maur, Die Osterhomilien: aaO. 112–116.

[28] R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine Liturgie, du VIIe au XVe siècle (Paris 1966) 52–72.

[29] V. Loi, Il 25. marzo dato pasquale e la chronologia giovannea della passione in età patristica: Ephem. Lit. 85 (1971) 48–69.

[30] G. Winkler, Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 8. Jahrhundert: Orient. Christ. Per. 39 (1973) 481–490.

[31] B. Kleinheyer, Haec nox est: Lit. Jahrbuch 21 (1971) 8–9.

[32] A. van Gennep, aaO. 13–15. – Siehe J.-Y. Hameline, Relire van Gennep... Les rites de passage: La Maison-Dieu Nr. 112 (1972) 133–143.

[33] Zum Beispiel: E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende (Bloemendaal 1974) 223–445 = Jesus. Die Geschichte eines Lebenden (Freiburg/Basel/Wien 1975). – Siehe A. Ziegenaus, Auferstehung im Tod: Das geeignete Denkmodell?: Münch. Theol. Zeitschr. 28 (1977) 109–132 (mit negativer Kritik).

[34] Zu diesem Thema: Lit. Jahrbuch 21 (1971) 1–58 (B. Kleinheyer, H. Reifenberg, H. Vorgrimler, H. Auf der Maur, R. Berger.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTHONIUS SCHEER

1934 in Kampen geboren, 1959 zum Priester geweiht. Im Jahr 1963 wurde er Lizentiat der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom. Gleichzeitig spezialisierte er sich dort am Instituto Liturgico von Sant' Anselmo auf Liturgiewissenschaft. Im Jahr 1966 erhielt er in Paris das Sachverständigendiplom des Institut Superieur de Liturgie. Ein Jahr lang war er Privatdozent am Gemeenschappelijk Instituut voor Theologie in Tilburg. Im Jahr 1968 promovierte er cum laude an Sant' Anselmo in Rom bei Professor H. Schmidt in der Liturgiewissenschaft mit einer Dissertation «Die Menschwerdung Christi in der liturgischen Überlieferung der griechischen und lateinischen Kirchen». Von 1967 bis 1976 war er der Theologischen Fakultät in Tilburg als Mitarbeiter für Systematische Theologie und Liturgie verbunden. Er war Mitglied des Beratungsstabs im Nationalen Liturgierat. Seit 1976 ist er Lektor an der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift: Theologicum M.S.C., Bredaseweg 204, Tilburg, Niederlande.

Walter von Arx

Die Segnung der Mutter nach der Geburt

Geschichte und Bedeutung

Werden und Vergehen sind Urphänomene der Natur. Die Menschen aller Zeiten und Kulturen erleben deshalb Geburt und Tod als ganz besondere Ereignisse. Je weniger ihnen die Zusammenhänge einsichtig waren, umso mehr rankte sich um diese entscheidenden Marksteine des Lebens eine Vielzahl von Riten und Bräuchen, und zwar längst bevor die Christianisierung Denken und Glauben beeinflußte. Wie aber wurde das Christentum mit diesen Anschauungen und dem Brauchtum fertig?

Am Beispiel der Geburt – oder konkreter – am Beispiel der Haltung der Kirche gegenüber der Mutter nach der Geburt soll aufgezeigt werden, wie schwierig es für die Kirche war, tiefverwurzelte Ansichten auszurotten oder wenigstens zu verchristlichen. Das war rund um das Geschehen der Geburt um so schwieriger, als es im Zusammenhang stand mit dem Sexualleben. Dieses galt bei den meisten antiken Völkern als geheimnisvoll und von zweifelhaften Kräften durchsetzt. Beeinflußt von alttestamentlichen Vorstellungen und von verschiedenen philosophischen Strömungen hatte auch das Christentum ein getrübtes Verhältnis zu allem, was mit dem Geschlechtlichen zusammenhing[1].

Auf die kirchliche Praxis hatte diese Einstellung einen nicht zu leugnenden Einfluß. Eine eigentliche Auswirkung auf die Liturgie läßt sich aber im ersten Jahrtausend nicht nachweisen, abgesehen von der Nichtzulassung der Frauen zu den liturgischen Diensten. Vom ausgehenden 11. Jahrhundert an aber wird ein Brauch, der das kirchliche Leben immer mehr beeinflußte, in die liturgischen Bücher aufgenommen: die Segnung der Mutter, die nach der Geburt ihres Kindes zum ersten Mal zur Kirche geht.

I. Unreinheit der Mutter nach der Geburt

Schon früh wurden in der Kirche Wöchnerinnen für unrein und damit für unwürdig erklärt, das Gotteshaus vor Ablauf einer gewissen Frist zu betreten. An einer solchen Praxis trugen vor allem der reichliche Aberglaube sowie die alttestamentlichen Reinigungsgesetze die Schuld.

Man war überzeugt, daß die Wöchnerin dem Einfluß der Dänomen besonders ausgesetzt ist[2]. Dieser Aberglaube lehrte auch, daß die Wöchnerin nach der Geburt unrein ist und daß jede Arbeit, die von einer Wöchnerin verrichtet wird, Unheil bringt. Ploss und Bartels dokumentieren, wie die Vorstellung von der Unreinheit der Wöchnerin bei primitiven Naturvölkern verbreitet war und daß bei den meisten Völkern Bräuche zum Abschluß der Wochenbettzeit zu finden sind[3].

Doch waren diese weitverbreiteten Anschauungen nicht allein schuld daran, daß auch die Kirche diese übernommen hat. Vielmehr war dafür die alttestamentliche Gesetzgebung ausschlaggebend. Nach mosaischem Gesetz galten die Frauen nach der Geburt eines Knaben sieben, nach der eines Mädchens vierzehn Tage als unrein. Sie durften zur gesetzlichen Reinigung das Heiligtum erst 33 bzw. 66 Tage danach betreten (Lev 12,1–8). Diese jüdische Auffassung ging auch in die orientalische Kirche über und behielt dort Oberhand. Die Wöchnerinnen mußten sich nach der Geburt zur Reinigung in die Kirche begeben.

Diese Praxis blieb nicht ohne Einfluß auf die abendländische Kirche. Vor allem die von griechisch-irischer Denkweise geprägten Bußbücher haben die Minderbewertung der körperlichen Vorgänge stark verbreitet. Sie haben vorgeschrieben, daß sich die Frau Reinigungsriten zu unterziehen habe, bevor sie nach der Geburt wieder die Kirche betreten dürfe[4].

Diese Anschauung ging auch auf die abendländische Kirche über. Doch besteht kein kirchliches Gesetz, das eine Reinigung vorschreibt. In mehreren Ritualien wir ausdrücklich festgehalten: «Nulla lege tenetur mulier abstinere, ullo die post partum, ab ingressu Ecclesiae.» Dabei beruft man sich auf Papst Gregor d.Gr. († 604), der in einem Brief an den Erzbischof von Canterbury betont, daß eine Frau nicht sündigt, auch wenn sie selbst in der Stunde der Geburt zur Danksagung in die Kirche tritt.

Trotz dieser klaren Aussage ließ sich die Anschauung von einer Unreinheit der Frau nicht verdrängen. In den Ritualien wird zwar betont, es sei kein Gesetz; gleichzeitig wird aber der Brauch und die von der Kirche approbierte Gewohnheit, daß die Frau nach der Geburt in die Kirche gehe, empfohlen.

II. Der Muttersegen in den Ritualien

Für diesen ersten Kirchgang bieten die Ritualien Formulare an, die verschiedene Überschriften tragen. Die gebräuchlichsten sind: «Benedictio mulieris post partum» und «Introductio mulieris post partum in Ecclesiam». Der erste Ausdruck wird gebraucht sowohl für

die Segnung der Mutter zu Hause wie auch für die Segnung in der Kirche. Im Deutschen begann sich in der neuesten Zeit der Ausdruck «Muttersegen» durchzusetzen. Im Volksmund war jedoch praktisch allgemein die Bezeichnung «Aussegnung» üblich, ein Ausdruck, der zu Mißverständnissen führen kann. Weitere gebräuchliche Bezeichnungen sind: Hervorsegnung, Vorsegnung, Fürsegnung. Die französische Sprache kennt den Ausdruck «relevailles» und die englische «churching». In der evangelischen Kirche sind «Kirchgang» und «Einsegnung» vorherrschend[5].

Daß der Muttersegen den Rituale-Bearbeitern etliche Schwierigkeiten bereitete, zeigt sich bereits bei der Einordnung ins Rituale. Obwohl es sich um eine Segnung handelt, findet sich das Formular mit wenigen Ausnahmen im Sakramententeil, und zwar im Anschluß an den Trauungsritus oder nach dem Taufformular.

1. Überblick über die Formulare

Da die *handschriftlichen Ritualien* nicht alle zugänglich und erforscht sind, ist es unmöglich, mit Sicherheit zu bestimmen, wann der Ritus des Muttersegens zum ersten Mal auftaucht. Doch dürfte die Aussage von Franz stimmen, der das Aufkommen der ersten Formulare gegen das Ende des 11. Jahrhunderts ansetzt. Jedenfalls findet sich in keinem Sakramentar auch nur eine Oration zu diesem Anlaß, obwohl darin etliche Benediktionen, Orationen und verschiedene Votivmessen für Geburt und Tod aufgeführt sind, so z. B. eigene Votivmessen für den Geburtstag.

Daß die ersten Formulare erst im 11. Jahrhundert bezeugt sind, mag erstaunen, haben doch die Wöchnerinnen schon in früheren Jahrhunderten eine bestimmte Frist eingehalten, bis sie nach der Geburt wieder zur Kirche gingen. Es scheint aber, daß sie beim ersten Kirchgang nicht mit einer speziellen liturgischen Feier eingeführt wurden.

Das Aufkommen eigener Segnungen für die Mutter dürfte vor allem auf die durch die Bußbücher stärker betonte Ansicht von der kultischen und sittlichen Unreinheit der Wöchnerinnen zurückzuführen sein.

In den Handschriften und Frühdrucken sind diese Formulare z.T. sehr verschiedenartig gestaltet[6]. Alle enthalten in irgendeiner Form den Gedanken, daß sich die Wöchnerin einer Reinigung unterziehen muß.

Mit dem im Jahre 1614 von Papst Paul V. herausgegebenen *Rituale Romanum* beginnt in der liturgischen Gestaltung des Muttersegens ein deutlicher Einschnitt. Wenn man weiß, wie stark sich die Anschauung von der Unreinheit der Mutter im Volksbrauch und in den liturgischen Büchern niedergeschlagen hat, kann man B. Fischer beipflichten, der zum Lob des Rituale Romanum feststellt: Das Römische Rituale «zeigt einen schönen Sinn für Maß und Würde: nicht nur in dem, was es an älteren Formen wieder heraufholt, sondern auch in dem, was es an mittelalterlichen Traditionen abstößt. Es wird z. B. einer seiner Ruhmestitel bleiben, daß es ihm erstmals gelungen ist, bei der Benedictio mulieris post partum, dem Muttersegen nach der Geburt, das altererbte unglückliche Reinigungsmotiv gänzlich abzustoßen»[7]. Entgegen seinen Vorlagen hat das Rituale Romanum einen eindeutig neutestamentlichen Ritus geschaffen, der kaum mehr Anlehnung und Hinweise auf alttestamentliche Reinigungsanschauungen enthält.

Die «Benedictio mulieris post partum» des Rituale Romanum[8] sieht zusammengefaßt so aus: Der Priester empfängt die Mutter, welche vor der Kirchentüre kniet und eine brennende Kerze in der Hand hält. Er besprengt sie mit Weihwasser und spricht «Adjutorium...», die Antiphon «Haec accipiet» und Psalm 23 «Domini est terra». Mit der Aufforderung «Ingredere in templum Dei, adora Filium Beatae Mariae Virginis, qui tibi foecunditatem tribuit prolis» führt er die Mutter in die Kirche, wobei die Stola um die Hand der Mutter gelegt ist. Die Mutter kniet vor dem Altar nieder. Es folgen Kyrie, Pater noster, Versikel und eine Oration. Dann besprengt der Priester die Mutter nochmals mit Weihwasser und segnet sie.

So sehr es zu begrüßen ist, daß trotz der Einführung des Rituale Romanum die Diözesanritualien die Eigenriten beibehalten durften, so sehr ist es zu bedauern, daß beim Muttersegen das römische Buch nicht größeren Einfluß auf die Partikularritualien ausübte. So kam es, daß er alte Reinigungsgedanke weiterhin durch die Liturgie geisterte und dadurch – so muß man heute fesstellen – diesen Ritus nach dem Zweiten Vatikanum zum Aussterben verurteilte.

Ein Vergleich aller zugänglichen Ritualien des deutschsprachigen Raums und einzelner wichtiger Bücher der angrenzenden Gebiete zeigt am Beispiel des Muttersegens, wie selbst bei der Übernahme des Rituale Romanum bisherige Riten, auch wenn sie – in unseren Augen – eindeutig schlechter waren, beibehalten wurden. So trifft man bis in unser Jahrhundert hinein in verschiedenen Ritualien wiederholt die Anschauung der Unreinheit der Frau. Dies sei illustriert an den *Ritualien des Bistums Augsburg*.

In den Ritualestudien verschiedener Autoren wird festgestellt, daß mit dem Rituale von Augsburg aus dem Jahre 1656 das Rituale Romanum eingeführt worden sei. Davon ist im Muttersegen-Formular jedoch nichts zu spüren. Es stimmt wortwörtlich mit dem Ri-

tuale von 1612 überein, welches wiederum größtenteils auf ein Augsburger Buch von 1580 zurückgeht. Darin ist von den «Tagen der Reinigung» die Rede. Ebenso findet sich das «Aufer» sowie die Oration von Mariä Lichtmeß mit dem «purificata tibi mente».

In der Vorrede zur Neuausgabe von 1688 wird die Einheit mit dem römischen Ritus als ein schönes Merkmal der Glaubenseinheit gelobt. Trotzdem ist der Muttersegen immer noch ganz dem Augsburger Brauch verhaftet. Man schrieb wörtlich das Formular von 1612 ab. Desgleichen enthalten noch die folgenden Ausgaben von 1691 und 1728 diesen unveränderten Aussegnungsritus. Erst 1764 ist der Einfluß des Rituale Romanum feststellbar. Das Reinigungsmotiv ist aber immer noch nicht ausgemerzt, ebensowenig in den Ausgaben von 1835 und 1857. Das Rituale von 1870 übernimmt endlich die wörtliche Fassung des römischen Rituale. Lediglich in einer Fußnote werden zwei Ergänzungen angebracht.

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich mit Unterschieden für die meisten Diözesen belegen. Eines der ersten Bücher, welches das Muttersegen-Formular des Rituale Romanum abgedruckt hat, ist das Rituale von Mecheln 1617, während Osnabrück für den Muttersegen erst 1906 das Formular des Rituale Romanum übernommen hat.

Daß in der *Aufklärungszeit* (hier vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jhs.) die Segnung der Wöchnerinnen besonders ins Schußfeld der Reformer geraten mußte, ist verständlich. Es waren ja in erster Linie die kirchlichen Benediktionen, die von den neuen Ideen stark betroffen waren. Sakramentalien, soweit man sie überhaupt noch gelten ließ, verloren ihre Bedeutung als Gnadenmittel. Trotzdem haben die Ritualien der Aufklärungszeit am Muttersegen festgehalten, wie aus den Formularen, die in Vorschlag gebracht wurden, ersichtlich ist. Der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß dieser Brauch im Volke so tief verwurzelt war, daß ihn selbst die radikalsten Aufklärer nicht abzuschaffen wagten. Allerdings fehlt in den Ritualien der Aufklärungszeit eine Anspielung auf die Reinigungsbedürftigkeit der Wöchnerin. Die Riten sind ausgerichtet auf Dank und Bitte.

Nach der Neuausgabe des Rituale Romanum von 1925 haben die Ritualien im deutschen Sprachraum praktisch das Römische Rituale übernommen. Eine Ausnahme macht das *Einheitsrituale für alle deutschen Diözesen* aus dem Jahre 1950. Es enthält einen zweisprachigen Muttersegen-Ritus, in welchem deutlich und unmißverständlich der Dankcharakter betont wird. Dies wird nicht zuletzt dadurch erreicht, daß erstmals anstelle eines Psalmes das Magnificat gebetet wird[9].

2. Das Reinigungsmotiv in den liturgischen Formularen

A. Franz charakterisiert die liturgischen Formulare so: «der ganze Akt trägt in der lateinischen Kirche den Charakter der Danksagung und der Bitte um Gottes weiteren Schutz für Leib und Seele. Allerdings zeigen sich auch Spuren der älteren Anschauung, daß den Wöchnerinnen ein sittlicher Makel anhafte»[10].

Wenn man jedoch alle zugänglichen liturgischen Formulare, angefangen von den Frühdrucken bis zum Beginn dieses Jahrhunderts auf das Motiv der Unreinheit hin untersucht, ist man gezwungen, die Behauptung von Franz eher umzukehren. In den meisten Büchern schimmert der Gedanke einer Reinigung von Makel und Sünde durch. Das Dankmotiv hingegen tritt eher in den Hintergrund, während die Bitte um Gottes Schutz für Leib und Seele tatsächlich zum Zuge kommt[11].

Gelegentlich weist bereits die Formularüberschrift auf die Unreinheit hin, so z.B. «De purificatione mulieris post partum» oder «Benedictio mulieris purificandae post partum». Die Anfangsoration «Aufer» und gewisse Antiphonen (z. B. «Ne reminiscaris ... delicta nostra») spielen ziemlich deutlich auf die Unreinheit der Wöchnerin an.

Bei der Auswahl der Psalmen überrascht positiv, daß der Bußpsalm «Miserere» (Psalm 50), der in den handschriftlichen Ritualien noch häufig vorkommt, in den gedruckten Büchern nie mehr Verwendung findet. Im Rituale Romanum fiel die Wahl auf Psalm 23. Dies muß man als einen Mißgriff bezeichnen. Vielleicht hat der Grundgedanke des Einzugs in den Tempel die Wahl bestimmt. Man darf aber auch vermuten, daß Vers 4 mit den Audrücken «innocens manibus et mundo corde» ausschlaggebend war. Jedenfalls wird dies von Baruffaldus behauptet[12]. Wenn auch im Psalm 23 über die Unreinheit der Wöchnerin an sich nichts ausgesagt ist, so mag er indirekt doch dazu beigetragen haben, daß die «Hypothek des schwer ausrottbaren Mißverständnisses als Entsühnungsritus»[13] nicht abgetragen werden konnte.

Bei der Kommentierung der Einführung in die Kirche, bei welcher die Stola des Priesters über die Hand der Mutter gelegt wird, beweist Baruffaldus ein weiteres Mal seine Neigung für die Reinigungsbedürftigkeit der Frau. Das Berühren der Stola bedeute für die eintretende Mutter einen Schutz vor dämonischen Einflüssen. Gleichzeitig werde sie wieder würdig, das Gotteshaus zu betreten[14]. Auch die Orationen sind nicht frei von Reinigungsgedanken.

Neben den liturgischen Texten belegen oft auch die Einleitungs- und Schlußrubriken sowie die Fußnoten

die Anschauung von einer notwendigen Reinigung der Mutter. Daß die Mutter vom Priester vor der Kirchentüre empfangen wird, begründet Baruffaldus damit, sie bekenne dadurch deutlich ihre Demut. Sie zeige, daß sie nicht würdig sei, das Gotteshaus zu betreten, weil sie noch unrein sei[15].

Wie sehr man den Muttersegen als eine Reinigung von einem sittlichen Makel verstanden hat, zeigt sich am tragischsten am Fall einer bei der Geburt oder im Wochenbett *verstorbenen Mutter.* Einigerorts verweigerte man einer ohne «Aussegnung» verstorbenen Wöchnerin die kirchliche Beerdigung auf dem Friedhof und begrub sie wie die Selbstmörder außerhalb der Friedhofmauer. Mehrere Synoden mußten gegen dieses Vorgehen einschreiten.

Auch der Brauch, tote Wöchnerinnen vor der Beerdigung auszusegnen, war ziemlich verbreitet. Hier spielte wieder der Gedanke mit, eine Wöchnerin, die ohne Aussegnung gestorben sei, könne nicht zur vollen Anschauung Gottes gelangen. Tatsächlich existieren im 16. Jahrhundert Formulare für die «Aussegnung» von verstorbenen Wöchnerinnen. Obwohl wenige solcher Formulare bekannt sind, scheint dieser Brauch ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Denn im 18. und 19. Jahrhundert muß in den Ritualien die Bestimmung aufgenommen werden, daß toten Wöchnerinnen der Muttersegen nicht erteilt werden dürfe. Ebenfalls wird der Brauch verboten, daß anstelle der verstorbenen Wöchnerin eine andere Frau in der sonst üblichen Form in die Kirche eingeführt wird.

III. Deutung des Muttersegens

Es unterliegt keinem Zweifel, daß liturgiegeschichtlich der Muttersegen als Reinigung der Mutter nach der Geburt aufgefaßt wurde. Im Grunde genommen ist damit aber nur gesagt, daß die Bearbeiter eines Rituale oder die kirchliche Autorität, welche die Bücher approbierte, den Muttersegen mehrheitlich als einen Reinigungsritus auffaßten.

Das bedeutet jedoch nicht unbedingt, daß der Priester, der diesen Segen spendete oder die Mutter, die ihn empfing, es in dieser Haltung taten. Die Texte wurden lateinisch vorgetragen, so daß sie von den wenigsten Müttern verstanden wuden. Es kam also ganz darauf an, wie der Pfarrer den Ritus deutete. Man müßte deshalb Ansprachen, die sich in einigen Ritualien finden[16], Predigten und volkstümliche Schriften auf diesen Gesichtspunkt hin untersuchen.

Bei der Sinndeutung mußte der Priester gegen die Aussage des liturgischen Formulars, aber auch gegen das Volksempfinden ankämpfen. Im Volksempfinden war – vereinzelt bis in unsere Tage – die Vorstellung von der Unreinheit der Mutter nicht auszurotten. Zu lange hatte die Kirche, vor allem aus einer leibfeindlichen Haltung heraus, diese Ansicht unterstützt. Bewußt oder unbewußt herrschte die Meinung vor, daß eine Mutter nach der Geburt einen gewissen Makel an sich trage und deshalb nicht mehr in die Kirche zum Sakramentenempfang gehen dürfe. Noch heute gibt es ältere Frauen, die es als Sünde betrachten, wenn junge Mütter ohne «Aussegnung» wieder in die Kirche gehen.

Demgegenüber wurde versucht, den liturgischen Ritus des Muttersegens christlich zu deuten. Dabei verwies man vor allem auf das Beispiel Mariens. «Da auch Maria sich diesen Vorschriften unterworfen hatte, wollten manche schon deswegen auch die christlichen Frauen diesen Bestimmungen unterstellen. (...) Eine Entsühnung der Mutter lehnt die Kirche daher ab, wohl aber hat sie die Nachahmung des Tempelgangs Mariens als Danksagung und Darbringung des Kindes gebilligt. (...) Wenn freilich Unwissenheit oder böser Wille die Aussegnung zur Reinigung stempeln, und sie damit der christlichen Mutter verleiden wollen, dann hat sie Gelegenheit, auch das Demutsbeispiel Marias nachzuahmen und sich auch dann aussegnen zu lassen, wenn es von anderen verkannt oder verächtlich gemacht wird.»[17] Besonders hervorgehoben werden jene Leitgedanken, die vom Tempelgang Mariens abgeleitet werden können: Dank, Darbringung des Kindes und Bitte um den Segen Gottes.

In der ganzen Frage darf ein weiterer Gesichtspunkt nicht übersehen werden. Das Festhalten der Kirche an den Volksbräuchen brachte zu einer Zeit, da es noch keine Bewegung zum Schutze der Frau gab, den Müttern auch Vorteile. So besonders im vorliegenden Fall. Während Jahrhunderten ließ der Volksbrauch nicht zu, daß eine Wöchnerin vor der kirchlichen Segnung das Haus verlassen durfte. Dieses Ausgehverbot war besonders in ländlich-bäuerlichen Gebieten, wo man auf jede Arbeitskraft angewiesen war, für die jungen Mütter ein großer Schutz. Sonst hätten sie schon wenige Tage nach der Geburt wieder auf dem Felde hart arbeiten müssen. Nicht selten hat deshalb die Kirche die Frist für den ersten Kirchgang der Mutter hinausgeschoben, oft in Anlehnung an den Tempelgang Mariens bis zu vierzig Tagen. So galt die liturgische Segnung indirekt als ein Schongebot.

IV. Der Muttersegen in der Gegenwart

Die Kirche hat es immer verstanden, Ereignisse aus dem menschlichen Leben und dem Volksbrauchtum in der Liturgie aufzufangen. Das ist ihr bekanntlich bei

der Übernahme und Verchristlichung heidnischer Feste gut gelungen. Ebenso zeugen verschiedene Segnungen vom Eingehen der Liturgie auf menschliches Brauchtum.

Seit dem Zweiten Vatikanum wird versucht, ein neues Sakramentenverständnis einzubringen. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: es wird viel Zeit und große Geduld brauchen, bis die neue Sicht der Krankensalbung ins Volksbewußtsein eingedrungen und bis dieses Sakrament wirklich als ein Sakrament für die Kranken und nicht für die Sterbenden verstanden wird.

Statt nun auch beim Muttersegen auf ein Umdenken hinzuarbeiten, hat man eine andere, radikalere Lösung gewählt. Die Bearbeiter des Taufrituale haben diese Segnung leichthin abgeschafft bzw. auf eine einzige Oration zusammenschrumpfen lassen und in den Taufritus eingebaut[18]. Die Tauffeier schließt mit einem Segen. Dabei wird zunächst die Mutter, die ihr neugetauftes Kind auf den Armen trägt, gesegnet. Es scheint beinahe, als ob man im Zeitalter der Gleichberechtigung der Geschlechter die Mutter im neuen Taufformular nicht habe bevorzugen wollen, weshalb man gleich einen eigenen Segen für den Vater und einen für die übrigen Anwesenden folgen läßt.

Es darf jedoch lobend hervorgehoben werden, daß die Studienausgabe eines deutschen Benediktionale[19] je einen eigenen Segen für die Mutter vor und nach der Geburt enthält. In der Einführung zum Muttersegen nach der Geburt heißt es: «Der Taufritus schließt mit einem Segen über die Mutter, den Vater und die Anwesenden. Der Segen über die Mutter löst den früheren Muttersegen ab. Konnte die Mutter bei der Taufe ihres Kindes nicht anwesend sein, ist es sinnvoll, daß sie später mit dem neugetauften Kind zur Kirche kommt, um Gott für die Geburt zu danken und seinen Segen zu empfangen.»

Der ganze Ritus strahlt einen frohen Lob- und Dankcharakter aus. Als Lesung werden vorgeschlagen Lk 2, 22b–28.39–40 (Darstellung Jesu im Tempel) und 1 Sam 1, 20–28 (Samuel wird in das Haus des Herrn gebracht). Danach folgen das Magnifikat, zwei Segensgebete zur Auswahl und schließlich ein feierlicher Schlußsegen. Doch ist eine solche Segnung (vorläufig) erst im deutschen Benediktionale zu finden.

War es richtig, im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform den eigenständigen Ritus des Muttersegens abzuschaffen? Für die Abschaffung sprachen sicher gewichtige Gründe. Obwohl seit dem Rituale Romanum 350 Jahre verflossen sind, konnte bis heute die Anschauung von der Reinigungsbedürftigkeit der Mutter nicht ganz ausgerottet werden. Zudem sprach für das Fallenlassen der Segnung, daß in den letzten Jahrzehnten, vorab in den Städten, der Muttersegen praktisch unbekannt war.

Für die Beibehaltung des Ritus spricht eigentlich nur die Tradition. Beim Muttersegen handelt es sich immerhin um eine Segnung, die während fast tausend Jahren in verschiedenen, zum Teil reichen Formularen in den Ritualien enthalten war. Die Liturgie ging auf die Mütter ein, indem sie den ersten Kirchgang feierlich gestaltete und es ihr ermöglichte, für die glückliche Geburt ihres Kindes in einer liturgischen Feier zu danken.

Vielleicht liegt die Chance der jetzt getroffenen Lösung darin, daß mit dem Ritus des Muttersegens auch die unchristliche Anschauung, die Geburt verunreinige die Mutter, in Vergessenheit gerät. Das könnte dann unter Umständen in einigen Jahrzehnten dazu führen, daß für die Mütter wieder ein eigener Segen nach der Geburt eingeführt würde, der nicht nur in der liturgischen Feier, sondern auch im Volksbrauch echten Dankcharakter hätte.

[1] R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jh.) = Bonner Historische Forschungen 23 (Bonn 1964) bes. 69–83; M. Daly, The Church and the Second Sex (London 1968); dt. Ausgabe: Kirche, Frau und Sexus (Olten 1970).

[2] P. Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters = Breslauer Studien zur historischen Theologie 23 (Breslau 1932) 15. Vgl. auch D. Symoens, Le sacral et la mentalité actuelle. Un exemple: les relevailles: Paroisse et liturgie (Brügge 1966) 690–701.

[3] H. Ploss/M. und P. Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde (Berlin 1927) III 159–183.

[4] Vgl. dazu ausführlich A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (Freiburg i.Br. 1909) II 214–223.

[5] Auch die evangelische und altkatholische Kirche kennt einen Segen der Mutter nach der Geburt.

[6] Die ältesten Texte sind zusammengestellt von A. Franz, aaO. 210–212; spätere Formulare 224–229.

[7] B. Fischer, Das Rituale Romanum (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches: Trierer Theologische Zeitschrift 73 (1964) 260 f.

[8] Rituale Romanum, tit. VIII cap. 6.

[9] Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae Dioecesibus (Ratisbonae 1950), tit. IV, caput 4.

[10] A. Franz, aaO. 230.

[11] Dem Charakter dieses Beitrages entsprechend können wir nicht im einzelnen auf die liturgischen Quellen eingehen. Ebenso müssen wir auf eine genaue Quellenangabe verzichten. Der Vf. hofft, in einer ausführlicheren Studie die wichtigsten Textzeugen veröffentlichen zu können.

[12] H. Baruffaldus, Ad Rituale Romanum commentaria (Venedig ^{2}1752) tit. 43, nr. 35.

[13] B. Fischer, Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien: Trierer Theologische Studien 15 (1962) 254.

[14] A. Baruffaldus, aaO. tit. 43, nr. 29.

[15] A. Baruffaldus, aaO. tit. 43, nr. 23–24.

[16] Z.B. Trier 1836 und 1873.

[17] A. Scherer, Geweihte Mutterschaft. Von Sinn und Bedeutung der Aussegnung (Kolmar o.J.) 9 und 11.

[18] Ordo baptismi parvulorum (1969) nr. 70 und 247–248.

[19] Vgl. Gottesdienst 9 (1975) 1–4. Zur Zeit der Abfassung dieses Beitrages liegt das Manuskript druckreif vor. Das «Segensbuch der Kirche» dürfte Ende 1977 erschienen sein.

WALTER VON ARX

1936 in Härkingen (Schweiz) geboren. Studierte Theologie in Luzern, am Angelicum in Rom (Lizentiat), und Freiburg/Schweiz (Doktorat in Liturgiewissenschaft). 1962 Priesterweihe. Seelsorgetätigkeit. Assistent in Freiburg. Seit 1973 Sekretär der Liturgischen Kommission der Schweiz und Direktor des Liturgischen Instituts in Zürich. Er bereitet eine Habilitationsschrift über den Muttersegen vor. Veröffentlichungen u.a.: Das Klosterrituale von Biburg (Freiburg/Schweiz 1970), Das Sakrament der Krankensalbung (Freiburg/Schweiz – Mödling b. Wien 1976) sowie verschiedene Artikel und Rezensionen in Zeitschriften. Anschrift: Liturgisches Institut der Schweiz, Gartenstraße, Zürich.

Philippe Rouillard

Die Liturgie des Todes als Übergangsritus

Wie jede wichtige Reise vorbereitet wird, wie man sich für fast alle Reiseziele Reiseführer besorgen kann, wie es häufig vorkommt, daß Verwandte oder Freunde Sie zum Bahnhof oder zum Flughafen begleiten, so geht es auch auf der ganzen Welt bei der letzten Reise, der kein Mensch entgeht, zu. Zu jeder Zeit und in allen Kulturen haben Sitten und Religionen «Anweisungen für das Hinübergehen» oder ein Ritual des Todes ausgearbeitet, das nicht nur den Reisenden betrifft, sondern auch seine Umgebung.

Bevor wir von der christlichen Liturgie des Todes als Übergangsritus sprechen, was das Thema dieses Beitrages ist, müssen wir uns nach der Art und Weise fragen, auf die wir Sterbliche diesen Übergang im Tode verstehen und feiern, diese Tatsache, daß ein Mensch die Seinen verläßt, diese Welt verläßt und zu jenem Ort aufbricht, den wir in bezug auf unseren irdischen Aufenthalt das Jenseits oder den Himmel nennen. Nach dieser Frage, die sich nicht auf dieses Stückchen Land beschränken darf, das das zeitgenössische Europa ist, können wir untersuchen, wie die römische Liturgie, erwachsen aus einer Meditation über den jüdischen Auszug und das Pascha Christi, den *transitus* des christlichen Menschen ritualisiert und sakramentalisiert hat, indem sie ihn zum Geheimnis des Heils in Beziehung gesetzt hat. Diese zweifache Fragestellung führt uns dann zum Schluß, daß der menschliche und christliche Übergang im Tode nicht von den vorhergehenden Etappen losgelöst werden darf, die den Menschen im Laufe seines Lebens in das Geheimnis und in den Besitz des Lebens eingeführt haben.

I. Die letzte Reise

Fast alle Kulturen und Religionen haben den Tod als den Anfang einer gefährlichen Reise dargestellt, die nach Überwindung vielfacher Hindernisse zu einem Aufenthalt in Glückseligkeit oder zu einer schlafähnlichen Ruhe führen müßte. Bei den Griechen hatte der Verstorbene Zugang zum Hades erst, wenn er in der Barke des Charon, dem er als Fahrgeld einen Obolos entrichtete, den Styx überquert hatte. Und aus diesem Grunde gaben die Verwandten dem Toten einen Obolos zwischen die Zähne, ehe sie ihn einhüllten.

Afrikanische Rituale

In Westafrika wird der Tod nicht als eine unüberschreitbare Schranke betrachtet, die zwei Welten voneinander trennt, sondern als ein Übergang, der es ermöglicht, vom Dorf der Lebenden zum Dorf der Vorfahren hinüberzugehen. Der Afrikaner bemüht sich, den physischen Tod zu einem rituellen Tod umzugestalten: die zahlreichen Zeremonien und Gebete, die den Tod umgeben, die Beisetzung und der Schmerz markieren diesen Übergang von einer Welt zur anderen. Die nahen Verwandten müssen mit dem Verstorbenen symbolisch sterben, damit er sich auf diesem gefährlichen Weg nicht allein befindet: man macht sich den Körper mit Porzellanerde weiß, man ißt rohe Speise, man rasiert sich den Kopf, man reißt sich seine Kleider vom Leib, man schläft auf der Erde und nicht auf einer Matte, man schließt sich zeitweilig in das Haus des Verstorbenen ein: lauter symbolische Gesten, die die Teilnahme am Tod bezeichnen[1].

Bei zahlreichen afrikanischen Volksgruppen finden die Beerdigungsfeierlichkeiten, vor allem wenn es sich

um einen Häuptling handelt, erst mehrere Wochen oder Monate nach dem physischen Tod, nach dem eine erste Beisetzung erfolgt war, statt. Die Dorfgemeinschaft braucht Zeit, um die für die Totenfeier nötigen Nahrungsmittel zusammenzubringen, aber auf einer mehr in die Tiefe gehenden Ebene ist es richtig, daß der Häuptling, der während Jahren das Dorf regiert hat, nicht zu schnell beiseite geschafft wird, und es braucht auch Zeit, um seinen Nachfolger zu bestimmen, damit das Dorf nicht ohne Führer bleibt. Und schließlich hält man dafür, daß die endgültigen Beerdigungsfeierlichkeiten erst nach der Zeit stattfinden dürfen, die erforderlich ist, damit aus dem Leichnam ein Skelett wird. So ist biologisch und soziologisch der Tod kein punktueller Akt, sondern ein Vorgang, der um so mehr Zeit beansprucht, je bedeutender die Rolle war, die der Verstorbene in der Gemeinschaft gespielt hat.

Europäische Sitten

Wenn wir nach Westeuropa und besonders nach Frankreich zurückkommen, finden wir hier ebenfalls ein ganzes menschliches und soziales Ritual des Todes als Übergang. Dieses Ritual verschwindet oder verändert sich gegenwärtig aus vielfachen Gründen: in einer weitgehend entchristlichten Gesellschaft gibt es vom christlichen Geist her keine starke Unterstützung mehr; die beiden Weltkriege haben dadurch, daß sie die Zahl der Toten ins Unendliche vervielfacht und eine ganze Nation in Trauer gestürzt haben, dazu geführt, daß aus einer außerordentlichen und einzelnen Situation eine verallgemeinerte und gewöhnliche Situation wurde; und schließlich haben die Entwicklung der Verstädterung, des motorisierten Verkehrs ... und der ärztlichen und pflegerischen Behandlung sowie manche andere Faktoren der Modernisierung zur Folge gehabt, daß sich sowohl die Lebensbedingungen als auch die Sterbebedingungen verändert haben. Die Art und Weise, wie sich die letzte Reise vollzog, hat sich fast ebenso gründlich verändert wie die anderen Reisearten.

Im traditionellen System[2] bringt der Mensch, der sein nahes Ende fühlt, seine Sachen in Ordnung, setzt sein Testament auf oder sieht es noch einmal durch, nimmt Abschied von seiner Familie und den ihm Nahestehenden, und dann stirbt er zu Hause, mitten unter den Seinen, in seiner ihm vertrauten Welt. Sobald er gestorben ist, vollzieht die familiäre Gruppe die rituellen Akte: die Nachbarn und die Verwandten benachrichtigen, den Leichnam waschen und ankleiden, das Haus herrichten, Trauerkleider anziehen. Der Verstorbene wird auf einem Prunkbett aufgebahrt, und während zwei oder drei Tagen kommen seine Freunde und Bekannten zu einem letzten Abschiedsgruß an ihm vorbei, das heißt zu einer Trennungsgeste.

Am Beerdigungstag verläßt der Verstorbene sein Haus und wird von seiner ganzen Verwandtschaft und von seinen Freunden begleitet, die wiederum gekommen sind, um ihm auf seiner letzten Reise das Geleit zu geben. Dieser langsame, sorgfältig geregelte Trauerzug erlaubt es dem Verstorbenen, ein letztes Mal den ländlichen oder städtischen Rahmen, in dem er gelebt hat, zu durchqueren.

Die Prozession führt schließlich zur Kirche, notwendige Haltestelle auf dem Weg des Jenseits. In der Kirche wird der Verstorbene der rituellen Handlung übergeben, die ihn von dieser Welt trennt, die ihn den erforderlichen Reinigungen unterzieht (Weihwasser, Weihrauch, Tumbagebete) und mit Empfehlungen versieht, die ihm den Zugang zum Aufenthaltsort der Seligen erleichtern sollen. Nach dem Halt in der Kirche bricht die Prozession zum Friedhof auf, um den Verstorbenen zu seiner «letzten Stätte» zu geleiten. Die Beerdigungsriten, die auf den Sarg geworfene Erde markieren einen neuen Grad in der Trennung. Die Blumen auf dem Grab, die mehr oder weniger häufigen Besuche auf dem Friedhof, die Feier des 2. November bringen dann aber die Verbundenheit der Familie mit ihren Verstorbenen zum Ausdruck.

Bevor sie das normale Leben wieder aufnehmen können, bevor sie wieder vollständig in die Welt der Lebenden integriert sind, verweilen die nahen Verwandten des Verstorbenen mehr oder weniger lange in einem Zustand, der sie mit dem Toten und mit dem Tod solidarisch hält: die Trauer mit all ihren äußeren Zeichen (schwarze Kleidung, Nicht-Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, verschiedene Verbote) bringt die Zeit und den Vorgang zum Ausdruck, die erforderlich sind, bis die Wunde vernarbt ist und die normalen Lebensbedingungen wieder hergestellt sind. Diese Vernarbung erfordert eine dem Verwandtschaftsgrad mit dem Verstorbenen entsprechende verschieden lange Zeit. Für die Witwe wird die Vernarbung nie vollständig sein, und sie bleibt in Trauer und trägt deren Zeichen, bis sie selbst mit ihrem Ehegatten im Tod wieder vereint ist.

Durch diese summarische Beschreibung hindurch erkennt man ohne Mühe die drei Etappen des Übergangsritus: Trennung, Zwischenzustand, Vereinigung. Diese Etappen gelten für den Verstorbenen selbst so gut wie für die Mitglieder seiner Familie oder seiner Gruppe. Der Mensch, der stirbt, wird aus der Welt der Lebenden ausgeschlossen, aber er verbringt einige Tage in einer Randsituation, ehe er beerdigt wird und endgültig in der Welt der Toten Platz nimmt. Was die Familie betrifft, so schneidet der Hinschied

eines ihrer Mitglieder auch sie brüsk vom normalen menschlichen Zustand ab, und erst nach einer mehr oder weniger langen Wartezeit in einem Trauerzustand kann sie ihren Platz in der Gesellschaft der Lebenden wieder einnehmen.

Wie wir bereits gesagt haben, hat die Veränderung der Lebensbedingungen in der modernen Welt fast überall eine Veränderung der Todesbedingungen nach sich gezogen. Es wäre also Grund vorhanden, eine Analyse dieser neuen Situation vorzunehmen. Aber diese Arbeit wurde bereits von verschiedenen Seiten geleistet[3], und im übrigen bleibt das neue menschliche Ritual des Todes in einer Welt, die sich ständig entwikkelt, fließend: seit einigen Jahren verlangt eine ganze Strömung der öffentlichen Meinung, daß dem Menschen das «Recht zu sterben», das ihm die medizinische und pflegerische Technik so oft vorenthält, zurückerstattet werde. Hinter allen Veränderungen jedoch bleiben und werden bleiben die unvermeidliche Wirklichkeit des Todes, die Angst, eine bekannte Welt in Richtung einer unbekannten Welt zu verlassen, und der durch die Trennung verursachte Riß, der nach einem langen Vernarbungs- und Wiedereingliederungsvorgang verlangt. Welche Bedeutung schlägt die christliche Liturgie für diesen Übergang vor?

II. Das christliche Ritual des Todes

Weil sich die Liturgie an den Menschen richtet, weil die durch die christlichen Sakramente und Riten verlängerten Heilstaten Christi den großen Augenblicken des individuellen oder kollektiven menschlichen Lebens einen neuen Sinn und einen neuen Gehalt geben, war es notwendig, das menschliche Ritual der letzten Reise näher zu betrachten, ehe wir uns dem christlichen Ritual des Todes und des Begräbnisses zuwenden.

Unsere Studie über die christliche Liturgie beschränkt sich jedoch auf die römische Liturgie, läßt also, nicht ohne Bedauern, die Reichtümer der orientalischen Liturgien beiseite[4]. Bevor wir hingegen das aus der jüngsten Reform hervorgegangene Totenrituale erörtern, rufen wir kurz einige vorhergehende Etappen der römischen Totenliturgie in Erinnerung, um zu zeigen, daß sie ehemals einen ausgesprochen österlichen Charakter hatte, der vom 8. Jahrhundert an verblaßte und der im heutigen Rituale teilweise wiedergewonnen wurde.

Das römische Rituale des 7. Jahrunderts

Das älteste römische Rituale des Todes und des Begräbnisses findet sich im Ordo 49, der aus dem 7. Jahrhundert stammt[5]. Wir werden auf dessen Hauptgedanken hinweisen und dabei die lateinischen Ausdrücke hervorheben, die einen Ausgang und einen Eingang zum Ausdruck bringen. Wenn der Christ nahe daran ist, wegzugehen (*exitus*), spendet man ihm die Kommunion, die für ihn ein Unterpfand der Auferstehung ist. Dann liest man ihm den Passionsbericht vor bis zum Augenblick, in dem seine Seele seinen Körper zu verlassen beginnt (*egredere*); darauf spricht man das Responsorium *Subvenite*: «Kommt, Heilige Gottes; eilt herbei, Engel des Herrn...», und dann singt man den Psalm 113 «In *exitu* Israel» mit der Antiphon «Der Chor der Engel nehme dich auf (*suscipere*)». Nach dem Tod wird der Körper auf eine Bahre gelegt und in einer Prozession zur Kirche getragen, wo man nicht die Eucharistie feiert, sondern ein Psalmenoffizium mit einer sehr ausdrucksstarken Antiphon: «Mögen die Engel dich ins Paradies Gottes führen (*ducere*), die Martyrer dich aufnehmen (*suscipere*) bei deiner Ankunft (*adventus*) und dich in die himmlische Stadt Jerusalem führen (*perducere*).» In einer zweiten Prozession wird der Körper von der Kirche zum Friedhof getragen, wobei der Psalm 117 gesungen wird mit der Antiphon: «Öffnet mir die Pforten, und wenn ich eingetreten bin (*ingressus*), werde ich den Herrn loben.»

Dieses alte Rituale, das in einer Handschrift den bezeichnenden Titel «*Incipit de migratione animae*»[6] trägt, ist wirklich ein Rituale der österlichen Wanderung. Die Psalmen 113 und 117, die am Anfang und am Schluß der Liturgie gesungen wurden, sind die Psalmen, die das jüdische Pesachmahl einrahmten. Die christliche Beerdigungsfeier ist die Erfüllung eines österlichen «Exodus»: der Verstorbene erlebt seinen Auszug aus Ägypten mit, seine Befreiung aus der Verbannung, seinen Einzug in das gelobte Land, wo er von den Engeln und den Heiligen empfangen wird, die ihm entgegenkommen. Der himmlische Aufenthalt wird unter dem zweifachen Bild vom Garten (Paradies) und von der Stadt (Jerusalem) dargestellt, die Symbole für die Lebensfreude und für die Sicherheit sind und sich in allen orientalischen bildlichen Darstellungen des Glücks finden.

Die liturgische Handlung besteht hauptsächlich in einem Marsch, in einer singenden Prozession, die den Verstorbenen von seiner irdischen Bleibe zum himmlischen Jerusalem führt und dabei in der Kirche, die auf halbem Weg zwischen der Erde und dem Himmel ist, einen Halt einlegt. Auf dieser ganzen Reise ist der Christ nie abgesondert: bei der Abreise begleitet ihn die irdische Gemeinschaft, soweit sie kann, und bei der Ankunft wird er von den Bewohnern des Himmels empfangen, von jenen also, die vor ihm die Überfahrt

gemacht haben (von den Heiligen, den Martyrern, den Patriarchen), sowie von den Abgesandten des Hausherrn (den Engeln) und schließlich vom Hausherrn persönlich. Der Christ geht also, wenn er stirbt, von einer Gemeinschaft zur anderen, und sein «Übergang» wird zum Pascha Christi in Beziehung gesetzt, sei es direkt durch die Lesung der Passion oder öfters auf indirekte Weise durch Bezugnahme auf den Auszug und die Befreiung Israels. Der Tod jedes Menschen erhält durch seine Beziehung zum Pascha Christi eine neue Bedeutung und seinen Ort in der unübersehbaren Wanderung des ganzen Volkes Gottes auf dem Weg zum Reich der Himmel.

Wir können hier die spätere Entwicklung dieses alten römischen Rituale, das vom 8. Jahrhundert an seinen Charakter ändert, nicht eingehend darstellen: an die Stelle der friedlichen und österlichen Sicht des christlichen *transitus* tritt allmählich die dramatische Sicht des Gerichtes, eine Angst vor dem Schicksal dieses Sünders, der wohl im Himmel ankommen kann, der aber auch Gefahr läuft, für immer in die Flammen der Hölle zu fallen. Gott und seine Engel stehen am Ende des Weges nicht mehr, um den Verstorbenen mit offenen Armen aufzunehmen, sondern vielmehr um ihn einer Prüfung zu unterziehen oder ihn vor ihrem Gericht abzuurteilen: *Dies irae, dies illa!*

Die neuen Ritualien des Todes und der Beerdigung

Welche Aussagen über den Tod und mehr noch welche Riten des Übergangs und der Begleitung finden wir heute, nach den liturgischen Erneuerungen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den neuen Ritualien? Zunächst aber müssen wir uns fragen, wo die Antwort auf diese Frage zu suchen ist und welche Ritualien wir also zu Rate ziehen müssen. Im 7. Jahrhundert richtete sich der römische Ritus des Todes an eine bestimmte und verhältnismäßig homogene Gesellschaft, die sich auf lateinisch ausdrückte; im 20. Jahrhundert, in dem das Christentum über alle Kontinente ausgebreitet ist, kann sich ein in Rom lateinisch veröffentlichtes Rituale an keine konkrete Gesellschaft richten: es ist ein Musterrituale, das dazu bestimmt ist, nicht unverändert gebraucht zu werden, sondern unter Berücksichtigung der örtlichen Mentalitäten und Bräuche in die verschiedenen Sprachen übersetzt, übertragen und angepaßt zu werden. Die Verfasser des lateinischen Beerdigungsrituale haben diese unverzichtbare Anpassung ausdrücklich vorgesehen; nachdem sie sich über die Begräbnispraxis in verschiedenen Ländern informiert hatten, haben sie andererseits drei mögliche Typen von Begräbnisliturgien vorbereitet, nämlich je nach dem, ob die Hauptfeier zu Hause (das ist in vielen Regionen Afrikas der Fall), in der Kirche (Frankreich und Italien) oder auf dem Friedhof (deutschsprachige Länder) stattfindet. Weil wir die Dutzende von veröffentlichten oder in Vorbereitung befindlichen Ritualien nicht inventarisieren können, beziehen wir uns auf dieses römische Rituale, von dem sich alle anderen beeinflussen lassen.

Unsere Untersuchung kann sich aber nicht auf das Begräbnisrituale allein beschränken, weil es erst nach dem Tod des Christen zur Anwendung kommt; wir müssen auch und zuerst das Rituale der Krankensalbung berücksichtigen, das nebst dem Sakrament der Salbung die Riten der Wegzehrung, der möglichen Firmung in Todesgefahr und der Empfehlung der Sterbenden enthält. Man kann bedauern, daß aus praktischen Gründen die Riten, die dem Tod vorausgehen, so von den Riten, die dem Tod folgen, getrennt und auf zwei Bände aufgeteilt sind. Es wäre besser gewesen, ein einziges Rituale zu schaffen für alle aufeinanderfolgenden, aber zusammenhängenden Etappen des Weges, den der Christ von dieser Welt zur anderen geht: diese Bemerkung ist für jene gedacht, die zur Zeit für ihre Länder ein Rituale des Todes und des Begräbnisses ausarbeiten.

Wie dem auch sei, wollen wir nun zu zeigen versuchen, wie die heutige römische Liturgie den *transitus* des Christen versteht und feiert, wobei sie der Empfehlung des Zweiten Vatikanischen Konzils Rechnung trägt: «Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen, auch was die liturgische Farbe betrifft.»[7]

a. Das Leben verlassen

Der Mensch, der im Sterben ist, fühlt sich fast immer verlassen, abgesondert, vereinzelt. Die Krankheit, der Unfall oder das Alter haben ihn vom aktiven Leben der anderen ausgeschlossen, indes er eine Gegenwart und eine Kommunikation wünscht. Die Pastoralliturgie versucht diese Vereinsamung auf verschiedene Weisen zu durchbrechen. Einerseits empfiehlt sie den Seelsorgern, die Kranken zu besuchen und ihnen so zu zeigen, daß sie von der Welt nicht abgeschnitten und verlassen sind. Andererseits hat das Sakrament der Krankensalbung, wenn es einem im Sterben liegenden Menschen gespendet wird, zum Ziel, ihn mit der Kraft des Heiligen Geistes zu erfüllen im Blick auf diesen letzten Kampf, der die menschlichen Kräfte übersteigt, und im Blick auf die Auferstehung und die Geistwerdung, zu der er im Jenseits berufen ist. Das Handeln Gottes vollzieht sich jedoch durch menschliche Gesten hin-

durch, die bereits in sich selber einen Wert haben: die Handauflegung, die Salbung mit Öl entsprechen dem Bedürfnis nach einem physischen Kontakt und einem beruhigenden Berühren, das der Kranke verspürt. Man weiß, wie die Kranken und *a fortiori* die Sterbenden jene, die ihnen beistehen, bitten, ihnen die Hand zu halten: dieser körperliche Kontakt mit einem Menschen, der das Glück hat, bei guter Gesundheit zu sein, erscheint ihnen wie eine Garantie gegen ihre Schwachheit und ihre Einsamkeit.

Bevor der Christ diese Welt verläßt, muß er das Viatikum empfangen, den Leib Christi also, der wie eine Wegzehrung mitgegeben wird. Man hat diesem Viatikum zuweilen einen quasimagischen Wert zugeschrieben, und man ist sogar so weit gegangen, die Hostie, ein wenig nach der Art des Obolos der Griechen, den Toten in den Mund zu legen. In Wirklichkeit will diese letzte Eucharistie dem Christen ermöglichen, seinen eigenen Übergang in die Passion und die Auferstehung Christi einzufügen, und sie will ihm auch diese innere Gegenwart versichern, die in dem Maße, wie sie wirklich wahrgenommen wird, viel weiter geht als die Gegenwart der Menschen.

Ein letzter Ritus ist vorgesehen: im früheren Rituale trug er den Namen «Empfehlung der Seele», während er im neuen Rituale, das in dieser Hinsicht seine Anthropologie revidiert hat, «Empfehlung des Sterbenden» heißt. Es geht darum – für den Priester wie die Verwandten – den Sterbenden in seinen letzten Augenblicken zu begleiten und um ihn herum ein Klima des Gebetes zu schaffen: die Lebenden bemühen sich, dem Sterbenden zu helfen, angesichts des Todes Herr seiner selbst zu bleiben, und sie empfehlen ihn Gott, seinem Schöpfer, und sie sprechen rings um ihn die gebräuchlichsten Gebete, die Gebete seiner Kindheit, oder sie helfen ihm, sie selber zu sprechen; diese letzte Sorge entspricht dem Bedürfnis nach Rückkehr zu den Ursprüngen, nach Rückkehr zu den Sicherheiten der frühen Kindheit, das sich so oft beim Nahen des Todes zeigt.

b. Von einer Welt zur anderen

Von der traditionellen Theologie beeinflußt betrachtet das römische Begräbnisrituale den Tod als die Trennung der Seele vom Körper. Nach dem Hinschied beginnt daher für den Verstorbenen eine zweifache Reise: jene seines Körpers und jene seiner Seele, die erst am fernen Tag der Auferstehung wieder vereinigt sein werden.

Im Augenblick des Todes verläßt die Seele den Körper und beginnt eine «Wanderung», die sie die Pforten des Todes durchschreiten läßt und sie bis zu den Pforten des Lebens führen muß. Das Rituale hat dieses traditionelle Bild von den Pforten beibehalten: Pforten des Todes (Nr. 167), Pforten des Paradieses (Nr. 48), Pforten des Lebens (Nr. 169). Bevor die Seele in den Himmel gelangt, muß sie das Gericht Gottes bestehen (Nr. 46), muß sie von der Sterblichkeit befreit werden (Nr. 172) und von den Banden ihrer Fehler (Nr. 193); dieses Thema des Gerichtes ist aber wenig entwickelt. Am Ende ihrer Reise tritt die Seele in den Himmel ein, der der Ort des Friedens und des Lichtes ist (Nrn. 33, 53, 169), die Versammlung der Engel und der Heiligen (Nrn. 46, 56, 193, 196), der Schoß Abrahams (Nr. 174), das Haus Gottes (Nr. 177). Anzumerken wäre noch, daß das neue Rituale jede Erwähnung des Fegfeuers, der Hölle und Satans bewußt ausgemerzt hat.

Wie die Seele des Verstorbenen den Händen Gottes anvertraut wird, so wird sein Körper den Händen der Menschen anvertraut, die die Pflicht haben, ihn zu bestatten, das heißt ihn in die Erde zu legen, damit er dorthin zurückkehre, von wo er genommen wurde (Nrn. 55, 184); obwohl die Kirche die Kremation oder Einäscherung gestattet, bevorzugt sie doch die Beerdigung, die «die Hoffnung auf die Auferstehung mehrt» (Nr. 53) oder in einer westlichen Zivilisation, die mehr Sinn für die Symbolik der Erde als für die Symbolik des Feuers hat, mindestens von größerer Bedeutsamkeit ist.

In diesem Übergang von einer Welt zur anderen hat das neue Rituale eine Neuerung eingeführt, indem es den alten Ritus der Tumbagebete, der eine Fürbitte und eine Bitte um Vergebung war, durch eine «letzte Empfehlung» oder einen «letzten Abschied» ersetzte, die ihren Platz in der Regel am Ende der Feier hat; dieser Ritus stellt die letzte Etappe der Trennung dar, die letzte Geste oder den letzten Schrei vor dem Verschwinden des Verstorbenen.

c. Das Leben wiedergewinnen

Im christlichen Ritual bleibt die Begräbnisliturgie unvollendet. Der *transitus* ist mit der Beerdigung nicht abgeschlossen. Der Körper wird in die Erde gelegt oder auf weniger bedeutungsvolle Weise in ein Stein- oder Betongewölbe, das ihn angeblich schützt, damit er sich am Tag der Auferstehung wieder erhebe. Die Seele wird Gott anvertraut, damit sie auf den Tag warte, an dem sie wiederum einen Körper beseelen wird, der der ihre sein wird. Erst «am letzten Tag» wird der Verstorbene das Ziel seiner Reise erreichen und, wiederum voll Mensch geworden, zum ewigen Leben auferstehen.

Das Begräbnisrituale spricht vom Jenseits nur mit Umsicht: es hält sich dabei bestmöglich an biblische

Formulierungen, die nur Bilder sind, und es schwankt sehr bewußt zwischen einer unmittelbaren und einer verzögerten Eschatologie, weil es anerkennt, daß unsere Kategorien von Zeit und Dauer nicht auf die andere Welt übertragbar sind. Halten wir wenigstens eine Aussage fest, die ständig wiederkehrt: in den Himmel eintreten, das heißt in die Versammlung der Heiligen und Seligen eintreten, der Gesellschaft der Erwählten beigesellt werden. Zweifelsohne besteht das ewige Leben darin, Gott nahe zu sein, in seinem Licht zu weilen, aber die Anschauung Gottes, aus der die spätere Theologie das Wesentliche der Seligkeit macht, wird von der Liturgie im allgemeinen nur im Rahmen der himmlischen *ecclesia* dargestellt. Im übrigen erlaubt ein aufmerksames Studium des neuen Rituale, darin zwei sich überlagernde Schichten, zwei Reihen von Texten verschiedenen Geistes und verschiedener Ausrichtung zu erkennen: während die alten Gebete Christus selten erwähnen und den Verstorbenen Gott empfehlen, der ihn in die Versammlung der Heiligen aufnehmen möge, beziehen sich die neuen, anläßlich der Revision des Rituale verfaßten Gebete regelmäßig auf das österliche Geheimnis und bringen eine individuellere Eschatologie zum Ausdruck.

Schluß

Mit allen Mitteln versucht die moderne Welt den Tod totzuschweigen: es schickt sich, daß der Sterbende sich nicht darüber Rechenschaft gibt, daß er stirbt, es schickt sich, daß die Gegenwart und der Transport der Leichen die Ruhe und den Verkehr der Lebenden nicht stört, es schickt sich schließlich, daß die Zeichen des Todes und der Trauer versteckt werden. Gegen diese entmenschlichende Tendenz bemüht sich die christliche Liturgie, die Wirklichkeit und die Bedeutung dieser letzten Reise laut und verständlich auszusagen: der Christ verschwindet nicht in den dichten Nebel, wenn er stirbt, sondern er vollzieht einen der wichtigsten Akte seiner menschlichen Existenz. Das Rituale will dem Sterbenden helfen, seinen Tod als Mensch und als Glaubender zu leben, und es will seiner Familie helfen, den lichten Aspekt des christlichen *transitus* zu sehen. Die Erfahrung zeigt, daß es in einem Klima des Glaubens möglich ist, wirklich österliches Begräbnis zu feiern, das den Sinn des Pascha des mit dem Pascha Christi verbundenen Christen offenbart.

Eines der positivsten Elemente des neuen Rituale ist denn auch, daß es den Tod des Christen als letzte Etappe einer Einführung vorstellt, die mit seiner Taufe begonnen hat. Den Sakramenten der christlichen Initiation entsprechen die Sakramente oder Riten der letzten Salbung, des Viatikum und des Begräbnisses. Dem Eintauchen am Anfang entspricht die Beisetzung am Ende, die ebenfalls nur eine Überfahrt ist. Zu verschiedenen Malen verweist das römische Rituale des Todes auf die Taufe, und es bedenkt die Beziehung zwischen dem sakramentalen und dem ewigen Leben. Durch eine Reihe von Übergängen und Einführungen tritt der Mensch ins Leben, und genau so verläßt der Christ durch eine Aufeinanderfolge von sakramentalen Übergängen allmählich die Regionen der Finsternis, um Zugang zu finden zum Land des Lichtes.

[1] Diese Angaben sind zum Teil einem Vortrag entnommen, den der Herausgeber der Zeitschrift «Anthropos» J.F. Thiel im Februar 1977 in Rom gehalten hat. Während eines Aufenthaltes in Westafrika konnte ich neulich feststellen, daß die Begleitung in den Tod nicht immer symbolisch ist: wenn ein Häuptling stirbt, ist es notwendig, daß man für ihn Reisebegleiter findet. Über den Tod in Afrika siehe L.-V. Thomas und R. Luneau, La terre africaine et ses religions (Paris 1975) 246–261, sowie R. Jaulin, La mort sara (au Tchad) (Paris ^{2}1971).

[2] Als ins Einzelne gehende Beschreibung vgl. A. van Gennep, Manuel de folklore français contemporain I, 2 (Paris 1946) 649–824: Les funérailles.

[3] Vgl. Ph. Aries, Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours (Paris 1975) 157–163: La vie et la mort chez les Français d'aujourd'hui, 164–197: La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales. J. Potel, Les funérailles: une fête? (Paris 1973).

[4] Siehe P. Kovalevsky, Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension (dans la liturgie byzantine): La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie (Edizione Liturgiche, Rom 1975) 141–154. D. Webb, La liturgie des funérailles dans l'Église nestorienne: aaO. 415–432.

[5] M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge IV (Löwen 1956) 523–530.

[6] Handschrift Berol. Phillips 1667 (fol. 173), zitiert bei M. Andrieu aaO. 525.

[7] Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 81.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

PHILIPPE ROUILLARD

1926 zu Paris geboren, Benediktiner, 1962 zum Priester geweiht, studierte an der Hochschule Sant'Anselmo zu Rom, ist Doktor der Theologie, dozierte an der Theologischen Fakultät von Lille Liturgik, war während vier Jahren Herausgeber der Zeitschrift «La Maison-Dieu», doziert zur Zeit an der Hochschule von Sant'Anselmo und am Marianum zu Rom Sakramententheologie. Er veröffentlichte: Dictionnaire des Saints (Morel 1963), Le Livre de l'Unité (Paris 1966) und betätigte sich u.a. als Mitarbeiter von: «La Vie Spirituelle» und «Assemblées du Seigneur». Anschrift: Collegio Sant'Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I–00153 Rom, Italien.

Dionisio Borobio

Die «vier Sakramente» der Volksreligiosität

Eine kritische Betrachtung

Unter den vielfältigen Perspektiven und Methoden, die der Behandlung des Themas «Volksreligiosität» angemessen wären[1], entscheidet sich unsere Untersuchung für einen ganz bestimmten Gesichtspunkt: den sakramentalen Aspekt der zentralen Ereignisse im Lebenszyklus[2]; sie bedient sich einer ganz bestimmten Methode: der bewertenden Analyse der Wirklichkeit aufgrund anthropologisch-theologisch-pastoraler Kriterien[3]; und schließlich setzt sie eine bestimmte Einstellung voraus: die kritische Einstellung, die ihrerseits bereit ist, sich kritisieren zu lassen. Diese erste Konkretion bedarf allerdings noch einiger hermeneutischer Erläuterungen, da die Problemstellung des Artikels und seine thematischen Implikationen noch nicht eindeutig festgelegt sind.

Bei der Behandlung der uns interessierenden Frage verwenden die Autoren gewöhnlich verschiedene Bezeichnungen: Religiosität der «Übergangsriten» (A. Van Gennep), «Katholizismus der kritischen Momente» (M. Mauss), «Katholizismus der Feste» (R. Pannet), «Katholizismus der vier Lebenszeiten» (J.-Y. Hameline), «volkstümliche Sakramentenfrömmigkeit» (R. Vidales), «Feiern des Lebens und des Todes» (F. Urbina), «Kultreligion der Lebenszyklen» (L. Maldonado)... In unserem Fall erscheint es uns am besten, von «sakramentaler Religiosität» zu sprechen, denn wenn wir mit dem Begriff «Religiosität» die Art und Weise bezeichnen, wie die große Masse des Volkes im Unterschied zur «praktizierenden» Minderheit ihre religiösen Mediationen lebt, so weisen wir mit dem Attribut «sakramental» darauf hin, daß es sich dabei um die zentralen Mediationen handelt, welche die Kirche den Getauften anbietet.

Aber warum sprechen wir von den «vier Sakramenten» der Volksreligiosität? Welches sind diese vier Sakramente? Eine Tatsache sei zu Anfang genannt: unsere Christen bitten nicht um nur vier Sakramente, sondern sie bitten im allgemeinen nur bei vier Gelegenheiten im Leben um Sakramente. Der Wunsch nach Sakramentenempfang ist gewöhnlich nicht zahlenmäßig begrenzt (gleichzeitig mit der Erstkommunion wird die Beichte verlangt, mit der Eheschließung wird der Wunsch nach der Eucharistie verbunden), sondern chronologisch festgelegt (durch die vier entscheidenden, einmaligen Lebensabschnitte). Aus all diesen Gründen setzt die Rede von «vier Sakramenten» nicht nur eine terminologische Entscheidung voraus, sondern auch eine inhaltliche Präferenz, die von den angewandten Wertmaßstäben abhängt.

Man kann jedoch behaupten, daß es aus kirchlicher Sicht (das sakramentale «Minimum», das die Kirche von jedem erwartet, der sich als Christ bezeichnet), aus soziologischer Perspektive (die Sakramente, nach denen normalerweise verlangt wird) und unter dem Aspekt des Lebens (die Momente im Lebenszyklus, in denen man sie wünscht: Geburt, Wachstum, Heirat, Tod) ausreichende Gründe gibt, um die «vier Sakramente» der Volksreligiosität festzulegen auf die Kindertaufe, die Erstkommunion, die Eheschließung und die Begräbnisfeierlichkeiten (mit Messe). Es läßt sich de facto eine gewisse zeitliche Übereinstimmung zwischen den entscheidenden Lebensphasen, der Tendenz der Menschen, diese Abschnitte mit Hilfe der sog. Übergangsriten («rites de passage») zu sakralisieren, und der Bitte um den Empfang (von seiten der Subjekte) bzw. der Spendung (von seiten der Kirche) dieser vier Sakramente der Volksreligiosität feststellen.

Die Subjekte der «sakramentalen Religiosität» werden demzufolge die normalerweise nicht praktizierenden Getauften sein, die eine vom sozio-kulturellen Katholizismus geprägte religiöse Überzeugung haben und diese vor allem an den Höhepunkten ihres Lebens dadurch zum Ausdruck zu bringen pflegen, daß sie die von der Kirche zu diesen Anlässen angebotenen und geforderten Sakramente empfangen, und sich damit zugleich als Angehörige eines bestimmten sozio-religiösen Systems ausweisen.

I. Annäherung an die Wirklichkeit

Religion und sakramentale Religiosität des Volkes sind nicht tot; sie sind lebendig wie Mensch und Volk, weil der Mensch im Volk lebt. Aber genauso wie dieser Mensch und dieses Volk sind sie einer schweren Krise ausgesetzt. Weder romantische Überhöhung noch unbedachtes Beiseiteschieben können diese Krise bewältigen. Der erste Schritt, der sich hier aufdrängt, besteht darin, die komplexe Wirklichkeit zu erforschen, indem man die von den Subjekten vertretenen Einstellungen und die entscheidenden Ursachen der Krise im einzelnen untersucht[4].

1. Die Hauptursachen der Krise

Wir glauben, daß die *Herausforderung der Säkularität* eine der schwerwiegendsten Ursachen für die Krise

gewesen und geblieben ist. Der moderne «Humanismus», die naturwissenschaftlich-technische Mentalität und die großen gesellschaftlichen Umwälzungen, die den Säkularisierungsprozeß auslösten, haben nicht vermocht, die Religion zum Verschwinden zu bringen, wie es manche prophezeit hatten (A. Comte, K. Marx, M. Weber). Wohl aber haben sie die Krise der religiösen Kultur und Zivilisation, das allmähliche Verschwinden der gesellschaftlichen Schutzsysteme einer stabilisierenden, einigenden Religiosität und den «Tod» eines Gottes-, eines Welt- und eines Menschenbildes herbeigeführt. Obgleich die andererseits neu entstandenen Erscheinungen und Bewegungen mit religiösem Einschlag, mögen sie nun Antikultur, Esoterik oder Jesus-Bewegungen heißen, mit Recht als Beweis für die Gegenthese «Gott ist nicht tot» (H. Cox, D. Brown, R. Belloch, Roszak, A. Watts) oder als Beleg für die Feststellung verbucht worden sind, daß die Religion den voreiligen Behauptungen der Säkularisten zum Trotz weiterbesteht (A.M. Greeley, G. Baum, J. Brothers), so hat man doch keineswegs nachweisen können, daß sie echte Alternativen zur Religionskrise darstellen, auch wenn in diesem Sinn Zukunftsprognosen gewagt werden (Th. Luckmann, A.M. Greeley)[5].

Eines allerdings ist aufs neue klar geworden: der Mensch kann nicht ohne Magie, ohne Riten und Mythen, ohne Mysterium und Religion, ohne Natur und ohne Sinne leben. Und eine Tatsache scheint unumstößlich: im Hinblick auf die Formen der kirchlichen Sakramentenvermittlung hat der Prozeß der Säkularisierung die Auffassung und Einstellung des Volkes erschüttert. Wo erst einmal das Verständnis zerstört ist, droht auch die Sicherheit innerhalb des religiösen Systems in Mitleidenschaft gezogen zu werden.

Ein Großteil der Katholiken, die eine sakramentale Religiosität pflegten, bitten nicht mehr um den Empfang der Sakramente, weder um sich vor geheimen oder okkulten Kräften zu schützen, noch um sich bei Gott Lohn zu erwirken oder um göttlicher Strafe zu entgehen, noch um ihrer Resignation gegenüber den Übeln der Welt oder der Gesellschaft Ausdruck zu verleihen, noch um sich einem sozio-politischen System zu unterwerfen, das diese Verhaltensweisen verordnet hätte... Viele erklären, die Sakramente sagten ihnen nichts, man wisse nichts damit anzufangen. Ihre Welt spricht eine andere Sprache und bedient sich anderer Zeichen. Ihre Probleme und ihre Hoffnungen sind andere. Die religiösen Institutionen hören allmählich auf, der Ort schlechthin für die Verbindung zum Religiösen und für die Manifestation des Religiösen zu sein. Neue religiöse Formen, neue sakrale Vermittlungen, neue Symbole aus dem Bereich der Gesellschaft, der Erotik, des Sports oder des Archaischen, die in all ihrer Ambivalenz die religiöse Dimension des Menschen und die von ihm erstrebten Werte auszudrücken scheinen, gehen hie und da gerade aus der säkularisierten Welt hervor oder erwachen zu neuem Leben. In nicht wenigen Fällen könnte man annehmen, das Volk habe seine Freiheitshoffnung auf andere, neue, verständlichere und wirkungsvollere «Heilssakramente» übertragen, die ihm das politische und gesellschaftliche Leben vermitteln.

Mit Ausnahme einiger Gruppen ist sich das Volk als solches offenbar über diesen religiösen Abbauprozeß nicht im klaren, fühlt sich aber doch von ihm beeinflußt (insbesondere die junge Generation), mit den entsprechenden Auswirkungen auf sein Verhalten gegenüber dem religiösen System, vor allem in bezug auf die Sakramente.

Einer Minderheit, die von der sakramentalen Religiosität Abstand nimmt, steht eine große Mehrheit gegenüber, die sie halb willig, halb unwillig weiterbestehen läßt, während wieder andere sie als gültige Antwort auf die fast unverzichtbare Sakralisierung der großen Lebensabschnitte pflegt.

Die Frage lautet: Wird es einen totalen Ersatz bestimmter Formen durch andere geben?[6] Welche Haltung muß die Kirche gegenüber der sakramentalen Religiosität einnehmen, um der Herausforderung durch die Säkularität begegnen zu können? Wie kann der sakramentalen Frömmigkeit eines Volkes, die in neuen Situationen gelebt werden muß, eine angemessene Symbolik verliehen werden?

Eine weitere Hauptursache für die Krise scheint uns in der *unzureichenden Antwort der Kirche und der Christen selbst* auf die Probleme der sakramentalen Religiosität zu liegen. Die Liturgiereform der Kirche hat viele positive Aspekte gehabt. Ihre Verwirklichung weist jedoch erhebliche Mängel auf. Die geforderte Anpassung dieser Reform an die unterschiedlichen Kulturen und Völker ist in den meisten Fällen noch nicht einmal ansatzweise geleistet worden[7]. Die Sakramentenpastoral, die zur Förderung gerade der Volksfrömmigkeit nahegelegen hätte, ist oft wegen unzulänglicher Entwürfe, Knappheit der Mittel, mangelnden Durchhaltevermögens, wenn nicht gar aufgrund der Gegensätze und Feindschaften zwischen den Trägern und Verantwortlichen der Pastoral selbst, auf halbem Wege stehengeblieben. Man wird wohl behaupten dürfen, daß bei dieser ganzen Entwicklung der große Unbeteiligte in der Tat immer noch das Volk, die die sakramentale Frömmigkeit tragende Masse ist, denn wenn einerseits ihre Mentalität und ihre «sakramentalen» Mediationen der Vergangenheit nicht ernst genug genommen worden sind, so hat man

andererseits ebensowenig ihre Sensibilität und ihre «sakramentalen» Vermittlungen der Gegenwart angemessen bewertet und anerkannt. Ein volkstümlicher Ritus kann seine Lebenskraft und seinen Sinn nur unter der Bedingung bewahren, daß er das Neue der Kreativität mit dem Alten des Archetypus zu verbinden weiß. Vielleicht darum, weil dies ausgeblieben ist, gefallen unsere sakramentalen Feiern vielen alten Menschen nicht und können auch viele Jugendliche nicht zufriedenstellen. Diese Tatsache wiegt um so schwerer, als es heute eine ausgeprägte Tendenz zur Reduzierung jeglicher Vermittlung auf das ausschließlich Sakramentale gibt. Sind die Sakramente immer der Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit gewesen, so sind sie heute oft die letzte Bastion, wo sich die Religiosität innerhalb der kirchlichen Institution ausdrücken kann. Es ist also nicht verwunderlich, daß angesichts dieser Art von sakramentaler Fadheit und Dürftigkeit der Vermittlungen andere Auswege gesucht werden wie die Privatisierung des Religiösen im individuell-familiären Raum, die Sakramentalisierung des Säkularen im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich.

Wenn das bisher Gesagte zumindest einen Aspekt der Wirklichkeit widerspiegelt, müssen wir uns fragen: wie kann die Liturgiereform so weitergeführt werden, daß destruktive und einseitige Tendenzen überwunden und die sakramentale Religiosität des Volkes ernstgenommen und verbessert werden kann? Mit Hilfe welcher theologischen Prinzipien und Pastoral-«Stragegien» soll nach der Lösung des Problems gesucht werden?[8]

2. *Typische Einstellungen der Subjekte*

Die Krise der sakramentalen Religiosität deutet darauf hin, daß diese über kurz oder lang tiefgreifenden Veränderungen ausgesetzt sein kann, nichts aber deutet darauf hin, daß sie verschwinden wird. Die große Masse des Volkes verlangt trotz allem weiter nach den «Sakramenten des Lebens und des Todes». Warum? Was sucht, was erhofft, was will dieses Volk in den Sakramenten ausdrücken?

In erster Linie äußert das Volk sein *unumgängliches Bedürfnis nach Riten.* Nicht nach profanen oder säkularen, sondern nach sakralen Riten, nach jenen Riten, die ihre Existenz einerseits aus der religiösen Tradition und Kultur des Volkes herleiten, andererseits über eine religiöse «Versicherungs»-Instanz auf eine transzendente Wirklichkeit zurückführen, die jeder menschlichen oder technischen Manipulation enthoben ist. Weder der Dorfbewohner noch der Großstadtmensch können ohne Riten leben. Der religiöse Grund oder – mit einem Wort von H. Assmann – der «ideologische Mehrwert des Christentums»[9] ist in der Stadt nicht tot; er drängt an den Höhepunkten des Lebens geradezu unwiderstehlich danach, zum Ausdruck gebracht zu werden. Etwas fehlt, ist nicht in Ordnung, wenn im Zusammenhang mit der Geburt, der Heirat oder dem Tod die Riten außer acht gelassen werden. Gleichgültig, ob sie nun sakramental richtig eingeordnet und in ihrem Inhalt verstanden werden, niemand kann daran zweifeln, daß in ihnen, wie R. Pannet feststellt, viele Wertstrebungen zum Ausdruck kommen, die nach der Gegenwart des höchsten Archetyps verlangen[10], eine Öffnung zum Mysterium hin, eine Hingabe- und Opferbereitschaft und ein Wunsch nach göttlich-menschlicher Kommunikation, die sich in den großen Augenblicken des Lebens schwerlich unterdrücken lassen.

Der Ritus ist so etwas wie ein unentbehrlicher Bestandteil des Festprogramms, er ist der grundlegende Anlaß zum Feiern, der religiöse Beweggrund, der die Einladung von Familienangehörigen und Freunden rechtfertigt. Auch wenn die Zelebration des Ritus selbst «traurig» und langweilig ist und individualistisch oder passiv geschieht, auch wenn in Wirklichkeit das eigentliche Fest vorher oder nachher stattfindet, so wird sie von diesen Christen doch immer als dessen integrierender Bestandteil und sogar als potenzierendes Element angesehen. Die sakramentalen Riten machen zwar nicht das Fest aus, aber sie sind Teil des Festes, insofern sie dem Menschen ermöglichen, aus sich herauszugehen und sich auszudrücken, sich zu freuen und sich loszulassen, sich selbst zu bejahen und in die Fülle seines Lebens, in dessen Tiefendimensionen, jenseits des Alltäglichen, einzudringen, mit Hilfe eines Ritus, den er vielleicht bloß schweigend zu betrachten oder mehr oder weniger gerührt zu bestaunen weiß. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb unsere Christen die sakramentalen Riten zwar nicht als Fest verstehen, aber doch als notwendige Bedingung dafür, daß das Fest vollständig ist.

In zweiter Linie möchte das Volk seiner *religiösen Überzeugung und seiner Hoffnung* Ausdruck verleihen. Der Ritus ist Wort und Handlung, er ist tätiges Wort oder beredte Tat. Er deutet eher an, als daß er aussagt, er gibt eher zum Denken Anlaß, als daß er einen Gedanken ausdrückt. Er bezeichnet eher den Gegenstand der Hoffnung als den des Besitzes. Seine Sprachebene ist nicht rational oder intellektuell, logisch oder gebildet, sondern transrational, emotional, auf Erfahrung bezogen und empfindsam. Daher liebt der die sakramentale Frömmigkeit übende Christ die Riten. Mit ihrer Hilfe möchte er «seinen Glauben» ausdrücken und auf diese Weise mehr sagen, als er allein zu sagen vermag. Seine Anwesenheit ist seine größte Beredsamkeit. Sie deutet auf eine Haltung des

Offenseins für das Göttliche, das Transzendente, Unbedingte, Geheimnisvolle. Daß diese Wirklichkeit auf den Gott unseres Herrn Jesus Christus hin personalisiert würde, kann man nicht immer behaupten. Für viele bedeutet glauben ganz einfach sich katholisch fühlen. Ihr Glaube ist Glaube nur «in fide ecclesiae», nicht als «personaler» Glaube. Aufgrund eben dieses Glaubens *erhofft* sich der Mensch etwas vom Ritus. Seine grundlegende Hoffnung richtet sich darauf, Gott diesen Augenblick zu weihen, den Segen und den Schutz Gottes zu erlangen, die Gefahren der Veränderungen im Leben zu beschwören und eine Zukunft gegen drohende Zerstörungen und Fehlschläge abzusichern. Wenn man sich mit diesen Riten an Gott wendet, so geschieht dies nicht aus geistigem Luxus oder aus bloßer Frömmigkeit, sondern darum, weil man Gott braucht, um nicht zu sterben, weil man das Leben über den Tod hinaus bejahen will. Gewiß ist diese Hoffnung in vielen Fällen von «magischen», fatalistischen oder entfremdenden Einstellungen nicht frei. Andererseits aber zeugt sie von Opferbereitschaft und Hinnehmen-Können, von der Haltung des Rufenden, des Hilfesuchenden und vom Wunsch, unsere jeweilige Wirklichkeit und unsere je eigenen Hoffnungen in die Nähe Gottes zu bringen, die niemand geringschätzen darf. So ist die Glaubenshoffnung, die in der sakramentalen Religiosität zum Ausdruck kommt, eine «Transrationalität, die im Zeitlichen Sinn stiftet, die Geschichte gestaltet und ihr die Richtung weist. Was den einkalkulierbaren Kräften, was wissenschaftlichen Prognosen zufolge unmöglich ist, das ist mit der Kraft Gottes möglich»[11].

An dritter Stelle möchte das Volk seine *christliche Identität und seine Zugehörigkeit zu einem sozio-religiösen System* sichtbar machen. Die sakramentalen Riten sind nicht nur eine Art, das Leben zu feiern oder einem Glauben und einer Hoffnung Ausdruck zu verleihen, sondern auch eine Weise, das Leben in einen religiösen Sozialisationsprozeß einzubeziehen, eine Weise zu zeigen, wie man religiös in der Welt dastehen will, eine qualifizierte Form der Aussage, daß jemand Katholik oder Christ und nicht irgend etwas anderes ist. Diese Identität näher begutachten zu wollen, bedeutet oft eine empfindliche Kränkung dieser Christen. Für sie heißt Christ sein vor allem, es sein zu wollen. Weder dogmatische Fragen noch moralische Forderungen noch der Widerspruch zwischen «ihrem Glauben» und ihrem Leben bereiten ihnen Sorge. Auch die Konfessionsunterschiede oder innerkirchlichen Differenzen bekümmern sie nicht. Sie sind getauft: schlicht und einfach deswegen sind sie Christen. Und ihr Recht auf Sakramentenempfang erscheint ihnen unbestreitbar, unabhängig davon, welches Motiv sie dabei leitet. Die Sakramentalisierung ist der institutionelle Weg, der ihre Zugehörigkeit zu einem sozio-religiösen System am besten darstellt und definiert. Auch wenn sie die theologischen Begründungen für diese Zugehörigkeit nicht kennen, wird diese von ihnen meist weniger bezweifelt als von anderen Christen. Dennoch sind sie sich durchaus bewußt, daß sie weder so sind wie diejenigen, die nicht glauben, noch wie jene, die «immer in die Messe gehen» oder «mit der Kirche zu tun haben»[12].

II. Anthropologische Interpretation

Die anthropologische Interpretation der sakramentalen Frömmigkeit versucht die Frage zu beantworten, ob diese Religiosität die wahre Verwirklichung des menschlichen Ideals vorantreibt oder behindert. Ist die sakramentale Frömmigkeit das Ergebnis einer bloßen Anpassung oder Übernahme eines kulturellen religiös-symbolischen Systems der Zugehörigkeit? Welche Aspekte kann man aufgreifen oder fallenlassen, ohne in eine Verstümmelung oder Verleugnung einer menschlichen Grunddimension zu verfallen? Trägt die gegenwärtige sakramentale Struktur der Kirche zur Selbstverwirklichung des Menschen bei?

Zu allererst möchten wir feststellen, daß die sakramentale Frömmigkeit eine Form der *Verwirklichung der Symboldimension der menschlichen Natur* ist. «Aufgrund unserer Auffassung vom Menschen als Wesen, das sich selbst unendlich überlegen ist und darum den eigentlichen Ursprung jeglicher Symbolisierung darstellt, muß die Volksfrömmigkeit, die diese Symbolfähigkeit hervorruft, anregt und neu belebt, eines der geeignetsten Mittel sein, um den Menschen an die Erhabenheit seines Ideals heranzuführen», sofern zwei Gefahren vermieden werden: daß von ihrer Symbolfähigkeit auf unterdrückende, einengende Weise Gebrauch gemacht wird und daß man sich mit Hilfe dieser Fähigkeit in eine Ersatzrealität hineinflüchtet[13]. Der Mensch ist ein symbolisches Wesen, und er führt sein Leben in symbolhafter Weise. Die sakramentalen Symbole stellen nicht in erster Linie etwas dem Menschen von außen Auferlegtes dar, sie entsprechen vielmehr einem Bedürfnis, das er als Möglichkeit der Beziehung zur Welt, zu den Mitmenschen und zu Gott bereits in sich trägt[14]. Einen der sakramentalen Religiosität verbundenen Menschen dieser Symbole zu berauben hieße, seine religiöse Dimension schlechthin, von deren symbolischem Ausdruck auch seine Selbstverwirklichung abhängt, tödlich zu treffen.

Mehr noch, die Sakramente der Volksreligiosität entsprechen dem gleichsam lebensnotwendigen Be-

dürfnis des Menschen, *den entscheidenden Augenblikken seines Lebenszyklus sakralen Charakter zu verleihen.* Sosehr man auch dagegen einwenden mag, diese Entsprechung sei vorchristlich (charakteristisch für die heidnischen Religionen) und deswegen a-theologisch, auch wenn sich nachweisen läßt, daß Christus die Sakramente nicht gestiftet hat, um diese Momente zu sakralisieren, so manifestiert sich in dieser Entsprechung doch unzweifelhaft ein anthropologisches Datum, das wir nicht aus dem Blick verlieren dürfen. Ist nun aber zu rechtfertigen und zu wünschen, daß die Kirche die Sakramente in diese Lebensabschnitte hineinverlegt? Wir meinen: ja.

Nach unserer Auffassung von den Sakramenten beantworten diese auf ihre Weise die Grundsituationen des menschlichen Lebens, die zugleich Orte der anthropologischen Verwurzelung und «Chiffren für die Transzendenz» Gottes darstellen. Diese Situationen können, müssen jedoch nicht mit den biologischen Übergangsmomenten zusammenfallen, immer aber müssen sie mit den anthropologischen Momenten des «Anrufs» übereinstimmen. Das Biologische ist in gleicher Weise ein Aspekt des Anthropologischen, wie das Anthropologische wiederum eine Dimension des Sakralen darstellt. Es handelt sich um aufeinander bezogene und aufeinander verweisende Realitäten, nicht um gegensätzliche, einander ausschließende Wirklichkeiten. In dem Maße, wie ein Sakrament sich in diese Situationen einreiht und alle ihre Aspekte miteinbezieht, offenbart es seine Sinnfülle und seinen «gottmenschlichen» Reichtum[15]. Alle Sakramente sind in gewisser Weise Sakramente des Übergangs. Aber nur diejenigen, welche mit einem biologischen Übergang zusammenfallen, werden strenggenommen auch zu «rites de passage»[16]. In einigen Sakramenten haben sich biologische Übergangsphasen rudimentär erhalten (Geburt = Taufe; Wachstum = Erstkommunion / Firmung; Zeugung = Eheschließung; Krankheit / Tod = Krankensalbung / Begräbnis); andere setzen deutlicher die Veränderung einer äußeren oder inneren Verfassung voraus (von ledig zu verheiratet = Eheschließung; von schuldig zu unschuldig / ent-schuldigt = Buße; von Laie zu Kleriker = Priesterweihe); schließlich aber beinhalten alle eine anthropologische Situation und ein österliches «Hinübergehen» in das Mysterium Christi (die Eucharistie als Unterpfand des endgültigen eschatologischen Übergangs ist während des ganzen Lebens der ständige Ort eines Übergangs in die verschiedenen Lebenssituationen). Daher ist es anthropologisch richtig und wünschenswert, aber nicht unbedingt erforderlich, daß einige Sakramente an die Momente eines biologischen Übergangs anknüpfen[17]. Was der Mensch aufgrund seiner bio-anthropologischen Autonomie und Spontaneität sucht, wird durch die sakramentale Vermittlung der Kirche zur Grundlage einer gnadenhaften, auf dem freien Willen Gottes beruhenden Antwort.

In einem weiteren Schritt können wir uns jetzt fragen: *Warum* strebt der Mensch *gerade in diesen Situationen* danach, sein Leben auf eine heilige Wirklichkeit zu beziehen? Welcher tiefere Grund, welche besondere Kraft bewegt ihn dazu? Das ganze Leben des Menschen wird von einer sakramentalen Struktur oder «Komplexität», von einer religiösen Dimension, von einer Berufung zum Transzendenten geprägt. Diese Struktur, diese Dimension und diese Berufung tauchen mit all ihrer zwingenden Kraft, mit all ihrer geheimnisvollen Macht vor allem in den großen Augenblicken des Lebenszyklus auf. In diesen Momenten erfährt sich der Mensch gleichsam genötigt und gedrängt, seiner innersten Wirklichkeit, seiner tiefsten Sakramentalität Ausdruck zu verleihen. Durch sie wird er mit der «Schwelle» konfrontiert, die ihn zur Begegnung mit dem Heiligen, mit dem Mysterium ruft, das er in sich selbst entdeckt und das ihn übersteigt. Es ist der gegebene Zeitpunkt für die religiöse Erfahrung, für die Begegnung mit der ganz anderen, unbedingten, endgültigen, letzten Wahrheit. In den Grenzsituationen seines Lebens, die zum Teil mit seinen vitalen Veränderungen identisch sind, wird der Mensch hellhöriger für die Nähe und Gegenwart Gottes. Wenn die Vertiefung in dessen Immanenz ihm sein eigenes Geheimnis transparent macht, so ruft ihn diese Transparenz zur Transzendenz im Mysterium Gottes[18].

Wenn ein Christ also um ein Sakrament bittet, so unternimmt er keine banale Handlung, sondern kommt einem zutiefst anthropologischen Bedürfnis nach: dem Bedürfnis, die sakrale Dimension seiner Existenz, seiner Grundsituation auszudrücken, indem er sie in einem religiösen Akt bekennt, feiert, öffentlich werden läßt und weiht. Natürlich ist dies ein Bestandteil des christlichen Sakraments, insofern es in der menschlich-religiösen Wirklichkeit verankert ist, nicht aber das christliche Spezifikum des Sakraments, da ein expliziter Bezug auf das Mysterium des Erlösers Jesus Christus fehlt. Die sakramentale Frömmigkeit genießt die Wertschätzung der religiösen Anthropologie, nicht immer jedoch die der christlichen Anthropologie, obgleich in unserem Kulturkreis beide eng miteinander verbunden sind. Daher kann die Kirche sie weder als schlechthin deformierend ablehnen, noch sie ohne weiteres vollkommen akzeptieren. Nicht von dieser anthropologisch-religiösen Dimension jedenfalls muß die Kirche die sakramentale Frömmigkeit befreien (alles wirklich Anthropologische muß theologisch sein und umgekehrt), sondern von ihren entfremdenden –

und daher unmenschlichen und untheologischen – magisch-mythischen Rückständen.

III. Theologische Bewertung

Eine theologische Bewertung der sakramentalen Frömmigkeit muß die Frage in den Blick nehmen, in welchem Maß diese Religiosität den wahren Inhalt und Sinn des göttlichen Mysteriums, das in Christus geoffenbart worden und in Erfüllung gegangen ist und in der Kirche durch die Sakramente erlebt und gefeiert wird, versteht, annimmt und ausdrückt.

Es handelt sich darum, in aller Bescheidenheit hinsichtlich einiger zentraler Punkte das Maß der Übereinstimmung oder Abweichung zwischen dem aufzuzeigen, was von den Subjekten in den Sakramenten gewünscht, geglaubt und zum Ausdruck gebracht wird, und dem, was die Sakramente bedeuten, ausdrücken und dem Menschen anbieten. Damit steigen wir voll in die Debatte um das umstrittene Problem «Glaube – Sakramente» ein.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei von vornherein festgestellt, daß wir weder den Glauben der Subjekte «messen» noch ihn nach seiner Ausdrucksfähigkeit bewerten, noch ihn nach Maßgabe der ihm bekannten Wahrheiten oder der erfüllten religiösen Praktiken beurteilen wollen. Wir sind uns bewußt, daß ihr sakramentaler Glaube ein einfacher, selbstverständlicher und kein «aufgeklärter», «reifer» oder «engagierter» Glaube ist. Er liegt nicht auf der Ebene des evangelischen Ideals, sondern auf dem Niveau des Kulturchristentums. Mit welchen theologischen Kriterien ist er zu bewerten?

Zunächst kann man sagen, daß den meisten Glauben jener hat, der am ehesten dazu bereit ist, das in den Sakramenten der Kirche von Gott angebotene Geschenk offen, dankbar und aufrichtig anzunehmen. Diese Annahmebereitschaft läßt zumindest indirekt und grundsätzlich auf seinen Wunsch und seinen Glauben schließen, daß das Erlösungsgeheimnis Gottes in Christus durch die Kirche in einer bestimmten Situation seines Lebens wirklich wird, das von diesem Ereignis aus neu gestaltet und in Pflicht genommen wird. Wir wollen dies im einzelnen näher betrachten[19].

Das Sakrament bedeutet eine Aktualisierung und *Realisierung des Mysteriums Christi*. Eine sakramentale Glaubenshaltung, welche den Bezug zu Christus nicht beinhaltet oder ihm widerspricht, ist theologisch nicht akzeptabel. Wer Gott (höchstes Wesen) anerkennt, aber nicht an Christus glaubt (z.B. seine Göttlichkeit) oder umgekehrt, hat nicht den Glauben an den Gott des Jesus Christus, ihm fehlt der zentrale und spezifische Bezugspunkt des sakramentalen Glaubens. Oft ist der Gott der sakramentalen Religiosität ein «gesichtsloser und namenloser», kein geschichtlicher, sondern ein kosmischer, kein evangelischer, sondern ein mythischer, kein christlicher, sondern ein heidnischer Gott. Bei der jüngeren Generation ist nicht selten eine «entgöttlichte» oder einfach als «offene Frage» formulierte Gottesvorstellung anzutreffen.

Das Sakrament ist in gleicher Weise auch der bevorzugte Ort des Eingreifens Gottes «hier und heute» *in der Kirche und durch die Kirche* als dem sichtbaren Leib Christi und dem Volk Gottes, zu dem wir gehören. Wer sagt «an Gott glauben», aber «nicht die Kirche akzeptieren» und nicht die Zugehörigkeit zu ihr, hat nicht den Glauben, den Gott zur Feier der kirchlichen Sakramente erwartet. Für viele unserer Christen ist die Kirche entweder «nichts», weil sie sie ablehnen, oder «alles», weil sie ihre Vermittlerrolle absolut setzen, oder aber sie ist lediglich die offizielle Instanz, die zu den religiösen Riten verpflichtet ist, weil sie sie auf eine Art «Ritenagentur» für die Momente des Übergangs reduzieren.

Zum sakramentalen Glauben gehört es auch, den *eigentlichen Sinn des Sakraments* gelten zu lassen, nämlich das Sakrament als sichtbares Zeichen zu verstehen, welches das Eingreifen Gottes in der Kirche in der sakramentalen Situation konkretisiert. Alle Sakramente feiern das gleiche und einzige Mysterium, aber jedes Sakrament hat seine theologische Besonderheit. Wer an Gott und an die Kirche glaubt, nicht jedoch an die Sakramente oder das bestimmte Sakrament, das er feiert, hat weder einen wahren christlichen noch einen echten kirchlichen Glauben. Wenn die Menschen, heißt es, nach den Sakramenten verlangen, dann deshalb, weil sie an sie «glauben». Aber was wird nun geglaubt? Häufig glaubt man an den Ritus und nicht an das Sakrament, an die sakrale Realität und nicht an das Erlösungsgeheimnis Jesu Christi, an die «Sakramente» des Lebenszyklus und nicht an die Sakramente der Kirche.

Schließlich wollen wir daran erinnern, daß das Sakrament gleichzeitig *Veränderung, Befreiung und Auftrag* ist. Durch das gnadenhafte Handeln Gottes im Geist gestaltet es das Leben neu, in der erlösenden Befreiung Christi befreit es das Leben von seinen versklavenden Bindungen, und seinem eigentlichen Sinn entsprechend nimmt es das Leben in seinem ganzen Sein und Handeln in Pflicht. Oft glauben unsere Christen nur an eine mehr oder weniger «magische» Wirksamkeit des Ritus, nicht aber an den freiwilligen Charakter des Geschenks... Man ist weit davon entfernt, das Sakrament als evangelisches Zeichen der Gerechtigkeit und Freiheit, als Herausforderung und Verpflichtung,

als veränderndes, neu machendes Geschenk zu erleben und zu verstehen.

Gewiß, diese einfache Gegenüberstellung wirkt verallgemeinernd, vielleicht auch idealistisch (welcher Christ lebt all diese Aspekte richtig?). Man muß zugeben, daß die sakramentale Frömmigkeit viele gute Elemente hat: einen christlichen Kern, die Schlichtheit, das Offensein, den Sinn für das Rituelle und Symbolische, das Vertrauen in Gott, eine tiefe Opferbereitschaft, das Staunen-Können angesichts des Geheimnisses, eine nicht-rationalistische Weise des Glaubens und eine unerschütterliche Hoffnung... Nichts davon ist geringzuschätzen. Ihr Glaube ist bisweilen nicht unzulänglicher als der von einigen «aufgeklärten» Christen, für die der Ritus immer unter dem Verdacht der Magie und des Aberglaubens steht, während ihre Feste elitär sind und von Verbalismus und Moralismus beherrscht und für die Zwecke ihrer Politik und ihres Engagements instrumentalisiert werden... Aber diese Erkenntnis darf die Kritik nicht neutralisieren.

Die Christen, die eine sakramentale Religiosität haben, sind eher «fromme» Christen als «gläubige» Katholiken. Ihrer Frömmigkeit mangelt es nicht an Menschlichkeit, wohl aber an christlichem Gehalt; ihr fehlen nicht Gefühl und Subjektivität, dafür aber eine geschichtliche Dimension und ein Engagement im Leben. Ihre Religiosität besitzt eine gewisse christliche Grundprägung, die der Läuterung, Fortentwicklung, Erneuerung und der Lebensbezüge bedarf; ihre Sakramente haben einen stark kosmisch-vitalen und religiösen Akzent, der nach Christianisierung, kirchlicher Einbindung und existenzieller Verbindlichkeit verlangt. Es handelt sich kurz um «Intermediärchristen» (Halbchristen)[20]: weder um Atheisten noch um Gläubige, weder um Ungetaufte noch um konsequente Getaufte. Die Sakramentenfrömmigkeit ist also eine Realität, mit der man rechnen muß, nicht aber ein Ideal, das beizubehalten ist.

IV. Pastorale Kritik

Wenn das Gesagte eine Wirklichkeit widerspiegelt, die von dem «Ideal» weit entfernt ist, so wie es die Kirche ihrem geschichtlichen Selbstverständnis entsprechend als ein den Forderungen des Evangeliums so weit wie möglich nachkommendes Sein-Sollen vorbringt und vertritt, dann ist es nur folgerichtig, einen Ausweg aus dieser Lage zu suchen.

Zunächst einmal wollen wir feststellen, daß uns keine pastorale Option annehmbar erscheint, die von der Marginalisierung bestimmter Bereiche oder von radikalen Gegensätzen (Elite – Masse; «alles oder nichts»; Evangelisierung oder Sakramente) ausgeht, denn diese Voraussetzungen verkennen nicht nur die Realität, sondern bergen auch gewisse Gefahren in sich (Spaltung, elitäre Tendenzen, Aggressivität, Verlust des Glaubens, Pharisäertum...), die – abgesehen von ihrem anti-evangelischen und anti-kirchlichen Einschlag – die Mittel unwirksam machen und die Situation, die überwunden werden soll, nur weiter verschärfen.

Im Hinblick auf den von der Kirche in der Sakramentenreform abgesteckten Rahmen scheint uns eine der «sakramentalen Religiosität» angemessene Pastoral in erster Linie eine *realistische Pastoral* sein zu müssen, die also die Wirklichkeit der Volksfrömmigkeit mit all ihren Werten, mit all ihrem Reichtum begreift, achtet und annimmt und sich ernsthaft darum bemüht, sie besser zu machen, ohne die Möglichkeiten, das Tempo und den pädagogischen Prozeß außer acht zu lassen, nach denen das Volk verlangt. Sie wird daher eine Pastoral sein müssen, die von einer klaren Erkenntnis der Ziele ausgeht, die zu ihrer Erreichung erforderlichen Mittel beharrlich einsetzt und ständig bereit ist, sie zu überprüfen, damit eine angemessene und lückenlose Interaktion gelingt und die destruktiven Gegensätze überwunden werden.

In zweiter Linie soll sie eine *dialektische Pastoral* sein, in der man, weit davon entfernt, Elite und Masse, Kultreligion und prophetische Religion, subjektive Dimension und Geschichtsdimension einander entgegenzusetzen, auf eine Synthese, auf eine Ausgewogenheit dieser Aspekte hinarbeitet, weil sie alle für ein vollständiges Christsein und für das Leben der Kirche gleichermaßen nötig sind. Es liegt auf der Hand, daß die Volksfrömmigkeit und die Religiosität von Minderheiten sich gegenseitig ergänzen und daher einander bedürfen und sich nicht gegenseitig ausschließen. Weder die Masse noch die Elite nehmen den Einsatz für das Evangelium oder die Kirchenzugehörigkeit allein für sich in Anspruch. Dies bedeutet jedoch keinesfalls einen «Synkretismus», der alles in einer angeblichen Synthese der Gegensätze, wenn nicht gar der Widersprüche miteinander zu verbinden sucht, sondern setzt vielmehr voraus, daß man an das wirklich Positive der beiden dialektischen Gegensätze (Masse – Elite) denkt und nicht an das Negative.

Drittens erscheint uns unbestreitbar und dringend eine *Pastoral der Evangelisierung* nötig zu sein, d.h. eine Pastoral, die Klärung bringt und Entfremdung überwindet, die radikale Umkehr, den ehrlichen Glauben sucht, die religiösen Symbole und die Kultur des Volkes wertschätzt und zugleich relativiert und schließlich dem Menschen dabei hilft, mehr Mensch

und mehr Christ in dieser Welt zu sein... Der günstigste Zeitpunkt (in manchen Fällen der einzige), um die sakramentale Religiosität zu evangelisieren, ist die Bitte um den Empfang bzw. die Feier der Sakramente. Die sakramentale Frömmigkeit hat nicht schon Riten genug, ihr fehlen die wahren Sakramente. Nur wenn man diese Religiosität evangelisiert, werden diese Riten auch die Sakramente Christi und der Kirche sein.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist es erforderlich, eine *Pastoral der Begegnung, der Vorbereitung und der Differenzierung* einzuführen oder zu verstärken. Das soll keineswegs heißen, wir wollten einen «Hürdenlauf» veranstalten. Vielmehr gilt es, Raum und Zeit zu schaffen für das gegenseitige Kennenlernen, die Begegnung, das Suchen, die Freiheit und die Echtheit, das Gebet... im Hinblick auf das Sakrament. Wir wissen um die Schwierigkeiten und Anstrengungen, die dies mit sich bringt (neue Strukturen, Zeit und Leute, Komplikationen, Opposition von seiten der Subjekte). Wir vergessen nicht die Fehlentwicklungen, zu denen es kommen kann (Glaubensrationalismus, theologische Polarisierung, Einseitigkeit der Kriterien, Vernachlässigung der «Arbeit am Ritus»). Doch wir sehen auch keine andere, bessere Möglichkeit, um die gesteckten Ziele erreichen zu können. Ein Ritus ohne Glaubensinformation ist ein im Kult deformierter Ritus. Und die Information über den Ritus setzt heute die Reformation des Glaubens voraus. Andererseits meinen wir, daß man, auch wenn jegliche Diskriminierung zu vermeiden ist, doch nicht sein Unterscheidungsvermögen beiseite lassen dürfe im Hinblick auf eine differenzierte Pastoral und ein unterschiedliches Feiern, je nach der realen Situation der Menschen und nach dem Grad ihrer Zugehörigkeit zur Kirche.

Und wenn wir wünschen, daß diese Pastoral tatsächlich wirksam wird und «signifikant» zutage tritt, dann müssen dringend «das sakramentale Instrumentarium verändert»[21] und neue Wege in der Feier der Sakramente institutionalisiert werden. Zu diesem Instrumentarium sollte nach unserer Auffassung folgendes gehören: ein längerer Zeitraum zwischen dem ersten Kontakt und der sakramentalen Feier im Normalfall; die Gestaltung von Riten einer Zwischenstufe oder Formen einer «Liturgie der Schwelle» für jene «präsakramentalen» Grenzsituationen, in denen die Subjekte «weder außerhalb noch innerhalb» der Kirche zu stehen scheinen; die allgemeine Einführung des Katechumenats für die Firmung im Jugendalter, wobei eine umfassende Neustrukturierung des Initiationsprozesses vorausgesetzt ist, in deren Rahmen die Taufe ohne weiteres zurückgestellt werden könnte und die Feier der Eucharistie in der Versammlung der Erwachsenen als Höhepunkt des Prozesses hervortreten könnte; die Veranstaltung von volkstümlichen Liturgiefeiern zur Erinnerung und Erneuerung der sakramentalen Ereignisse, z. B. Taufe an Ostern, Mutterschaft / Ehe an Weihnachten, Firmung an Pfingsten; die Einrichtung von Instituten und Schulen für Laien mit dem Ziel einer «spezialisierten» Ausbildung und Sensibilisierung für die Pastoral und Zelebration der verschiedenen Sakramente...

Schließlich möchten wir darauf hinweisen, daß diese Pastoral nur dann durchführbar sein und der Realität entsprechen wird, wenn sie *mit dem Volk und vom Volk aus* gemacht wird. Das Gesagte wirft zweifellos die Frage der neuen Verantwortungen und Dienste in der Kirche, in den Gemeinden auf. Diese Dienste wirksamer machen bedeutet, die Realisierung der Pastoral zu ermöglichen, heißt letzten Endes, Pastoral mit dem Volk zu machen. Damit das Volk andererseits diese Pastoral nicht als etwas Fremdes empfindet (vielleicht als weiteren Versuch der Kirche, sich neue Machtpositionen zu schaffen), ist es erforderlich, die Pastoral vom Volk aus zu betreiben. Das heißt: man muß seinen Lebensrhythmus und seine Gefühlswelt respektieren, eher etwas unaufdringlich vorschlagen als rücksichtslos durchsetzen, lieber hervorbringen als unterdrücken, eher ein Risiko eingehen als nach menschlichen Erwägungen Garantien suchen. Obgleich wir in den Formen der Volksreligiosität eine gewisse schöpferische Eigenständigkeit gegenüber der Liturgie anerkennen (der Versuch einer totalen Integration käme einem vergeblichen Aufpfropfen gleich)[22], sind wir davon überzeugt, daß diese beim Volk ansetzende Pastoral eine zweifache Bewegung erfordert: die Popularisierung des Liturgischen (Sakramentalen) und die Liturgisierung (Sakramentalisierung) des Volkstümlichen.

Eine «Verbesserung des Angebots» auf allen Ebenen (sakramentales Instrumentarium, Glaubensinhalte, pastorale Mittel) ist eine notwendige Voraussetzung, um der schwindenden Identifikation mit der Kirche im sakramentalen Leben begegnen zu können («wenn für alle dasselbe, für wen dann wirklich?»). Notwendig ist dies nicht nur, damit jene kommen, die nicht da sind, sondern auch, damit jene, die da sind, nicht gehen.

[1] Die Volksreligiosität ist ebenso wie die Religion vor allem ein Thema des Menschen über den Menschen und damit seinem Wesen nach interdisziplinär.

[2] Damit der Leser unser Arbeitsgebiet besser einordnen kann, wollen wir die verschiedenen «Formen» aufzählen, die man gewöhnlich in der «Volksreligiosität» unterscheidet: Feiern des Lebenszyklus (Geburt, Wachstum, Zeugung, Krankheit, Tod = Sakramente); jahreszeitliche Feiern oder Feiern des Naturzyklus (Winter, Frühling, Sommer, Herbst = liturgisches Jahr); Volksfeste (Gnadenorte, Wallfahrten, Patrozinien, Prozessionen = heilige Zeit und heiliger Ort);

traditionelle religiöse Vereinigungen (Bruderschaften, Laienbruderschaften, Gesellschaften = religiöse Kommunikation); private Frömmigkeitsübungen (Heiligstes Herz Jesu, hl. Antonius, hl. Nikolaus... Segnungen = individueller Schutz und persönliche Heiligung); Überreste von Formen aus vorchristlichen Religionen sowie Verfallserscheinungen (Hexen, Magier, Geister der Verstorbenen, Erscheinungen, Privatoffenbarungen, «Wunder» = oft Magie und Manipulation des Heiligen). Vgl. A. L. Orensanz, Religiosidad popular española, 1939–1965 (Madrid 1975); F. Urbina, Acercamiento al tema de la religiosidad popular, Phase 89 (1975) 340; ders., Reflexión pastoral sobre la religiosidad popular, Proyección 96 (1975) 160–168.

[3] Eine solche Analyse, ausgedehnt auf die verschiedenen Themenfelder der Volksreligiosität, ist Gegenstand mehrerer Veröffentlichungen der letzten Jahre, vor allem aus dem Bereich Südamerikas und der romanischen Länder Europas. Zu den bedeutendsten zählen: S. Galilea, Análisis empírico de la religiosidad latino-americana (IPLA, Quito 1969); Bunting, Galilea u.a., Catolicismo popular (IPLA, Quito 1970): S. Bonnet, A hue et à dia (Paris 1973); R. Pannet, El catolicismo popular (Marova, Madrid 1976) (= Le catholicisme populaire, Centurion, Paris 1974); L. Maldonado, Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico (Cristiandad, Madrid 1975); Equipo SELADOC, Religiosidad popular (Sígueme, Salamanca 1976); R. Alvarez Gaston, La religión del pueblo. Defensa de sus valores (BAC, Madrid 1976). Verschiedene Zeitschriften haben sich ebenfalls des Themas angenommen, so: Revista de Catequesis Latino-americana; Christus; Yelda; Pastoral Misionera; Proyección; Phase; La Maison-Dieu; CONCILIUM.

[4] Für unseren Zweck erscheint uns eine ausführliche Beschreibung von Einstellungen und Tatsachen hinsichtlich jedes einzelnen Sakraments überflüssig. Über diesen Punkt R. Pannet, El catolicismo popular (Marova, Madrid 1976) 117–159.

[5] Vgl. A.M. Greeley, Religion in the Year 2 000 (New York 1969); O. Schatz (Hg.), Hat die Religion Zukunft? (Graz/Wien/Köln 1971).

[6] Vgl. Th. Luckmann, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?: O. Schatz, aaO. 69–82. Zu den sozialistischen Ländern siehe K. Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur: CONCILIUM 13 (1977) 108–113.

[7] Die beiden Dokumente, die – abgesehen von den Ritualien in ihren «Praenotanda» – diese Notwendigkeit am deutlichsten herausstreichen, sind die Apostolischen Exhortationen «Marialis Cultus» (vom 2. Februar 1974) und «Evangelii Nuntiandi» (vom 26. Oktober 1975).

[8] Vgl. D. Borobio, Religiosidad popular en la renovación litúrgica: Criterios para una valoración: Phase 89 (1975) 345–364; ders., Posreforma litúrgica en los jóvenes frente a reforma litúrgica de la Iglesia? Phase 97 (1977) 33–51.

[9] H. Assmann, Teología desde la liberación (Sígueme, Salamanca 1973); vgl. L. Maldonado, Sugerencias preliminares para una valoración teológica de la religiosidad popular: Pastoral Misionera 1 (1975) 67–83.

[10] R. Pannet, El catolicismo popular, 107.

[11] F. Boaso, Qué es la religiosidad popular?: Equipo SELADOC (Hg.), aaO. 116.

[12] Diese Situation wirft das schwierige theologische Problem der «Zugehörigkeit» auf, treffend dargestellt bei H. Bourgeois, Le christianisme populaire. Un problème d'anthropologie théologique: La Maison-Dieu 122 (1975) 116–141.

[13] J.D. Velasco, Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial: Pastoral Misionera 1 (1975) 46–66.

[14] Vgl. A. Vergote, La réalisation symbolique dans l'expression cultuelle: La Maison-Dieu 111 (1972) 110–131; ders., Interpretation du langage religieux (Paris 1974); J. Cazeneuve, Les rites et la condition humaine (Paris 1958).

[15] Vgl. R. Panikkar, Le culte et l'homme seculier (Seuil, Paris 1976) (= Worship and secular man, London 1973).

[16] Vgl. die Theorie von A. Van Gennep, Les rites de passage (Nachdruck) (Paris–Den Haag 1969), wo der Autor weitere Unterscheidungen innerhalb des Begriffs vornimmt: «Rites de séparation, Rites de marge, Rites d'agrégation», bes. 13–15.

[17] Selbst unter Berücksichtigung der geschichtlichen Bedingtheit dieses Punktes scheint uns theologisch weniger fragwürdig zu sein, daß die Sakramente mit dem Zeitpunkt biologischer Übergänge zusammentreffen, als der Umstand, daß es gerade diese und nicht andere Sakramente sein sollen (z.B. Wachstum = Firmung, Krankheit = Krankensalbung). Man wird sich sogar die Frage stellen müssen, ob den Vorrang bei der Feier dieser Momente das Subjekt oder die Gemeinschaft haben soll (z.B. bei der Kindertaufe und dem Tod feiern die andern an meiner Stelle); damit hätte man die bestehende sakramentale Praxis in Frage gestellt und könnte für eine Neuordnung plädieren.

[18] Zu diesen Gedanken erinnere man sich vor allem an die Untersuchungen von M. Eliade, R. Otto, C. van der Leeuw, K. Rahner, J. Ratzinger, P. Tillich, R. Panikkar.

[19] Vgl. D. Borobio, Matrimonio cristiano... Para quién? (Desclée, Bilbao 1977) 93–121.

[20] Vgl. R. Vidales, Sacramentos y religiosidad popular: Equipo SELADOC, aaO. 171–187.

[21] Vgl. H. Denis, Les stratégies possibles pour la gestion de la religion populaire: La Maison-Dieu 122 (1975) 163–193. Wir stimmen mit den vom Verfasser skizzierten «Optionen» überein.

[22] Vgl. S. Marsilli, Liturgia e devozioni: tra storia e teologia: Revista Liturgica 2 (1976) 174–198, bes. 193–198.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren, 1965 in Bilbao zum Priester geweiht, studierte an der Gregoriana und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Lizentiat in Philosophie an der Universidad Complutense in Madrid. Doktor in Liturgiewissenschaft, Professor an der Theologischen Fakultät der Universität von Deusto und Direktor des Sekretariates für Liturgie der Diözese Bilbao sowie Mitglied der Bischöflichen Liturgiekommission. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: Confirmar hoy. De la teología a la praxis, 1974; Matrimonio cristiano... para quién? 1977; La doctrina penitencial en el Liber orationum Psalmographus, 1977; La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV–VII. Lecciones de ayer para la renovación de hoy, 1978. Anschrift: Secretariado diocesano de Liturgia, Henao 5–2ª, Bilbao–9, Spanien.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
13. Jahrgang 1977
1. und 2. Halbjahr je 5,90 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz

David Power

Die Odyssee des Menschen in Christus

Die gegenwärtige Einstellung zu den Riten des Lebenszyklus ist in der Februarausgabe 1977 von CONCILIUM in dem Artikel von Klemens Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus, kurz umrissen worden[1]. Das Ritual dient zur Auseinandersetzung mit den Phasen und Übergängen des Lebenszyklus, speziell Geburt, Adoleszenz, Eheschließung und Tod. In den traditionell katholischen Ländern sind die betreffenden Riten im Lauf der Jahrhunderte zur exklusiven Domäne der Kirche geworden. Dem entsprechenden Bedürfnis war großenteils durch Anpassung und Verzerrung der Sakramente der Taufe, Firmung, Ehe und Krankensalbung entsprochen worden[2]. Wenn es auch manche Bewegungen gegeben hat, die kirchlichen Riten durch weltlich-bürgerliche zu ersetzen, so ist doch generell die Lage heute noch wie sie war.

Angesichts dieser Tendenz, ein christliches Ritual mit den Wendepunkten des Lebenszyklus in Verbindung zu setzen, ergeben sich zwei Fragen, die beide theologischer Reflexion und pastoraler Diskretion bedürfen. Die erste: Würde die kirchliche Gemeinde nicht besser daran tun, all denen eine kirchliche Begehung der betreffenden Ereignisse ihres Lebens zu verweigern, die sonst nur wenig christlichen Glauben an den Tag legen? Darüber hat man in den letzten Jahren viel diskutiert. Diese Diskussion hat dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit der Dimension des Glaubens beim Empfang der Sakramente zu lenken. Die zweite Frage lautet: Kann der eigentümliche Charakter christlicher Gottesverehrung mit seiner Betonung persönlicher Hinwendung, des Glaubens und des *Eschaton* speziell bei festlicher Begehung der Wendepunkte des Lebenszyklus in Erscheinung treten, oder gehört eine solche Begehung nicht viel eher in den Bereich bürgerlicher Institutionen? Die letzte dieser beiden Fragen wird in dieser Ausgabe von CONCILIUM angesprochen, obwohl man nicht eigens zu sagen braucht, daß ihre Diskussion in einigem Zusammenhang mit der ersten Frage steht.

Falsche Lösungen

Eine Lösung, die auf dem System der sieben Sakramente beruht, ist in keinem Falle dienlich. Man kann die sieben Sakramente unmöglich zu bestimmten Augenblicken des Lebenszyklus in Beziehung setzen[3]. Das entstellt nur ihren eigentlichen Sinn, wie sich deutlich aus der Geschichte der Taufe, der Firmung oder der Krankensalbung ergibt. Wie Daniel Stevick zu den Initiationssakramenten erklärt, «verbietet es sich psychologisch gesehen von selbst, daß man versucht, einen Teil der Initiationseinheit mit einem Stadium des Lebens zu verknüpfen und andere mit anderen, wenn solche Bezogenheiten auf bestimmte Stadien nicht in den Riten selbst begründet sind.»[4]

Andererseits kann man nicht behaupten, daß, da die Schrift oder die Kirche der Frühzeit uns keine Anhaltspunkte für Liturgien für solche Augenblicke des Überganges geben, derartige liturgische Handlungen nicht legitimerweise existieren können. Damit würde man prinzipiell für die Liturgie alles zurückweisen, was keinen direkten Beleg in der Schrift oder in der frühen Kirche hat. Eine solche Methode verhinderte jede ernsthafte Akkulturation oder Fortentwicklung des gottesdienstlichen Lebens. Wenn wir gottesdienstliche Modelle zur Schrift in Beziehung setzen, sind wir nicht auf die von der Schrift beglaubigten Riten beschränkt. Wichtiger ist die Beachtung des ständigen Gebrauchs ihrer Symbole und historischen Leitbilder.

Die festliche Begehung der Übergänge im Lebenszyklus muß demnach unterschieden werden von dem Sinn und den pastoralen Implikationen dessen, was wir als die sieben Sakramente kennengelernt haben. Ist dies klar anerkannt, ist Raum geschaffen für die Modifizierung von Bräuchen wie der Kindertaufe, der Verwendung der Firmung als persönlicher Ratifizierung der Taufe[5], der Praxis der Spendung der Krankensalbung.

Soweit der Aspekt der «rites de passage» überhaupt in den Sakramenten vorhanden ist, hängt er mit der Phase der persönlichen Glaubensumkehr und der persönlichen Entscheidung zusammen und nicht so sehr mit einem bestimmten Augenblick im Laufe des Lebens schlechthin. Die Initiationssakramente besiegeln einen Vorgang persönlicher Umkehr, dessen Beginn, Dauer und Augenblick der Vollendung für jeden Einzelnen anders und besonders ist. Auch die Buße ist mit Übergang und Bekehrung verknüpft, doch obwohl sie durchaus von mancher mit einer bestimmten Lebenszeit zusammenhängenden Krise hervorgerufen sein kann, ist sie doch ihrem Wesen nach nicht mit einer bestimmten Krise verbunden. Die Krankensalbung ist für jenen Übergang im Verlaufe der Krankheit oder des Alters gedacht, bei dem der Betreffende im Glauben die Vereinigung seines Leidens und seiner Vergänglichkeit mit seinem Ruf zum ewigen Leben zustande bringt. Doch hat sie keinen besonderen Zusammenhang mit dem Augenblick des Todes, noch steht sie

notwendig am Beginn einer Krankheit. Es ist kaum nötig hervorzuheben, daß der durch die Priesterweihe gekennzeichnete Wandel im Status und im inneren Leben in jeder Phase des menschlichen Lebens erfolgen kann.

Soll es also Riten für die Wendepunkte des Lebenszyklus geben, so haben diese eine von der der traditionellen Sakramente verschiedene Form und Bedeutung. Sie sind vielmehr Riten zur Markierung der Anlässe, bei denen die Frage nach dem in den Sakramenten symbolisierten Übergang im persönlichen Leben aufgeworfen wird im Zusammenhang mit entscheidenden Momenten, die zum Lebenszyklus als solchem gehören.

Das Beispiel der Ehe

Tatsächlich ist das einzige sakramentale Ritual, das eine innere Beziehung zum Lebenszyklus aufweist, das der Eheschließung. Da die Ehe ursprünglich nicht *als Ritus* in die siebenteilige Liste der Sakramente eingeschlossen war, kann sie als gutes Beispiel dafür dienen, was geschieht, wenn Momente des Lebenszyklus in der Kirche ritualisiert werden.

Man darf nicht vergessen, daß es ursprünglich die Verbindung zweier christlicher Eheleute war, der man die sakramentale Bedeutung beilegte[6]. Die Riten der Eheschließung waren keine kirchlichen, sondern kulturell bedingte Bräuche. Erst die Einbeziehung der Ehe in den kirchlichen Einflußbereich bewirkte, daß die Riten modifiziert und erweitert und damit fortan als Sakrament betrachtet wurden.

Es war etwas ganz Normales, daß in einer christlichen Kultur der Ritus christianisiert werden sollte, doch bedeutet dies, daß heute noch dasselbe gelten muß? Die Kirche könnte sehr wohl zurückkehren zu der traditionellen Auffassung, die die Sakramentalität in der ehelichen Verbundenheit des christlichen Paares erblickt, und darüber einen speziellen Ritus vergessen, mit dem die Initiation dieser Verbundenheit gefeiert wird. Selbst für ihre Glieder könnte sie die Gültigkeit bürgerlicher oder durch Brauch und Gewohnheit entstandener Rituale, gleich welcher Art auch immer, anerkennen. Das wäre eine gute Lösung, insofern sie die Regelung der Eheschließung insgesamt der bürgerlichen Gesellschaft überließe. Doch hat sie ihre Mängel, wenn sie gleichbedeutend wird mit einer Beseitigung jeglicher kirchlicher Feier des Eheschlusses – nämlich in der kirchlichen Gemeinschaft. Natürlich braucht das nicht eine Vorbedingung für einen gültigen Eheschluß zwischen Christen oder Katholiken noch ein Ersatz für bürgerliche Riten zu sein, – angemessen erscheint vielmehr ein Ritus, der die Absicht zum Ausdruck bringt, «im Herrn eine Ehe zu schließen» und den Segen der Kirche zu erlangen. In einer säkularisierten Kultur und obwohl die Werte des weltlichen Entwurfes anerkannt werden, brauchen die Menschen einen Weg, das christliche Verständnis der Ehe zum Ausdruck zu bringen und es sich zu eigen zu machen. Je mehr die Menschen an der Adäquatheit des Eheverständnisses der weltlichen Gesellschaft Zweifel hegen, desto notwendiger erscheint eine solche Feier. Das Bewußtsein der Kirche oder des Ehepaares, anders zu sein[7], ein eigenes Verständnis von Ehe und Sexualordnung zu haben, verdient die Erfahrung und den symbolischen Ausdruck der Liturgie.

Eine reine Wiederholung der alten Rituale ist jedoch nicht das Richtige. Die Kirchen müssen sich intensiv an eine schöpferische Neuerarbeitung von Symbolen begeben, die die gültigen Erkenntnisse, speziell hinsichtlich der kulturellen Entwicklung einbeziehen und berücksichtigen. Es besteht eine anthropologische Basis für christliche Symbolsprache in der ehelichen Verbindung selbst, die als «Grenzsituation» im menschlichen Leben erfahren wird, insofern sie eine enge Vertrautheit zweier Personen und eine Entscheidung für die gemeinsame künftige Existenz einschließt. Die Symbolik der Vereinigung Christi mit seiner Kirche basiert auf der Suche nach Partnerschaft zwischen zwei Personen, und wie bei jeder Symbolsprache ist der erste Sinn notwendig für den zweiten. Doch der ursprüngliche, personale Sinn führt nicht selbstverständlich zu dem zweiten. Dafür ist ein Glaubensakt erforderlich und das Modell christlicher *Agape*, um darauf setzen zu können für die Zukunft. Obwohl der sakramentale Charakter der ehelichen Gemeinschaft nicht mit dem Ritus verwechselt werden darf und eine sakramentale Ehe im Glauben ohne diesen gegeben sein kann, dürfte ein Ritus, der die christliche Symbolik der Ehe zum Ausdruck bringt, für deren Anfang angebracht sein.

Dieses Beispiel der Ehe kann als ausgezeichnete Grundlage für ein Verständnis aller «rites de passage», aller Riten zum Lebenszyklus, dienen. Ganz allgemein finden sich in den Kulturen Riten für die Augenblicke der Geburt und des Todes und oft auch für den des Überganges ins Erwachsenenalter. In einer christlichen Zivilisation wurden sie auf diese oder jene Weise dem kirchlichen Machtbereich untergeordnet. In einer weltlichen Zivilisation (und mit entsprechender Modifizierung gilt dasselbe für nicht-christliche religiöse Kulturen) könnten die für diese Momente geschaffenen Riten und Institutionen sehr wohl von dem kirchlichen Monopol frei gemacht werden, auch für die Mitglieder der Kirchen selbst. Doch bleibt die Frage, ob nicht irgendein spezifisch christlicher Weg zu ihrer

Markierung angebracht wäre. In jedem dieser Übergänge sind schwere und gefahrvolle menschliche Fragen beschlossen, Fragen, die den Einzelnen und die Gemeinschaften, denen er angehört, berühren; doch gibt es auch einen eigenen Weg, sich ihnen zu stellen, im Glauben und in der Hoffnung Christi[8]. In jedem Falle ist der gemeinmenschliche Sinn grundlegend, doch auf diesem ersten Sinn baut eine zweite Sinngebung auf, wenn er in den Herrn eingegliedert ist.

Christlicher Sinn und Symbol

Noch vor der Frage nach einem spezifisch christlichen Ritus für die Momente des Überganges stellt sich die Frage, wie diese Momente in der Perspektive des Glaubens gesehen werden. Die Antwort auf diese Frage erfolgt in drei Schritten. Der erste ist ein gründliches Eindringen in die allgemeine kulturelle Erfahrung. In der westlichen Welt bedeutet dies, daß man die weltliche Kultur ernst nimmt. Wir müssen ihre Krisen, ihre Ängste, ihre Werte und ihre gültigen Einsichten in die menschliche Verfassung ebenso kennenlernen, wie die ihren Initiativen innewohnenden Imitationen des Sakralen[9]. Dieser Schritt wird eine Reihe ernster Fragen aufwerfen über die Art und Weise, wie unsere christliche Vergangenheit die Fragen der Geburt, der Ehe und des Todes gesehen hat. Daher wird dann auch der zweite Schritt in einer Untersuchung der christlichen Symbole und ihrer Anwendung bestehen. Sie wird den Gründen für einige unserer früheren christlichen Interpretationen nachgehen, aber auch nach der Möglichkeit einer noch konstruktiveren forschen. Der dritte und abschließende Schritt würde darin bestehen, diese Symbole in einer Weise zu verwenden, daß sie die weltliche (oder einer anderen Kultur entstammende) Erfahrung integrieren. Das impliziert aber ein Sprechen in christlichen Symbolen, die die weltliche Erfahrung so interpretieren, daß sie sie in das Mysterium Christi mit einschließen und sie zu einem integrierenden Teil der Geschichte machen, in der der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs weiter nach einem heiligen Bund mit dem Menschen sucht. Die bürgerlich-weltliche Begehung der «rites de passage» dürfte in diesem Rahmen selbst am besten aufgehoben sein[10].

Die weltliche Erfahrung der Übergänge

Alle Momente des Lebenszyklus werden tief berührt von den Einflüssen einer weltlichen Kultur. Ein kurzer Blick auf jedes einzelne mag hier genügen.

Im Zentrum der heutigen Eheerfahrung steht das sich wandelnde Verhältnis zwischen den Geschlechtern; es wirft die Frage auf, wie es so lange Zeit in den christlichen Kirchen verstanden worden ist. Es handelt sich hier um einen Bereich, in dem Gefühle eine große Rolle spielen, in dem keine klaren Lösungen zu finden sind, wo die gesamte Struktur der Gesellschaft auf dem Spiel steht. Hier gibt es kein angeblich «gottgegebenes» Modell mehr, nach dem man sich gehorsam zu richten hätte, doch braucht das weitere Vorgehen ein Modell als Anhaltspunkt für die erforderlichen Versuche.

Was die Geburt anbetrifft, so lassen sich nicht alle Fragen hinsichtlich der Mitteilung des Lebens so leicht lösen, wie es der Fall wäre bei einer nach dem natürlichen Sittengesetz ausgerichteten Ethik. Neue Werte und neue Wünsche sind aufgekommen, die in einem Zusammenhang mit dem Verhältnis Mann–Frau stehen. Und sie werden gelenkt durch eine Bewertung des Lebens, die von derjenigen verschieden ist, die auf der Befolgung der physikalischen Gesetze der Fortpflanzung basiert. Zu diesem Dilemma kommt die Bedrohung für das werdende Leben, die tief in unserer Welt eingewurzelt ist aufgrund von Unterdrückung, Angst und sozialen wie politischen Strukturen.

Der Heranwachsende ist heutzutage der Inbegriff des verlorenen Individuums ohne Vorbilder, ohne normgebende Werte, ohne eine Gesellschaft, der man Glauben schenken kann, dabei ausgebeutet von den ökonomischen Kräften der Ordnung, gegen die er aufbegehrt. Diejenigen von ihnen, die über Geist und Einfallsreichtum verfügen, versuchen hier und da auszubrechen aus dieser Ordnung und neue Modelle des Lebens und des menschlichen Umgangs auszuprobieren. Das ist ihr Beitrag zur Lebenskraft, der sich mit dem Wind treiben lassen oder bisweilen freigemacht und für ein größeres Ziel in Dienst genommen werden kann.

Angesichts des Todes kann uns zweifellos Ernest Beckers Behauptung zu denken geben, daß unsere Haltung zum guten Teil von dem angeborenen Widerstreben diktiert ist, die Unvermeidbarkeit des Todes zu akzeptieren. Das gibt manchen Aufschluß über die Triebkräfte, die die Unterströmung der Entwicklung bilden[11]. Doch der Tod des Weltmenschen hat auch seine Kraft und Würde, wie in Beckers eigenem Falle deutlich wird.

Es ist klar, daß vieles, was in der christlichen Einstellung zu diesem Fragenkomplex zu finden war, weder die Ängste überwindet noch die Werte einer weltlichen Betrachtungsweise einbezieht. Die untergeordnete Rolle der Frauen in den Kirchen, sanktioniert durch die Riten der Trauung, die Auffassung, Reinigung bedeute rein werden von sexueller Erfahrung, oder der Mensch müsse gleich nach der Geburt getauft werden,

da er als Feind Gottes geboren sei, sind armselige Wege zu einem erfüllten Leben in der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes. Ist hinter derartigen Interpretationen überhaupt irgendeine Wiederentdeckung von Symbolen möglich, eine Wiederentdeckung, die konstruktive Hoffnung für heutiges Suchen geben kann?

Christliche Symbole für die Übergänge

Wir wollen zuerst dem Fall der Eheschließung nachgehen und die sexuelle Symbolik nehmen, wie sie in der *velatio nuptialis* des *Sacramentarium Veronense* eingeführt worden ist[12]. So wie sie in dieser Quelle greifbar wird, fordert diese Symbolsprache deutlich die Unterwerfung der Frau unter den Mann, sowie die vollkommene Ausrichtung der Ehe auf den Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft. Betrachtet man die Jungfrauenweihe in demselben Sakramentarium[13], so kann man darin deutliche Anzeichen für Mißtrauen und Argwohn gegenüber der Rolle des Leibes im Plane Gottes erkennen. Die Gebete zeugen dafür, daß ein deutliches Erlösungsbedürfnis empfunden wird. Mit anderen Worten: Der offenbaren Erfahrung von Ehe und Sexualität haftet das Empfinden an, irgendetwas sei falsch gelaufen und bedürfe einer Korrektur. In einer Berufung auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung und ihre Erlösung in Christus wird die Heilung gesucht. Wenn wir nun Abstand nehmen von dem Gebrauch, der von dieser Berufung gemacht wird, können wir nichtsdestoweniger fragen, ob in dieser Symbolik nicht ein Sinngehalt steckt, der entwicklungsfähig ist.

Diese Symbolik basiert auf Gen 1, 27 und auf der Erlösung dieser ursprünglichen Ordnung durch Jesus Christus. Doch muß dies keineswegs in dem Sinne interpretiert werden, in dem in der oben zitierten Quelle davon Gebrauch gemacht ist. Tatsächlich erkennen wir, wenn wir Gen 1,27 durch Gal 3,28 und Mt 19,4–5 ergänzen, daß die in diesen Symbolen dargestellte Ordnung und damit die Ordnung, die der Erneuerung bedarf, nichts anders ist als die Ergänzung der menschlichen Natur in ihrer männlichen und weiblichen Ausformung und die auf Gleichheit beruhende Partnerschaft in der Liebe von Mann und Frau[14].

Eine gewisse Angst vor dem Leib und der Schuld im sexuellen Bereich haftet uns heute noch an; die größten Schwierigkeiten jedoch, denen man beim Eintritt in die Ehe heute zu begegnen hat, rühren von der Mißdeutbarkeit des Verhältnisses von Mann und Frau und der Notwendigkeit, die Dinge zurechtzurücken. Die christliche Symbolik, die wir eben dargestellt haben, ist daher sehr erheblich für unsere derzeitige Situation, und ihre eschatologische Sicht einer in Christus erneuerten Ordnung kann Menschen, die in die Gemeinschaft der Ehe eintreten, durchaus bestärken und ermutigen.

Während wir heute von der Privatisierung des Lebens und von einem stoischen Verständnis des Naturgesetzes abrücken, gibt es eine Vielzahl den einzelnen und die Öffentlichkeit betreffender Fragen, die mit der Geburt einer neuen menschlichen Person zusammenhängen. In den vergangenen Jahrhunderten kreisten die Symbole, die die Geburt betrafen, um die Auffassung, daß die Taufe des Säuglings Reinigung von der Ursünde und die Aussegnung der Mutter nach der Niederkunft eine Reinigung war, die sich mit Notwendigkeit und folgerichtig aus gewissen körperlichen Funktionen ergab. Diese Verwendung der Symbole stand in engem Zusammenhang mit einer Privatisierung der Religion und dem ausgeprägten Sinn für den Gehorsam einer festgesetzten Ordnung gegenüber. Auch hier entdecken wir jedoch, wenn wir die Symbolsprache näher betrachten, daß sie eine Basis besitzt, die eine offenere und konstruktivere Interpretation gestattet.

Reinigung hat nichts mit körperlicher Sauberkeit zu tun, noch liegt darin notwendig ein Nebensinn von Verfehlung oder Inferiorität beschlossen. Rein und unrein beziehen sich auf einen Platz in einer vorgegebenen Ordnung[15]. Es gibt Begegnungen mit dem Sacrum, die sich der Kontrollfunktion der Ordnung entziehen und Zufälle wie Risiken für den Einzelnen und die Gesellschaft bergen. Daher können solche Begegnungen den Menschen in «Unreinheit» bringen, die erfordert, daß er für eine Weile in die Randbezirke der Gesellschaft versetzt wird, bis die Zeitspanne für eine Reintegration (Reinigung) als ausreichend erachtet werden kann. Dieser Wiedereintritt wird ritualisiert, so daß die Macht des Sacrum in die Gemeinschaft mit hineingenommen werden kann, wobei sie jedoch für die etablierte Ordnung passend gemacht werden muß. Eine Mutter und ihr Neugeborenes sind ein geheiligtes Wesen. Sie stellen das Geheimnis des Lebens an seiner Quelle dar und befinden sich so außerhalb der Ordnung klarer sozialer Kontrolle. So werden sie an die Peripherie versetzt, solange die Aura des Sacrum sie umgibt. Reinigung ist ein Wiedereintritt von Mutter und Kind in die menschliche Gemeinschaft, als neues Leben, neue Kraft, neue Offenbarung.

Ähnliche Überlegungen lassen sich über Mythos und Symbol der Ursünde anstellen. Sie ist keineswegs das den Einzelmenschen meinende in einer Theorie des Sündenerbes und persönlicher Befleckung sich verkörpernde Symbol, sie ist vielmehr ein soziales und die menschliche Gemeinschaft betreffendes Symbol, das

die Solidarität in Sünde und Tod widerspiegelt. Das Gewahrwerden dieser Solidarität kann im Augenblick der Geburt eines Kindes besonders eindringlich werden, doch kann man ihm auch durch den Glauben an die Solidarität in Christus begegnen. Tatsächlich ist die erste Symbolik in der christlichen Ökonomie immer die Symbolbedeutung Christi, die der Erlösung und der messianischen Hoffnung. So gesehen ist der Symbolsinn der Ursünde oder der Sünde des ersten Adam sekundär und müßte auch als solcher gebraucht werden.

Symbole, die gemeinsames Böses und gemeinsame Hoffnung ausdrücken, scheinen geeignet für die Fragen, mit denen sich die Gesellschaft heute oft konfrontiert sieht und die besonders dann auftauchen, wenn es um Probleme von Leben und Geburt geht. Überdies aber sind die Symbole, die wir als traditionell genannt haben, nicht notwendig auf die Säuglingstaufe beschränkt, sondern könnten auch für manche andere Form des Ritus brauchbar sein.

In der christlichen Tradition gibt es kein spezielles Symbol und keine besondere Zeremonie, die mit dem Übergang zum Erwachsenenalter verbunden wäre. Andererseits aber ist die Reifung im christlichen Glauben oder die Initiation im Sinne persönlicher Hinwendung und persönlicher Entscheidung in diesem Stadium menschlichen Lebens unerläßlich. Es ist eine Phase des menschlichen Lebens, in der eine persönliche Identität und ein Sinn der Zugehörigkeit zur Erwachsenengesellschaft erworben werden müssen. Es ist ein Augenblick, in dem ein Mensch mit der Entscheidung konfrontiert wird, Sinngehalte und Symbole seiner Kultur anzunehmen oder zu verwerfen. Heute, wo Gesellschaft und Kultur desintegriert sind, ist dies eine äußerst traumatische Erfahrung. Man kann dann sehr wohl die Frage stellen, ob irgendetwas aus dem christlichen Heilsereignis eine Jugend bei diesem Übergang in ihrem Leben stärken kann[16].

Ritual

Wenn wir gesagt haben, daß christliche Symbole sehr wohl dazu dienen können, Lebenserfahrung in einer weltlichen Kultur zu interpretieren, so bedeutet das noch kein Eintreten für irgendeine bestimmte Form von Ritual. Gewisse Formen von Übergangsriten schaffen Probleme – gleichermaßen für die säkulare Ebene wie für christliches Ritual und christlichen Gottesdienst, und es ist gut, wenn man sich dessen bewußt wird. Sie hängen insbesondere mit einem kosmozentrischen Weltbild zusammen und suchen menschliches Leben in dem Strom der Jahreszeiten und der Bewegungen der kosmischen Körper zu absorbieren. Das impliziert ein auf archaischen Mythen basierendes Zeitverständnis mit einer steten Wiederholung zeitloser Abläufe und einer Verschlossenheit für künftige Möglichkeiten.

Die säkulare Ebene dagegen ist anthropozentrisch und nicht kosmozentrisch. Ihre großen Momente sind nicht solche, die den Menschen in die Bewegungen des Kosmos eintauchen lassen, und sie ist allem gegenüber ablehnend, das Geburt, sexuelle Erfahrung, ja selbst den Tod in dem oben beschriebenen Sinne angeht. Ihre eigenen Momente sind solche menschlicher Leistung, solche der Entfesselung des Prometheus. Der weltliche Mensch braucht Symbole, die seiner eigenen Kraft und seiner persönlichen Initiative Sinn geben, denn er möchte sich auf dieser Grundlage in Bezug setzen zur Gegebenheit der Welt und zur Zeit selbst.

Kosmisches Ritual und mythische Wiederholung stehen aber auch im Gegensatz zu dem zentralsten Sinn christlicher Gläubigkeit und Anbetung mit ihrer Verkündigung des andauernden *hodie* des Heiles und des frei gewährten Geschenkes der Liebe und Gnade Gottes. Das nimmt der Unterwerfung unter rhythmische oder zirkuläre Wiederholung jeden Sinn. Das Gedächtnis christlicher Gottesverehrung ist ein Moment in der Geschichte, das seinen Sinn und seine Hoffnung von der Auferstehung Christi nimmt. Es ist keine Begehung eines sich ständig wiederholenden Dramas. Es ist die Erlösung der Zeit und ihrer vorübergehenden Ereignisse durch deren Integrierung in das Heil im Gedächtnis Christi.

Eine authentisch christliche Symbolsprache befreit die Lebensübergänge von der Versklavung an kosmische Rhythmen. Sie werden stattdessen zu Momenten der Offenbarung, des göttlichen Heilsereignisses, der Befreiung durch den Geist, umgewandelt. Die Zeit ist mit mehr Freiheit und Hoffnung ausgestattet, als sie aus eigener Kraft zu gewähren vermag, weil sie in Christus erlöst und zu einem Moment des Geschenkes des Geistes gemacht ist, der befreit und neu schafft. Mit anderen Worten: Den Phasen des menschlichen Lebenszyklus ist etwas Neues gegeben durch Christus und das Geschenk seines Geistes. William Lynch bringt das in bewundernswerter Weise zum Ausdruck, wenn er schreibt: «Die Phasen des Lebens Christi sind die Mysterien Christi. Doch was er neu durchforscht, sind Zeit und Phasen, die Odyssee des Menschen».[17]

Ritual und schöpferische Phantasie

Die Rolle der schöpferischen Phantasie ist entscheidend für die Rituale des Lebenszyklus, wenn wir die Gefahr vermeiden wollen, uns sich ständig wiederholenden Mustern anzupassen. Wenn das Christentum es

an Vorstellungskraft ermangeln läßt, soweit das körperliche Leben betroffen ist, wird dieses im Namen Gottes den sich wiederholenden physikalischen Mustern des körperlichen Zyklus von Fortpflanzung, Geburt, sexuellem Erwachen und Tod unterworfen.

Eine Liturgie, die nicht dem Bereich dieses Körperlichen angehört, ist unecht. Die natürliche Infrastruktur ist präsent in der christlichen Gottesverehrung, sowohl im Sinne körperlicher Funktionen als auch im Sinne eines Gewahrwerdens des Kosmos. Doch es ist Werk christlicher schöpferischer Vorstellungskraft im Gedächtnis Christi, uns zu Bewußtsein zu bringen, daß durch Gottes Präsenz in der Geschichte des Menschen der Mensch frei und schöpferisch sein kann. Er kann, gerade wenn er sie integriert, sein Partnerverhältnis zu Erde und Himmelssphären transzendieren.

Ein solches Transzendieren bedeutet nicht, daß wir die Erfahrung der Nichtigkeit leugnen, die in den Momenten des Überganges so stark und nachhaltig ist. Es bedeutet vielmehr, mit dem Bleibenden in Berührung kommen, das in diesen Momenten ebenso eindrucksvoll auftauchen kann. Dieses Bleibende kommt nicht zustande in der Unterwerfung unter die tragische Unfähigkeit, unsere körperliche Begrenztheit und Endlichkeit zu überwinden, ebensowenig aus der Eigenleistung des Menschen, sondern in seiner Aufnahmefähigkeit für Gott, die mit Gottes eigener Liebe gefüllt wird.

Das ist ein wahrhaft befreiendes Bild, sowohl für die christliche Hoffnung als auch für die säkulare Ebene einer menschlicheren Welt. Es bringt uns zu Bewußtsein, daß die Möglichkeiten des Lebens nicht durch die physischen Begrenzungen von Geburt, Fortpflanzung und Sterblichkeit bestimmt sind. Daher gibt es auch kein Gesetz, das uns sagen würde, daß Glaube an Gott eine blinde Beobachtung dieser Begrenzung auferlegt. Andererseits gibt es keinen technischen Erfolg bei der Manipulation dieser Begrenzungen, der irgendeine künftige Verheißung in Aussicht stellte.

Wenn sie sich auf das Gedächtnis Jesu Christi richtet, bietet die christliche Gestaltungskraft andere Wege, den Sinn dieser Momente zu erforschen. Sie gibt uns zu erkennen, daß diese Momente gerade deshalb so reich an Verheißungen für das Leben sind, weil sie uns mit den schwächsten und verwundbarsten Bereichen unser selbst in Berührung bringen. Die Erinnerung an die Art und Weise, wie Christus der menschlichen Schwäche begegnet ist – seiner eigenen und der anderer Menschen –, enthüllt uns, daß in dieser außerordentlichen Verwundbarkeit ihre Kraft liegt. Er hat die Schwachheit weder geleugnet noch manipuliert. Er «ist durch sie hindurchgegangen». Durch dieses Gedächtnis werden wir zu einer Erkenntnis unserer eigenen Vergänglichkeit und Unsterblichkeit zugleich gerufen. Für jeden, der zu diesem zentralen Bewußtsein gelangt ist, wird die Gegenwart voll von Möglichkeiten. Die Prüfungen, Fragen, Probleme und Leiden werden nicht aufgehoben, können jedoch nun auf eine neue Weise angegangen werden.

Das aber ist entscheidend für die Frage nach christlichen Riten in den Übergängen des Lebenszyklus. Wie wir auf das neue Leben, seine Fortpflanzung, die Sexualität und den Tod eingehen wollen, ist von unermeßlicher Bedeutung für die Zukunft. Jede Gesellschaft hat ihre Projekte und Hoffnungen für die Zukunft; und nicht selten kreisen sie um diese Wirklichkeitsbereiche. Christen können in vielen Fällen mit den Symbolen und Institutionen mitwirken, in denen diese Hoffnungen ausgedrückt sind, oder sie sind zumindest bereit, sie vor einem offenen Forum zu diskutieren. Zugleich erkennen sie durch den Glauben an Christus, daß jegliche zukünftige Möglichkeit von dem *hodie* Gottes und des Menschen in ihrem Bund miteinander abhängen. Das kann sehr folgenreich sein für den christlichen Beitrag zum weltlichen oder irgendeinem anderen kulturellen Projekt.

Ritual des Lebenszyklus und Sakramente

Zu Beginn dieses Beitrages war gesagt worden, die traditionellen sieben Sakramente könnten nicht gebraucht werden, um den Bedürfnissen eines Rituals für den menschlichen Lebenszyklus zu genügen. Zugleich aber wäre es falsch, wollte man den Eindruck hervorrufen, innerhalb der Kirche seien zwei rituelle Systeme möglich: das der Sakramente und daneben das des Lebenszyklus. Das letztere muß zu dem erstgenannten in Beziehung stehen, und das Wesen der Beziehung liegt in dem *Ruf* zu persönlicher Umkehr, der an den Wendepunkten des Lebenszyklus vernommen und im Sinne christlichen Glaubens in diesen Riten zum Ausdruck gebracht wird.

Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens kann bei der Geburt durch die christlichen Symbole des Heiligen und der Erlösung gegeben werden. Das wirft indes mit Notwendigkeit die Frage nach der Glaubensinitiation und der Begründung der Gliedschaft in der christlichen Gemeinde auf. Seelsorger und Theologen erklären heute oftmals, daß Geburt oder frühe Kindheit nicht der geeignete Augenblick für die Taufe sind. Statt dessen regen sie die Einführung eines Ritus des Willkommens und der Einschreibung an, der die mögliche spätere Initiation und persönliche Glaubensentscheidung des Kindes im Auge hat. Das könnte recht gut verbunden sein mit den christlichen Symbolen der Geburt, die für die Eltern von Bedeutung sind beim Beginn der Erziehung ihres Kindes im

und zum christlichen Glauben und in der Fülle des Lebens, das Gottes Geschenk ist. Der Zeitpunkt der persönlichen Initiation würde dann in späteren Jahren durch die eigene Entscheidung des Kindes festgelegt, wenngleich es zugleich von Geburt an innerhalb der Gemeinde darauf vorbereitet wäre.

Die Frage nach der Glaubenszuwendung und Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde ergibt sich für den heranwachsenden Menschen in manchen kritischen Augenblicken und namentlich in der Adoleszenz. Einige auf das Heranwachsen bezugnehmende Riten dienen dazu, die Frage nach der eigenen, persönlich gewählten Initiation aufzuwerfen, und können zu Schritten werden, mit denen durch eine personale Integration von Faktoren, die zum Wachstumsprozeß gehören, ein junger Mensch auf den Glauben an Christus zugeht.

Was die Eheschließung anbetrifft, so scheint es doch wohl ein schweres Mißverständnis zu sein, wenn man eine gültige (und wahrhaft menschliche) und eine sakramentale Trauung auf denselben Zeitpunkt verlegt. Die am Anfang der Ehe stehenden Riten rufen nach einer personalen Wertung ihres Sinnes, doch können sie praktisch bis dahin noch kein tief gegründetes persönliches Vertrauen der Ehepartner zueinander zum Ausdruck bringen. Die Ehe wird vielmehr erst dann wahrhaft sakramental, wenn man sagen kann, daß sie von beiden Partnern durch ihren persönlichen Glauben im Herrn gelebt wird. Es dürfte nicht leicht sein, den genauen Zeitpunkt zu bestimmen, an dem dies der Fall ist, doch wird mehr im eucharistischen Ritual als in dem der Eheschließung gefordert, daß zu Beginn der Ehe die Besiegelung im Glauben öfters stattfindet. Müßte die Kirche ein Ehesakrament, d.h. einen Ritus dafür beibehalten, der die personale Entscheidung, in Christus ehelich verbunden zu sein, getreulich darstellte, so würde dieser vom Anfang der Ehe zu trennen sein, und seine Bestimmung müßte für einen im Glauben gewählten Augenblick den Partnern überlassen sein, nach Maßgabe ihrer ganz persönlichen ehelichen Erfahrung. Eine Eheschließungszeremonie zu Beginn der Ehe entspricht ihrem Wesen nach mehr einem Ruf zum Glauben und zu einem Leben der Ehe im Glauben.

Abschließende Zusammenfassung

Ich habe zu Anfang dieses Artikels an die Rolle der Riten des Lebenszyklus in den verschiedensten Kulturen erinnert und an die Stellung dieser Riten in traditionell christlichen Ländern. Danach habe ich erklärt, daß die dadurch aufgeworfenen Probleme nicht durch eine Berufung auf das System der sieben Sakramente gelöst werden können und ebensowenig durch eine direkte evidente Bezugnahme auf die Schrift. Am Beispiel der Ehe habe ich dann aufgezeigt, wie menschliche Sinngebung in christliche integrierbar ist. Nach einem kurzen Eingehen auf die heutige säkulare Erfahrung der Lebensübergänge habe ich darauf hingewiesen, daß die traditionellen christlichen Symbole, die für die betreffenden Momente erheblich sind, weltliche Werte einbeziehen können, wenn sie deren eigene innere Gültigkeit achten. Der nächste Schritt war eine Untersuchung der Implikationen des Rituals und die Feststellung, daß das in den Übergangsmomenten benutzte Ritual, wenn es im Gedächtnis Christi gefeiert wird, eine offene und transzendierende Erfahrung sein kann, die das *hodie* des Heils und die Gegenwart des Gottesgeistes im Menschen offenbart.

Wir können nunmehr schließen, daß christliche Rituale sehr wohl den Sinn der Ereignisse des Lebenszyklus ausdrücken können, ohne dabei eine authentische Weltlichkeit wie einen authentischen christlichen Glauben zu unterdrücken. Andererseits bildet der vorherrschende Gebrauch einiger der sieben Sakramente noch kein adäquates Ritual, sondern erweist nur den Sakramenten einen schlechten Dienst. Die Wiederentdeckung des Sinnes mancher traditioneller Symbole kann zu Versuchen führen, den Forschungen auf dem Gebiet der Rituale ein neues Verständnis zu geben. Das Endergebnis solcher Bemühungen läßt sich indessen kaum näher umreißen. Wir können L. Bertsch zustimmen, der in dem bereits erwähnten Artikel von K. Richter zitiert ist: «Weder die einfache Repetition doktrinärer Aussagen noch die rationale 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.»[18]

[1] CONCILIUM 13 (1977) 108–109.

[2] Zu diesem Prozeß, was die Initiationssakramente anbetrifft, vgl. Nathan D. Mitchell, Dissolution of the Rite of Christian Initiation, Murphy Center for Liturgical Research (Hg.): Made, Not Born (Notre Dame 1976) 50–82.

[3] Thomas von Aquins Synthese, S.Th. III, q. 65, art. 1, basiert auf einer Analogie mit dem natürlichen Lebenszyklus, setzt indessen die Sakramente nicht in Beziehung zu Momenten des Lebenszyklus.

[4] Daniel B. Stevick, Christian Initiation; Post-Reformation to the Present Era: Made, Not Born, 116.

[5] Gleich ob mit 5 oder mit 15 Jahren, – es läßt sich kaum rechtfertigen, wenn man die Firmung als persönliche Ratifizierung der in einem früheren Alter empfangenen Taufe darstellt. Biblische und liturgische Evidenz zeigen, daß die beiden Sakramente einander ergänzen in dem, was in ihnen zeichenhaft dargestellt ist, so daß jede Art von Trennung gegen ihren innersten Sinn verstößt.

[6] Vgl. L.-M. Chauvet, Le mariage, un sacrement pas comme les autres: La Maison-Dieu, Nr. 127 (1976/3) 64–105.

[7] Vgl. Stevick, aaO. 114: «Heutzutage ist christliche Kultur keine geschlossene, greifbare Realität, die die Liturgie trägt und deutet...

Die Tendenz der modernen, säkularisierten Kultur wird niemanden zu Christus bringen, sondern viel eher in die entgegengesetzte Richtung. Die Gemeinschaft der Gläubigen findet sich, gleich ihrem ‹vor den Toren› gekreuzigten Herrn...»

[8] Die Frage lautet, ob ich bereit bin, «darauf zu setzen», daß die christlichen Symbole des Menschen Sein in der Welt, wie es in diesen Momenten erfahren wird, zu interpretieren vermögen.

[9] Vgl. L. Gilkey, Naming the Whirlwind; The Renewal of God-Language (Indianapolis 1967) 305–414.

[10] Vgl. W. Lynch, Christ and Prometheus; A New Image of the Secular (Notre Dame 1972) 123–142.

[11] E. Becker, The Denial of Death (New York/London 1973).

[12] L.C. Mohlberg (Hg.), Sacramentarium Veronense (Rom 1956) n. 1110.

[13] AaO. n. 1104.

[14] Vgl. Paul. K. Jewett, Man as Male and Female. A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View (Grand Rapids 1975).

[15] Vgl. Mary Douglas, Purity and Danger (London 1966).

[16] Zum Thema «Tod» vgl. den Artikel von Ph. Rouillard in diesem Heft.

[17] Lynch, aaO. 72.

[18] Richter, aaO. 112–113.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID POWER

1932 in Irland geboren, Oblatenmissionar, zum Priester geweiht 1956. Derzeit Professor der Liturgik an der Catholic University of America in Washington. Er veröffentlichte u.a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969); Christian Priest: Elder and Prophet (London 1973). Anschrift: Department of Theology, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Günter Biemer

Kontroverse über das Firmalter als typischer Konfliktfall zwischen Kriterien der Theologie und Erfordernissen pastoraler Praxis

Der Streit um die Festlegung des Firmalters hält an. In einer neueren Dissertation über das Firmsakrament, die aus dogmatischer Sicht die Quellen umfassend verarbeitet, wird darauf hingewiesen, daß Säuglingstaufe unter sakramenten-dogmatischem Gesichtspunkt einen «defizienten Taufmodus, einen Grenzfall des klassischen Taufmodells» darstelle und daß deshalb beim Empfang des Firmsakraments diese Defizienz aufgeholt werden müsse[1]. Von diesem dogmatisch begründeten Kriterium abgesehen, sollen für die Festlegung des Firmalters pädagogisch-anthropologische Kriterien maßgebend sein. «Es ist sozusagen eine Frage der Zweckmäßigkeit, eine Frage nach demjenigen Alter und Zeitpunkt, in dem die Bestätigung der Taufe schon verlangt werden kann und am besten erbracht wird. Damit ist unsere Frage grundsätzlich an Pädagogik und Psychologie weitergegeben.»[2]

Das gilt, wenn Firmung als Bestätigung der Taufe verstanden wird. Sieht man allerdings die in dogmatischen Abhandlungen über das Firmsakrament gegebene Vielzahl von theologischen Inhalts- und Zielbestimmungen[3], dann zeigt sich, daß die Kontroverse über das Alter der Firmung nicht so einfach zu regeln sein wird. Ihre Gründe liegen in drei Unbestimmtheitsfaktoren:

a. in der mangelnden theologischen Bestimmtheit dessen, was das Wesen der Firmung ausmacht;

b. in der nicht eindeutig generell für *eine* Altersstufe möglichen Bestimmbarkeit der zur Firmung notwendigen psychologischen und soziologischen Voraussetzungen;

c. in der Relativität, die sich aus der Korrelation theologischer und pädagogisch-anthropologischer Bestimmungsgründe ergibt.

Es ist das Relativierungssyndrom, das zur Unabschließbarkeit der Kontroverse beigetragen hat, weil es von Systematikern der Theologie ebenso wie von praktischen Theologen und von kirchlichen Praktikern unterschätzt wird. Dies soll im folgenden zur Darstellung kommen.

I. Die kontroversen theologischen Konzeptionen der Firmtheologie in ihrer Auswirkung auf die Praxis

1. Unter der Vielzahl der in Geschichte und Gegenwart vertretenen Positionen läßt sich als erste Alternative eine stärker *dogmatisch-ekklesiologisch* strukturierte Konzeption erkennen, bei der es primär um den sakramentalen Zusammenhang der Initiation und damit um die Einhaltung der Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie geht. Ihre Vertreter argumentieren im Blick auf den historischen Ursprung sakramentaler Initiation und die Stellung und Funktion, welche die Firmsalbung in diesem Zusammenhang hatte, für einen möglichst frühen Zeitpunkt der Firmspendung nach der Kindertaufe; denn da die Firmung im Initia-

tionsprozeß zur Taufe gehört hatte und gehört, soll sie in jedem Fall vor der Eucharistie empfangen werden. Als konsequenteste Form dieser Auffassung der «fundamentalen Einheit der Initiationsstufen» darf die direkte Abbildung des theologischen Theoriekonzepts in der pastoralen Praxis gelten. Dieses *Abbildungsmodell* wird in der Säuglingsfirmung der Ostkirche sowie im ibero-amerikanischen Kulturkreis praktiziert[4] und auch von Theologen der Westkirche postuliert[5].

Eine spätere Firmspendung im *Unterscheidungsalter* sieht der Codex Iuris Canonici vor, wobei die postulierte Sequenz der Initiationssakramente eingehalten wird[6]. Es wird im Anschluß an eine jahrhundertealte Tradition eine Verzögerung der Firmspendung bis zum Zeitpunkt des Vernunftgebrauchs gefordert. Dieses *Tardierungsmodell* wird auch objektiv ekklesiologisch begründet mit den strukturalen Gesetzmäßigkeiten des Eingliederungsvorgangs in die Kirche[7].

Den Versuch einer Koordinierung objektiv-theologischer und subjektiv-anthropologischer Gesichtspunkte im Rahmen dieses Tardierungsmodells unternimmt neuestens H. Küng, wenn er davon ausgeht, daß Firmung ihren Sinn in der Entfaltung, Bestätigung und Vollendung der (Kinder-) Taufe habe und deshalb entsprechend später erfolgen müsse[8]. «Phänomenologisch gesehen markiert die Firmung den Punkt – in einer natürlicherweise langen, komplexen Entwicklung –, wo das Kind, das auf Bitte und Bürgschaft gläubiger Eltern hin getauft worden ist, sich nun selber – nach einer altersadäquaten Grundkatechese – öffentlich zu seiner Taufe bekennt und vor der Gemeinde das Bekenntnis seines Glaubens ablegt, um durch einen besonderen Ritus als Vollglied der kirchlichen Gemeinschaft von ihren Repräsentanten anerkannt und angenommen und zu ihrer eucharistischen Mahlfeier zugelassen zu werden. Firmung und Erstkommunion fänden in derselben Feier statt»[9]. Dabei wird für das ca. 8jährige unter «Bekenntnis seines Glaubens» «eine freibejahende, selbstverantwortliche, öffentlich bekannte Entscheidung des jungen Menschen» verstanden, «nach dem Evangelium Jesu Christi sein Leben auszurichten; die Taufe, die vom Kind zunächst nur passiv empfangen wurde, kommt nun durch das aktive Eingreifen des Gnadenangebotes im ausdrücklichen Glauben, Bekennen und Handeln des jungen Menschen zur Auswirkung»[10].

2. In den primär *pastoral-anthropologisch* fundierten Konzeptionen der Sakramentenpraxis geht es den Vertretern um personal-adäquaten Mitvollzug des Sakraments der Firmung zum Aufbau einer aktiven und bewußt in der kirchlichen Mitverantwortung engagierten Gemeinde. Sie postulieren deshalb ein Firmalter, das zumindest zwischen dem 12. und 16. Lebensjahr angesetzt wird. So empfiehlt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD etwa das 12. Lebensjahr und begründet: «In diesem Alter kann das Kind bereits manches von der Bedeutung der Firmung erkennen und verwirklichen und deshalb sinnvoll um dieses Sakrament bitten. Es beginnt sich aus der kindlichen Welt und dem kindgemäßen Mitglauben herauszulösen und geht die ersten Schritte selbständigen Glaubens. In seiner Weise kann und muß es bereits Zeuge für Christus sein. Das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe kann es in seinem Bereich als Verpflichtung annehmen und befolgen.»[11]

Mit dem Hinweis auf die anthropologische Voraussetzung der «besten Dispositionen» zum Empfang des Sakraments und der Fähigkeit zur «Selbstbindung» an das Evangelium wurde bereits auf dem Zweiten Katechetischen Kongreß (München 1928) das *15. Lebensjahr* für den Empfang des Firmsakraments postuliert[12].

Die Weiterführung dieser Argumentationslinie, für die bezeichnenderweise vor allem Religionspädagogen[13] eintreten, führt zu dem Argument A. Exelers: «Bei der Säuglingstaufe kann zwar sehr deutlich die zuvorkommende Liebe Gottes und der soziale Zusammenhang des Glaubens zum Ausdruck kommen, nicht aber der unvertretbare Glaubensakt des einzelnen. Genau dieses sehr persönliche Ja des Menschen zur Zuwendung Gottes zu uns in Jesus und das entscheidende Ja zur kirchlichen Gemeinschaft und mit ihr zusammen das Ja zum Engagement dieser Kirche für die einzelnen Menschen und Menschengruppen sowie für die Gesamtgesellschaft käme dann – auch als verkündigendes Zeichen – zum Ausdruck, wenn die Firmung erst dem jungen Erwachsenen, also etwa vom 18. Lebensjahr an, gespendet würde.»[14]

Eine Reihe von offiziellen Verlautbarungen im Bereich des kirchlichen Lehramts dürften als «offene Angaben» verstanden werden, die die in diesem Abschnitt zu Wort gekommenen Altersempfehlungen zumindest nicht abweisen[15].

3. In der anthropologisch orientierten Theologie, die unter strenger Beibehaltung eines theozentrischen Ansatzpunktes doch den Zusammenhang des Heilswirkens Gottes mit der Geschichte der Menschen und dem Leben des einzelnen Menschen erfassen will, wird das Sakrament als Verbindung mit zentralen Lebens- bzw. Ursituationen des Menschen verstanden: «In den Sakramenten wird nämlich eine entscheidende menschliche Grundsituation gegenwärtig und darüber das deutende und mächtige Wort vom Heil Gottes in Jesus Christus ausgesprochen. Dadurch ereignet sich in der menschlichen Situation durch Wort und Zeichen das in Jesus Christus ein für allemal gekommene Heil.

Sakramente sind deshalb ein in eine menschliche Grundsituation hinein verdichtetes, in eine zeichenhafte Handlung der Kirche inkarniertes Wort des Heils (vgl. Liturgiekonstitution Nr. 60)».[16]

Die Konsequenz aus diesem Theologie und Anthropologie verbindenden Ansatz für eine entsprechende Praxis der Firmung steht in ersten Anfängen[17].

4. Konfliktstellung: Sieht man von der letzten Konzeption ab, so stehen sich zwei Argumentationsstränge gegenüber: die das Heilswirken Gottes systematisch reflektierenden Vertreter der dogmatischen und liturgischen Theologie achten primär auf die *Vorgegebenheit des Heils* und möchten die sakramentale Initiation von Kindern trotz des Auseinanderfalls der Sakramentenspendung zeitlich stärker als Einheit realisieren. Sie ordnen deshalb den menschlichen Mitvollzug von Glaube und Sakrament ihrer systematischen Argumentationsstruktur unter. Die stärker pastoral-anthropologisch ausgerichteten Vertreter der Praktischen Theologie achten primär auf die Ermöglichung des *menschlichen Mitvollzugs* und versuchen die faktische Getrenntheit der Initiationssakramente als einen Prozeß der Eingliederung in die Kirche zu verwirklichen, bei dem das in der Kindertaufe bis auf die Stellvertretung reduzierte Moment der Glaubensantwort in der die Taufe vollendenden Firmung voll zum Zug kommen soll.

Die beiderseits bestehenden und einsichtig zu machenden Gründe lassen sich jedoch nicht in einen Kompromiß verrechnen, sondern postulieren ein pastoral-theologisches Vermittlungsprinzip, wie es z. B. F.X. Arnold mit seinem gott-menschlichen Prinzip der Pastoral schon einmal versucht hatte[18]. – Die *«Unverrechenbarkeit»* beider Positionen zeigt sich darin, daß einerseits die Firmung ein für allemal die Geistverleihung ausdrücklich macht (character indelebilis) und es somit letztlich nicht wichtig zu sein scheint, «wann und mit welchem Verständnis wir dieses Sakrament geistlicher Mündigkeit empfangen haben. Entscheidend ist vielmehr, ob wir als Gefirmte irgendwann endlich in unserem Leben merken, was da objektiv geschehen ist und was wir subjektiv zu vollziehen haben»[19]. Dabei wird der zu Firmende pastoral im Bezug auf sein Menschsein nur relativ ernst genommen, eben in Relation der noch zu erwartenden persönlichen Entfaltung. Dabei entsteht die von den Vertretern pastoraler Theorie und Praxis gestellte Frage, wann der als Säugling getaufte Mensch die in der Kindertaufe ausstehende und im Verlauf des Initiationsprozesses notwendige Selbstzusage zum Evangelium leisten soll.

Man kann davon ausgehen, daß alle Theologen und Praktiker, die von einer getrennten Spendung des Firmsakraments (nach der Kindertaufe) ausgehen, die Antwort auf die Altersfrage letztlich von den für kindliches bzw. jugendliches Erleben und Verhalten zuständigen Wissenschaften der pädagogischen Psychologie bzw. pädagogischen Soziologie erwarten. Hier erhält die Argumentation von H. Küng ihre Ambivalenz; denn könnte man ernsthaft für eine Firmung von 8jährigen eintreten, wenn psychologisch bzw. soziologisch nachgewiesen werden könnte, daß Kinder dieses Alters eine eindeutige anthropologische Bedingung für das *opus operantis* des Firmsakraments nicht erbringen können, wie er sie formuliert als «eine freibejahende, selbstverantwortliche, öffentlich bekannte Entscheidung des jungen Menschen, nach dem Maßstab des Evangeliums Jesu Christi sein Leben auszurichten»?[20]

Wie ernst werden junge Menschen als konkrete Individuen, wie der Gemeindeleiter sie kennenlernt, in der (systematischen) Theologie genommen? Und wie ernst werden die Ergebnisse der empirischen Humanwissenschaften von der praktischen und systematischen Theologie genommen? Angenommen, es wäre aufweisbar, daß die postulierten anthropologischen Voraussetzungen für den Empfang der Firmung erst mit ca. 10 – 14 Jahren oder noch später erbracht werden könnten, wären die Dogmatiker und Liturgiewissenschaftler dann bereit, die Reihenfolge der Initiationssakramente umzuändern und wären sie damit einverstanden, daß es sich dabei im Grunde nicht mehr um eine Initiation (die auf einmal stattfindet), sondern um eine Sozialisation handelt, die einen langen Prozeß über Jahre erforderlich macht? Das ist die potentielle Konfliktfrage, um die es in diesem Zusammenhang geht. Die alt-christliche Initiation in der Osternacht verdient diesen Namen in der Tat; angewandt auf die Eingliederungsstruktur, wie wir sie für heutige Kinder und Jugendliche in die Kirche praktizieren, ist dieser Terminus sehr fragwürdig.

II. Psychologische Erklärung der Persönlichkeitsentwicklung

Religiosität bzw. gläubiges Verhalten ist ein psychologisches Phänomen von hoher Komplexität, dessen Erforschung in den Anfängen steckt. Die einst psychologisch vertretene Theorie von einer religiösen Anlage im Menschen ist modifiziert worden: die mögliche Entfaltung der Religiosität folgt den Strukturen der Persönlichkeitsentwicklung. Eine bleibende Erkenntnis aus der Anlagentheorie ist die Differenz zwischen der kindlichen Phase nachvollziehender Formen religiöser Praxis und der Pubertät, in der Religiosität erst zu einer persönlichen Problematik wird, weil nun erst das

kognitive Bedürfnis verstärkt auftritt, letzte Zusammenhänge in Welt und Leben zu erfassen[21].

Religiöse Entwicklung hat ihre Voraussetzung einerseits in der *Reifung* der für die Struktur der Persönlichkeit wichtigen psychologischen Anlagen, die auch für religiöses Erleben grundlegend sind. Ebenso in *Lernprozessen*, die durch die Konfrontation mit religiösem Verhalten zu entsprechenden Erfahrungen führen (Imitationslernen, Identifikation mit religiös praktizierenden Bezugspersonen). Entscheidend aber ist das Phänomen der *psychischen Strukturbildung* : die Fähigkeit des Menschen, Funktionen und Lernerfahrungen aufeinander zu beziehen und nach eigenen Bedürfnissen und Entscheidungen zu gestalten. Der im Subsidiationslernen[22] seinen Selbst- und Weltbezug auf letzte Zusammenhänge hin abrundende Pubertierende zeigt die *intentionale Bemühung* um umfassenden Sinnzusammenhang. «Für die religiöse Entwicklung ist die intentionale Verhaltensänderung von fundamentaler Bedeutung, insofern durch sie erlernte und angepaßte religiöse Verhaltensweisen in eigene religiöse Entscheidung und Sinngebung umgeformt werden können. Ohne intentionales Verhalten bleibt die Person ... nur peripher betroffen.»[23] – Die Wissenssoziologie differenziert deshalb zwischen dem Menschen als Produkt seiner sozialen Umwelt, insofern er die institutionellen Programme der Gesellschaft, auch die «religiösen Programme», erlernt und sich mit ihnen identifiziert, und seiner gleichzeitigen Rolle als Koproduzent: das Individuum «absorbiert die soziale Welt, ihre Institutionen, Rollen und Identitäten nicht passiv, sondern eignet sie sich aktiv an»[24].

Es steht im Zusammenhang mit aktiver Selbstbestimmung bzw. intentionaler Verhaltensänderung, daß die Kognitionspsychologie von der Integrierung und Umformung früherer Lernerfahrungen (auch im religiösen Bereich) spricht, und im Zusammenhang mit diesem Prozeß der Personalisation ist auch die Entwicklung der Religiosität zu sehen; denn ohne intentionale – und das heißt eigene – Bemühung um Sinngebung bliebe der Jugendliche auf der Stufe angepaßten und damit uneigenständigen religiösen Verhaltens[25].

Bei dieser Sicht der Entwicklung religiösen bzw. gläubigen Lebens und Verhaltens wird verständlich, daß moderne Entwicklungspsychologie das Nachlassen orthodoxer Haltung mit der beginnenden Pubertät als Zeichen gesteigerter religiöser Aktivität zu werten vermag, wenn sie feststellt, daß vom 12. bzw. 13. Lebensjahr an an die Stelle der Übernahme religiöser Gewohnheiten immer stärker die Reflexion über den Sinn der eigenen Existenz tritt. In diesem Zusammenhang verweist R. Oerter ähnlich wie D.u.S. Elkind darauf, daß 12- bis 16jährige «erste religiöse Bekehrungserlebnisse» haben können[26].

Im Bereich der Entwicklung von heteronomer zu autonomer *Moral* ist mit E. Hurlock zwischen nachahmendem moralischem Verhalten und eigenständigen moralischen Vorstellungen zu unterscheiden, wobei letztere erst allmählich im Heranwachsenden Gestalt gewinnen. Nach dem von L. Kohlberg experimentell ausgewiesenen Schema der Entwicklung moralischer Einsicht ergibt sich eine deutliche Zunahme von moralischer Urteilsfähigkeit auf der Basis selbst akzeptierter Grundsätze und eigener Gewissensgrundsätze vom 13. Lebensjahr an[27]. Der Hinweis H. Nickels, daß infolge der starken Überlappung der verschiedenen Kohlberg'schen Moraltypen keine altersspezifischen Entwicklungsstadien abgegrenzt werden können, ist zu beachten[28], darf aber nicht zu dem falschen Schluß führen, daß mit dem Erwachsenwerden bzw. bei erwachsenen Menschen die vormoralische bzw. moralkonventionelle Beurteilung bzw. Verhaltensweise verschwinden würde. Entscheidend für religiöse Entwicklung bzw. moralfähige Beurteilung muß vielmehr die Tendenz zur Eigenständigkeit bzw. Autonomie angesehen werden, die vom 13. Lebensjahr an und bis zum 16. ansteigend nach den genannten Autoren nachgewiesen ist.

Für Jugendliche in und nach der Pubertät kann jedenfalls auf ein alterstypisches Erlebens- und Verhaltensrepertoire hingewiesen werden, das in folgender Weise beschrieben werden kann: Transformation des Über-Ich in das Selbstbild; experimentelle Realisierung des Selbstbildes; Triebaufschub und Erstreckung in die Zeitperspektive; Konfliktverhalten im Ablösungsprozeß; Tendenz zu autonomem Moralverhalten; Sozialisation in eigener Regie.

Im Vergleich zu den Konturen des Personalisationsprozesses im Jugendalter sind die Erlebens- und Verhaltensformen von Kindern durch Nachvollzug bestimmt. Die mit der Ich-Ausdehnung (W.G. Alport) gegebene Voraussetzung für die Entwicklung des kindlichen Selbstbildes ist die Grundlage für eine erste Ich-bezogene Auseinandersetzung mit dem Gottesbild, «insofern das Gottesbild nicht nur die eigene Begrenztheit erkennen, sondern diese wiederum vertrauensvoll annehmen läßt»[29]. 6–7jährige verstehen Gott als den Planer von Sonne, Mond, Sternen und Tieren, 8- bis 9jährige als den allmächtigen, allwissenden Schöpfer, liebenden Vater; dabei sind anthropomorphe Vorstellungen vorherrschend[30]. Die Religiosität ist stark vom Verhalten der erwachsenen Bezugspersonen abhängig und insbesondere von der Kontinuierlichkeit ihres Verhaltens. Die Ich-Beteiligung an (religiösen) Lernprozessen hat begonnen, aber noch keine

Eigenständigkeit. Im Bereich des kindlichen Gewöhnungsgewissens hat im 7. Lebensjahr die pragmatische Straf-Gehorsamsorientierung einen weiten Vorsprung (vormoralische Ebene: L. Kohlberg), selbst vor der Autoritätsmoral, bei der sich das Kind (wie der Jugendliche und der Erwachsene) aus opportunen Gründen normenkonform verhält.

Das alterstypische Verhaltensrepertoire des Kindes ist die Partizipation an Normen und Rollen der Gesellschaft durch Identifikation; Entwicklung erster Formen der Selbstidentität; heteronome Gewöhnungsmoral; große Fähigkeit zu Vertrauen und Übernahme von Vorbildern bzw. Wertkonzepten.

III. Thesen zur Konfliktregelung

1. Das *gemeinsame Anliegen* aller, die eine von der Kindertaufe getrennte Spendung der Firmung bejahen oder fordern, kann darin gesehen werden, daß der Empfänger des Firmsakraments *selbst seinen Glauben bekunden* können soll –, im Unterschied zur Situation bei der Kindertaufe; deshalb plädiert auch niemand von ihnen für einen Zeitpunkt vor der Erreichung des Vernunftgebrauchs (etwa vom 7. Lebensjahr an).

2. Umstritten ist der *Grad der Eigenständigkeit* des Glaubens und seines Bekenntnisses, der für den Empfang der Firmung erforderlich ist:

a. Glaube, der aus kindlichen Formen der Selbstidentität in Partizipation am Glauben der erwachsenen Bezugspersonen vollzogen wird, sich auf katechetisches Anfangwissen stützt und aus einem ambivalenten Gewöhnungsgewissen lebt[31].

b. Glaube, der aus einer Selbstidentität im Ablösungsprozeß von Bezugspersonen, in Beziehung zu Gleichaltrigen, aus intentionaler Sinnsuche vollzogen wird, sich auf Auseinandersetzung mit Wert- und Normvorstellungen auswirkt, Katechese existentiell anzueignen fähig ist und Lebensverwirklichung aus einem vorkritischen Verantwortungsgewissen experimentiert.

c. Glaube, der aus einem eigenständigen Selbstkonzept und eigener Überzeugung für das Evangelium Jesu Christi, nach der Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Alternativen vollzogen wird und Lebensverwirklichung im Blick auf Beruf und Ehe aus selbstkritischem Verantwortungsgewissen suchen kann.

3. Wie immer das Firmalter auch angesetzt werden mag, *Glaubenssozialisation und Empfang des Firmsakraments* müssen durch ein gemeindekatechetisches Konzept *in einer festen Relation* stehen. Daher bedürfen Firmanden auf der Glaubensstufe der Partizipation an den Bezugspersonen (a) nach der Firmung nachfolgender Glaubenserziehung (ähnlich wie nach der Kindertaufe). Firmanden auf der Glaubensstufe einer Selbstidentität im Ablösungsprozeß (b) müssen bereits eine entsprechende Glaubenssozialisation erhalten haben und bedürfen der weiterführenden Angebote (z. B. im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit). Firmanden auf der Glaubensstufe eines eigenständigen Selbstkonzepts (c) haben die Glaubenssozialisation in eigene Regie zu übernehmen und werden durch das Sakrament der Firmung in die Erwachsenengemeinde eingegliedert.

4. Man kann sich natürlich der Hypothese von J.S. Bruner anschließen: «Jedem Kind kann auf jeder Entwicklungsstufe jeder Gegenstand in einer intellektuell ehrlichen Form erfolgreich gelehrt werden.»[32] Man muß sich jedoch dabei im klaren sein, daß eine solche Überziehung lernpsychologischer Erkenntnisse stark reduzierende Vereinfachungen gerade bei komplexen Gegenständen erforderlich macht, und muß sich im Fall der Glaubensvermittlung fragen, wie weit man dabei der Gefahr der Verniedlichung und Verkürzung entgeht. Zur *Ideologisierung* führt diese Gefahr, wenn aus einem dogmatischen Interesse psychologische Tatbestände normiert bzw. verfälscht werden, wie es z. B. der Fall ist, wenn man einem 8jährigen Kind, das noch weitgehend heteronom bestimmt ist (partizipativer Glaube), primär autonome Glaubensbekundungen zuschreibt, wie etwa ein selbständiges öffentliches Bekenntnis seines Glaubens vor der Gemeinde.

5. Wer Firmung aus dogmatischer Sicht als Vollendung und Ausfaltung der Taufe versteht, als Neuzur-Auswirkungkommen des schon in der Taufe wirkenden Heiligen Geistes und als sakramentale Stufe der Eingliederung in die Kirche, muß sich angesichts der anthropologisch-psychologischen Entwicklung des Menschen der *Alternative* stellen: entweder auf eine diesem Verständnis des Sakraments adäquate menschliche Entsprechung zum Zeitpunkt des Firmempfangs zu verzichten, um sie im weiteren Verlauf der Glaubenserziehung und Bewußtseinsentfaltung zu suchen – was ja durchaus im Zusammenhang mit der Kindertaufe ebenfalls gemacht wird –, oder jene Entwicklungsphase abzuwarten, die in einem Mindestalter von 12 – 14 Jahren erreicht wird, in der Jugendliche aus intentionaler Sinnsuche fähig sind, über Geist und Ungeist in der Welt zu argumentieren.

6. Im Vergleich des Erstempfangs von Firmung und Eucharistie ist die Differenz in der Art der beiden Sakramente zu beachten: Eucharistie ist ein prozessuales Sakrament, das den Lebensprozeß des Menschen begleitet und deshalb durchaus anfangs partizipativ empfangen werden kann (also in Teilhabe am Glauben der Bezugspersonen); der Christ vollzieht die eucharisti-

sche Begegnung in jeder Altersphase neu[33]. Die Firmung hingegen wird nur einmal empfangen. Auch wenn der dadurch verliehene *character indelebilis* gegebenenfalls ein späteres (Wieder-)Aufleben garantiert, bleibt doch die Frage, ob nicht der Erstempfang zum Zeitpunkt der optimalen anthropologisch-psychologischen Entsprechung zur theologischen Bedeutung des Sakraments geschehen sollte.

[1] J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung (Freiburg/Basel/Wien 1974) 301.
[2] AaO. 300.
[3] AaO. Teil II und III; vgl. G. Biemer, Firmung. Theologie und Praxis (Würzburg 1973) 35–45 u.a.
[4] Vgl. dazu die Anmerkung von J.A. Jungmann, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie: Das Zweite Vatikanische Konzil I (Lexikon für Theologie und Kirche) (Freiburg/Basel/Wien 1966) 10–110; hier 68.
[5] Vgl. E.J. Lengeling, Die Einheit der dreigestuften Initiation: Diakonia 4 (1973) 46–49. – Den starken Kontrast zwischen der Säuglingsfirmung und «einer Spiritualität, die vom Glauben an die Macht des Geistes durchdrungen ist» hebt im Bezug auf die Ostkirche L. Ligier hervor: La Confirmation. Sens et Conjoncture Œcuménique hier et aujourd'hui (Paris 1973) 268.
[6] Vgl. CIC canon. 788: ad septimum circiter aetatis annum; vgl. Pont.Rom.Ord.Conf.Praenot.Nr. 6.
[7] E. Ruffini, Die Frage des Firmalters: Concilium 4 (1968) 578–581, stellt in diesem Zusammenhang sogar die Frage, ob nicht auch das Taufalter tardiert werden müßte, um die Gefahr der Magie für die Taufe in säkularisierter Gesellschaft zu verhindern: AaO. 581; vgl. K. Richter, Firmung zwischen Taufe und Eucharistie: Diakonia aaO. 52f; vgl. zur franz. Lit. L. Ligier aaO. 265 f., A. 49.
[8] H. Küng, Was ist Firmung? (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976) 39; 45.
[9] AaO. 39.
[10] AaO. 40.
[11] Vgl. G. Sporschill, Stellungnahme zur Grundtendenz der Synoden-Vorlage zur Firmpastoral: Arbeitsmappe Firmpastoral; hg. vom Seelsorgereferat und den Schulreferaten des Erzbischöflichen Ordinariates München und Freising, o.J. (1973), 13–16; hier 15; A. Benning, Gabe des Geistes (Kevelaer 1972) 63; G. Biemer, Firmung aaO. 73–81; Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD: Beschluß «Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral» 3.4.1; Hilfen zur Firmpastoral, bearbeitet in den Jahren 1973–1976 durch die Basler Katechetische Kommission, 67; S. Regli, Firmsakrament und christliche Entfaltung: Mysterium Salutis V (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976) 297–348; hier 333ff; Vorbereitung auf die Firmung, hg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat Köln 1976, Arbeitseinheit 2.
[12] J. Göttler, Das Firmalter: Zweiter Katechetischer Kongreß, München 1928, hg. von K. Schrems (Donauwörth 1928) 177–190; hier 179, 183; zum Alter der 12- bis 15-jährigen vgl. H. Aufderbeck, Firmung, ein isoliertes Geschehen?: Zeichen des Glaubens, Festschrift für B. Fischer, hg. von H.J. Auf der Maur – B. Kleinheyer (Zürich/Freiburg 1972) 283–294; für 14- bis 16-jährige plädiert C. Herold (DDR), Pastorale Situation und Funktion der Firmung von heute: Diakonia 4 (1973) 44–46.
[13] Vgl. O. Betz, Sakrament der Mündigkeit (München 1968); vgl. insbes. L. Rohr, Das rechte Firmalter in psychologischer Sicht, 85–100; P. Weß u.a. im Forum Firmung der Diakonia aaO. (Heft 1).
[14] A. Exeler, Erwachsenenfirmung – Stunde der Wahrheit: Diakonia aaO. 38–40.
[15] Vaticanum II, Konstitution über die heilige Liturgie, Artikel 71; vgl. dazu den Kommentar von J.A. Jungmann in Lexikon für Theologie und Kirche aaO. 68: «Es wird also zugleich ein Firmalter vorausgesetzt, in dem ein persönliches Sich-Bekennen zu den mit der Taufe übernommenen Verpflichtungen sinnvoll ist.» Außerdem: Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Schwerpunkte Sakramentenpastoral aaO. 3.4.1.
[16] W. Kasper/K. Lehmann, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart. Pastorale I (Mainz ^{2}1970) 78.
[17] Vgl. G. Biemer/J. Müller/R. Zerfaß, Eingliederung in die Kirche (Pastorale), (Mainz 1972) 49–56; G. Biemer, Firmung aaO. 28–35.
[18] F.X. Arnold, Das Gottmenschliche Prinzip der Seelsorge: Ders., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956, 16–63.
[19] K. Rahner, Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln/Zürich/Köln 1966) 330–350; hier: 345.
[20] H. Küng aaO. 40.
[21] H.A. Zwergel, Religiöse Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit. Psychologischer Leitfaden für Religionslehrer und praktische Theologen (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976) 26.
[22] «Gemeint ist das Subsidiationslernen, das zum Abrunden oder Auffüllen noch unvollständiger Strukturen führt. Es entspringt der Bemühung um Sinn und ist Ausdruck der aktiven, organisierenden Eigentümlichkeit unseres Erkennens» unter Berufung auf G.W. Allport, Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit (Meisenheim/Glan 1971) 103, zit. bei H.A. Zwergel aaO. 46.
[23] Zwergel aaO. 30.
[24] P.L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (Frankfurt 1973) 19.
[25] Vgl. Zwergel aaO. 38.
[26] Nach D. u. S. Elkind, Varieties of Religious Experience (1962), zit. von R.J. Havighurst und K.W. Keating, The Religion of Youth: Research on Religious Development. A comprehensive Handbook, Hg. M.P. Strommen (New York 1971) 686–723; hier 691; vgl. dazu die im gleichen Alter erfolgte konsequenzenreiche Bekehrung J.H. Newmans, Apologia Pro Vita Sua, Uniform Edition 4f.
[27] L. Kohlberg, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes (Frankfurt 1974) 60f, vgl. 75f.
[28] H. Nickel, Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters II (Bern/Stuttgart/Wien 1975) 141.
[29] H.A. Zwergel aaO. 45.
[30] Vgl. die Theorie der Entwicklung der Gottesbilder von Kopps u.a. zit. v. R.J. Havighurst und B. Keating, The Religion of Youth aaO. 706.
[31] Vgl. W. Hesse, Art. Gewissen: B. Stoeckle, Wörterbuch christlicher Ethik (Freiburg 1975) 114–120; hier 117.
[32] Dazu J.S. Bruner, Der Prozeß der Erziehung (Berlin ^{3}1973) 44.
[33] Vgl. G. Biemer/J. Müller/R. Zerfaß, Eingliederung in die Kirche aaO. 60–65.

GÜNTER BIEMER

1929 in Mannheim geboren, 1955 Priesterweihe, 1959 Promotion in Tübingen, 1967 Habilitation in Freiburg i.Br. Kaplan, Religionslehrer, 1959–66 Dozent am Priesterseminar St. Peter/Schwarzwald; 1964 Gastprofessor an der Duguesne University, Pittsburgh, Pa; USA; 1966–70 Pastoraltheologe an der Universität Tübingen; seit 1970 Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg. Er veröffentlichte u.a.: Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J.H. Newman (1961, englisch 1967); Edilbert Menne und sein Beitrag zur Pastoraltheologie (1969); Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971 (mit P. Siller); Firmung. Theologie und Praxis (1973); Weltreligionen im Religionsunterricht (1975, mit P. Antes); Theologie im Religionsunterricht (1976, mit A. Biesinger); Religionsunterricht im ersten Schuljahr (^{6}1976 mit I. Kern u.a.). Anschrift: Universität Freiburg, Pädagogisch-Katechetisches Seminar, Werthmannplatz, D-7800 Freiburg i.Br.

Vorwort

Edward Schillebeeckx
Bas van Iersel

Autorität von Offenbarung und von neuen Erfahrungen

In unserer Zeit drohen kritisch-subversive Schlüsselwörter schnell zu Modewörtern zu werden. So ergeht es auch dem Wort «Erfahrung», das vormals nur abschätzig verwendet wurde, seit einigen Jahrzehnten dann in seiner kritischen und produktiven Kraft erkannt wurde und heutigen Tages hier und da schon wieder in einem restaurativen Sinne gebraucht wird. Auf Erfahrungen kann man sich berufen sowohl aufgrund kritisch-praktischer wie restaurativer Zielsetzungen, mag dies nun bewußt geschehen oder nicht. Dies ist aber nichts weniger als belanglos, wenn wir bedenken, daß Erfahrung in jeder Beziehung mit Offenbarung zu tun hat, mit Offenbarung in der allgemeinmenschlichen Bedeutung: ich war plötzlich durch etwas getroffen, «es war eine Offenbarung für mich», aber auch mit Offenbarung im spezifisch-christlichen Sinn: im Sinn der Selbstoffenbarung Gottes in dem Menschen Jesus, dem Christus, der als Heil für alle Menschen erfahren wird. Mit aus diesem Grunde ruft das Wort Offenbarung im Menschen vielerlei Gefühle wach; Offenbarungsglaube hat eben auch mit Emotionen zu tun.

Die besondere Aufmerksamkeit dieser Nummer von CONCILIUM gilt aber weniger den emotionalen Erlebnisqualitäten dessen, was man «Erfahrung» oder auch «Glaubenserfahrung» nennt, als vielmehr im besonderen der eigenen *kognitiven, kritischen* und *produktiven* Kraft von neuen Erfahrungen oder von Erinnerungen an alte Erfahrungen.

«Erfahrung» ist eine sehr komplexe Gegebenheit. Darum muß dies im Blick auf Offenbarung auch so genau wie nur möglich anvisiert werden. Damit beugen wir Mißverständnissen vor bei der Verwendung ein und desselben Wortes, mit dem doch vollkommen divergierende Wirklichkeiten und Gefühlswelten angezielt werden können.

Im Alten und Neuen Testament und der unmittelbar darauf folgenden Zeit spielt das, was wir jetzt allgemein «Erfahrung» nennen, eine vermittelnde Rolle von entscheidender Bedeutung. Dadurch aber, daß im fünften Jahrhundert – durch den Zusammenbruch der antiken und nachantiken Kultur und durch das im Gefolge des «Barbareneinfalls» entstandene Chaos – die christliche Kirche als einzige stabile gesellschaftliche Größe übrigblieb, begann die eigene Kraft neuer Erfahrungen (die häufig eine kritische Bedeutung gegenüber den vorhandenen Institutionen haben) sich abzuschwächen; auf die Dauer geriet sie sogar unter Verdacht, und es galt allein das noch, was «im Buch» (als Niederschlag einer vergangenen Kultur) festgelegt war, vor allem in dem Buch, das die Kirche verwaltete: in der Bibel. Ungeachtet wiederholt aufkommender Gegentendenzen stand die Berufung auf die Erfahrung unter dem Verdacht, sie könnte ausgespielt werden gegen die Berufung auf die Bibel, die kirchliche Tradition und die kirchliche Lehrautorität – und umgekehrt.

Ausgehend von der Entdeckung der kritischen Vernunft rang die Aufklärung mit dem Problem der eigenen normativen Kraft von Erfahrungen. Das Vertrauen, daß alle Wahrheit allein in der Vergangenheit zu finden sei, erlitt einen an die Grundfesten rührenden Schock und schlug um in ein Vertrauen auf die vermittelnde Rolle aktueller Erfahrungen bei der Findung neuer Wahrheit. Das Entstehen der Erfahrungswissenschaften hat dann das Bestreben, unsere Erfahrung vernünftig zu durchleuchten, zweifellos noch angefeuert.

Es ist eine durch viele Indizien belegbare Tatsache, daß eine Berufung auf Erfahrung im Lauf der Geschichte sich oft in solchen Momenten wieder bemerkbar macht, in denen Menschen sich durch andere, vor allem durch Institutionen, in die Enge getrieben fühlen. Durch zwei Faktoren werden das Unbehagen und der Argwohn gegenüber neuen Erfahrungen, auch solche mystischer Art, genährt: Einerseits durch eine unnuancierte und irreführende Identifizierung von Offenbarung entweder mit einem geschriebenen Buch oder auch mit einem rein rational verstandenen *depositum*; andererseits durch die Neigung, das tragende hermeneutische Subjekt der Offenbarungstradition einzuengen auf die kirchliche Lehrautorität. Zum anderen hat sich herausgestellt, daß eine Berufung auf sogenannte «unmittelbare Erfahrungen» bloß für allerlei Kurzschlüsse steht, vor allem, wenn man die Entstehungsgeschichte, den sozial-historischen Kontext und die unterbewußten Vermittlungen derartiger Erfahrungen nicht mit analysiert.

Christliche Theologie kann sich nicht allein mit der Analyse begrifflicher *Ausdrucksformen* früherer Erfahrungen befassen, sie wird sich vielmehr auch einlassen müssen mit der Analyse neuer Erfahrungen und durchstoßen müssen zu früheren Erfahrungen, welche sich unter älteren, für uns offensichtlich überholten Interpretamenten verbergen. So kann sie herauszufinden

suchen, inwiefern in neuen Erfahrungen die christliche Botschaft oder die Ausrichtung auf das Evangelium ihre Identität aktualisiert, aber dann wohl auch in eine Selbstverfremdung hineingeraten kann. Unserer eigenen Zeit angehörende Erfahrungen haben eine hermeneutische, d. h. Verstehen fördernde Bedeutung hinsichtlich der christlichen Erkenntnisinhalte, aber umgekehrt haben auch die spezifisch christliche Erfahrung und die Besinnung auf sie eine eigene und ursprüngliche, kritische und produktive Erschließungskraft bezüglich unserer allgemein-menschlichen Erfahrungen in der Welt.

Von dieser kurzen Problemskizze her wird der Aufbau dieser Nummer von CONCILIUM deutlich:

Den Anfang macht ein Beitrag, in dem das Problem, so wie es sich in kirchlichen Milieus durchgehend darstellt, in einen größeren Zusammenhang gestellt und analysiert wird: Der sogenannte Gegensatz zwischen einer Berufung auf die Lehrautorität und einer Berufung auf Erfahrung, eine Situation, in der viele Christen eine Entfremdung zwischen den kirchlichen Institutionen und ihrer eigenen historischen Erfahrungswelt erleben (*Peter Eicher*).

Dieses Problem verlangt nach einer sorgfältigeren Begriffsbestimmung dessen, was die komplexe Wirklichkeit «Erfahrung» genau bedeutet. Diese Präzisierung geschieht auf zweifache Weise: historisch und thematisch. So wird einerseits deutlich, wie in der Zeit der Aufklärung (hier zugespitzt auf die Deutsche Aufklärung) in der Erfahrung der Unvernunft oder des Unsinns in unserer Geschichte die Vernunft sich ihrer eigenen kritischen und konstruktiven Möglichkeiten bewußt geworden ist und die Erfahrung rational zu durchleuchten sich bemüht hat (*Werner Schneiders*). Andererseits wurde anhand zweier Repräsentanten dessen, was man den Modernismus genannt hat, nämlich A. Loisys und G. Tyrrels, aufgezeigt, daß der Modernismus keineswegs eine eindeutige Auffassung über die Rolle der Erfahrung in der Offenbarungsgeschichte hatte (*Jan Hulshof*). Das durch die Aufklärung und den Modernismus nicht aufgelöste Problem, was Erfahrung und was ihre Bedeutung für die Offenbarung sei, verlangt nach einer thematischen Analyse des komplexen Begriffs «Erfahrung» (*Dietmar Mieth*).

Die christliche Offenbarung, die uns durch den Kanal von Erfahrungen von Menschen zukommt, hat schon allein durch diese Tatsache auch zu tun mit Sprache und mit der wachsenden Spezifizierung von Offenbarungserfahrungen in einer geeigneten Glaubenssprache (*Robert Schreiter*). Doch darf man dieses Sprachproblem nicht reduzieren auf eine *reine* Sprachfrage. Eine Offenbarungserfahrung besteht nie ohne sozial-historische Vermittlung, und überdies spielt diese Offenbarung tatsächlich selbst ebenfalls eine vermittelnde Rolle hinsichtlich des Selbstverständnisses von Gesellschaften, so daß Offenbarung auch ideologische Funktionen erfüllen kann. Dies wird in zweifacher Weise analysiert: einerseits historisch-kristisch (*Bernard Plongeron*), andererseits thematisch (*Matthew Lamb*); in beiden Fällen impliziert Offenbarungserfahrung offensichtlich immer auch schon «politische Theologie», sei es in bestätigender (und restaurativer) Richtung, sei es in aufbrechender (Zukunft eröffnender) Richtung.

Diese ersten Beiträge waren nötig, um zu verhindern, daß die theologischen Betrachtungen auf eine idealistische Weise begriffen würden. In drei theologisch zugespitzten Beiträgen wird dann zum Abschluß hingewiesen 1. auf den Gemeinschaftscharakter von Glaubenserfahrungen: Subjekt der christlichen interpretativen Glaubenserfahrung ist die lebendige Glaubensgemeinschaft, die Kirche in ihrer Gesamtheit (*Carlo Molari*); 2. auf die Frage, inwiefern eine partikuläre, namentlich die jüdisch-christliche, Erfahrungstradition die einzige, entscheidende und totale Vermittlung des Absoluten sein kann, oder mit anderen Worten: inwiefern die christliche Offenbarung in ihrer historischen Partikularität ineinsfällt mit der geistlichen Erfahrung der gesamten Menschheit (*David Tracy*); und 3. auf Fragen in bezug auf Offenbarung und Erfahrung in Verbindung mit Theologie und Spiritualität (*Heinrich Stirnimann*).

Das Gesamtergebnis der Beiträge zu diesem Heft könnte den Ansatz bilden zu einer *Theorie der Tradition*, welche nachdrücklich hinweist auf die Rolle von Erfahrungen beim Zustandekommen einer Überlieferung, ebenso aber auch den Ansatz zu einer *Kritik der Erfahrung*, welche nach der Normativität partikulärer Erfahrungen im Rahmen von sozial-historischen Bedingungen fragt.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Peter Eicher

Die verwaltete Offenbarung

Zum Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung

«Seht ich schaffe Neues;
schon sproßt es auf.
Merkt ihr es nicht?»
Jes 43,19.

Das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung als *entfremdet* zu bezeichnen, heißt nicht nur, innerkirchliche Zustände kritisch zu betrachten, sondern auch das Verhältnis von kirchlicher Institution zur geschichtlichen Erfahrungswelt zu problematisieren. Der Bezugspunkt solcher Entfremdungskritik liegt jedoch in einem anderen, prinzipiell für möglich gehaltenen Zustand von Vertrautheit, Solidarität und fruchtbarer Spannung zwischen kirchlicher Institution und einer je zeitgenössischen Erfahrungswelt, sei es, daß dieser *Zustand einer positiven Vermittlung* für ursprünglich gegeben, sei es, daß er für ein mögliches Ereignis einer künftigen Lebensordnung von christlichen Gemeinden gehalten wird. In diesem Sinne ist die folgende Skizze von der Unterstellung geleitet, daß die Entwicklung kirchlicher Ämter nicht *eo ipso* zur Entfremdung von Kirchenleitung und Erfahrung führen muß, auch wenn in der historischen Kontingenz die Entfremdung zum konstitutiven Merkmal einer solchen Beziehung geworden ist. Nur da jedoch, wo die Widersprüche zwischen einer zunehmend bürokratisierten Amtskirche und einer davon isolierten Erfahrungswelt möglichst umfassend zur Anschauung kommen, kann die kritische Analyse selbst zu einem Moment an der Aufhebung solcher Entfremdung werden.

Die folgenden Analysen gehen deshalb erst auf das ursprüngliche Dilemma der kirchlichen *Institutionalisierung* in ihren wesentlichen Momenten zurück (1), um dann das *theologische* Hauptproblem im neuzeitlichen Selbstverständnis des kirchlichen Amtes, wie es sich im I. Vatikanum zeigte, eigens herauszuheben (2). Dieses Problem muß jedoch in die Entwicklungsgeschichte der *neuzeitlichen Gesellschaft* zurückgestellt werden, um in seiner ganzen Ambivalenz gegenüber der neuzeitlichen Erfahrungswelt deutlich zu werden (3). Die Schlußbetrachtung verweist auf die im Umkreis des II. Vatikanums möglich gewordenen Perspektiven, welche auf ein *neues Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung* möglicherweise vorausweisen (4).

1. Entfremdung als Konsequenz der Institutionalisierung von Evangelium

Die Dissoziation zwischen der sogenannten Amtskirche und einer je und je zeitgenössischen Wirklichkeitserfahrung hat ebensoviele Dimensionen, wie eine institutionalisierte Kirchenleitung Funktionen hat[1]. So zeigt schon der erste Blick auf diese inneren und äußeren Funktionen des kirchlichen Amtes von seinen Ursprüngen her das Ausmaß jenes tragischen Dilemmas, welches mit scheinbarer Notwendigkeit zur Spaltung von Erfahrung und Institutionalisierung führt. Den *inneren* Widersprüchen in der Entwicklung von christlichen Kirchenämtern und einer gelebten Glaubenserfahrung in der Nachfolge Jesu entsprechen dabei die *äußeren* Spannungen von kirchlicher Institution und geschichtlicher Erfahrung überhaupt.

1.1 Zur institutionellen Entzweiung

Die konstitutiven Momente der *inneren* Entzweiung entspringen gerade der Notwendigkeit, die ursprüngliche Glaubenserfahrung aus der eschatologischen Erschließungssituation der Jüngerschaft Jesu Christi herauszuheben und in der Zeit der Geschichte zu bewähren. Die durch die «Amtskirche» geleistete Kontinuierung führt dabei zur Spannung von Evangelium und Lehre, Heilserfahrung und Sakramentsverwaltung, charismatischer Interaktion und hierarchischer Gemeindeordnung, einem Ethos der Freiheit und dem moralischen Gesetz, schließlich zur Spannung vom biographischen Drama der Einzelbekehrung zur Verschulung religiöser Erziehung.

1.11 In der Erschließungssituation der Verkündigung Jesu zeigt sich das verkündete Reich Gottes als anfangshaft hereinbrechende Gegenwart des Kommenden. Jesu Gleichnisrede vergegenwärtigt dieses Kommende durch die Alltagssprache und also für die alltägliche Erfahrung[2]; seine Machttaten lassen für den, der sich auf seine Botschaft einläßt, Reich Gottes zeichenhaft wirklich und damit erfahrbar werden[3]; gerade er selbst, in seinem Weg, seinem Tod und seiner Auferweckung wird für seine Gemeinde zu einer geschichtlichen Wirklichkeit, welche als erfahrbare, eschatologische Nähe Gottes verkündet, und geglaubt wird. Wenn diese Erfahrung der eschatologischen Nähe Gottes auch nicht als eine *unmittelbare* Gottes-

erfahrung mißverstanden werden darf – sie ist wie jede Erfahrung durch Tradition, Sprache und Symbolik vermittelt –, so zeigt die frühe prophetische Verkündigung der Christengemeinde diese Erfahrung doch als eine *ursprüngliche* Begegnung ‹im Geist›, als ein so elementares Widerfahrnis, daß es nicht anders denn als ein ‹Sehen› des auferweckten Herrn bezeugt werden konnte.

Aber schon die Pastoralbriefe zeigen das Absterben solcher prophetischen Vergegenwärtigung und ihre Ersetzung durch eine anvertraute Glaubenslehre[4], die bis zur Wiederkunft Christi zu *bewahren* ist (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Indem die Gemeinde allgemeine Kriterien zur Unterscheidung von gesunder Lehre und falscher Gnosis erstellt (Tit 2), arbeitet sie gleichzeitig den religiösen Spezialisten, den moralisch qualifizierten *Lehrer* heraus, welcher für die Tradierung der ursprünglichen Botschaft verantwortlich wird und die spontane Prophetie verdrängt. Solcher Anfang kirchlicher Ämterbildung zeigt, daß gerade die Bewahrung ursprünglicher Glaubenserfahrung zur institutionalisierten Spaltung von Lehrstatus und glaubender Gemeinde führt, damit aber auch zur Verdrängung pophetischer Begabung und charismatischer Glaubenserfahrung des Einzelnen. Evangeliumserfahrung wird vermittelt durch die Befolgung kirchlicher Lehre.

1.12 Jesu Jubelruf über Zachäus, «Heute ist diesem Hause Heil widerfahren!» (Lk 19,9) kann als Zusammenfassung dessen gelten, was der eschatologische Prophet jenen von seinen Volksgenossen brachte, welche die ihn selber tragende Botschaft vom Reiche Gottes nicht verwarfen: erfahrbaren *schalom* anbrechender Endzeit, Offenbarung der Gegenwart als einer Gerichtszeit, das Novum einer Rechtfertigung der vom Heil Ausgeschlossenen, kurz: Erfahrung von Gnade und Gericht in konkreter Situation.

Wie jedoch schon die lukanische Ergänzung des synoptischen Abendmahlberichts zeigt – «tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22,19) –, verlangte gerade der Tod Jesu nach einer Vergegenwärtigung solcher Erfahrung im Ritus. Die allmähliche Herausbildung der Sakramente soll jene Differenz überwinden, welche die geschichtliche Gemeinde von der ursprünglichen Heilserfahrung trennt. Aber diese ritualisierte Überwindung trägt jene Ambivalenz an sich, die dem Kult und seinen Regeln überhaupt eignet: er bringt zugleich Vergegenwärtigung und entfremdende Routine, er vernichtet zwar die Zeit, die vom Heile trennt, aber verdinglicht zugleich die Aneignung göttlicher Nähe. Die Heilserfahrung wird sakramental vermittelt und damit gegenüber der Erfahrung ambivalent.

1.13 Jesu unbedingter Ruf in die Nachfolge und seine zeichenhafte Berufung der Zwölf konstituieren noch kein Amt, das von der berufenen Person ablösbar und durch andere Personen besetzbar wäre[5]. Sein Ruf trifft die Person als Person, konstituiert Jüngerschaft und nicht Amtskirche. Aber die Tradierung der Lehre und die Verwaltung der Sakramente durch die Zeit der Geschichte hindurch führt zu festgeschriebenen Funktionen, zu deren Wahrnehmung Personen mit bestimmten Kriterien zugelassen werden: Amt und Amtsträger differenzieren sich[6]. Damit aber wird auch die persönliche Erfahrung und spezifische Qualität der Amtsperson von ihrer festgeschriebenen Funktion im Prinzip getrennt: die Amtsausübung geschieht nach überpersönlichen Kriterien; entscheidend wird die Rolle, nicht die einmalige Erfahrung des Amtsträgers. Diese Differenzierung garantiert nun zwar die Kontinuität von Lehre und Heilsvermittlung, aber sie droht das vermittelte Heil zu entpersönlichen, aus dem Bereich der Erfahrung abzudrängen, im Extremfall den Amtsträger zum Funktionär werden zu lassen.

1.14 Jesu Reich-Gottes-Botschaft ist zwar in der Konsequenz unbedingt ethisch, weil die Zuwendung Gottes die Umkehr der Existenz ermöglicht, aber primär bleibt für sie der Indikativ der Gnade, und das heißt die elementare Heilserfahrung, welche ein neues Ethos ermöglicht. Für die Großkirche aber entsteht die Notwendigkeit, die Zugehörigkeitskriterien zur Glaubensgemeinschaft durch allgemeine Gesetze festzulegen, welche nicht die Heilserfahrung, sondern die überprüfbare Moralität betreffen. Diese Kodifizierung aber verwandelt wiederum den Anspruch an die geschichtliche Existenz in den Imperativ einer Regelbefolgung, die im besten Fall zur Bewältigung der Freiheitsgeschichte durch feste Normierungen, im schlechtesten Fall zur legalistischen Entfremdung von dieser Freiheitsgeschichte führt.

1.15 Schließlich zeigt gerade die Differenz jesuanischer Berufungspraxis vom rabbinischen Lehrbetrieb[7], daß Jesus auf Bekehrung und nicht auf Belehrung, auf die Umwendung der Biographie und nicht auf die Ausbildung von Theologie abzielte. Aber die Kontinuierung dessen, was die Urgemeinde an Jesus erfahren hatte, drängte von sich her zur Ausbildung lehrhafter Formeln, Katechismen und Glaubensregeln, schließlich zur Ausbildung eines eigenen Schulbetriebes[8]. Durch die Herausbildung der Kindertaufe wurde das Drama der Bekehrung erst recht in den Regelbetrieb der Erziehung und der öffentlichen Pädagogik mit ihrer Tendenz zur allgemeinen Rollenausbildung verlagert.

1.16 Die Differenz von individueller Erfahrung und institutionalisierter Religiosität ist der Preis, den das Christentum seiner eigenen Kontinuität entrichtet. «Die Religion braucht die Institutionalisierung, aber

sie leidet auch darunter» (O'Dea)[9]. Sie braucht das Amt zum Widerstand gegen den chaotischen Untergang durch eine je individualisitische Aneignung, sie braucht die amtliche Lehre zur Vereinfachung und Absicherung vor der Auflösung in beliebige Theorie, sie braucht die Festschreibung des Ethos zur Herausbildung klarer Verhaltensmuster und Rollenbeschreibung, sie braucht eine Koordinations- und Kontrollinstanz, aber sie arbeitet dadurch gleichzeitig am Verlust ihrer kreativen Potenz, sie frustriert dadurch gleichzeitig die schöpferische Individualität, schwächt deren Verantwortung durch eine überstarke Stabilisierung; sie bürokratisiert in ihrer amtlichen Verwaltung das Heil, entfremdet den Glaubenden von seinen je eigenen Bedürfnissen und verdinglicht damit seine Religiosität, sie ersetzt das lebendige Drama des Glaubens durch die ewige Wiederkehr gleicher Rollen.

1.2 Zur äußeren Ambivalenz der Institutionalisierung

Der hier möglichst pointiert herausgehobenen inneren Ambiguität entspricht die Ambivalenz der äußeren Funktionen von «Amtskirche». So verlangt die Aufgabe der *Missionierung* die ständige Übersetzung aus der partikularen Erschließungssituation christlichen Glaubens in die universalen Konzepte einer Weltkirche: die Situationsenthobenheit der kirchlichen Amtssprache ist die fatale Konsequenz der Notwendigkeit, «für alle» sprechen zu müssen. Die innere Universalität der Botschaft zwingt dabei gleichzeitig zur äußeren Auseinandersetzung mit den je konkreten *Machtverhältnissen* und führt durch eine sublime taktische Anpassung dabei fatalerweise gleichzeitig zur Machtentfaltung nach dem Muster der staatlichen und gesellschaftlichen Kontrahenten.

Da die kirchlichen Herrschaftsstrukturen dabei gleichzeitig religiös legitimiert werden, verliert die «Amtskirche» ihre Flexibilität, bleibt in ständig vormodernen Strukturen verfaßt und entspricht damit in ihrer Amtsstruktur nicht mehr der Autoritätserfahrung der jeweiligen Zeit, sondern der jeweiligen Vergangenheit. Diese Ungleichzeitigkeit der Herrschaftsformen führt leicht auch zur Ungleichzeitigkeit kirchlicher *Apologetik*, welche Irrtümer zu widerlegen pflegt, denen nicht mehr die Erfahrung der Zeitgenossen, sondern nurmehr Kenntnisse von Historikern entsprechen. Die Amtskirche droht damit *kulturell ungleichzeitig* zu werden und sich der zeitgenössischen Erfahrung im ganzen zu entfremden.

1.3 Nicht nur ein Sprachproblem

Der Ausdruck «Erfahrung» bezieht sich immer auf eine konkrete Situation, er braucht als Subjekt das unverwechselbare Individuum und meint stets ein Novum gegenüber einer vorausgehenden Interpretation: das Amt dagegen ist *per definitionem* situationsenthoben strukturiert, es braucht als Subjekt nicht den Charakterkopf, sondern den ausgebildeten und anpassungsfähigen Vermittler des Allgemeinen; Ämter schaffen nicht von sich her ein Novum, sondern verwalten das Kontinuierte. Schon die aufgezeigte konstitutive Differenz zwischen der ursprünglichen Erschließungssituation christlicher Botschaft und der Notwendigkeit ihrer Veralltäglichung durch Institutionalisierung zeigt, wie kurzschlüssig die gängige Fragestellung von Theologen und Lehramtsträgern gefaßt ist, wenn sie angesichts dieser Entfremdung nur die *eine* Frage artikulieren, nämlich: «Warum kommt die kirchliche Lehre ‹unten› nicht mehr an? Wie müssen wir sprechen, damit uns die Menschen heute verstehen?»

Die Dimensionen der Entzweiung von Amt und Erfahrung zeigen, daß es hier nicht nur um ein Problem der Sprache, sondern um das Problem institutionellen «Seins» von Religion überhaupt geht. Dieses Problem muß im folgenden auf jenen neuralgischen Punkt hin analysiert werden, welcher das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrungswelt in der Neuzeit charakterisiert und die Frage stellen läßt, ob die Entfremdung der Autorität des Lehramtes von der Autorität der Erfahrung[10] nicht zum Wesen der neuzeitlichen Katholizität geworden ist.

2. Offenbarungserfahrung und kirchliche Autorität

Wie im Brennpunkt einer Sammellinse kommen in der Glaubenskonstitution des I. Vatikanums die neuzeitlichen Dichotomien von Glaubenserfahrung und Lehramt zum Vorschein. Denn gegen die Erfahrung autonomer Rationalität und gegen die Selbstbestimmung revolutionärer Praxis setzt dieses Konzil die unbedingte Autorität des sich selbst offenbarenden Gottes, welche durch «die unfehlbare Autorität»[11] des Lehramtes gültig ausgelegt wird. Hatte die Neuzeit die wissenschaftlich ausweisbare *Allgemeingültigkeit* zum Kriterium legitimer Erfahrungserkenntnis und die Qualität der *Freiheit* zum Kriterium legitimer Herrschaft gemacht, so unterwarf das I. Vatikanum diese Kriteriologien aller gültigen Erfahrungen noch einmal der Autorität des Lehramtes. Dieses aber – und hier liegt der entscheidende Punkt – sicherte nun die Gewißheit der Glaubensaussagen nicht mehr wie das Tridentinum durch die *Wahrheit des Evangeliums*, sondern durch die *Autorität* des offenbarenden Gottes[12]. Glauben heißt jetzt, das von Gott Geoffenbarte «für

wahr halten, und zwar nicht wegen der den Dingen innerlichen Wahrheit, die wir durch das natürliche Licht der Vernunft erkennen, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes»[13]. In dieser Bestimmung liegen zumindest zwei Probleme, die einerseits das Verhältnis von Offenbarung und Glaubenserfahrung, andererseits die Relation von Lehramt und Erfahrung überhaupt betreffen.

2.1 Von der Offenbarung als Geschehen zum geoffenbarten Dogma

Es besteht kein Zweifel, daß für die biblische und patristische Tradition (die auch noch im Glaubensverständnis des Tridentinums nachwirkte[14]), Offenbarung als ein *gegenwärtiges Geschehen* im praktischen Glauben erfahren und theoretisch reflektiert wurde[15]. Die gegen die arabische Aufklärung vorgenommene Differenzierung von geoffenbarten Glaubensartikeln, die nur Gott evident sind, und dem durch theologische Reflexion erschließbaren Erfahrungsbereich dessen, was *durch* die Glaubensartikel offenbar wird (*revelabile*), hat bei Thomas von Aquin[16] erstmals zu jener schließlich fatalen Trennung geführt, welche Offenbarung nicht mehr als im Glauben sich gegenwärtig zutragendes, sondern als prinzipiell abgeschlossenes und nurmehr durch das Lehramt auszulegendes Ereignis führte.

Die gegen die Reformation erstellte theologische Kriteriologie des rechten Glaubens (Cano, Bellarmin, Suarez usw.) verschärfte das Problem, weil jetzt universale Regeln fixiert wurden, um den Glaubenskonsens als Wahrheitskriterium zu sichern. Denn damit wurde der *Glaubenssinn* als individuelles und kollektives Wahrnehmungsorgan des Offenbarungsgeschehens[17] einer *rational-theologisch* aussagbaren Kriteriologie unterstellt. Das Bekenntnis wird dem theologisch artikulierten Dogma unterworfen, das Zeugnis der Schrift wird zum Beweisstück offizieller Lehre, das Wort Gottes droht unter das Dogma zu fallen[18]. Sehr deutlich zeigt sich dies jedoch erst in der Verschärfung dieser Tendenz, welche in der Apologetik gegen die neuzeitliche Aufklärung zum Durchbruch kam und vom I. Vatikanum auf den lehramtlichen Begriff gebracht wurde. Jetzt erscheint das Dogma nicht mehr nur als theologischer Regulator kirchlicher Glaubenssprache, sondern jetzt gilt das theologisch formulierte *Dogma selbst als geoffenbart* («divinitus revelatum dogma»)[19]. Offenbarung ist damit endgültig zur Lehre geworden; sie qualifiziert nicht mehr die Glaubenserfahrung selbst, sondern bezeichnet nurmehr deren letzten Legitimationsgrund.

2.2 Übernatürliche Legitimation gegen neuzeitliche Erfahrungswelt

Nicht weniger bedeutsam zeigt sich jedoch auch die Glaubensbestimmung des I. Vatikanums im Hinblick auf das Verhältnis von Lehramt und Erfahrung überhaupt. Denn wo die Autorität des offenbarenden Gottes zum formalen Glaubenskriterium geworden ist, muß diese unfehlbare göttliche Autorität auch geschichtlich vermittelt sein durch eine kirchliche Lehrautorität. Diese aber kann, nach einem Wort aus der offiziellen Auslegung von Erzbischof Gasser «nicht bewiesen werden außer durch die lehrende Kirche»[20]. Dies aber heißt, daß sich die lehrende Kirche in einem autoritären Zirkel *mit* ihrer eigenen unfehlbaren Autorität *durch* die unfehlbare Autorität Gottes legitimiert. Zwar bleibt ihre Autorität eine von Gott mitgeteilte, aber daß sie, wie Gasser sich ausdrückte, «aus der Offenbarung des Willens Christi deduziert» werden kann[21] und damit für den Gläubigen «eo ipso offenbart»[22] sei, gilt doch nur vermittels der unfehlbaren Auslegungsautorität, welche das Lehramt unter der Assistenz des Heiligen Geistes ausübt.

Hat die Selbstbegründung des Lehramtes einmal diese letzte formale Aufgipfelung erreicht und sagt sich die Kirche in ihrer Struktur selbst als geoffenbart aus, so stellt sich in aller Schärfe noch einmal das Problem von Autorität und Erfahrung: Der durch Wissenschaft geklärten Erfahrung der Neuzeit, der durch Dichtung ans Tageslicht gehobenen Leiderfahrung des Alltags und der unartikulierten Lebenserfahrung der namenlosen Vielen, denen das Verhältnis zu Gott lautlos abhanden gekommen ist, wird nicht mehr die Autorität gelebter Glaubenserfahrung bezeugt, sondern letztlich der steile Anspruch einer *schlechthin unerfahrbaren* und formalen Autorität entgegengestellt. Die Konfrontation findet nicht mehr auf gleicher Ebene statt, der Welterfahrung wird nicht Glaubenserfahrung, sondern übernatürliche Legitimierung entgegengesetzt. Der Kampf des Glaubensdramas kann gar nicht entbrennen, denn er ist immer schon gelöst, immer schon entschieden durch die Autorität des Lehramtes als «einer Art Superkriterium» (W. Kasper)[23], welches von einer präsupponierten Harmonie zwischen wissenschaftlichem Ergebnis, Alltagserfahrung und Lehramtsentscheidung ausgeht und sich damit der Dialektik von Erfahrung überhaupt entzieht. Dadurch wird nicht nur die wissenschaftlich artikulierte Welterfahrung ihrer kritischen Valenz für die religiöse Erfahrung entleert, es wird auch die Glaubenserfahrung der Laien ihrer eigenständigen Funktion beraubt. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Glaubenssinnes, der in allen Christen wohnt, wird zum toten Spiegel dessen, was

autoritativ gesichert zu glauben ist und damit zur rein passiven Unfehlbarkeit.

Hier wird die Gefahr greifbar, welche durch den Titel angezeigt ist: Offenbarung droht nurmehr verwaltet zu werden, und zwar durch eine kirchliche Administration, welche sich aus der Erfahrungs- und Freiheitsgeschichte dieser Zeit davonstahl, um sich zurückzuziehen in die formale Legitimität einer übernatürlich verbürgten Autorität. Bevor jene Momente genannt werden, welche im Umkreis des II. Vatikanums zur Erschütterung solcher Administration des Heils geführt haben, muß die Charakteristik einer autoritativ verwalteten Religion in ihrer Stellung zur modernen Gesellschaft selbst noch präziser gefaßt werden.

3. Die Ambiguität von verwalteter Religion in einer ausdifferenzierten Gesellschaft

Der Theologe ist ständig versucht, die innere Ausdifferenzierung kirchlicher Ämter und deren zunehmende Selbstlegitimierung direkt und unmittelbar mit biblischen Entwürfen und theologischen Ideen zu konfrontieren. Indem er dabei die gesellschaftliche Bedingtheit in der Entwicklung solcher Amtsstrukturen auf den Willen von kirchlichen Machträgern reduziert, übersieht er die Macht der Gesetze gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse und kommt so nurmehr zum moralischen Appell an die Amtsträger oder zu utopischer Programmatik[24]. Der Zugriff der Religionssoziologie seit Max Weber[25] zeigt dagegen – heute besonders in ihrer sozialphilosophischen Form bei Thomas Luckmann[26] und in ihrer systemtheoretischen Auswertung bei Niklas Luhmann[27] – die innere *Kongruenz* und *Differenz* von Kirchenstrukturen und Erfahrungswelt in der Entwicklung der modernen Gesellschaft. Unter Berücksichtigung dieser Funktionsanalysen ergibt sich ein differenzierteres Bild der neuzeitlichen Entzweiung von Amtskirche und Erfahrungswelt.

3.1 Die Isolation der ‹societas perfecta› von der ausdifferenzierten Gesellschaft

Das moderne lehramtliche Offenbarungskonzept und die dadurch bedingte Abtrennung von der neuzeitlichen Erfahrungsstruktur stellt eine Reaktion auf jene Segmentierung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft dar, welche das Entstehen der bürgerlichen Welt im revolutionären Übergang aus der Feudalordnung überhaupt kennzeichnet. Die primäre Differenzierung von Staat und Gesellschaft führte als Folge der Industrialisierung und der damit verbundenen Trennung von Kapital und Arbeit zur sekundären Ausdifferenzierung aller gesellschaftlichen Subsysteme wie Familie, Kirchen, Bildungsstätten usw. innerhalb der losen Kohärenz der Gesamtgesellschaft.

Die Kirchen hörten damit nicht nur auf, ein die Gesellschaft im ganzen strukturierendes *corpus christianum* zu sein, sie sehen sich nun plötzlich auch einer Vielzahl von relativ autonomen Institutionsbereichen gegenüber, welche sich nicht mehr sakral legitimieren, sondern ihren Sinn in ihrem eigenen Funktionskreis finden. Damit aber verlieren die kirchlichen Institutionen die gesellschaftliche Basis ihrer eigenen Struktur und ihrer Lehrart. Die Kirche wird nun selbst eine nurmehr für Religion spezialisierte Institution und damit strukturell isoliert von den untereinander relativ unabhängigen Erfahrungs- und Normierungskreisen gesellschaftlicher Wirklichkeit. Dies aber heißt für das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung, daß die religiöse Normierung und Lehre prinzipiell nicht mehr den ganzen Erfahrungsbereich des Individuums in der Gesellschaft zu beanspruchen vermag, sondern nurmehr dessen religiösen Sektor.

In der Situation der ausdifferenzierten Gesellschaft hatte die Kirche zu wählen: entweder beansprucht sie nach wie vor den ganzen Menschen in seinem ganzen Erfahrungsbereich und entzieht ihn damit prinzipiell der modernen Gesellschaft – oder aber sie akzeptiert das privatisierte und autonome Individuum als einen selbständigen Verantwortungsträger in selbständigen Verantwortungsbereichen und kann sich dementsprechend nurmehr als einen Träger eines freien Angebotes an einen freien Weltbürger verstehen.

Die Kirche des I. Vatikanums hat mit allen Konsequenzen die Gegenstellung zur modernen Gesellschaft und damit die Isolierung von der geschichtlichen Erfahrung der Neuzeit gewählt. Dies jedoch – und das ist entscheidend für den modernen Katholizismus – nicht nur im unbeirrbaren Festhalten an der traditionellen Lehre, sondern gerade auch im Festhalten einer historisch erledigten Form von Feudalismus und souveränem Absolutismus. Denn gerade gegenüber der Ausdifferenzierung der modernen Welt in die Ebenen von informellen Gruppen, Organisationseinheiten, gesellschaftlicher Formation und Staat, begann sich die katholische Kirche als eine *‹societas perfecta›*, als einen geistigen Kirchenstaat, zu definieren, ja ihre organisatorische Struktur als das *corpus Christi mysticum* auszusagen[28]. Eine zentralistische Straffung ohnegleichen mußte dabei jenen Verlust an Wirkungskraft und Plausibilität wettmachen, welcher durch die gesellschaftliche Kontextänderung gegeben war: in einer Gesellschaft, die sich nicht mehr ständisch, sondern funktional verhielt, konnte eine hierarchische Korporationsverfassung nur überleben, wenn sie sich aufs äußerste

straff organisierte, gleich einer Armee in feindlichem Gebiet.

3.2. Entlastung und Isolation

So schroff die Selbstbehauptung der katholischen Kirche wie ein ungeheurer erratischer Block in die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft hineinragt, so wenig darf die Konsequenz dieser Sonderstellung doch undialektisch begriffen werden. Denn einerseits *intensiviert* nun gerade diese Differenz zur Moderne, diese völlige Nichtangepaßtheit, *die Erfahrung göttlicher Macht* in dem allen Zeitverhältnissen widerstehenden Kult und Dogma, andererseits *immunisiert* sich gerade dadurch das religiöse Individuum von der konsequenten Durchdringung aller Erfahrungsbereiche mit dem religiösen Gehalt und umgekehrt. Dem *stabilen Rollenverhalten* von Amtsträgern und Gläubigen steht so ein immenser *Erfahrungsverlust* entgegen; der *Entlastung* vor dem für die zeitgenössische Religiosität charakteristischen Entscheidungszwang entspricht der Verlust an religiöser *Verantwortung*. Der aufs äußerste *rationalisierten* Form religiöser Herrschaftsausübung entspricht die *Formalisierung* der religiösen Praxis, welche nicht eigentlich in religiösem *Leben*, sondern in rechtgläubigem *Funktionieren* ihre Beruhigung findet.

Ebenso ambivalent wirkt das durch solche Katholizität ermöglichte Verhältnis zur *Tradition*: einerseits ermöglicht die festgeschriebene Lehrvermittlung den fruchtbaren Zusammenprall tradierter Erfahrung mit neuer Erfahrung, andererseits sperrt die dogmatisierte Tradition, weil sie als Lehrgut und nicht mehr als lebendiger Prozeß geschichtlicher Geistwirkung verstanden wurde, von der schöpferischen Zukunftsgestaltung ab: «Die Vergangenheit ist unsere Zukunft» – prägnanter als in diesem Programmsatz Bischof Lefèbvres[29] kann die Absperrung religiöser Tradition vor neuer Erfahrung nicht charakterisiert werden.

Ähnlich ambivalent bleibt auch das Verhältnis von amtskirchlich verfügtem *Dogma* und der *geschichtlichen Erfahrung* der Zeitgenossen. Denn einerseits kann das Wort von Robert Musil gelten: «Grundsätze, Richtlinien, Vorbilder, Beschränktheiten sind Kraftakkumulatoren»[30], die zur geschichtlichen Erfahrung drängen, andererseits können gerade diese dogmatischen ‹Kraftakkumulatoren› in ihrem positivistischen Gegensatz zur geschichtlichen Erfahrung diese selber niederhalten und unterdrücken.

Die Voraussetzungen einer unter verwaltungstechnischer Hinsicht optimal effizienten und rationalen Religionsvermittlung sind in der modernen Gesellschaftsentwicklung zerfallen. Es war wohl nicht zuletzt gerade die Starrheit und Härte der vatikanischen Konzeption, welche diese, auch aus einer innerkirchlichen Bewegung heraus, im Umkreis des II. Vatikanums wenn auch nicht zerbrechen, so doch brüchig werden ließ. Theologisch gesehen läßt sich dieser Aufbruch allerdings auch tiefer interpretieren als ein neuer Durchbruch jenes Geistes, der Zeugnis gibt von einem lebendigen Gott der Geschichte.

4. Zur Versöhnung von Offenbarung und geschichtlicher Erfahrung

Es wäre ein gründliches Mißverständnis der neuzeitlichen Situation, wollte man die Entzweiung von Religion und Erfahrungswelt allein als Schuld amtskirchlicher Selbstbehauptung interpretieren. Denn gerade die Entwicklung der neueren Theologie auch im evangelischen Raum zeigt, daß diese Entfremdung nicht nur ein Spezialproblem von Amtsträgern, sondern eine Folge der zunehmenden Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche, der technischen Verdinglichung und Verfügbarkeit der Natur und der ‹totalen Verwaltung› aller Lebensbezüge darstellt[31]. Die konstitutive Scheu der katholischen Amtskirche vor neuen Erfahrungen stellt nur ein Segment der gesamtgesellschaftlichen Entfremdung von Institutionalität und privatisiertem Erfahrungsraum, von Traditionsvermittlung und Zukunftsgestaltung, von Mythos und Wissenschaft, Religion und technischer Lebenswelt dar. Dies hindert nicht, daß die theologische Reflexion, wenn sie nur selber sich nicht vor aller Erfahrung immunisiert, ihren Beitrag zur Versöhnung solcher Entfremdung zu leisten hat.

4.1 Ein neuer Aufbruch in der Theologie?

In unübersehbarer Entsprechung zur neuzeitlichen Absperrung des Lehramtes vor der wissenschaftlich artikulierten Lebenserfahrung der Neuzeit hat sich der Hauptstrom der neuzeitlichen Theologie in offenem oder verstecktem Positivismus gegen die gewaltige Flut neu erschlossener Erfahrungen in den psychologischen und soziologischen, historischen und naturwissenschaftlichen, erkenntnistheoretischen und religionswissenschaftlichen Erkenntnisbereichen (um nur die wichtigsten zu nennen) gestemmt. Das Fazit dieser Absperrung vor einer Theologie, welche die empirische Erfahrung in wissenschaftlicher Vermittlung konstitutiv in ihre Reflexion einbezieht, heißt: «Wir können nur an Gott glauben trotz der Erfahrung» (R. Bultmann)[32].

Die Basis einer solchen Immunisierung vor der Erfahrungswelt verschiebt sich zwar je nach dem theoretischen und kirchenpolitischen Standort der jeweiligen

Theologie, geht aber regelmäßig auf ein Positivum zurück, welches scheinbar aller Kritik von der Erfahrungswelt her enthoben ist[33]. Liegt für *Karl Barth* dieses aller Erfahrung entrückte Positivum in der ewigen Erwählungstat, welche als Übergeschichte in Jesus Christus Geschichte wird, ohne je empirisch vorfindlich zu sein, so liegt es für Rudolf Bultmann in dem nur paradoxaliter die Geschichte berührenden ewigen Wort der Versöhnung, welches schlechthin nicht objektivierbar und also absolut unerfahrbar bleibt. Alles Anschaubare und Vorfindliche wird zum Hinweis ohne eigene religiöse Substanz, zum Symbol ohne Repräsentationskraft, zum Zeichen ohne Zeichenhaftigkeit.

Strukturell ähnlich darf in *Jürgen Moltmanns* Theologie der Hoffnung die Geschichte nurmehr als das Nichtgegenwärtigsein eines apokalyptisch-zukünftig gefaßten Heils begriffen werden. In der katholischen Theologie wird zwar prinzipiell die Erfahrungswelt als mögliches *Analogon* zur göttlichen Wirklichkeit gelten gelassen, aber nichtsdestoweniger wurde die *historische* Erfahrungswelt in der phänomenologischen Ästhetik *Hans Urs von Balthasars* nicht weniger ausgeklammert, als die *soziale, psychologische und politische* Lebenswelt in der transzendentalen Theologie *Karl Rahners*[34]. Durch den Rückgang in die streng unanschauliche Transzendentalität des unendlichen Geheimnisses schirmt sich diese Theologie auf ihre Weise von der realen Durcharbeitung der empirischen Erfahrungsbereiche ab.

Es ist das Verdienst einer Hermeneutik, welche den biblischen Text wiederum als Ausdruck geschichtlicher Gotteserfahrung und Offenbarung als lebendige Begegnung in der Konkretion der Erfahrungswelt sehen lernte, diesen Abgrund von Entfremdung wenigstens im Programm einer möglichen Versöhnung von Offenbarung und Geschichte als überwindbar zu denken. Für die evangelische Theologie steht hier das Werk *Wolfhart Pannenbergs*, welches die geschichtliche Erfahrung in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zu begreifen sucht, für die katholische Theologie das Werk *Walter Kaspers*. Kasper suchte ansatzweise zu zeigen, daß nur im Durchgang durch die bestimmte Negation (Hegel), welche die Unwahrheit eines bisherigen Wissens durch seine ständig weiteren Bestimmungen aufdeckt, die *Erfahrung* gegenüber den vorgefaßten Theorien und Glaubensentwürfen überhaupt zur Geltung kommen kann[35]: die «unerträgliche Diskrepanz von Glaube und Erfahrung»[36] kommt nur zur Versöhnung, wenn die *Kontinuität* der Tradition durch solche *Diskontinuität* hindurch gewahrt und lebendig erhalten wird. «Deshalb müßten wir in der Theologie nicht bloß aus der inneren Systematik unserer dogmatischen oder biblischen Formeln und Begriffe, sondern vielmehr von der konkreten Erfahrungswirklichkeit her denken.»[37]

4.2 Der Kompromiß des II. Vatikanums

An zwei entscheidenden Punkten haben die Umbrüche der letzten Konzilsdiskussion das Verhältnis von kirchlicher Lehre und Erfahrungswirklichkeit auf eine neue Ebene gehoben: einerseits durch die neue Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Geschichte, andererseits durch das Konzept einer permanenten Kirchenreform und durch die neue Wertung der prophetischen Erfahrung der Laien.

4.21 Trotz der anfänglichen Versuche römischer Schultheologie, das Offenbarungsdekret durch und durch im Sinne einer reinen lehramtlichen Verwaltung von Offenbarung zu konzipieren, brach sich im Verlaufe des Konzils eine vom Sekretariat für die Einheit der Christen eingebrachte Wort-Theologie und eine – allerdings noch recht material gefaßte – heilsgeschichtliche Konzeption von Offenbarung Bahn: «Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke...» (Dei Verbum, 2). Zur Frage, was solche Werke sein können und ob damit nur punktuell Wunder gemeint seien, stellte die theologische Kommission fest: «Die ‹Werke› bezeichnen im Text nicht nur Wunder, sondern alle Heilsereignisse»[38], und das heißt «Gottes Handeln in geschichtlicher Bedingtheit, das Eingehen der Offenbarung in die Geschichte selbst» (G. Blum)[39]. Daraus aber ergibt sich nicht nur die Konsequenz, daß der Text der Schrift – unter positiver Aufnahme historisch-kritischer Forschung – daraufhin zu befragen ist, welcher *Geschichte* er Ausdruck gibt, sondern auch, daß die jetzt nicht mehr partikular gefaßte Geschichte selbst offenbarende Qualität wiederum zugesprochen erhält. Für die Theologie und die lehramtliche Verkündigung aber heißt dies, daß sie neu nach dem Sinn von Geschichte und damit nach der geschichtlich erfahrenen Wirklichkeit zu fragen haben, um Offenbarung von ihrem eigentlichen Ort her zu thematisieren.

4.22 Es mag, angesichts der permanenten Betonung des *hierarchisch* verfaßten Volkes Gottes und der *Wesens*verschiedenheit von Klerus und Laien (Lumen gentium, 10) auf dem II. Vatikanum, übertrieben erscheinen, vom Konzept einer permanenten Kirchenreform und demgemäß einer neuen Offenheit gegenüber der zeitgenössischen Erfahrungswelt zu sprechen.

Aber es gehört wohl gerade schon zum Einbruch der neuzeitlich-pluralistischen Erfahrungsstruktur in die kirchliche Lehrweise, *daß* das Konzil neben dem sehr starren Festhalten an traditionellen Konzepten auch solche Akzente gesetzt hat: die Kirche weiß sich gerade als heilige Kirche «stets der Reinigung bedürftig; immerfort geht sie den Weg der Buße und Erneuerung» (Lumen gentium, 8).

Diese *renovatio continua* hat ansatzweise auch zu einer neuen Perspektive für die Einbeziehung der Laienerfahrung in den kirchlichen Glauben geführt, insofern diese nun – hier greift das Konzil erstaunlicherweise auf die reformatorische Ämterlehre zurück – am Priesteramt, Prophetenamt und Königsamt Christi Anteil erhalten (De apostolatu laicorum, 9–14). Allerdings bleibt dieser Anteil praktisch ein noch völlig passiver, was die eigentlich kirchliche Bevollmächtigung durch Weihe- und Jurisdiktionsgewalt betrifft. Dafür aber wird der Laie umso intensiver für die Durcharbeitung aller profanen Bereiche mit dem Sauerteig christlicher Existenz verantwortlich gemacht. Hier öffnet sich jedoch schon wieder das Dilemma, weil damit die Amtskirche sich indirekt selbst aus der Weltverantwortung und der Durcharbeitung der zeitgenössischen Erfahrungswelt herausnimmt und diese dem Laien überläßt, einem bloßen ‹Weltlaien›, der seine Glaubenserfahrung und seine Kompetenz (noch) nicht in die kirchliche Lehrbildung einbringen darf.

Der Kompromißcharakter der Konzilstexte führt damit nicht weniger als der neue Aufbruch der Theologie zur Aufgabe einer neuen Reflexion auf das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung. Vielleicht, daß der wahrhaft geschichtsmächtige Charakter der von den Christen bezeugten Offenbarungsgeschichte auch hier ein Neues schafft, das schon aufbricht, obwohl wir es noch kaum bemerken.

[1] Zum Verhalten kirchlicher Amtsträger gegenüber der zeitgenössischen Erfahrungswelt gibt es noch keine soziologischen Mikroanalysen. Zu den Grundlageproblemen der soziologischen Analytik von religiösen Erfahrungen und zum Problem kirchlicher Institutionalisierung von Glaubenserfahrung allgemein, vgl. zur Einführung: F. Fürstenberg (Hg.), Religionssoziologie (Neuwied/Berlin ^{2}1970); F. Haarsma/W. Kasper/F.X. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen (Freiburg/Basel/Wien 1970), zit.: Haarsma; J. Wössner, Religion im Umbruch (Stuttgart 1972); F.X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht (Freiburg/Basel/Wien 1973); G. Milanesi, Sociologia della Religione (Turin 1973) = Religionssoziologie (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976).

[2] Vgl. P. Eicher, Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975) 39–49; ders., Gott-Sagen: Kat. Blätter 101 (1976) 717–731.

[3] Vgl. bes. R. Pesch, Jesu ureigene Taten (Basel/Freiburg/Wien 1970).

[4] Vgl. G. Lohfink, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen: ThQ 157 (1977) 93–106.

[5] Vgl. M. Hengel, Nachfolge und Charisma (Berlin 1968) 68ff.

[6] Vgl. J. Neumann, Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt: Priester und Laien im Dienst der Kirche: F. Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen (Düsseldorf 1977) 95–128.

[7] Hengel, aaO. 46–93.

[8] Vgl. W. Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Berlin 1963).

[9] Th. F. O'Dea, Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion: Social Compass 7 (1960) 61–67, 62 = Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion: Fürstenberg, aaO. 231–238, 232.

[10] Vgl. E. Schillebeeckx, Christus und die Christen (Freiburg/Basel/Wien 1977), 20–56.

[11] So Erzbischof Gasser in der offiz. Exposit. von Dei Filius: Mansi 52, 1204 B.

[12] Vgl. P. Eicher, Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977) Studie I.

[13] DS 3008.

[14] Vgl. J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs: K. Rahner, J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (Freiburg/Basel/Wien 1965) 25–69.

[15] Vgl. Eicher, Offenbarung, Einleitung (aaO.).

[16] Vgl. bes. E. Gilson, Le thomisme (Paris ^{6}1965) 16 ff.

[17] Vgl. M. Seckler, Glaubenssinn: LThK IV (Freiburg ^{2}1960) 945–948.

[18] Vgl. W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965).

[19] DS 3073.

[20] Mansi, 1207 A.

[21] Mansi, 1214 B.

[22] Mansi, 1226 A.

[23] W. Kasper, Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen: Haarsma, 37–96, 50.

[24] So ohne jede Berücksichtigung der soziologischen und kirchenrechtlichen Diskussion G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1969).

[25] Zur neueren Diskussion vgl. C. Seyfarth/W.M. Sprondel (Hg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung (Frankfurt 1973).

[26] Vgl. bes. Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg 1963), bes. 53–77.

[27] N. Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt 1977).

[28] Vgl. K. Walf, Die katholische Kirche – eine «societas perfecta»?: ThQ 157 (1977) 107–118.

[29] Zit.: Frankfurter Rundschau vom 30.6.77, Nr. 148, S. 3.

[30] R. Musil, Der deutsche Mensch als Symbol (Hamburg 1967) 33.

[31] Vgl. bes. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied/Berlin 1970).

[32] R. Bultmann: Jesus Christus und die Mythologie (Hamburg 1964) 99.

[33] Zur ausführlichen Entfaltung, vgl. Eicher, Offenbarung; knapp zusammengefaßt auch ders., Das Offenbarungsdenken in seiner katechetischen Konsequenz: Kat. Blätter 101 (1976) 289–305.

[34] Zur Differenzierung vgl. P. Eicher, Die anthropologische Wende (Freiburg i. Uechtland 1970).

[35] Vgl. Kasper: Haarsma, 89–96; vgl. Schillebeeckx, aaO.

[36] W. Kasper, Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 127.

[37] AaO. 143.

[38] Unveröffentl. Modi, 5.

[39] G. Blum, Offenbarung und Überlieferung (Göttingen 1971) 30.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studium der Philosophie in Freiburg; 1969 Promotion zum Dr.phil. Studium der Theologie in Tübingen; 1976 Promotion zum Dr. theol. O. Prof. für systematische Theologie an der Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet, 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende. Karl Rahners Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Freiburg/Schweiz 1970); Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit (Düsseldorf 1975); Offenbarungs-Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977). Anschrift: Zur Kettenschmiede 30, D–4791 Elsen, Kr. Paderborn.

Werner Schneiders

Erfahrung im Zeitalter der Vernunft

I. Die Entdeckung von Vernunft und Erfahrung

Das Zeitalter der Aufklärung wird mit Vorliebe das Zeitalter der Vernunft genannt. Diese Charakterisierung, die auf das Selbstverständnis einer geistigen Bewegung zurückgeht, die vornehmlich das 18. Jahrhundert und vornehmlich England, Frankreich und Deutschland beherrschte, ist sicher nicht unberechtigt. Vernunft war zweifellos ein Schlüsselwort der Aufklärung – wobei sich übrigens die Begriffe Vernunft (ratio) und Verstand (intellectus) gerade damals in ihrer Bedeutung und ihrem Verhältnis zueinander nicht unerheblich wandelten. Vernunft galt allgemein als ein Vermögen zu wachsender Einsicht in Wahrheit und Unwahrheit, darüber hinaus aber auch als eine Norm des Denkens und Handelns. Vernunft galt zwar nicht als schlechthin autonom, wohl aber als formal oder inhaltlich selbständiges Kontrollorgan.

Die im Verlaufe der Aufklärung zunächst noch wachsende Tendenz, sich auf die Vernunft zu berufen, läßt sich nur durch eine neuartige Erfahrung von Vernunft erklären, die sich allerdings schon im Mittelalter abzuzeichnen begann. Nach den ersten Erfolgen der theoretischen Vernunft in den modernen Wissenschaften, begleitet von der philosophischen Selbstvergewisserung und Selbstsicherung der Vernunft durch die Selbstkonstitution von Reflexion und Methode, und nach den ersten Erfolgen der praktischen Vernunft, z. B. bei der Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, entstand eine allgemeine Tendenz, sich theoretisch wie praktisch auf die Vernunft als eine natürliche, sich weitgehend selbst normierende Kraft zu beziehen. Vernunft wird sich nicht zuletzt in der Erfahrung der Unvernunft der Wirklichkeit ihrer eigenen Möglichkeiten bewußt; sie erfährt sich selbst als ein kritisches und konstruktives Vermögen. Faktisch schlägt dann die rationale Konstruktion aufgrund neuer Erfahrungen im Bereich von Politik und Religion seit dem Ende des 17. Jahrhunderts mehr und mehr in empirische Kritik um. Damit beginnt das eigentliche Zeitalter der Aufklärung als Zeitalter der Kritik.

Parallel zur Aufwertung der Vernunft erfolgt, ebenfalls im Prinzip schon seit dem Mittelalter, eine Aufwertung der Erfahrung als Grundlage des Denkens und Handelns, und zwar zunächst ohne wesentliche Konflikte zwischen den beiden Instanzen Vernunft und Erfahrung. Dieser gemeinsame Aufstieg von Vernunft und Erfahrung als normativer Kräfte ist sicher nicht zufällig. Er dürfte letztlich darauf zurückgehen, daß die Tradition (sowohl des Glaubens wie des Wissens) die Menschen nicht mehr zureichend zu tragen vermochte. Mit dem Schwinden des Vertrauens, daß alle Wahrheit schon in der Vergangenheit gefunden oder offenbart worden sei und nur wiederentdeckt zu werden brauche, wendet sich die Hoffnung auf Wahrheit der Gegenwart und Zukunft zu und damit der Forschung. Erfahrung als unmittelbare Begegnung mit der gegenwärtigen Wirklichkeit oder als im Experiment geplante und kontrollierte bevorstehende Entdeckung der Wirklichkeit soll zum Fundament des Denkens und Handelns werden. Mit dem Schwinden des religiösen Glaubens steigt das Vertrauen oder zumindest die Hoffnung auf Vernunft und Erfahrung als haltgebende Instanzen. Wie Vernunft wird auch Erfahrung gleichsam neu erfahren, wodurch beide, auch in ihrem Verhältnis zueinander, einen Bedeutungswandel durchmachen.

Vernunft, so könnte man abgekürzt sagen, kann sich von der Vorherrschaft eines übervernünftigen Glaubens nur durch die Berufung auf vernunftgemäße Erfahrung unabhängig machen. Sie erfährt sich selbst weitgehend als vernünftige Fortsetzung von Erfahrung, durch Kontrolle und Verarbeitung von Sinneserfahrung. Sie versucht sich daher in der Erfahrung zu fundieren, ohne sich von ihr abhängig zu machen; sie versucht sogar, Erfahrung gewissermaßen vernünftig zu machen, indem sie planmäßige Erfahrungen macht. Erfahrung bleibt so allerdings eine untergeordnete Instanz, ja sie kann mit dem Erstarken des Selbstbewußtseins der Vernunft geradezu mißachtet und verdrängt werden. Andererseits wächst mit den Erfolgen der neuen Erfahrungswissenschaften die Einsicht in die Notwendigkeit der Erfahrung; daher wird auch die Klärung dessen, was Erfahrung ist und leistet, immer dringender. So kommt es auf dem Hintergrund der gemeinsamen Konjunktur und Konkurrenz von Vernunft und Erfahrung schon im 17. Jahrhundert zur Ausbildung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Vernunft versucht, Erfahrung und sich selbst im Hinblick auf Erfahrung zu verstehen.

Angesichts der dann folgenden vielschichtigen Überlegungen zu Vernunft und Erfahrung im 18. Jahrhundert ist die heute vielfach übliche Gleichsetzung von Aufklärung mit Rationalismus irreführend, und dies nicht nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Dem steht schon die nicht weniger geläufige Auffassung gegenüber, daß zumindest in England der

Empirismus nahezu unangefochten geherrscht und sich von dort mit Beginn der Aufklärung nach Frankreich und Deutschland ausgedehnt habe. Aber auch diese Feststellung ist bei aller Richtigkeit noch zu undifferenziert, zumal es einen reinen Rationalismus oder reinen Empirismus bisher nicht gegeben hat. Da jedoch eine kritische Aufarbeitung der an sich bekannten Geschichte der neuzeitlichen Erkenntnistheorie in der hier gebotenen Kürze nicht möglich ist, sollen sich die folgenden Bemerkungen exemplarisch auf einige weniger bekannte Aspekte der deutschen Aufklärung konzentrieren. Dabei sollen nach Möglichkeit auch Aspekte des Erfahrungsproblems im 18. Jahrhundert sichtbar gemacht werden, die von der Erkenntnistheorie gerade nicht thematisiert worden sind.

II. Die Diskussion über Vernunft und Erfahrung

Für die Interpretation der Erfahrung waren bis ins 18. Jahrhundert hinein Bestimmungen maßgebend, die von Aristoteles entwickelt und von der Scholastik weitergegeben worden waren. Für Aristoteles stand Erfahrung nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern bildete als eine Art praktisches Wissen im Bereich der Einzeltatsachen eine Vorstufe zur vernunftmäßigen Erkenntnis aus allgemeinen Prinzipien. Doch wird in der Erfahrung als Vergegenwärtigung des vielen Einzelnen auch schon das Allgemeine entdeckt, ohne daß es dazu einer übersinnlichen Ideen- oder Wesensschau im Sinne Platons bedürfte. Dieser Empirismus wurde zwar in der Folgezeit besonders für Teilgebiete der Erkenntnis immer wieder modifiziert und restringiert, blieb aber in der Theorie der Erkenntnis nahezu selbstverständlich, auch wenn sich die Praxis der Erkenntnis in Physik und Metaphysik oft weit genug davon entfernte.

Seine erste de facto grundsätzliche Weiterentwicklung zum modernen Empirismus geschah zu Beginn der Neuzeit mit der allgemeinen Anerkennung der Notwendigkeit des Experiments, d. h. der methodischen Erfahrung: weniger bei Bacon, der aus vielen planmäßig gemachten Erfahrungen die Erkenntnis systematisch abstrahieren wollte, als bei Galilei, der die durch das Experiment definierte Einzelerfahrung auf ihre Funktion als Verifikation bzw. Falsifikation einer mathematischen Theorie reduzierte. Doch wurde die erkenntnistheoretische Bedeutung des Experiments und dessen Folge für die Auffassung der Erfahrung noch lange nicht klar erkannt. Vielmehr wurde die Funktion der Erfahrung und des Experiments für die Erkenntnis schon von Descartes wieder nahezu völlig heruntergespielt. Zwar war seine eigene Suche nach einem festen Fundament für eine neue wissenschaftliche Philosophie selbst durch bestimmte Erfahrungen veranlaßt, doch glaubte Descartes, in Anknüpfung an platonisch-augustinische Traditionen, Erkenntnis im wesentlichen mit Hilfe gewisser eingeborener Ideen, insbesondere der Gottesideee, durch rationale Überprüfung der Bewußtseinsinhalte gewinnen zu können, und zwar auf der Basis einer nicht als Erfahrung verstandenen Intuition der unbezweifelbaren Existenz des Ich oder Selbstbewußtseins.

Erst in der Kritik an dieser zugespitzten Position, die in anderer Form auch in England vertreten wurde, entstand der moderne von Locke begründete Empirismus – schon vor 1670 konzipiert, aber erst 1688 im Auszug und 1690 vollständig veröffentlicht, auf dem Kontinent sogar erst durch eine französische Übersetzung von 1700 wirklich bekannt geworden. Locke (selbst ohne besondere naturwissenschaftliche Interessen) versuchte explizit, alles Wissen (abgesehen von der Mathematik) auf Erfahrung, nämlich bloße Sinneswahrnehmung, zurückzuführen, wobei er hauptsächlich erkenntnispsychologisch argumentierte. Erfahrung war für ihn zugleich das Material der Erkenntnis wie das letzte Kriterium für deren Wahrheit. Allerdings führten die Unklarheiten und Inkonsequenzen seiner Konzeption schon sehr bald zur Auflösung dieses neuartigen, wenigsten der Absicht nach strengen Empirismus: einerseits zu einem subjektiven Idealismus, der sich an die bloßen Bewußtseinsphänomene zu halten versuchte, andererseits zu einem skeptischen Positivismus, der sich an die sogenannten nackten Tatsachen zu halten versuchte. Zugleich aber kam es zu einer Konjunktur empirischer, vor allem psychologischer und historischer Forschungen, die etwa seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch auf dem Kontinent wirksam wurden.

Die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Diskussion in Deutschland, die sich meist nur beiläufig im Rahmen der Logik abspielte, blieb davon zunächst fast unberührt. Zwar hatte schon Leibniz, der grundsätzlich an eingeborenen Ideen festhielt, ja diese Auffassung sogar dahin erweiterte, daß, von Gott aus gesehen, eigentlich alles angeboren sei, auch das, was, von uns aus gesehen, Sache der Erfahrung sei, zwar hatte schon Leibniz eine ausführliche Abhandlung gegen Locke verfaßt, doch blieb diese aus äußerlichen Gründen bis 1765 unveröffentlicht ud daher unwirksam. Faktisch herrschte in Deutschland zu Beginn der Aufklärung, sowohl vor wie nach dem Erscheinen von Lockes Untersuchungen, in der Erkenntnislehre im wesentlichen noch ein aristotelischer Empirismus, der zwar in der Intention mit dem von Locke konvergierte und sich daher bald mit diesem vermischte, in der Durchführung aber weit dahinter zurückblieb.

Für die Berufung auf Erfahrung in der deutschen Frühaufklärung ist Christian Thomasius, obwohl kein bedeutender Erkenntnistheoretiker, in vielfacher Hinsicht exemplarisch. Nachdem er schon 1687 die Annahme von wirklichen eingeborenen Ideen als scholastisch verworfen, dabei aber die Existenz von möglichen, durch Erfahrung aktualisierbaren Ideen zugegeben hatte, bekannte er sich 1688 zu der allgemeinen Überzeugung der Aristoteliker, daß nichts im Verstande sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei, und schloß daraus, daß die Sinneswahrnehmung das oberste Kriterium der Wahrheit sei – ohne allerdings dabei ausdrücklich von Erfahrung zu sprechen. Im übrigen geht er bedenkenlos von der Erfahrung im Sinne praktischer Gewißheit des Allgemeinen zur Erfahrung im Sinne induktiver Experimente über. Erfahrung bedeutet für ihn, das zeigt auch seine «Einleitung zur Vernunftlehre» von 1691, hauptsächlich die eigene Vergegenwärtigung der Wirklichkeit (durch Sinneswahrnehmung) im Unterschied zur bloßen Buchgelehrsamkeit.

Dem entspricht eine nur wenig reflektierte und oft kaum artikulierte Berufung auf Erfahrung, die deutlich macht, wie sehr sich Thomasius auf die sogenannte lebendige Erfahrung stützen möchte und wirklich stützt. So begründet er schon seine Abwendung von überlieferten Meinungen mit ganz individuellen Erfahrungen: z.B. daß er erst im persönlichen Umgang mit Katholiken erfahren habe, wie sehr er selbst in konfessionellen Vorurteilen gesteckt habe. Und er scheut sich nie, aus solchen privaten Selbsterkenntnissen, die ihm erklärtermaßen zum Teil sehr bitter angekommen sind, prinzipielle Konsequenzen zu ziehen. Darüber hinaus findet sich aber in seiner Betonung der Notwendigkeit der Historie (als Erzählung vergangenen Geschehens wie als Sammlung von Fakten bzw. Zeugnissen fremder Erfahrung verstanden) auch das Bestreben, sich über den eigenen Erfahrungskreis hinausgehende Tatsachenkenntnisse nutzbar zu machen. Auch die religiösen Wahrheiten bleiben in diesem Sinne für die ganze Aufklärung, soweit sie nicht vermeintlich davon unabhängigen rationalen Wahrheiten entsprechen, nur historische Wahrheiten – ohne daß die deutsche Aufklärung daraus antichristliche Konsequenzen gezogen hätte.

Die Blütezeit der deutschen Aufklärung wird von Christian Wolff beherrscht, der sich am Wissenschaftsideal der Mathematik orientierte. Er gilt als durch und durch dogmatischer Rationalist, der alles Wissen aus einigen wenigen Grundbegriffen abzuleiten versucht. Aber Wolff hat nicht nur eine empirische Psychologie und eine experimentelle Physik geschrieben, er betont auch in seiner Logik, daß die ursprünglichen Begriffe und Sätze nicht nur durch Erklärung, sondern allererst durch Erfahrung zu gewinnen sind; sogar die Erkenntnis der Funktion des Verstandes beruht auf Erfahrung. So wundert es nicht, daß Wolff sich immer wieder auf die Erfahrung beruft und darin nur deshalb Zurückhaltung übt, weil er den Vorwurf der Subjektivität fürchtet. Erfahrung selbst versteht er als bewußte Sinneswahrnehmung, die zu singulären Grundurteilen führt, wobei sie die im Geiste der Möglichkeit nach vorhandenen Ideen aktualisiert.

Eine neue und stärkere Hinwendung zur Erfahrung erfolgte erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, als sich der strenge Wolffianismus, z.T. unter dem Einfluß der englischen Philosophie, in die sogenannte Popularphilosophie auflöste. Zwar begnügte man sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht im allgemeinen mit einer unvermittelten Unterscheidung zwischen apriorischer Vernunfterkenntnis und aposteriorischer Sinneserkenntnis und verstand diese als nach Erkenntnisgebieten verschiedene Erkenntnisarten. Daneben aber entwickelten sich im Zusammenhang mit dem Rückgang des religiösen und metaphysischen Interesses neue Interessen im ästhetischen und anthropologischen Bereich, die auf neuen Erfahrungen beruhten und neuartige Erfahrungen ermöglichten. Einerseits bekommt die Erfahrung des Schönen als eine Erfahrung des Absoluten schon gegen Ende der Aufklärung eine nahezu religiöse Dignität; andererseits soll die Frage «Was ist der Mensch?», die an die Stelle der klassischen metaphysischen Probleme tritt, nun auch empirisch beantwortet werden. In allen diesen Diskussionen aber beruft man sich, wie schon in der ganzen Aufklärung, auf Erfahrung nicht im Sinne einer sogenannten reinen Wahrnehmung, sondern im Sinne der strukturierten Welt- und Lebenserfahrung. «Wie die tägliche Erfahrung lehrt», aber auch «Wie Vernunft und Erfahrung lehren», ist eine überaus beliebte Argumentationsformel.

Zugleich wird nun von Kant die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Empirismus als Weg zum Skeptizismus erkannt. Kant, der mit einer klassisch gewordenen Unterscheidung dogmatischen Rationalismus und skeptischen Empirismus einander entgegensetzt, versuchte diese fatale und schematisch fixierte Alternative bekanntlich durch einen Kritizismus zu überwinden, der auf der Begrenzung der Erfahrungs- wie der Vernunfterkenntnis beruht. Auf der Basis der Unterscheidung von Ding an sich und bloßer Erscheinung für uns wird wissenschaftliche Erkenntnis auf Erfahrung und diese auf Sinneswahrnehmung reduziert, wobei die Sinneswahrnehmung allerdings immer schon als durch die Anwendung der Verstandesfunktionen gesetzmäßig geordnet auftritt. Neben diesem

erkenntnistheoretischen Erfahrungsbegriff, der ausführlich erörtert, aber keineswegs eindeutig präzisiert wird, gibt es bei Kant allerdings noch andere Vorstellungen von Erfahrung, in der sich diese nicht nur als einfache Rezeption eines sinnlichen Stoffes darstellt. So betont er die Notwendigkeit einer pragmatischen Welterfahrenheit und denkt im Ansatz schon die Geschichte der Vernunft als eine Geschichte der Selbsterfahrung der Vernunft.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts haben die sogenannten Erfahrungswissenschaften einen damals noch kaum zu erwartenden Aufschwung genommen und mit ihr die erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Diskussion. Während diese in England und Frankreich, im Ausgang vom Empirismus des 18. Jahrhunderts, einen relativ kontinuierlichen Fortgang nahm, kam es in Deutschland zum Bruch mit der Aufklärung und zu verschiedenen entgegengesetzten Neuansätzen. Dabei wurden zunächst die Restriktionen der Kantischen Erkenntnistheorie mitsamt der in ihr enthaltenen Begrenzung der Vernunft und Aufwertung der Sinneserfahrung fallengelassen zugunsten einer Spekulation, die nicht nur mit einem erweiterten Vernunftbegriff sondern auch mit einem erweiterten Erfahrungsbegriff arbeitete. Doch konnten sich die Bemühungen des Deutschen Idealismus, Vernunft und Erfahrung zu einer vernünftigen Geschichte der Vernunft (im Sinne einer Selbsterfahrung der Vernunft) zu verbinden, nicht halten, weil sie an den neuen Erfahrungswissenschaften vorbeigingen.

So kam es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nach einer Wiederanknüpfung an Kants Erkenntnistheorie zu Ausbildung einer neuen Wissenschaftstheorie, die sich nun wieder auf Erfahrung als die identisch wiederholbare methodische Erfahrung der exakten Wissenschaften bezog und im Rahmen dieser Verengung des Erfahrungsbegriffs mit viel Scharfsinn eine reine Erfahrung als Erkenntnisbasis zu rekonstruieren und zu präzisieren versuchte. Auf der anderen Seite kam es, zum Teil im Gegenzug zu dieser naturwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie und unter Bezug auf die Hermeneutik der Geschichte zu einer neuen, alte Grenzen transzendierenden Erweiterung des Erfahrungsbegriffs in Richtung auf eine Seinserfahrung im Sinne allgemeinster metaphysischer Grunderfahrungen, deren konkrete Differenzierung allerdings bisher ausblieb. Die Rolle der Vernunft wurde in beiden Fällen, wenn auch auf je verschiedene Weise, abgewertet.

III. Die Realisierung von Vernunft und Erfahrung

Der historische Vorgang einer Aufwertung von Vernunft und Erfahrung, der in der Aufklärung seine erste Kulmination fand, impliziert ein sachliches Problem, das nicht zuletzt im Hinblick auf die gegenwärtigen Forderungen nach einer neuen Aufklärung einer eigenen Erörterung bedürfte: Wie wird Vernunft (durch Erfahrung und im Hinblick auf Erfahrung) kritisch? Dabei müßte, statt von der Diskussion der Aufklärung über Vernunft und Erfahrung, von der Aufklärung selbst als einer spezifischen Erfahrung von Vernunft und einer spezifischen Aktualisierung von Erfahrung durch Vernunft ausgegangen werden. Wieweit ist Vernunft nur bloße Fortsetzung von Erfahrung, sozusagen nur Reproduktion der Begegnung mit der Wirklichkeit auf einer höheren Ebene? Wieweit wird Erfahrung selbst erst durch ein Engagement der Vernunft für Kritik relevant gemacht?

Wie vermutlich schon in der Antike, im sogenannten Übergang vom Mythos zum Logos, so entdeckt sich die Vernunft auf eine neue Weise wieder im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, in der Umwertung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Indem sie sich ferner durch Kritik von Unvernunft als kritische Vernunft entdeckt, entsteht die Aufklärung. Was immer in der menschlichen Vernunft, seit es sie gibt, der Möglichkeit nach vorhanden oder angelegt gewesen sein mag, die Vernunft ist sich dessen nur in einem geschichtlichen Prozeß durch eine in ihrem Fortgang unabsehbare Erfahrung selbst bewußt geworden.

Vernunft beruht insofern auf geschichtlicher Erfahrung und Selbsterfahrung, sei es, daß sich das geschichtlich erworbene oder aktualisierte Vernunftpotential in der Folge relativ identisch in der Geschichte durchhält, sei es, daß es sich selbst als wandelbar und überholbar erweist. Vernunft kann jedoch zweifellos nicht nur als (sozusagen verlängerte) Erfahrung gedacht werden. Vernunft ist zwar auch und vielleicht sogar primär Vernehmen (wie es zumindest das deutsche Wort nahelegt), aber auch unterscheidendes Vernehmen dessen, was unterschiedlich und als unterschieden erfahren wird. Schon im Vergleichen des Erfahrenen erhebt sich die Vernunft über die Erfahrung, um diese (mit Hilfe anderer Erfahrungen) zu prüfen und zu ordnen; Vernunft muß differenzieren und negieren können. Zumindest insofern nimmt sie einen selbständigen Stand gegenüber der Erfahrung ein.

Wenn also Vernunft wesentlich kritische Vernunft ist und erst als solche, auch durch Kritik der Vernunft selbst, zu sich selbst kommt, dann kann die Frage, wodurch Vernunft kritisch wird, nicht mit dem allgemeinen Hinweis auf Erfahrungen beantwortet werden. Welche Erfahrungen machen also Aufklärung im Sinne von Kritik selbst möglich? Vermutlich sind es kritische Erfahrungen, d. h. Krisen in der Erfahrung der Wirklichkeit, die zur Erfahrung und Ergreifung der Möglichkeit von Kritik führen. Daß aber solche unerwarte-

ten Anlässe zur Kritik als Möglichkeiten der Vernunft von der Vernunft realisiert werden, kann nur in der Vernunft selber, im Willen der Vernunft zu sich selbst, begründet sein. Wie aber dieser Wille zur Vernunft sich selbst aktualisiert, dürfte letztlich in die Freiheit des Menschen zur Vernunft gestellt sein[1].

[1] Zur Frage der Initiation von Kritik vgl. W. Schneiders, Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung (Freiburg/München 1974); zu Chr. Thomasius vgl. W. Schneiders, Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Chr. Thomasius (Hildesheim/New York 1971).

WERNER SCHNEIDERS

1932 in Krefeld-Uerdingen geboren. Studium der Philosophie, Germanistik und Anglistik in Münster. Dr. phil. Seit 1963 Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, außerdem seit 1968 mit der Abhaltung von Übungen am Philosophischen Seminar der Universität Münster beschäftigt. Veröffentlichungen u.a.: Recht, Moral und Liebe, Untersuchungen zur Entwicklung der Moralphilosophie und Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts bei Christian Thomasius (Diss., Münster 1961); Karl Jaspers in der Kritik (Bonn 1965); Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius (Hildesheim 1971); Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung (Freiburg i.Br. 1974). Anschrift: Westf. Wilhelms-Universität, Leibniz-Forschungsstelle, Rothenburg 32, D–4400 Münster (Westf.).

Jan Hulshof

Die modernistische Krise: Alfred Loisy und George Tyrrell

Innerkirchliche Gegner haben den Reformtendenzen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts hier und da in der Kirche auftauchten, zuerst den Stempel «modernistisch» aufgedrückt. Man gab damit zu erkennen, daß gegenüber überkommenen Werten und Institutionen die Berufung auf Gegenwartserfahrungen als bedenklich galt. Schon bald wurde der Ausdruck allgemein aufgenommen, um damit zu bezeichnen, was in Kreisen um den französischen Priester-Exegeten Alfred Loisy (1857–1940), den irischen Publizisten und Jesuiten anglikanischer Herkunft George Tyrrell (1861–1909), den Kosmopoliten Friedrich Baron von Hügel (1852–1925) und italienische Priester wie Ernesto Buonaiuti (1881–1946) und Salvatore Minocchi (1869–1943) und andere gedacht wurde[1].

Diese Menschen vertreten keine klar umrissene Bewegung. Es gibt kein gemeinsames Programm. Zwar fungiert von Hügel zwischen einigen als Verbindungsmann und gibt es eine gewisse Anerkennung gemeinsamer Erfahrungen. Aber diese Erfahrungen sind nur sehr global auf einen Nenner zu bringen: das Gefühl, daß religiöse, kulturelle und wissenschaftliche Authentizität unter dem schweren Druck etablierter Einrichtungen und Überlieferungen erstickt wird.

Das kirchliche Klima in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Der Modernismus ist eine Krise der katholischen Intelligenz. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist eine Zeit der wissenschaftlichen Spezialisierung, die zögernd, aber unwiderstehlich auch innerhalb der katholischen Kirche aufkommt: De Rossi (Archäologie), von Döllinger (Patrologie), von Hefele (Konzilsgeschichte) und Duchesne (Liturgiegeschichte und altkirchliche Institutionen), um nur einige Namen zu nennen. Wer sieht, welche Bewegung Duchesne in Frankreich verursacht, als er in seinen «Fastes Episcopaux» den apostolischen Ursprung der französischen Bistümer für ungewiß erklärt, kann ahnen, welchen Schock die kritische Bibelforschung bald danach auslöst. Wenige waren auf die Situation vorbereitet. Für Frankreich hat Albert Houtin im Jahr 1902 den erbärmlichen Zustand der Bibelwissenschaften gnadenlos analysiert[2]. Er zeigt, wie die kirchlichen Behörden jahrelang mit Zensuren und Verurteilungen gegen den Strom zu rudern versuchten. Nur die am klarsten denkenden Zeitgenossen sehen, daß es nur einen einzigen Ausweg gibt. Ein Mann wie Lagrange z. B. ist davon überzeugt, daß nur eine unbefangene Haltung gegenüber wissenschaftlichen Methoden auf die Dauer Zukunft bietet. Vorläufig hat noch jeder das Gefühl, daß die historische Kritik eine Krise hervorruft, eine Art Schaukeleffekt: Einerseits scheint man den Boden der geschichtlichen Tatsachen zu berühren, andererseits hat man aber das Gefühl, in der Luft zu hängen. Im gleichen Augenblick, da die historische Kritik neue Einsichten in die Vergangenheit verleiht, relativiert sie die geltenden Sicherheiten der Gegenwart.

Das Aufkommen der historischen Kritik ist nur ein einziger Aspekt des ganzen kulturellen Trends, der

charakterisiert wird von einer zunehmenden Berufung auf das eigene Gewissen, auf Freiheit der Forschung, Freiheit der Meinungsäußerung und Religionsfreiheit. Die scharfen Verurteilungen des Liberalismus in den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen treiben viele Katholiken in eine kulturelle Isolierung. Zwar bringt Leo XIII. eine unverkennbare Entspannung, u. a. durch die Enzyklika «Libertas» und seine Politik des *ralliement* (Aussöhnung, Annäherung). Aber die Annäherung zwischen Kirche und «Zeitgeist» ist mehr ein Thema pragmatischer Überlegungen als innerer Sensibilität für die Ideale von 1789 und 1848. Gegen Ende des Pontifikats Leos XIII. bekommen die unversöhnlichen Kräfte übrigens wieder die Oberhand.

Auch in der Theologie tut sich zwischen zeitgenössischer Erfahrung und kirchlichem Sprachgebrauch eine Kluft auf. Solange metaphysische Kategorien das Weltbild bestimmten, konnte sich die religiöse Erfahrung in solchen Begriffen selbstverständlich artikulieren. Das wird anders, als dieses Weltbild in der Aufklärungszeit kritisch untersucht wird. Die Überzeugung wächst, daß der Kontakt mit dem Göttlichen nicht spekulativ, sondern nur durch Erfahrungen in der Praxis des religiösen und moralischen Lebens stattfindet. Theoretisch scheint die Subjektivierung und Relativierung die Wahrheit nicht zu besiegen. Natürlich suchen katholische Theologen nach einer Antwort auf die Fragen der Aufklärung und Romantik; aber die Tübinger Schule ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über ihren Höhepunkt hinaus, und Kardinal Newman bleibt eine Gestalt auf einsamer Höhe. Im allgemeinen zeigt die theologische Produktion wenig schöpferische Kraft. Man greift mit Vorliebe auf mittelalterliche Denkformen zurück. Kleutgen publiziert seine «Theologie der Vorzeit» und seine «Philosophie der Vorzeit». Die Neuscholastik wird mehr und mehr zu einer sicheren Festung in einer Zeit, die dem Christentum feindlich gesinnt scheint[3].

In diesem Klima ist der Modernismus entstanden. Auf den folgenden Seiten wollen wir zeigen, wie zwei seiner führenden Gestalten – Loisy und Tyrrell – die Spannung zwischen gegenwärtiger Erfahrung und überlieferten Werten und Sicherheiten, jeder auf seine eigene Weise, verarbeitet und in Worte gebracht haben.

Alfred Loisy

Loisys Plädoyer für die Erfahrung ist zunächst eine Verteidigungsrede für die historisch-kritische Erfahrung. Er weiß, daß er damit nur einen einzigen Aspekt des Problems berührt; aber es ist ein realer Aspekt, der übrigens auch in pastoraler und politischer Hinsicht nicht ohne Bedeutung ist. Gegenüber den vielen, die aus Angst, den Unwissenden Anstoß zu geben, schweigen, gibt er sich als einer, der sprechen will aus Angst, daß sein Schweigen den Wissenden Anstoß geben würde. «A chacun sa clientèle.»[4] Will der Katholizismus nicht zu einer obskuren reaktionären Sekte zusammenschrumpfen, wird er die kritisch verantwortete wissenschaftliche Erfahrung ernst nehmen müssen.

Ein Kennzeichen dieser Erfahrung ist, daß sie theoretisch nicht widerlegt werden kann. «Ein Berg von Syllogismen vermag nichts gegen ein einziges Sandkorn in der Natur.»[5] Das soll nicht heißen, jede Erfahrung sei endgültig; sie bleibt korrigierbar, aber nur im Feld der Erfahrung selbst. «Die Hypothese, die den Fakten nicht gewachsen ist, ist dadurch erledigt und braucht keine weitere Diskussion über andere Instanzen.»[6] Deshalb hält Loisy jede kirchliche Bevormundung für unannehmbar. Das ist keine Frage der Selbstzufriedenheit, sondern der Authentizität. «Die erste Vorbedingung für wissenschaftliche Arbeit ist die Freiheit. Die erste Pflicht der Wissenschaftler – ob katholisch oder nicht – ist die Aufrichtigkeit.»[7] Der Historiker darf den Abstand zwischen früher und heute nicht mit dogmatischer Voreingenommenheit oder tendenziösen Aktualisierungen überbrücken. So wird der Religionshistoriker zeigen, wie eng die religiöse Erfahrung mit geschichtlichen Situationen verflochten ist, aus denen sie nicht mehr herausgehäkelt werden kann, ohne das Ganze zu beschädigen.

Was das konkret bedeutet, zeigt Loisy im Jahr 1902 in seiner Polemik gegen Harnack, der mit A. Sabatier zu den Wortführern der protestantischen liberalen Theologie gehört[8]. Harnack und Sabatier versuchen die innere Glaubenserfahrung selbst aus ihren geschichtlichen Ausdrucksformen zu lösen. In «L'Évangile et L'Église» legt Loisy dar, daß die Basiserfahrungen des Evangeliums ganz und gar keinen zeitlosen, verinnerlichten Charakter haben. Sie sind fest mit einer Vorgeschichte und einer Nachgeschichte verflochten: einerseits mit dem israelitischen Gottesglauben und den eschatologischen Erwartungen des Judentums und andererseits mit der kirchlichen Tradition. Jeder Versuch, aus diesem Ganzen eine zeitlose, innere religiöse Erfahrung als Wesen des Christentums herauszuschälen, muß nach Loisy auf eine gefährliche Verflüchtigung des Christentums hinauslaufen. «Wenn man das Christentum auf einen einzigen Punkt zurückführt, auf eine einzige Wahrheit, die das Bewußtsein Jesu wahrgenommen und geoffenbart habe, schützt man die Religion viel weniger vor jedem Angriff, als man meint, da man ihr fast jeden Kontakt mit der Wirklichkeit, jeden Stützpunkt in der Geschichte und jede ra-

tionale Garantie nimmt.»[9] In diesem Sinne findet Loisy die Harmonie zwischen der liberalen Theologie und der historischen Kritik von Anfang an verdächtig. Es gibt keinen Konflikt, weil keine Begegnung stattfindet[10].

Bei dem Abstand des historischen Zusammenhangs des Evangeliums zum jeweils zeitgenössischen Zusammenhang ist es klar, daß Menschen auf Interpretation angewiesen sind. Die Art und Weise, wie das Evangelium in der christlichen Überlieferung weiterwirkt, zeigen, daß «das ganze Evangelium an eine Vorstellung von Welt und Geschichte gebunden war, die nicht mehr die unsere ist, und daß das ganze Evangelium und nicht nur sein sogenanntes Wesen damit nicht ‹unlösbar› verbunden war.»[11] Innerhalb des Neuen Testaments selbst ist diese Tradition schon ganz lebendig. «Was man theologisch von dieser Überlieferung auch denken mag, ob man ihr vertraut oder mißtraut, wir kennen Christus nur über und durch die älteste christliche Tradition. Mit anderen Worten: Christus läßt sich nicht von seiner Wirkung trennen, und man wagt ein nur halb ausführbares Unternehmen, wenn man das Wesen des Christentums nach dem reinen Evangelium Jesu, ohne Tradition, bestimmen will, als ob nicht schon die Idee eines Evangeliums ohne Überlieferung in brennendem Widerspruch zu dem Sachverhalt stünde, welcher der Kritik unterworfen wird.»[12] So sind die historisch wechselnden Interpretationen des Evangeliums im Licht dieser aktiven kirchlichen Tradition zu sehen. Die Verteidigung der Plastizität des Katholizismus geht bei Loisy Hand in Hand mit der Verteidigung der historischen Kritik.

Obwohl mehrere Geistesverwandte Loisys seine Widerlegung Harnacks brillant finden – vielen Lesern scheint die Medizin schlimmer als die Pein. In «Autour d'un petit livre» formuliert Loisy ihre Bedenken. Wenn man die kirchliche Lehre und die Dogmen so konsequent unter historische Perspektive stellt – was bleibt dann von der Offenbarung noch übrig? «Leugnen wir nicht, daß das Dogma wahr ist, daß es geoffenbart ist, daß es unveränderlich ist; daß es von Gott in der Lehre der Kirche garantiert wird, wenn es von Menschen formuliert wird; daß es ohne Unterlaß auf Interpretation angewiesen ist, ewig in Bewegung ist und für heute schwerlich garantiert werden kann, wenn alle Aussicht besteht, daß es sich morgen wieder ändert?»[13]

Solche Fragen ergeben sich aus der Voraussetzung, daß die Gestalt der Offenbarung an Gottes Ewigkeit teilnehme. Aber ist nicht jedes menschliche Wissen notwendig bedingt und geschichtlich charakterisiert? Die Offenbarung ist kein Einbruch in die Struktur unseres menschlichen Wissens, ebensowenig wie die historische Gestalt der Offenbarung der Transzendenz Gottes Abbruch tut. Zwar spricht die Theologie von übernatürlicher und natürlicher Gotteserkenntnis; aber diese Unterscheidung ist lediglich abstrakt und in der konkreten Religionsgeschichte kaum brauchbar[14].

Deshalb sieht Loisy keine Schwierigkeit darin, den Beginn der Offenbarung in Ausdrücken menschlicher Bewußtwerdung zu beschreiben. «Was in einem bestimmten Augenblick den Beginn der Offenbarung bildete, war die Wahrnehmung – so rudimentär man sie auch annimmt – von der Beziehung, die bestehen muß zwischen dem Menschen, der seiner selbst bewußt wird, und Gott, der hinter der Welt der Erscheinungen gegenwärtig ist.»[15] Die Bilder und Begriffe, aus denen sich die religiöse Kommunikation aufbaut, sind nicht selbst geoffenbart. Sie bestanden schon im menschlichen Geiste, bevor von Offenbarung die Rede war[16]. Und die Dogmen sind keine «Wahrheiten, die aus dem Himmel gefallen sind»[17], sondern Glaubensinterpretationen, die sich auf einen wechselnden kulturellen und philosophischen Zusammenhang beziehen und auch nur von daher verstanden werden können.

Wo liegt nun inmitten so vieler Verschiedenheiten in der Geschichte der Offenbarung so etwas wie eine Konstante? Loisy meint, daß diese Konstante eigentlich nicht «sec» bestimmt werden kann. Es geht um eine fundamentale Geisteseinheit, die die drei Ebenen der Offenbarung – das vorreflexive Bewußtsein, die asservative Ebene (die amtlich aufbewahrten Elemente) der religiösen Kommunikation und die spekulative Ebene – durchdringt und verbindet.

Dieser Geist drückt sich aus in historischen Gestaltgebungen, geht aber auch über sie hinaus. «Der Inhalt, der sich nicht verändert, ist nicht der Inhalt, der eigentlich das Ergebnis des Buchstabens ist, d.h. der bestimmten Gestalt, die die Wahrheit im Geist derer angenommen hat, die zu einer Formulierung gekommen sind; die unveränderliche Bedeutung sitzt ebensowenig in den besonderen Formen der Interpretation, die aufeinander folgen, je nach dem sich das Bedürfnis dazu ergibt; sie verbirgt sich im gemeinsamen Grund beider, die in menschlicher Sprache unmöglich durch eine Definition ausgedrückt werden kann, die in Beziehung zu ihrem Objekt steht und für alle Ewigkeit genügt.»[18]

George Tyrrell

In Loisys Verteidigung der Erfahrung klingt vor allem der Wunsch nach wissenschaftlicher Freiheit und Authentizität auf. Tyrrells Plädoyer für die Erfahrung steht in weiterem Zusammenhang. Ihm geht es vor allem um mehr Weite für religiöse Authentizität. Wäh-

rend offizielle kirchliche Dokumente diese Tendenz zu leicht in Zusammenhang mit Ungehorsam und Selbstzufriedenheit bringen, sieht Tyrrell die einzige wirkliche Sünde darin, daß Menschen ihre eigene unvertretbare Verantwortung an äußere Instanzen delegieren. In diesem Sinn schreibt er im Jahr 1901 an Henri Bremond: «Unser ganzes Leben, auf der Kanzel, im Beichtstuhl, im Sprechzimmer oder wenn wir eine Zusammenkunft leiten, verpflichtet uns zu einem Rollenspiel: im Namen der Kirche oder des Ordens oder eines Systems und einer Tradition zu sprechen, die uns zugehörig sind, wie unsere Kleider, die aber nicht wir selbst sind. Höchstens verteidigen wir eine These, die uns von jemand anderem vorgehalten wird. Ich beginne zu glauben, daß die einzige wirkliche Sünde der Selbstmord ist oder das Faktum, daß wir nicht wir selbst sind.»[19]

Inmitten der vielen Dinge in der Kirche, die Menschen daran hindern, sie selbst zu sein, spielt die Theologie eine eigene Rolle. Im Jahr 1899 publiziert Tyrrell einen Artikel «The Relation of Theology to Devotion», in dem er die verfremdende Wirkung der Theologie näher analysiert[20]. Der Artikel bezeichnet einen Wendepunkt in Tyrrells Leben. Zu Anfang hatte er das «depositum fidei» als das erste, inspirierte Kapitel der Theologie angesehen. Einsicht in historische Entwicklungen zwang ihn, seine Zuflucht zu einer stets elastischeren Theorie der Lehrentwicklung zu nehmen, um die Identität des Offenbarungsinhalts im Laufe der Geschichte aufrechterhalten zu können. Schließlich mußte er sich fragen, ob es nicht weit näher liege, das «depositum fidei» als einen «spirit» oder ein «principle» zu betrachten denn als eine «form of sound words». Aber immer hatte eine gewisse Unantastbarkeit der theologischen und dogmatischen Entwicklung im Vordergrund gestanden. Nun, im Jahre 1899, sieht Tyrrell, daß er damit die Bedeutung der Theologie ängstlich überschätzt hatte. Spielt die theologische Tradition tatsächlich eine vermittelnde Rolle zwischen der ursprünglichen Offenbarung und dem gläubigen Menschen von heute? Ist die Frage nach der Kontinuität dieser theologischen Entwicklung so wichtig? Ist die Theologie die «lex credendi»? Ist die kirchliche Lehre als Niederschlag einer solchen theologischen Entwicklung etwa die «lex credendi»? Und wenn nicht – wo ist dann diese «lex credendi» zu finden?

Zunächst zeigt sich auch in den profanen Sektoren des Lebens, daß das theoretische Wissen einen gewissen Rückstand hat gegenüber dem Wissen, das aus der Erfahrung der Praxis geboren wird. «Wir müssen ferner bemerken, daß der Eingeborene im großen und im ganzen die Natur besser kennt als einer, der sie allein aus einem wissenschaftlichen Handbuch kennengelernt hat.»[21] Diese Gefahr der wissenschaftlichen Kenntnisse, die natürlich durchaus eine wichtige Aufgabe haben, ist noch größer, wenn es um das Sprechen über Gott geht. Philosophische Begriffe haben hier nach Tyrrell mehr eine kritische als eine positiv inhaltliche Bedeutung. Sie können den Glauben vor einem unkritischen Vertrauen auf im übrigen notwendige anthropomorphe Vorstellungen schützen[22].

Gott hat sich nicht den Weisen und Verständigen, den Philosophen und Theologen, sondern Kindern, Fischern und Bauern offenbar gemacht, sagt Tyrrell. Er hat die Sprache des einfachen Volkes gesprochen. Das Wächteramt der Kirche besteht nicht darin, diese Offenbarung zu entwickeln. Die Kirche soll diese Offenbarung lediglich schützen und in ihrer Echtheit bewahren[23]. Die konkrete prophetische Sprache der Offenbarung, wie die ersten Zuhörer sie verstanden haben, ist das «depositum fidei» im echten Sinn des Wortes. Deshalb hat die Frömmigkeit keine theologische Gutheißung nötig. Wer dennoch eine solche theoretische Legitimation sucht, kann wie Maria Magdalena ein leeres Grab vorfinden: «Sie haben meinen Herrn forgenommen, und ich weiß nicht, wo sie Ihn hingelegt haben.»[24] Das soll natürlich auch nicht heißen, die Frömmigkeit solle das Zepter über die Theologie schwingen. Beide stehen unter der Autorität der konkreten Sprache der Offenbarung. Und bei einem Konflikt zwischen beiden gibt nicht das rationale Argument, sondern das gelebte Evangelium den Ausschlag. «Wenn manche Gebets- und Frömmigkeitsformen unzweifelhaft katholisch sind, dann kann keine einzige Theologie gesund sein, die beweist, daß sie wirkungslos oder lächerlich sind. Wenn eine Analyse des Glaubensaktes, des Liebes- oder des Reueaktes aus solchen Akten scheinbar außergewöhnlich mühsame Angelegenheiten macht, dann wissen wir zugleich, daß solch eine Analyse nicht in Ordnung ist, weil die einfachsten und unwissendsten Katholiken solche Akte oft und leicht genug vollziehen. Wenn die eine oder andere Theologie der Gnade oder der Prädestination oder der Sakramente zur Folge hätte, daß Menschen weniger beten oder weniger wachsam sind oder weniger kämpfen, dann können wir ganz sicher sein, daß solch eine Theologie verkehrt ist.»[25]

Nach Tyrrell hat also die Theologie keine unmittelbar hermeneutische Funktion. Die Theologie ist kein (methodisch-reflexives) Element im Prozeß des Verstehens der geoffenbarten Wahrheit; sondern eher eine kritische Besinnung auf den unverwechselbar eigenen Charakter dieses Prozesses, der sich nicht auf dem Weg über die Theologie, sondern über die Religion vollzieht. Theologie und Religion stehen zueinander nicht wie die reflexive und symbolische Gestalt der ei-

nen Wahrheit, sondern wie Kunstkritik und Kunst und wie Grammatik zur lebendigen Sprache. Kunstkritik ist keine höhere Form der Kunst, sie ist überhaupt keine Kunstgestalt; und so ist Theologie keine höhere Glaubensgestalt – sie ist überhaupt keine Glaubensgestalt. Aber wie die Kunstkritik der Kunst unter bestimmten Bedingungen dienen kann, so kann die Theologie unter bestimmten Bedingungen dem Glauben dienlich sein[26].

Im Jahr 1907 zieht Tyrrell in seinem Artikel «Revelation» diese Linie in aller Deutlichkeit durch bis zur kirchlichen Lehre und zum Dogma. Die kirchliche Lehre und das Dogma sind selbst keine Theologie, sie brauchen also auch nicht den Kriterien der theologischen Rationalität zu genügen. Aber sie sind auch keine Form der Offenbarung. «Dogmatische Entscheidungen haben weder theologischen Wert noch Offenbarungswert, sie dienen lediglich dazu, die Offenbarung zu schützen.»[27] Solche Entscheidungen müssen deshalb auch nicht nach ihrem Wahrheitscharakter, sondern nach ihrer Opportunität beurteilt werden. «Was vollkommen wahr ist, kann doch einen verkehrten Eindruck erwecken. Was vollkommen falsch ist, kann einen wahren Eindruck erwecken. Gegenüber einer bestimmten Mentalität kann die größere Wahrheit die größere Lüge sein.»[28]

In diesem Sinn haben sowohl die Theologie wie das Dogma lediglich eine gewisse externe Funktion im Prozeß der Offenbarungsaneignung. Die hermeneutische Funktion einer historisch-institutionellen Vermittlung ist bei Tyrrell stark reduziert. Trotzdem muß eine Vermittlung stattfinden, denn die Offenbarung des hl. Johannes ist keine Offenbarung an uns: «Für uns ist die Offenbarung des hl. Johannes nur die Wiedergabe einer Erfahrung, für ihn *war* sie eine Erfahrung. Stephanus sah die Himmel offen. Uns wird nur erzählt, daß er die Himmel offen sah. Ihm wurden sie geoffenbart. Uns ist nur geoffenbart, daß sie ihm geoffenbart wurden.»[29]

Erfahrungen sind nicht reproduzierbar. Wohl kann jemand dem Gemütseindruck, der den Teil einer klassischen Erfahrung bildete, begegnen und ihn erkennen, «wie ein Verliebter in einem gewissen Maße die Äußerungen eines klassischen Liebhabers richtig interpretieren wird, obwohl seine eigene Leidenschaft an Kraft und Reinheit weit hinter dieser zurückbleibt.»[30]

Die Offenbarung kann also für uns Erfahrung werden, wenn das prophetische Wort in einem Prozeß innerer Erkenntnis als eigenes Wort, als Erklärung des eigenen Daseins assimiliert wird. Die Erkenntnis des Wortes geschieht also bei Tyrrell nicht so sehr über einen historisch-kulturellen Prozeß, sondern vielmehr über ein personal-inneres Geschehen. «Mit anderen Worten: die Unterrichtung von außen her muß eine Erfahrung in uns selbst wecken; die Erfahrung des Propheten muß eine Erfahrung für uns werden. Auf diese so aufgerufene Erfahrung geben wir Antwort im Glaubensakt, indem wir sie als Gottes Wort in uns und an uns anerkennen. Wenn sie nicht schon in die Tiefen unseres Daseins geschrieben wäre, wo der Geist Gottes in uns gegründet ist, könnten wir sie nicht erkennen.»[31]

Loisy und Tyrrell

Schon bei dieser ganz summarischen Wiedergabe der Auffassungen Loisys und Tyrrells wird klar, daß man schwerlich von *der* modernistischen Auffassung von Offenbarung und Erfahrung sprechen kann. Es gibt bemerkenswerte Unterschiede.

Bei Loisy erhält das Problem des historischen Abstands zwischen der Erfahrungswelt des Evangeliums und der des modernen Menschen mehr Aufmerksamkeit. Daher steht bei Loisy die Notwendigkeit einer geschichtlich-institutionellen Vermittlung im Vordergrund. Loisys Denken ist gewiß nicht antikonstitutionell. Gerade durch ihren institutionellen Charakter transzendiert die Kirche den begrenzten Erfahrungshorizont des Individuums. «Nur eine beständige Gesellschaft, eine Kirche, kann das Gleichgewicht halten zwischen der Tradition, die das Erbteil der erworbenen Wahrheit bewahrt, und der unaufhörlichen Arbeit des menschlichen Verstandes, die alte Wahrheit an den neuen Stand des Denkens und der Wissenschaft anzupassen.»[32]

Bei Tyrrell tritt dieser zeitliche Abstand nicht so in den Vordergrund. Er ist der Meinung, daß die konkrete Bildersprache des Evangeliums eine Art universaler Verständlichkeit hat. Der Verständlichkeit tut die Zeit- und Ortsgebundenheit des Evangeliums kaum Abbruch[33]. Tyrrell kennt denn auch nicht so sehr eine historisch-institutionelle Vermittlung zwischen prophetischer Erfahrung und heutiger Erfahrung, als vielmehr eine mehr sakramental-symbolische, die eher in anthropologischen Begriffen ausgelegt wird[34]. Tyrrell ist auch mehr als Loisy gefesselt von der geheimnisvollen Entsprechung zwischen dem tiefsten Wunsch des Menschen und dem Wort Gottes, das ja in sein Eigentum eintritt («in propria venit»).

Weil Tyrrell die historische Verflechtung der Offenbarung nicht so schwer einsieht, bekommt das Transzendente und der normierende Charakter der Evangeliumsoffenbarung bei ihm mehr Relief. Loisy sieht in dieser Tendenz bei Tyrrell eine gewisse Analogie zu protestantischen Ideen von der Absolutheit der Evangeliumsoffenbarung[35]. Er selbst fühlt sich durch solche Ideen nicht angesprochen. Er hält die Verabso-

lutierung einer bestimmten Erfahrung für eine «Verkennung des gesellschaftlichen sozialen Charakters des menschlichen Wesens und der tiefen physischen, intellektuellen und moralischen Solidarität, die zwischen jedem Individuum und dem Rest der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht.»[36] Wer Katholizismus sagt, leugnet implizit die absolute Zulänglichkeit und Unveränderlichkeit einer solchen punktuellen Offenbarung[37].

So liegt eine ganze Welt zwischen Loisy und Tyrrell, die dennoch beide unter dem globalen Nenner Modernismus in die Geschichte eingegangen sind, deren Auffassungen im Jahr 1907 gemeinsam verurteilt und die auch kurz nacheinander außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gesetzt wurden. Auch die Fragen, die sie hinterlassen haben, sind nicht dieselben. Bei Tyrrell erhebt sich lebensgroß die Frage nach der konstitutiven Bedeutung der Tradition und des Dogmas im hermeneutischen Prozeß. Bei Loisy geht es um die Frage nach den Grenzen der historischen Kritik, um ihre Voraussetzungen und Reichweite. Übrigens: aufgefaßt als autonome, ontologische Rekonstruktion der Wirklichkeit selbst, läßt die historische Wissenschaft kaum Raum für die Erfahrung einer transzendenten Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte. Durch ihre ergebene Konzentration auf diese Probleme sind Menschen wie Maurice Blondel und Friedrich von Hügel in gewissem Sinn über die unmittelbaren Problemstellungen der modernistischen Krise hinausgewachsen[38].

[1] R. Aubert hat eine ausführliche Literaturübersicht zusammengestellt: Geschiedenis van de Kerk, Teil X Kap. 10 (1974) = Geschichte der Kirche, Bd. V/1 (Benziger, Einsiedeln/Zürich 1975).

[2] A. Houtin, La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle (Paris 1902).

[3] Vgl. B. Welte, Zum Strukturwandel der Theologie im 19. Jahrhundert: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 399.

[4] Autour d'un petit livre (Paris ^{2}1903), Vorwort XXXII.

[5] AaO. 114: «Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature.»

[6] AaO. 36: «Celle qui ne tient pas devant les faits est condamnée par là et n'a pas besoin d'être discutée autrement.»

[7] AaO., Vorwort X: «La première condition du travail scientifique est la liberté. Le premier devoir du savant, catholique ou non, est la sincérité.»

[8] Die Polemik bezieht sich auf A. von Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1900).

[9] L'Évangile et l'Église, 2. vermehrte Auflage (Paris 1903), Einleitung XXXI: «En réduisant le christianisme à un seul point, à une seule vérité que la conscience de Jésus aurait perçue et révélée, on protège bien moins qu'on ne croit la religion contre toute attaque, attendu qu'on la prive à peu près de tout contact avec la réalité, de tout appui dans l'histoire, et de toute garantie devant la raison.»

[10] AaO., Einleitung XII.

[11] AaO. 100: «L'Évangile tout entier était lié à une conception du monde et de l'histoire qui n'est plus la nôtre, et c'est l'Évangile tout entier, non seulement sa prétendue essence, qui n'y était pas lié ‹inséparablement›.»

[12] AaO., Einleitung XXI: «Quoi que l'on pense, théologiquement, de la tradition, que l'on s'y fie ou que l'on s'en défie, on ne connaît le Christe que par la tradition, à travers la tradition, dans la tradition chrétienne primitive. Autant dire que le Christ est inséparable de son œuvre, et que l'on tente une entreprise qui n'est qu'a moitié réalisable, quand on veut définir l'essence du christianisme d'après le pur Évangile de Jésus, en dehors de la tradition, comme si cette seule idée de l'Évangile sans la tradition n'était pas en contradicition flagrante avec l'état du fait qui est soumis à la ciritique.»

[13] Autour d'un petit livre, 189: «N'est-ce pas nier que le dogme soit vrai, qu'il soit révélé, qu'il soit immuable, qu'il soit autorisé de Dieu dans l'enseignement de l'Église, puisqu'il a été formulé par des hommes, qu'il a besoin constamment d'être interprété, qu'il est dans un flux perpétuel, et qu'il ne peut pas être bien garanti pour aujourd'hui, s'il a toute chance d'être changé demain?»

[14] AaO. 194 f.

[15] AaO. 196: «Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal.»

[16] AaO. 196.

[17] L'Évangile et l'Église, 202 f.: «Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord.»

[18] Autour d'un petit livre, 201 f.: «Le sens qui ne change pas n'est pas celui qui résulte précisément de la lettre, c'est-à-dire la forme particulière que la vérité prenait dans l'esprit de ceux qui ont libellé la formule; il n'est pas davantage dans la forme particulière des interprétations qui se succèdent selon le besoin; il est dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain, par une définition adéquate à son objet et suffisante pour les siècles des siècles.»

[19] Briefe George Tyrrells an Henri Bremond, herausgegeben, übersetzt und erläutert von A. Louis-David (Paris 1971) 96: «Notre vie tout entière, en chaire, au confessional, au parloir ou quand nous présidons une réunion, nous oblige à jouer un rôle; à parler au nom de l'Église ou de la Compagnie ou d'un système et d'une tradition qui sont nôtres, comme sont nos vêtements, mais qui ne sont pas nous. Tout au plu défendons-nous une thèse qui nous est proposée par quelqu'un d'autre. Je commence à penser que la seul péché veritable est le suicide ou le fait de ne pas être soi-même.»

[20] Der Artikel erschien in «The Month» (Nov. 1899) und wurde unter einem neuen Titel «Lex orandi, lex credendi» im Jahr 1907 in eine Sammlung aufgenommen: Through Scylla and Charybdis (London 1907) 85–105.

[21] AaO. 88: «It must further be noticed that on the whole the backwoods-man has a truer knowledge of Nature than a mere acquaintance with a science-manuel could ever impart.»

[22] AaO. 91 f.

[23] AaO. 95.

[24] AaO. 100.

[25] AaO. 104 f.: «If certain forms of prayer and devotion are undoubtedly Catholic, no theology that proves them unreal or ridiculous can bes sound. If any analysis of the act of faith or charity or of contrition, would make such acts seem exceedingly difficult to realise, we know at once the analysis must be faulty, since the simplest and most ignorant Catholics make such acts easily and abundantly. If any theology of grace ore predestination or of the sacraments would make men pray less, or watch less, or struggle less; then we may be perfectly sure that such theology is wrong.»

[26] AaO. 105.

[27] AaO. 293: «Dogmatic decisions are neither theological nor revelational in value, but merely protective of revelation.

[28] AaO. 299: «What is perfectly true may create a false impression; what is perfectly false may create a true impression. Relatively to a certain mentality the greater truth may be the greater lie.»

[29] AaO. 268: «For us the Revelation of St. John is but the record of an experience; for him it was an experience. St. Stephen saw the Heavens opened; we are but told that he saw them opened. To him they were revealed, to us it is only revealed that they were revealed.»

[30] AaO. 291 f. : «In that impression we still hold one element of that great collective religious experience. From it we can judge of the nature of the other elements, aided, moreover, by some measure of like experience within ourselves – much as a man in love will to some extent rightly interpret the self-utterances of some heroic and classical lover, even though his own passion falls short of that standard in strength and purity.»

[31] AaO. 305 : «In other words, the teaching from outside must evoke a revelation in ourselves ; the experience of the prophet must become experience for us. It is to this evoked revelation that we answer by the act of Faith, recognising it as God's word in us and to us. Were it not already written in the depths of our being, where the spirit is rooted in God, we could not recognise it.»

[32] L'Évangile et l'Église 216 : «Une société durable, une Église peut seule maintenir l'équilibre entre la tradition qui conserve l'héritage de la vérité acquise, et le travail incessant de la raison humaine pour adapter la vérité ancienne aux états nouveaux de la pensée et de la science.»

[33] Christianity at the Cross-Roads (London 1909) 211.

[34] AaO. 265 f. : «The Spirit of Jesus uttered in the Church, in the Gospel, in the sacraments, is apprehended by His followers, not as a doctrine but as a personal influence, fashioning the soul to its own divine nature. It is impossible for spirit or personality to find adequate expression in terms of another order of experience. It is by a sort of internal sympathy that we read the personality of another out of the meagre shorthand of words and acts and gestures, and only so far as we are latently capable of realising a similar personality in ourselves.»

[35] Vgl. die Rezension eines der Bücher von Tyrrell (der französischen Übersetzung von «Through Scylla and Charybdis»), die Loisy schrieb : Revue d'histoire et de litt. rel. (1911), Neue Folge II, 609.

[36] Quelques lettre sur des questions actuelles et sur des évènements récents (Ceffords 1908) 43 f. : «Mais je crois aussi que l'inclination générale des protestants, même les plus remarquables par l'ouverture de l'esprit et la générosité du cœur, à considérer l'individu comme un tout indépendant, la foi personelle comme une religion complète, l'expérience de chacun comme une révélation totale en soi, méconnaît le caractère social de l'être humain et la solidarité foncière, je veux dire physique, intellectuelle et morale, qui existe entre chaque individu et le reste de l'humanité, passée, présente et future.»

[37] Autour d'un petit livre, 206.

[38] Wichtig und interessant ist in dieser Hinsicht die Diskussion zwischen Loisy und Blondel. Vgl. J. Hulshof, Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik (Essen 1973) 137 bis 181.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN HULSHOF

1941 in Lievelde (Gelderland) geboren. Marist. Studium der Philosophie und der Theologie in Lievelde und Münster/Westf. Doktorat der Theologie 1972 an der Universität Münster mit einer Dissertation über «Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik» (Essen 1973). Nach Tätigkeit im Betriebsapostolat und in der Pfarrseelsorge ist er seit September 1977 Mitglied des Allgemeinen Leitungsorgans der Maristenpatres in Rom. Anschrift : Via Alessandro Poerio 63, I–00152 Roma, Italien.

Dietmar Mieth

Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: Was ist Erfahrung?

1. Begriff oder Grundwort?

Die einfachste Bedeutung von «Erfahrung» scheint zu sein, daß der Mensch Eindrücke empfängt, die in ihm Empfindungen erzeugen. Diese gleichsam vorrationele Erfahrungswelt mag für das Bild bedeutsam geworden sein, das hinter dem Wort liegt: man macht eine Reise und empfängt dabei Eindrücke. Aktiv gewendet kann man aber auch eindrucksvolle Situationen suchen und Eindrücke sammeln. Damit eröffnet sich das Feld geplanter Wahrnehmung und Beobachtung. Aber schon die einfachste Wahrnehmung eines Objekts verlangt seine Unterscheidung von anderen und damit seine Beziehung auf andere Wahrnehmungen.

Der Erfahrungsbegriff in der Philosophie ist daher von Anfang an im Sinne der Unterscheidung und Integrierung von Wahrnehmungen und Erinnerungen gedacht; seit Aristoteles verlangt Erfahrung Abstraktionsfähigkeit und steht in Beziehung zur Theorie. Man kann Erfahrung gegen die Theorie kehren, aber dann sind synthetische Begriffe und Urteile eigentlich unmöglich. Dies hat Kant zur Bindung der Erfahrung (im empiristischen Sinn) an die kategoriale Leistung des Verstandes geführt. Damit aber wird Erfahrung zugleich zum Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, womit sich dann Hegel beschäftigte. Für ihn ist Erfahrung im wesentlichen geschichtliche Bewegung des Geistes ; diese endet im Begriff. Denken ist nicht von Erfahren getrennt, sondern es gibt ein Erfahren des Denkens, nicht nur ein Denken der Erfahrung. Die Phänomenologie fragt darüber hinaus : wie erfahre ich die Erfahrung?[1]

Erfahrung «erleiden», Erfahrung «machen» ; Erfahrung als Wahrnehmung und abstrahierende Folgerung ; höchste Konkretion und Singularität einerseits und umfassendste Allgemeinheit andererseits – dies alles sind Probleme, mit denen ein Erfahrungsbegriff zu ringen hat. Erfahrung ist mehrdeutig und kann in seiner Bedeutung nur regional bestimmt werden. Der Versuch, das Wort «Erfahrung» mittels einer eindeuti-

gen Formel auf den Generalnenner eines Begriffs zu bringen, dürfte daher ein ziemlich hoffnungsloses Unterfangen sein. Nehmen wir also einmal an, das Gemeinsame verschiedener regionaler Erfahrungsbegriffe sei eher eine Art «Grundwort» (oder Bildwort bzw. Metapher, wenn man will) für den komplexen Modus der Genese menschlicher Einsichten und darüber hinaus für eine derzeit weithin zu beobachtende geistige Bewegung, die diesen Modus in geschichtlich spezifischer Weise versteht. Die Komplexität dieses Modus liegt daran, daß in ihm alle Dimensionen menschlicher Erkenntnis wiederkehren: Anschauung, Beobachtung, Erlebnis, Einsicht, Verstehen usw.

Ein wenig von der Komplexität des Grundwortes «Erfahrung» wird deutlich, wenn zwei verschiedene Generationen im Streit miteinander jeweils die «Erfahrung» für sich reklamieren, die eine im Sinne der Überlieferung, die andere im Sinne radikaler Neuheit. Die eine wünscht, daß Erfahrungen Bestand haben, die andere wünscht die Freiheit, sie erst einmal zu machen. Betrachten wir Erfahrung als Grundwort heutiger geistiger Bewegung, so wird sie sicher im experimentellen Sinne reklamiert. Das ist keineswegs so selbstverständlich. Hätte man – wenigstens im Rahmen der deutschen Alltagssprache – vor zwanzig Jahren «Erfahrung» reklamiert, so wäre dies sicher im Sinne der Rettung der Tradition verstanden worden. Erfahrung war nichts für Unerfahrene; «Erfahrung» war eine Sache derer, die sie «hatten», nicht eine Sache derer, die sie erst «machen» wollten. Das hat sich grundlegend geändert.

«Erfahrung» als Modus der Anpassung und Erfahrung als Modus der Unangepaßtheit, der Möglichkeit des falsifizierenden Experimentes im Leben, in der Wissenschaft, in der Kunst: die jeweilige Bedeutungsverschiebung schließt auch eine Verschiebung der interpretierenden Signifikanten mit ein. Das Grundwort «Erfahrung» ist geschichtlich; ein Zugang zu ihm liegt nur in der Unterscheidung der Bedeutungen. Damit kann man auch ermessen, wo der aggressive Punkt dieser Bedeutung heute liegt und was man von einer Insistenz auf «Erfahrung» erwartet. In der Vielzahl von Bedeutungen geht es also darum, jene zu sichten, welche heute besonders emphatisiert werden.

Wenn man eine vorausgehende Definition will, so schließen wir uns einer Beschreibung von H. Rombach an, die weniger «definitorisch» als problemindikatorisch gemeint ist: «Erfahrung ist die Erkenntnisart, die sich auf vorgegebene Tatsachen und Sachverhalte bezieht und diese als in einen Zusammenhang gehörig und von diesem her (objektiv) erscheinend zur Vorstellung bringt ..... (Erfahrung) gründet in sinnlicher Wahrnehmung (unmittelbare Erkenntnis), beschränkt sich aber nie darauf, sondern zieht ‹Folgerungen›, ‹schließt auf› Gesetze, ‹führt zurück› auf Ursachen oder legt sonstwie Interpretationen in ein Datenmaterial ein, das im vorhinein unter der Herrschaft bestimmter Interpretationen gewonnen wurde.»[2] Heute muß man zudem davon ausgehen, daß Erfahrungen je nach Erfahrungsgebiet strukturell verschieden sind.

Dies bedeutet z.B. auch eine strukturale Eigengesetzlichkeit der «religiösen» Erfahrung als einer spezifischen Erfahrung der Erfahrung, die sich zugleich selbst als das Gebiet setzt, innerhalb dessen überhaupt erfahren wird. Das Problem der religiösen Erfahrung ist dabei nicht zuletzt – angesichts der geschichtlichen Abgeschlossenheit der Glaubensüberlieferungen und damit angesichts einer gewissen Abgeschlossenheit tragender Erfahrungen –, diese noch «offen» zu erfahren. Dabei scheint sich das Gesetz abzuzeichnen, daß das Erhalten von Erfahrungen an die Erweiterung und Intensivierung von Erfahrungen gebunden ist[3]. Erfahrung generell und das Gebiet der religiösen Erfahrung speziell ist nur ins Offene hinein lebendig. Im folgenden soll versucht werden, im Vorfeld der Glaubenserfahrung Strukturen der Erfahrung zu erläutern, die auch für eine ausdrückliche Thematisierung der Glaubenserfahrung von Bedeutung sind.

2. Komplexität der Erfahrung

2.1. Dimensionen und Arten der Erfahrung

Das Grundwort «Erfahrung» lebt zunächst einmal in einer ganz alltäglichen Dimension. Wir sprechen z.B. von einem erfahrenen Piloten und meinen damit jemanden, der sein Handwerk, das Fliegen, versteht. Hier genügt es nicht, wenn man die einschlägigen Dinge weiß: gerade der Unterschied zwischen Wissen und Können ist anvisiert. Die indogermanische Wurzel germanischer und romanischer Bedeutungsnuancen von «erfahren» (experiri) – «reisend erkunden» und «experimentell aneignen» – weist schon darauf hin, daß die Sache der Erfahrung nicht unabhängig von der Person existiert. Nach germanischer Version ist der Erfahrene der «gereiste Mann», der eben die Welt nicht nur vom Hörensagen kennt, sondern weil er dabei gewesen ist, miterlebt, mitgelitten, mitgehandelt hat. Nach romanischer Version hat der «Experte» oder «peritus» durch Versuch, Probe, Irrtum und Bekräftigung Einsichten gleichsam am eigenen Leibe gesammelt. Erfahrung in diesem Sinn ist nicht ohne weiteres übertragbar; sie wird nicht weitergegeben, indem man etwas «objektiv» mitteilt, sondern, indem man miteinander lebt. Die Weitergabe erlebter und gelebter Erfahrungen verlangt Lebensgemeinschaft, unabhängig

davon, daß gleiche Erfahrungen auch aufgrund gleicher Erfahrungsbedingungen gemacht werden können (nicht aber müssen).

Aus der Erkenntnis der Subjektgebundenheit der Erfahrung hat man zeitweise auf das «Erlebnis» als zentrales Erfahrungsmoment geschlossen. Man hat dabei über der subjektiven «Ursprünglichkeit» gelegentlich die gesellschaftliche Vermittlung vergessen[4].

Statt auf das «Erleben» kann man aber auch auf den pragmatischen Charakter der alltäglichen Version der Erfahrung abheben. In der Tat ist die alltägliche Erfahrung im Sinne eines suspendierten Zweifels und damit eines selbstverständlichen Engagements handlungsrelevant. Daher hat sie auch gelegentlich Schwierigkeiten, mit der wachsenden Komplexität des modernen Lebens zurechtzukommen. Zudem reicht subjektive Pragmatik der Erfahrung keineswegs aus, um als «Krisenlöser» komplexer Probleme reklamiert zu werden. Wer nur erfahrungskompetent im Sinne dieser alltäglichen Erfahrungsdimension ist, hält sich gern aus Bereichen heraus, in denen er nicht mit «Erfahrung» anwesend sein kann, und lebt in Bescheidung, der alltäglichen Form der Weisheit.

Der Versuch, Subjektivität und Pragmatismus – von der gesellschaftlichen Vermittlung wird noch zu reden sein – aus der Erfahrung von vorneherein auszuklammern, führt zunächst in den Bereich der Erfahrung, den man heute allgemein den «empirischen» nennt. Hier zählt die genaue Wahrnehmung, die «objektive» Beobachtung, das Zählen, Messen und Wägen. In diesem Sinne ist «Erfahrung zur Basis ganzer naturwissenschaftlich orientierter Wissenschaftsbereiche geworden, und der Mensch hat eine Fülle künstlicher «Sensoren» erfunden, die vom Mikroskop bis zur Raumsonde sein Beobachtungsfeld ungeheuer erweitern. Die Kritik, empirische Beobachtungen seien abhängig von der Unschärferelation der Instrumente, von der vorgegebenen Axiomatik und von der Unmöglichkeit «reiner» Induktion, trifft dabei soweit nicht, als der Empiriker sich der Aufgabe wohl bewußt ist, Voraussetzungen zu erkennen und auszuklammern.Ein anderer Versuch, Erfahrung zu «objektivieren», führt in den «hermeneutischen» Bereich der Erfahrungsdeutung. Dieser ist nicht nur für die sogenannten «Geisteswissenschaften», sondern für den Erfahrungszugang zu Glaube und Offenbarung bedeutsamer. Denn niemand wird behaupten wollen, etwa religionspsychologische und religionssoziologische Empirie führten zum Glauben oder erschlössen das, was Offenbarung eigentlich meint. Eine Hermeneutik des Symbols scheint hier chancenreicher[5].

Wir wollen hier auf die wissenschaftstheoretischen Streitfragen nicht eingehen. Aber immerhin ist es auch wissenschaftstheoretisch bedeutsam, wenn man den Unterschied zwischen «Empirie» und «Experienz» macht[6]. J. Mouroux hat vorgeschlagen, die drei Dimensionen der Erfahrung (inclusive der alltäglichen) als «empirisch», «experimentell» und «experientiell» zu bezeichnen[7]. Diese Unterscheidung ist vielleicht deshalb nicht ganz glücklich, weil der Ausdruck «Empirie» in einigen Sprachen eher eine wissenschaftliche als eine naive Dimension der Erfahrung wiedergibt und weil der experimentelle Charakter, wenn auch auf verschiedene Weise, jeder Erfahrung eigen ist. Man hat z. B. auch die religiöse Erfahrung als «cognitio experimentalis» (Bonaventura) bezeichnet, und in der alltäglichen Erfahrungskompetenz geht man wohl davon aus, daß die Prägung durch Versuch und Irrtum im eigenen Leben kennzeichnend ist. In der Abhebung der dritten Dimension der Erfahrung, der experientiellen Dimension, aber kann man Mouroux folgen. Diese Dimension erst bringt die synthetischen Kräfte des menschlichen Geistes voll ins Spiel. Im folgenden soll vorrangig vom experientiellen Modus der Erfahrung die Rede sein.

2.2. Erfahrung als Prozeß und Ereignis

Erfahrenheit scheint dort vorzuliegen, wo alle Möglichkeiten eines bestimmten Könnens durchlaufen sind. Demnach wäre Erfahrung ein diskursives Phänomen. Es gibt jedoch auch den Verweis auf Erfahrung im Sinne des punktuellen Ereignisses, des einmaligen Eindrucks, der unmittelbaren Begegnung, des intuitiven Erfassens, Erfahrung als «Widerfahrnis». Insofern stünden sich hier Erfahrung als Einzelheit, als «concretissimum», und Erfahrung als Summe, als Generalnenner, als Zusammenfassung einander gegenüber.

Dieses Gegenüber ist es jedoch gerade, was die Prozessualität der Erfahrung antreibt und in Bewegung hält. Versucht man, den integrierenden Sinn der Erfahrung zu erfassen, stößt man genau auf eine Kette von tragenden Einzelerfahrungen, deren Kontinuität wiederum in der durchhaltenden Kraft ihrer Beziehung auf ein einzelnes Widerfahrnis – unabhängig davon, ob dieses nun «empirisch» existiert – geleistet ist. Bringen wir ein Beispiel: nach der Selbstdarstellung des Apostels Paulus in seinen Briefen ist seine Bekehrung eher als Prozeß aufzufassen. Und doch hat die Apostelgeschichte nicht unrecht darin, sie in einem Akt zusammenzufassen, in einer Geschichte, die die Überwältigung durch das Neue der Begegnung mit Christus zu fassen versucht. Die Schichten der paulinischen Glaubenserfahrung und Glaubensgewißheit sind komplex und bereiten auch heute der Auslegung Mühe; den-

noch kann Einigkeit über ein bewegendes Widerfahrnis bestehen, das narrativ am besten als Ereignis geschildert wird, weil nur so das Überraschende, Nicht-Kausale einer Änderung deutlich wird.

Ein anderes Beispiel: die Initiation der Liebe. Genetisch ist sie eher aus der Integrierung verschiedener Einzelerfahrungen zusammengesetzt, und sie kann das Ergebnis eines allmählichen Prozesses sein, dessen sich der Betroffene keineswegs von Anfang an versieht. Andererseits spricht man aber auch punktuell-ereignishaft von der Initiation der Liebe: Liebe auf den ersten Blick, «fall in love». Hier ist das Überraschungsmoment anvisiert, daß sich der Mensch «plötzlich» in einen anderen Zustand versetzt sieht. So kann Ereignis als Konzentration eines Prozesses, Prozeß als Ausfaltung der Implikationen eines Ereignisses verstanden werden. Beides ist aber offensichtlich nicht voneinander zu trennen.

2.3. Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit

Nichts ist unvermittelt – auch nicht die Erfahrung. Andernfalls müßte man behaupten, daß sich Erfahrungen nur in einem undeterminierten Raum abspielten, nur dort stattfänden, wo sich der Mensch in einem Rest völliger Freiheit bewegte. Für mystische Erfahrungen wird dies teilweise angenommen, aber man kann daran zweifeln, denn auf jeden Fall geht in die Erfahrung der Mensch ein, der sie macht. Heute ist beinahe selbstverständlich zu sagen, daß alle Erfahrungen sprachlich und sozial vermittelt sind.

Aber diese Vermittlung hebt die Spontaneität der Erfahrung nicht auf. Manches an Erfahrungen läßt sich «erklären», ohne dadurch in seinem Wesentlichen verstanden zu sein. Wenn man die Liebe zweier Menschen dadurch «erklärt», daß man aufzeigt, wie gut sie zueinander passen, so hat man sie damit noch nicht verstanden. Die Vermitteltheit der Erfahrung, die vor allem durch den Gebrauch der Humanwissenschaften gut zu analysieren ist, läßt doch zugleich der menschlichen Erfahrung ihr Geheimnis. Dieses Geheimnis beruht auf der Unverfügbarkeit tragender Erfahrungen, die man weder herbeizwingen noch wissen, noch herstellen kann. Eben dies wird gelegentlich als Unmittelbarkeit ausgelegt. Genetische Erklärungen des Zustandekommens von tragenden Erfahrungen stoßen nicht auf Unmittelbarkeit. Die Betroffenheit von der Erfahrung vermag hingegen nur der zu verstehen, der sie unmittelbar nimmt. Daher helfen auch letztlich gegen experientielle Erfahrungen Argumente nur wenig und vermögen schließlich Argumente auch keine experientiellen Erfahrungen zu erzeugen.

3. Im Vorfeld der Glaubenserfahrung: Das Ganze und die Tiefe

3.1. Extensität und Intensität

Erfahrung im Modus der Extensität ist Erfahrung als Basis des empirisch begründeten Tatsachenurteils. Empirische Wissenschaften müssen versuchen, alle Erfahrung als res extensa zu erfassen[8]. Ein wenig anders ist dies schon in der Psychoanalyse und in den von ihr mitgeprägten Wissenschaftstypen. Die Intensität einer einzelnen Erfahrung, ihre Prägekraft, spielt für sie eine größere Rolle als ihre Wiederholung, Ausdehnung und Dauer. Was ist nun bei der Intensität der Erfahrung gefragt: die Erfahrung als einzelnes «concretissimum» oder die Erfahrung als Ganzes? Tragende Erfahrungen werden nun in dem Sinne bedeutsam, daß sie das Ganze und die Tiefe der menschlichen Existenz erfassen. Es scheint der tragenden Erfahrung eigentümlich, daß sie so etwas wie das konkrete Allgemeine darstellt, daß sie auf der einen Seite als unwiederholbar konkret, auf der anderen Seite als allgemeine menschliche Wirklichkeit verstanden werden kann. Niemand z. B., der sich ernsthaft von voller menschlicher Zuneigung gegenüber einer konkreten, unauswechselbaren und unwiederholbaren Person erfaßt sieht, wird dies für einen allgemeinen Zustand halten können. Doch weiß er, daß er eine Erfahrung macht, die allgemein menschlich ist und die viele Menschen kennen. Die Einzigartigkeit der Erfahrung, die hier an die spezifische Begegnung geknüpft ist, wird nicht durch ihre Allgemeinheit, d. h. durch die Gleichheit von Wesensmomenten dieser Erfahrung mit der «Liebe» als etwas Allgemeinem, aufgehoben.

Wie bei der Liebeserfahrung kann man das konkrete Allgemeine auch bei der Vertrauenserfahrung beobachten, welche vielleicht ebenso etwas mit «Glauben» zu tun hat wie die Liebe. Es gibt eine Art allgemeiner Potentialität für die Vertrauenserfahrung, die man auch «Urvertrauen» genannt hat. Vertrauen ist aber keineswegs selbstverständlich und explizit bei jedem Menschen gegeben, sowenig Freiheit, Selbstannahme und Verantwortung selbstverständlich sind. Ohne eine allgemeine Potentialität könnte der Mensch jedoch nicht Träger seiner Einsichten und Handlungen werden. Vertrauen basiert immer wieder auf Vertrauen, und je mehr das Feld des Vertrauens durch Aktuierungen eröffnet wird, um so mehr wird konkretes, einmaliges Vertrauen möglich.

Konkrete, einmalige, unwiederholbare Begegnung in Liebe und Vertrauen, das ist auch, was wir in der geschichtlichen und personalen Einmaligkeit Jesu Christi als Glaubensgrund vor uns haben. Dennoch behaupten wir, niemand von dieser Erfahrung auszu-

schließen und behaupten damit die allgemeine Sinngerechtigkeit und Menschengerechtigkeit dieser Erfahrung. Damit bewegen wir uns indirekt auf Fragen zu, die theologisch thematisiert werden müssen: ist Glaubenserfahrung eine alles Menschliche integrierende oder eine alles Menschliche durchkreuzende Erfahrung, eine übersteigende (aber analoge) oder eine «aufhebende» (im dialektischen Sinn) Erfahrung? Der Streit um Offenbarung und Erfahrung dürfte sich letztlich an diesen beiden Typen von Zuordnung allgemeiner menschlicher Erfahrungswirklichkeit und spezifisch christlichem Erfahrungsgehalt orientieren. Auch hier ist im «Vorfeld» zu fragen, wie sich die Sache Erfahrung dazu verhält.

3.2. Integrierung oder Durchkreuzung?

Eine tragende Erfahrung muß die ganze Welt sinnvoll interpretieren und sich doch zugleich gegen die ganze Welt behaupten können. Auch hier sei an die Phänomene der Liebe und des Vertrauens erinnert. Wäre Erfahrung nicht Integrierung und Durchkreuzung – als Widerfahrnis – zugleich, dann wäre sie banal, angepaßt und ohne weiteres Deutungsmaterial. Man kann dies an der Gewissenserfahrung zeigen: widerfährt sie nicht, ist sie verfügbar und manipulierbar, und damit fällt sie unter ihr eigenes Niveau. Das Gewissen kann man nicht geltend machen, es macht sich geltend. In einer tragenden Erfahrung muß etwas sein, das sich geltend macht, sei es gegen den Erfahrungsträger, wenn nötig, gegen die ganze Welt. Tragende Erfahrungen sind keine Allerweltserfahrungen, sondern Entscheidungsträger.

Widerfahrnisse kann man auch Kontrasterfahrungen nennen. Sie werden uns deutlich im Kommen und Schwinden – sind wir mit ihnen identisch, verspüren wir nichts mehr davon (weshalb die Mystiker «Einheit» nicht mehr im Modus des Erlebens fassen können). So erfahre ich z. B. die Glaubenserfahrung, wenn sie bedrängend bei mir (unter Umständen gegen mich) ankommt und mich schlagend zur Änderung (meines Handelns, meines Seins) bezwingt. So erfahre ich z. B. die Glaubenserfahrung, wenn sie mir schwindet und ich im bestürzenden Zweifel ihre fortschreitende Widerspenstigkeit erlebe. Im Kommen und Schwinden tragender Erfahrungen wird ihr Widerfahrnis-Charakter besonders deutlich.

Der Widerfahrnischarakter der Erfahrung – etwa auch deutlich im reformatorischen Ausgangspunkt bei der Erfahrung aus der Anfechtung durch die Sünde – kann die tragende Erfahrung als Erfahrung «von oben» erscheinen lassen. Sie ist unverfügbar, unverrechenbar und daher auch nicht «von unten» machbar. Damit sind keine Entscheidungen gefällt, ob man den Quell der Widerfahrnis das große «Es gibt» nennt oder im Kontext einer Erfahrungstradition als «Gott» begreift, aber strukturell gilt diese Erkenntnis für alle tragenden Erfahrungen, die damit zugleich auch «Gnaden»-Erfahrungen sind.

Müßte demnach die tragende Erfahrung vor allem von ihrer Nichtidentität mit jeder anderen Erfahrungswirklichkeit her verstanden werden? Man sieht sofort, daß dieser negative Aspekt nicht zureicht. Eine Erfahrung kann auch für andere transparent sein, sie mittragen oder einschließen. An einem Beispiel: experientielle und empirische Erfahrung dürften sich letztlich nicht widersprechen, und in der Tat ist der Nachweis versucht worden, gerade aus der Tatsache, daß sie anderer Dimensionalität sind, zu schließen, daß sie füreinander transparent sind[9]. Diese Transparenz hat schon Pascal für seine drei Ordnungen gesehen. So verschieden die Dimensionen menschlicher Erfahrung auch sind, es gibt zwischen ihnen strukturelle Entsprechungen, etwa in der Art ihrer Verlaufsgestalt. So erweitert sich die pragmatische Erfahrung durch ihre Widerlegung von einer abweichenden und nicht integrierbaren Erfahrung her; die wissenschaftliche Erfahrung erweitert sich durch die Falsifikation, die zur Umformulierung des Erkenntnishorizontes zwingt, unter den die bisherigen Erkenntnisse eingeordnet wurden; auch die experientielle Erfahrung wird weiterbewegt durch die konkrete widerlegende Begegnung mit Erfahrungen, die sich nicht subsumieren und einordnen lassen. Diese strukturelle Entsprechung ist aber nur auf der Basis einer ursprünglichen Einheit der Erfahrung möglich. Dies ist der Aspekt, den Karl Rahner sieht, wenn er die transzendentale Erfahrung als anonymen Anknüpfungspunkt für alle religiöse Erfahrung in der Form konkreter Begegnung betrachtet[10].

3.3. Dialektik, Analektik, Reziprozität

Integrierung und Durchkreuzung als Wesensmomente der tragenden Erfahrung sind jedoch nicht voll harmonisierbar. Wenn man ein Konzept wählt, muß man sich für die Präferenz des einen oder anderen Ansatzes entscheiden. Die Ordnungsgefüge, mit denen man tragende Erfahrungen philosophisch auf den Begriff bringt, unterscheiden sich. Eine dieser Unterscheidungen ist die Unterscheidung zwischen Dialektik und Analektik. Die dialektische Denkform, die auch eine dialektische Struktur der zu erfahrenden Wirklichkeit voraussetzen muß, wird stets in der tragenden Erfahrung die konkrete Negation sehen. Auch in den Formen dialektischer Theologie, wie wenig sie auch von

der Philosophie halten, wird deutlich, daß Durchkreuzung eine Gestalt des Denkens der Erfahrung ist.

Manche Theologen und Philosophen sind dagegen weniger vom Widerspruch als von einer in sich gespannten, gleichsam «innenkritischen» Einheit von tragender Erfahrung und allgemeiner Erfahrungswirklichkeit ausgegangen. Erfahrung und Erfahrung sind hier stets relational. «Relatio» hat man in der analektischen Philosophie des Mittelalters (z. B. Meister Eckhart) mit «widertragunge» übersetzt, dem entspräche heute die Reziprozität. So verhält sich der die Erfahrungswirklichkeit implizierende Glaube zu der den Glauben als Erfahrung implizierenden Wirklichkeit. Diese Denkform, mit der vor allem Paul Tillich bekannt wurde, kommt der beschriebenen Idee der strukturellen Entsprechung nahe. Um zu zeigen, worin diese Relation letztlich gründet, setzt sie eine Metaphysik voraus. Wird das Sein in relationaler Analogie gedacht, dann vermag man den integrierenden Charakter tragender Erfahrungen zu verstehen, ohne die Differenzen einzuebnen.

3.4. Geschichte, Praxis, Metapraxis

Nach einem ganzen Zeitalter des Historismus gehört die geschichtliche Vermittlung von Erfahrungen zu den Allgemeinplätzen der Erkenntnis. Ausgenommen davon bleibt – aber nur bis zu einem gewissen Grade – die naturwissenschaftliche Empirie. Kann man im Horizont seiner Zeit nur bestimmte Erfahrungen machen, und kann man bestimmte Erfahrungen nur im Horizont einer bestimmten Zeit machen, haben also Erfahrungen ihren Kairos? Wie sind sie dann miteinander zu vermitteln, und wie verweisen sie auf einen integrierenden Horizont?

Nun sind Erfahrungen im doppelten Sinne geschichtlich: im Sinne ihrer kairosgebundenen Ursprünglichkeit und im Sinne ihres Weiterlebens in der Geschichte. Erfahrungen haben sozusagen zugleich ihren «Sitz im Leben» und ihre «hermeneia» durch Erinnerung und Vergessen. Für die Kontinuität der lebendigen Überlieferung der Erfahrung durch Interpretation ist, wie Nietzsche feststellt, das Vergessen ebenso wichtig wie die Erinnerung, denn beides zusammen ergibt erst die Plastizität geschichtlicher Erfahrung. Erinnerung und Vergessen unterliegen jedoch praktischen Interessen. Kontinuität der Geschichte ist Rekonstruktion der Geschichte in praktischer Absicht. Geschichtsdenken selbst ist damit von einer Handlungstheorie abhängig[11].

Die Praxis birgt die der geschichtlichen Erfahrung eigene Reflexion. Was für das Denken die Beugung des Verstandes durch Reflexion ist, ist für die Erfahrung die Beugung des Gemütes durch Handeln und Erleiden. Die situative Ursprünglichkeit der Erfahrung vollendet sich in der geschichtlichen Weisheit der Erfahrung. «Das *ist*'s nicht, Jüngling, daß du aufsangst», sagt der späte Rilke und meint damit, daß die Intensität des Erlebens zwar der Intensität gelungener Erfahrung vorausgeht, daß sie aber dem Menschen in seinem Wesen peripher bleibt, weil entscheidend ist, wie er diese Ansätze auf sich wirken läßt und was er in Gelassenheit aus ihnen macht.

Indem wir Erfahrung an Praxis binden, behaupten wir jedoch nicht, sie sei, wenn schon nicht durch Wissensabgabe lernbar, so doch durch Training operationalisierbar. Die Technisierung tragender Erfahrungen ist zu bestreiten, und auch der Weg aus der Technik mit Hilfe der technischen Herstellung von Erfahrungen, mit Hilfe von Erfahrungsmanipulationen (Drogen usw.) ist ein Widerspruch in sich. Für authentische Erfahrungen müssen Hilfsmittel (z. B. früher das Fasten) sekundär, d. h. eher katalysatorisch als kausal, sein. Die Nicht-Machbarkeit tragender Erfahrungen ist jedoch kein Widerspruch zu ihrem praktischen Charakter: in der Praxis wird die Einsicht gewonnen, die über diese selbst in eine Dimension der Distanz vom Wirken und von der Erwirkbarkeit verweist. Diese Dimension, die ohne Praxis nicht besteht, weil sie von deren Verweischarakter konstituiert wird, die aber zugleich mehr ist, als Praxis erreichen und verfügen kann und ohne die Praxis zum Pragmatismus wird, nennen wir «Metapraxis»[12]. In diesem Sinne haben tragende Erfahrungen metapraktischen Charakter, ohne dadurch doch zur Theorie zu werden[13]. Gemeint ist damit z. B., daß die Praxis der Liebe zwischen zwei Menschen, je gelungener ihre Erfahrung ist, auf Möglichkeiten des Gelingens verweist, die nicht in ihrer Reichweite stehen.

Wie eine Analogie der Geschichte, die über sich hinaus verweist, gibt es eine Analogie der Praxis, die über sich hinaus verweist. Erfahrungen leben, Erfahrungen haben tragende Gestalt, solange sie noch nicht abgeschlossen sind, sondern auf Offenheit und Hoffnung hin in Bewegung bleiben. Der punktuelle Ereignischarakter des Widerfahrnisses, die durch Erfahrungen bedingte Einengung der Möglichkeiten des Erfahrens müssen letztlich erschließend und nicht abschließend sein. Das Abschließen von Erfahrungen ist die wirksamste Art, sie in ihrer tragenden und prägenden Kraft zum Schwinden zu bringen. Eine «abgeschlossene» Erfahrung, die sich im Bewahren durch Tabus und Konventionen, durch unabänderliche Normen und Dogmen endgültig ausdrückt, zwingt die Erfahrung ihres Schwindens geradezu herbei. Die Absicherung von Resultaten früherer Erfahrungen arbeitet stets ih-

rer eigenen Widerlegung in die Hände. Betrachte Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Glaube als Besitz, und du verlierst eben diesen. Erfahrung in der Gestalt der Weisheit ist nie am Ende.

4. Situation der Erfahrung heute

In unserem zeitgeschichtlichen Kontext muß eine Begriffsbestimmung der Erfahrung den aggressiven Punkt der inflationären Berufung auf Erfahrung zu erfassen versuchen. Sie muß also Bedeutungen innerhalb des allgemeinen Rahmens, den wir bisher abgesteckt haben, unterscheiden. Wir versuchen, dies zu eruieren, indem wir feststellen, wogegen Erfahrung reklamiert wird. Dabei scheint es heute nicht um Reklamation von Empirie gegen Theorie zu gehen, sondern um Reklamation neuer Experienz im Sinne einer Reklamation, tragende Erfahrungen im Sinne gelebter Überzeugungen für die Verlebendigung der Überlieferung von Erfahrungen zu nutzen.

4.1. Die Erfahrung ist tot, es lebe die Erfahrung!

Mit dem Schwinden von Erfahrungen geraten die Ordnungsgestalt der Wahrheit und die Erfahrungsgestalt der Wirklichkeit in Widerspruch. Ein Beispiel: in der Theologie betrachtet man es traditionell zunächst einmal als wichtig, daß Gott *ist*, sodann daß er auch wirkt. Nun ist aber im Prozeß der lebendigen Erfahrung das Sein Gottes aus seinem Wirken «entstanden» und aus dem Vertrauensgewinn, den Menschen hatten, die sich auf sein Wirken ernsthaft, auf Gedeih und Verderb, einließen.

Reklamiert nun die theologische Ordnungsgestalt, daß Gott «ist», so reklamiert die Erfahrungsgestalt zunächst: dies sei als Antwort zweitrangig und sinnlos auf eine Frage anderer Zielrichtung: was geschieht, wenn ich mit Gott lebe? Also läßt die Jugend den Katechismus beiseite, aber sie geht nach Taizé (zum Beispiel), und dann fragt sie nach einem «neuen» Katechismus. Die Gott-ist-tot-Theologie war, so gesehen, eine Reklamation der Authentizität der Erfahrung des wirkenden Gottes, den man hinter theistischen Konzeptionen nicht mehr erkennen konnte. Man sucht die Wirkung Gottes neu zu erspüren, experimentell im praxeologischen, aber auch im psychologischen Sinne, ohne dabei Gott als bereits fest definierte Größe voraussetzen zu müssen. Das scheint zwar dem Wettlauf gleich, dessen Ziel nicht von vornherein bestimmt ist. Aber die definitorische Theologie hat einen Aufbruch zu neuen Grenzen gar nicht mehr zugelassen. So ist das Phänomen des Aufbruchs zur Erfahrung aus geschichtlichen Perioden vertraut, etwa aus der spätmittelalterlichen Reaktion auf die Scholastik, die ja nicht nur die Mystik umfaßte, sondern auch das praktische Wörtlichnehmen des Evangeliums.

Die Erfahrung ist tot – nämlich die Erfahrung, die sich in festgelegten Bahnen bewegt und die nichts Neues mehr unter der Sonne kennt; die Erfahrung lebt – nämlich die Erfahrung, für die Welt wieder voller Wunder und voller Elend zugleich ist, die konventionelle Absicherungen durchbricht und sich einläßt auf die Gefahr des Scheiterns. Daß Reklamation dieser Art Erfahrung nicht ungefährlich ist, dies zu erkennen bedarf es kaum der Warnschreie derer, die die Besitzstände wahren. Mit einiger «Erfahrung» kann man auf die Selbstgesetzlichkeit der Freiheit in der Erfahrung vertrauen: sie entdeckt oft geschwundene tragende Erfahrungen mit neuer Intensität und entlarvt die kurzen Wurzeln des Zeitgeistes von gestern, der sich mit Ewigkeitsaura umgab, ebenso wie Kurzstrecken-Erfahrungen von heute, die keinen Atem haben, den nächsten Trend zu überstehen.

4.2. Ambivalenz der Erfahrung: Krisenlöser oder Krisenerzeuger?

In vielen Teilen der Welt ist die unmittelbare Erfahrung des Krieges im Schwinden. Könnte es sein, daß neue Generationen diese Erfahrung zum Gegenstand des Experimentes machen? Die Frage zeigt, daß der Griff nach neuer Ursprünglichkeit der Erfahrung immer ein gefährlicher Griff ist: er gefährdet den Bestand humaner Erfahrungen, von denen man dringend wünscht, daß sie irreversibel wären. Wer könnte schon die Rückkehr zu Atavismen um der Erweiterung der Erfahrung willen lieben? Gibt es nicht Werte, Erkenntnisse, letztlich «Erfahrungen», die nicht für ein neues Experimentierfeld freigegeben werden dürfen? Sollte nicht der überlieferte Erfahrungsbestand vor einer gewissen Kopflosigkeit neuer Erfahrungsinflation schützen?

Der Rekurs auf Erfahrung ist offensichtlich kein Krisenlöser, wohl aber eine Diagnose von Krisen, die zur Auseinandersetzung aufrufen. Oder mit anderen Worten: will man mit Hilfe der Erfahrung Krisen lösen, muß man mit einer Erfahrungskritik beginnen.

Erfahrung ist ein militantes und eskapistisches Schlagwort zugleich geworden. Es ist ein Sammelbekken für extreme Gegensätze, denn aktivistische und mystische Experimentierfreudigkeit sind beides Energien ohne Kopf, und schließlich enden sie im Erfahrungspalaver.

Tragende Erfahrungen müssen reflektierte und kontrollierte Erfahrungen sein[14]. Erfahrung, soll sie etwas ausrichten, verlangt Fortschritt in der Erfahrungs-

kompetenz. Erfahrung ohne Gefälle zur Weisheit ist nur einem Aufschrei gleich, der das eigene Elend diagnostiziert. Dieser Schrei nach Erfahrung zeigt daher zugleich auch eine Krise dessen, womit die Welt geheilt werden soll: der Erfahrung selbst. Nehmen wir als Beispiel ein Ehepaar, das nichts mehr aneinander erfährt; seine Versuche, verlorene Liebeserfahrungen neu erfahrbar zu machen, können hilflos sein gegenüber dem bestehenden Zustand. Die Reklamation tragender Erfahrungen kündet so den Tod tragender Erfahrungen, einen Tod, der u. U. eine echte Erfahrungsnot hinterläßt. Erfahrung wird wichtig im Schwinden von Erfahrungen; ansonsten, als wahrhaft Erfahrende, sind wir so mit unserer Erfahrung eins, daß wir sie kaum bemerken.

Wo liegt die Chance dieser Erfahrungskrise? Paradoxerweise ist die Krise die Voraussetzung dafür, daß Erfahrung überhaupt wieder neu bemerkt, neu gesucht, neu gelebt wird. Im Schwinden der Liebeserfahrung wird jedes kleine Zeichen neuer Begegnung als solches um so schärfer bemerkt.

Erfahrungskompetenz verlangt nun: versuchen wir zu erfassen, was da schwindet und was in der Erfahrung des Schwindens bei uns neu ankommt. Kompetenz heißt hier: die Kompetenz aus Erfahrung mit Kompetenz für Erfahrung zu verbinden. Das bedeutet, die Komplexität der Erfahrung zu durchschauen, ihre Intensität zu prüfen und sie aufs Ganze zu integrieren. Gefordert ist eine prozessuale Sicht der Erfahrung, die unterwegs zu ihrer möglichen Weisheit bleibt.

4.3. Schockmotiv oder Trostmotiv?

In ihrem Erfahrungsbuch «Die Hinreise» erzählt D. Sölle, wie sie in einer Situation tiefsten seelischen Leides anfanghaften Trost im Einfall des Schriftwortes fand: «Laß dir an meiner Gnade genügen.»[15] J.B. Metz spricht von den Orden als Erfahrungsträgern wahrer Nachfolge in der Kirche und im Anschluß daran von der «Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche»[16]. Trost oder Schock – was sollte Erfahrung als Bewegung aus der Verschlossenheit in neue Offenheit sein? Der Widerspruch ist sicherlich auflösbar; so sieht es neben Sölle und Metz auch das Erfahrungsbuch von E. Fromm, Haben oder Sein[17]. Im Gegenteil: das Wort von der «Schock-Therapie» signalisiert das Ineinander von «Gefährlichem» und «Therapeutischem» zugleich. Erfahrung soll durch Aufrütteln heilen, soll Wunden der heilsamen Zugluft kritischer Öffentlichkeit aussetzen. Der wahre Trost ist zugleich ein Schock, wie D. Sölle beschreibt: «Ich war am Ende, und Gott hatte den ersten Entwurf zerrissen. Er hatte mich nicht getröstet wie ein Psychologe, der mir erklärte, daß dies vorauszusehen gewesen sei, er bot mir nicht die gesellschaftlich üblichen Beschwichtigungen an. Er warf mich mit dem Gesicht auf den Boden.»[18]

Ein Schock religiöser Erfahrung erhält erst langsam das Gesicht des Trostes, eines Trostes jedoch, der die Erwartungen durchkreuzt und übersteigt und sie gerade darin «erfüllt». Heilsamer Schock und wahrer Trost sind «Widerfahrnisse». Sie erzeugen Betroffenheit, wenn die Kontinuität der konzeptuell gewordenen Überlieferung der Erfahrung die Erfahrungskompetenz eingeschläfert hat. Bei diesem Bild sollte man beachten: das biblische Motiv der «Wachsamkeit» ist eigentlich nicht so gemeint, daß die Hirten die Schafe mit Zäunen vor dem Davonlaufen bewahren, sondern so, daß man überhaupt bemerkt, was die Stunde geschlagen hat.

Schlußbemerkung

Erfahrung im Vorfeld von Glaube und Offenbarung «ist» ... Wir haben keine definitorische Antwort auf diese Frage finden können, weil die Sache «Erfahrung» selbst nicht «definitorisch» im Sinne abschließender Grenzziehung ist, sondern eröffnend und bewegend. Vielleicht ist ein Wortspiel erlaubt: wenn Offenheit zur Grundstruktur der Erfahrung als geschichtlicher Bewegung gehört, dann kann «Offenbarung» in der Wortbedeutung des ins «Offene» – oder in der Ableitung von «revelare»: ins «Unbedeckte», damit auch Ungeschützte – Ausgetragenen nur im fortdauernden Gespräch mit Erfahrung verstanden werden.

[1] Zur Phänomenologie der Erfahrung vgl. R. Egenter, Erfahrung ist Leben (München 1974); vom mehr psychotherapeutischen Standort: D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung (Frankfurt 1969). Philosophiegeschichtliche Erörterungen bieten A. S. Kessler/A. Schöpf/Ch. Wild, Erfahrung: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1 (München 1973) 373–386. Zur Erörterung des Begriffs vgl. W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch (Freiburg/Basel/Wien [14]1976) Art. Erfahrung; G. Siewerth, Erfahrung: LThK 3 (1959), 977 ff; H. Rombach, Erfahrung, Erfahrungswissenschaft: Lexikon der Pädagogik, Bd. 1 (Freiburg/Basel/Wien 1970) 375 ff. Weiterführend zu Einzelproblemen vgl. J.M. Hinton, Experiences, An Inquiry Into Some Ambiguities (Oxford 1973); R. Needham, Belief, Language And Experience (Chicago 1973).

[2] AaO.

[3] Vgl. W. Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip, Zur theologischen Relevanz der Geschichte: Theol. Quartalschr. 155 (1975) 198–215.

[4] Vgl. K. Sauerland, Diltheys Erlebnisbegriff, Entstehung, Glanzzeit und Verkümmerung eines literarhistorischen Begriffs (Berlin/New York 1972).

[5] Vgl. P. Ricœur, Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion: Hermeneutik und Psychoanalyse, Der Konflikt der Inter-

pretationen II (München 1974) 162–216; vgl. auch den Beitrag von R. Schreiter in diesem Heft.

[6] Vgl. D. Mieth, Der Wissenschaftscharakter der Theologie: Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 23 (1976) 13–41, hier: 30 ff.

[7] Vgl. L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie (Paris 1952) 24.

[8] Vgl. dazu B. Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln: K. Demmer, B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln (Düsseldorf 1977) 261–286.

[9] Vgl. die wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen von H. Rombach, Substanz, System, Struktur, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1965/1966).

[10] Vgl. zuletzt: Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1976), 31 f.

[11] Vgl. H.M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt 1972).

[12] Vgl. D. Mieth aaO. 24 ff.

[13] Vgl. Kessler/Schöpf/Wild, Erfahrung, aaO. 385: «Erfahrung erweist sich jedoch gerade deshalb als so schwer erfaßbarer philosophischer Begriff, weil sie sich einerseits gegen Theorie sträubt, andererseits so sehr mit ihr verknüpft ist, daß sie sich ihrem Zugriff nur entwinden kann, indem sie diese gegen sich selbst kehrt.»

[14] Vgl. D. Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung: CONCILIUM 12 (1976) 623–633.

[15] (Stuttgart 1975) 43.

[16] Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg/Basel/Wien 1977) 10 ff.

[17] (Stuttgart 1976)

[18] AaO. 44.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier München und Würzburg; Assistent in Tübingen; Doktor der Theologie; Professor für Moraltheologie und Direktor des Moraltheologischen Institutes an der Universität Freiburg (Schweiz). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral (Graz 1970); Christus – das Soziale im Menschen (Düsseldorf 1972); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg/Schweiz 1977). Schrift: Schützenweidweg, CH–3186 Düdingen.

Robert Schreiter

Die Spezifizierung der Erfahrung und die Sprache der Offenbarung

Eine Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Offenbarung führt zur Sondierung dreier verschiedener, aber miteinander verbundener Dinge. Das erste ist die Spezifizierung oder Verschlüsselung der Erfahrung. Mit anderen Worten: Es wird gefragt, wie die Erfahrung in eine kommunikable Form gebracht wird, die es ermöglicht, sie einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die sie geeignet macht, von einer Gemeinschaft geteilt zu werden. Eine solche Spezifizierung oder Verschlüsselung gestattet, immer wieder auf die Erfahrung zurückzugreifen.

Das zweite ist, festzustellen, wie eine derart verschlüsselte Erfahrung innerhalb einer Gemeinschaft den Status einer Offenbarung erlangt. In was für einem Prozeß wird die Gemeinschaft gewahr, daß, was sie erfahren hat, nicht auf die Gemeinschaft selbst reduzierbar ist, sondern ein kommunikatives Wirken darstellt, das die Gemeinschaft und Gott umfaßt? Die verschlüsselte Erfahrung hat dann einen privilegierten Status innerhalb der Gemeinschaft und wird grundlegend für das Identitätsbewußtsein der Gemeinschaft.

Das dritte betrifft die Offenbarung selbst als Quelle neuer Erfahrung. Offenbarung als Ergebnis kommunikativer Interaktion zwischen Gott und der Gemeinschaft wird selbst zu einem Pol für weiteres kommunikatives Wirken, wenn und insofern die Gemeinschaft die neue Erfahrung spezifiziert. Diese neuen Interaktionen können auf vielerlei verschiedene Weise die Offenbarung verändern oder neu verschlüsseln.

Ein gemeinsames Element, das diese drei Themen miteinander verbindet, ist *Sprache*. Sprache dient vielleicht als allgemeinstes Medium zur Verschlüsselung von Erfahrung, wenngleich Kunst, Ritual und Drama dasselbe leisten können. Sprache ist zweifellos für die größtmögliche Öffentlichkeit verfügbar und, wenn sie Erfahrung der Gemeinschaft verschlüsselt, leicht zu teilen. Die Heilige Schrift hat in einer klassischen Weise als primärer Ort jener Erfahrung des Volkes Gottes gedient, die als Offenbarung erkannt und bekannt geworden ist. Das Studium der Offenbarung läuft oft auf ein Studium der Sprache oder des Textes der Schrift hinaus. Und schließlich erfährt in der Begegnung zwischen Erfahrung und Offenbarung beides primär in der Sprache die bemerkenswertesten Änderungen. Schöpferisches Wirken in diesem Bereich wird durch linguistische Neuerung gekennzeichnet. Eine Weise, unsere drei oben genannten Themen zu untersuchen, besteht im Studium der Rolle der Sprache in diesem Prozeß.

Nun hat das Studium der Sprache und speziell der religiösen Sprache in den letzten fünfzig Jahren allerlei Wechselfälle erlebt. Um zu bestimmen, welche Methoden zur Untersuchung der Sprache für unser Anliegen am dienlichsten sind, dürfte es gut sein, wenn wir

zunächst einige der Wege überblicken, die in den letzten fünfzig Jahren eingeschlagen worden sind.

I. Veränderungen im Studium der religiösen Sprache

Es hat drei besonders wichtige Methoden für das Studium der Sprache, speziell der religiösen Sprache, gegeben, die in unserem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdienen. Bei der ersten Methode wurde die religiöse Sprache untersucht, um die Eigenschaft religiöser Erkenntnis und den linguistischen Status theologischer Lehrsätze zu ermitteln. Das Hauptziel war dabei, irgendwelche illegitime Formen des Sprachgebrauches in der theologischen Rede herauszufinden, bei denen Unsinn unter der Maske von Aussagen über die empirische Welt auftrat. Das dabei angewandte Kriterium war die empirische Verifizierbarkeit, das heißt die Frage, ob die Aussage einen Bezug in der empirischen Welt hatte. Sprache, die dabei keine Anerkennung fand, wurde als Mülltonne «emotionaler» oder «affektiver» Sprache abgestempelt, das heißt als Sprache, die nur einen Ausgang für unausgegorene Emotionen darstellte[1].

Diese Methode erwies sich als viel zu eng. Manche durchaus sinnvolle Aussagen (einschließlich solcher von Philosophen, die diese Methode für religiöse Sprache befürworteten) konnten den hier gestellten Forderungen nicht gerecht werden. Dieser Methode ging es um eine echte Kenntnis der Welt. Doch die Welt erwies sich als zu komplex für eine derart simple Methode. Überdies fiel der größte Bereich religiöser Sprache außerhalb des Bereiches empirischer Verifizierbarkeit. Das mag zwar manchen Gegnern religiöser Sprache gefallen haben, doch konnte es nicht die weite Verbreitung religiöser Rede erklären.

Die Sackgasse, in die sich die erste Methode verrannt hatte, gab den Anstoß zu einer zweiten Form von Versuch. Die Forscher begannen, über die Verschiedenheit der Arten und Weisen nachzudenken, in der Sprache gebraucht wurde, und konzentrierten ihre Bemühungen darauf, diese verschiedenen Arten zu identifizieren. Während bei der erstgenannten Methode «empirisch» das Losungswort war, drehte sich bei der zweiten alles um den «Gebrauch». Im Bereich der religiösen Sprache wurden nach und nach alle verschiedenen Gebrauchsweisen identifiziert: konfessional, performativ, disklusiv, evokativ, usw.[2]

Diese Methode legte ein gutes Empfinden für den Bereich der religiösen Sprache an den Tag, doch stieß sie auf zwei Probleme, denen sie immer wieder begegnete. (1) Es gab keine übergreifende Methode, um die starke Vermehrung der verschiedenen entdeckten «Gebrauchsarten» unter Kontrolle zu halten; die Liste der Gebrauchsweisen verletzte den Sinn für wissenschaftliche Knappheit. (2) Die Gebrauchsweisen warfen ständig neue Fragen nach dem *Sinn* und nach umfassenderen metaphysischen Problemen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Sprache und Leben auf. Diese Fragen enthüllten die enge funktionalistische Betrachtungsweise, die den Sprachsinn als den Sprachgebrauch ansieht.

Eine dritte Methode hat versucht, einige dieser Probleme anzugehen. Sie betrachtet Sprache als ein verschlüsseltes System von Zeichen, das, verwoben mit anderen Zeichensystemen (Verhaltensmustern, sozialen und ökonomischen Beziehungen), zu einem Flechtwerk von Kommunikation wird, das wir «Kultur» nennen. Während die erste Methode sich mit empirischer Erkenntnis befaßte und die zweite mit Funktion und Gebrauch der Sprache, verlegte diese den Nachdruck auf Sprache als Netz von Kommunikation, einbezogen in eine Verflechtung mit anderen Zeichensystemen als Ausdrucksformen von Kultur[3]. Mehr als auf den Gebrauch richtet diese Methode ihre Aufmerksamkeit auf Sinn und linguistische Neubildung als eine Art von Zusammenbindung der verschiedenen Aspekte von Erfahrung und Kultur. Religiöse Sprache ist ihr zufolge als ein Netz von System-Errichtern anzusehen, das eine Anzahl verschiedener anderer Zeichen-Systeme in der Kultur zusammenbringt und dabei über das Geflecht der Kultur Werte mitteilt, die für eine Gesellschaft grundlegend sind.

Ein besonderes Element in der religiösen Sprache, das eine beträchtliche Aufmerksamkeit gefunden hat bei diesem Kommunikationsprozeß, ist die *Metapher*. Obwohl es sich hierbei ursprünglich um ein Anliegen der Poetik und Rhetorik handelt, sind Untersuchungen angestellt worden über den religiösen Gebrauch der Metapher[4], ihre Funktionen in der philosophischen Rede[5] und innerhalb des Geflechts symbolischer Anthropologie[6]. Metapher läßt sich hier definieren als Aussage eines Zeichen-Bildes mit seinem semantischen Bereich über einen anderen semantischen Bereich. Im folgenden soll nun untersucht werden, wie die Metapher als Katalysator bei der Interaktion von Erfahrung und Offenbarung wirkt. Zuallererst wollen wir sondieren, wie die Metapher eine Spezifizierung oder Verschlüsselung von Erfahrung zuwegebringt; danach, wie sie ein Netz entwickelt, das wir Glaubenssprache nennen wollen; und schließlich, wie sie zur linguistischen Kreativität beiträgt als Index für die wechselseitige Expansion von Erfahrung und Offenbarung. Zur Veranschaulichung dieses Vorganges wollen wir Beispiele aus der graduellen Spezifizierung der Erfahrung Jesu als Offenbarung Gottes im Neuen Testament und der nachfolgenden Periode nehmen.

II. Metapher und Spezifizierung von Erfahrung

Erfahrung kommt zu uns in einer rudimentären Form als «blühende, geräuschvolle Wirklichkeit» (William James), die nach Definition ruft. Die Begegnung mit einer solchen unvollständigen Erfahrung wirft zwei Gruppen von Fragen beim Subjekt auf. Auf der einen Seite wirft die rudimentäre Erfahrung Fragen nach der Welt auf, aus der diese Erfahrung kam: Wo ist ihr ursprünglicher Platz und wie läßt sie sich mit der Welt, wie wir sie kennengelernt haben, in Einklang bringen? Auf der anderen Seite wirft sie Fragen nach dem empfangenden Subjekt auf: seiner Beziehung zu dieser Welt, zu seinen vorhergehenden, früheren Erfahrungen und zu den Systemen, die ihm zur Verfügung stehen, um mit dieser Erfahrung in seinem eigenen Subjektivitätsbewußtsein zurecht zu kommen.

Mit anderen Worten: Die Begegnung mit rudimentärer Erfahrung ruft nach einer *Spezifizierung* dieser Erfahrung. Der Vorgang dieser Spezifizierung formt die Identität des Subjekts und seine Beziehung zur Welt. Der Vorgang der Identitätsschaffung bedeutet, der Erfahrung eine adäquate Form geben, so daß sie in einer größeren Öffentlichkeit verfügbar wird, was wiederum ermöglicht, daß sie in eine Perspektive gestellt und anderen mitgeteilt wird. Ebenso schließt dieser Vorgang eine Verknüpfung dieser verarbeiteten Erfahrung mit anderen Bereichen menschlichen Lebens ein, um daraus eine mitgeteilte Erfahrung zu machen, die ihren Platz innerhalb des Gesamtgefüges des Lebens einer Gemeinschaft einnimmt.

Diese Spezifizierung von Erfahrung bedeutet sodann, sie von ihrem rudimentären Charakter zu befreien. Das geschieht generell dadurch, daß man sie in Kontakt bringt mit den Klassifikationssystemen einer Kultur, die eine bisher unbekannte, rudimentäre Wirklichkeit in einen besser gestalteten Teil eines umfassenderen Bildes sozialen Lebens verschlüsselt. Diese Klassifikationssysteme tragen die intellektuelle und affektive Fracht einer Erfahrung. Die Zusammenfügung von Erfahrung und Klassifikationssystem wird mehr oder minder adäquat sein, entsprechend dem Wesen der Erfahrung und der Komplexität des Klassifikationssystemes[7].

Eine der allgemeinsten Arten und Weisen zur Spezifizierung von Erfahrung und zu ihrer Verschlüsselung in einem Klassifikationssystem geschieht über die Aussage einer Metapher. Metaphorische Aussagen – mit deren Hilfe ein bekannter semantischer Bereich als Äquivalent zu einem rudimentären, bisher unbekannten semantischen Bereich der Erfahrung bezeichnet wird – geschieht durch einen intuitiven Sprung. Die plötzliche Verbindung dieser beiden Bereiche miteinander löst eine Reihe von Tätigkeiten aus, die den Vorgang der Sinngebung in Bewegung setzen. Die Neuheit des Sprunges bietet die erste Möglichkeit einer Perspektive, indem sie dem Subjekt ermöglicht, sich von der Erfahrung zu lösen und mit ihrer Aufarbeitung zu beginnen. Bei der Aussage bringt die Metapher an die unvollständige Erfahrung einen Bereich heran, der zugleich einen bekannten Brennpunkt und eine weiteres unerforschtes semantisches Feld hat, auf dem der intellektuelle und affektive Boden der Erfahrung ausgearbeitet werden muß. Der bekannte Brennpunkt liefert einen Prüfstein für die Herstellung des Zusammenhanges zwischen Erfahrung und dem weiteren Bereich. Die noch nicht aufgearbeiteten Aspekte des semantischen Feldes machen es möglich, daß neue Dimensionen in der Erfahrung auftauchen, die bis dahin durch die rudimentären Bewegungen in der Erfahrung verdunkelt waren.

Ein Beispiel für einen derartigen Vorgang der Erfahrungsspezifizierung läßt sich im Neuen Testament finden. Die Erfahrungen mit den Jüngern Jesu und nach Jesu Tod waren unvollständig und einzig in ihrer Art. Vieles aus der frühen Geschichte des Neuen Testamentes kann man als Niederschlag der schrittweisen Spezifizierung der betreffenden Erfahrungen durch vielfache metaphorische Aussagen verstehen. Einer der ersten Schritte war die Identifizierung dieser Erfahrungen mit Jesus von Nazareth. Die Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) und Magdalenas Irrtum, als sie Jesus für den Gärtner hielt (Jo 20,10–18), spiegeln diesen Spezifikationsvorgang wider. Jesus lieferte einen bekannten Brennpunkt in dem Aussagevorgang. Zugleich aber bietet die Komplexität seines Lebens und seines Dienstes ein semantisches Feld, auf dem weitere Spezifizierungen vorzunehmen waren. So war beispielsweise eine Art des Redens über den irdischen Jesus, daß er ein von Gott gesandter Prophet war. Da ein Teil des semantischen Feldes Jesu darin bestand, daß er als Prophet verstanden wurde, waren Jesu Visionen und pneumatische Erfahrungen als prophetischer Ruf an die Jünger spezifizierbar, Sendung und Lehre Jesu weiterzuführen. So waren auch sie zum Dienst des Propheten und Verkünders gerufen. Das Gedächtnis Jesu konnte einen Brennpunkt bilden, während die Implikationen dieses historischen Gedächtnisses zu einer weiteren Spezifizierung der Erfahrung führten.

Je stärker die Erfahrung, desto wahrscheinlicher ist es, daß dort ein Prozeß vielfacher Prädizierung vorliegt. Mit Jesus setzte sich der Prozeß der Spezifizierung der pneumatischen Erfahrungen fort. Eine Anzahl verschiedener Metaphern wurde gebraucht, um die Jesuserfahrung noch weiter zu spezifizieren. «Sohn», «Christus», «Menschensohn», «Sohn Da-

vids», «Herr», usw. wurden ihm prädiziert, semantischen Bereichen entnommen, die in der palästinensischen Umwelt gegeben waren. Jede dieser Prädizierungen brachte einen bekannten Brennpunkt und ein weiteres semantisches Feld mit, das die Jesuserfahrung weiter spezifizieren half. Bestimmte Elemente in jedem dieser semantischen Felder wurden gebraucht, andere dagegen abgelehnt. So wurden beispielsweise verschiedene dem Bereich der Weisheitsschriften entstammende Aspekte des Titels «Sohn David» von Jesus ausgesagt, während andere davidisch-dynastische Aspekte desselben Titels fallen gelassen wurden[8]. Besonders durch vielfache Prädizierung wird es möglich, ein Klassifikationssystem so zu ratifizieren und auszuweiten, daß es eine künftige Spezifizierung irgendeiner angeblichen Erfahrung Jesu liefern kann. So konnte das Neue Testament als Niederschlag eines Prädikationsprozesses zur Spezifizierung der Jesuserfahrung bezeichnet werden.

III. Das metaphorische Gefüge als Sprache des Glaubens

Bisher sind wir auf die erste Fragenreihe über eine unvollständige Erfahrung eingegangen; nämlich auf eine solche über die Welt und darüber, wie die Klassifikationssysteme einer Kultur ihr ihren spezifischen Charakter geben. Doch sind ebenso Fragen über das empfangende Subjekt aufgekommen. Die Bewegung zwischen dem bekannten Brennpunkt und dem relativ unerforschten semantischen Feld hat als Ergebnis eine konkomitierende Bewegung im Subjekt. Die Bewegung zwischen Brennpunkt und semantischem Feld ist generell nicht allein eine Frage der Spezifizierung von Erfahrung auf bekannten Wegen, sie kann auch zum Auftreten erneuernder Aspekte der Erfahrung führen. Diese Neuerungen bringenden Aspekte können entweder die unerforschten Bereiche des semantischen Feldes nutzbar machen, oder sie können auch die Adäquatheit des metaphorischen Zusammenhanges infrage stellen und den ursprünglichen prädizierten Bereich ändern. Im letzteren Falle gelangt man zu dem Schluß, daß die Erfahrung durch die metaphorische Prädizierung nicht hinreichend adäquat erfaßt worden ist. Auch diesen Vorgang beobachten wir im Neuen Testament. Ein Beispiel ist der Titel «Sohn», der Sinngehalte annimmt, die über die ursprünglich mit ihm verbundenen (das heißt als besonderer Gesandter Gottes) hinausgeht. Man sieht dies, da der Sohnestitel bereits in einem Bedeutungsumfang auftaucht wie zur Zeit des Nicaenums, als er die subordinatianischen Aspekte des ursprünglichen semantischen Feldes verlor[9].

Wird die metaphorische Verknüpfung als adäquat erfunden, so richtet sich die affektive Regung im Subjekt auf eine Anerkennung der Adäquatheit dieser Verknüpfung und wird zu einem Akt des Bekenntnisses bestimmt. In diesem letzteren Falle führt also die richtige Ausrichtung des Brennpunktes zum Bekenntnis, sobald diese Ausrichtung einmal abgeschlossen ist.

Dieser mit Bekenntnis endende Prozeß bringt eine bedeutsame Verschiebung in der Rolle des Klassifikationssystems zustande. Das Klassifikationssystem mit seinen Reihen metaphorischer Prädizierungen dient nicht länger als eine ad-hoc-Spezifizierung der Erfahrung. Es wird vielmehr ein «Raster»[10], der zur Spezifizierung jeglicher weiteren Erfahrung dient. Während eine Ausweitung über die semantischen Felder und in ihrem Bereich möglich ist, werden die metaphorischen Prädizierungen und ihre (nunmehr richtig abgestimmten) Brennpunkte in einer ganz grundlegenden Weise zur Norm für jegliche künftige Spezifizierung von Erfahrung. Als Raster, der die Grundlage gibt für die Identität des Subjektes und der Gemeinschaft, erreichen sie den Offenbarungsstatus, insofern sie sich in ihren Kategorien ausdehnen über die Gesamtsumme der Erfahrungen der Gemeinschaft hinaus in ihrem Kontakt mit tieferen konstitutiven Realitäten. Das Neue Testament kann als ein solches auf Offenbarung angelegtes Rasternetz betrachtet werden.

Mit diesem Status dient der Raster nicht allein als Schablone für rudimentäre Erfahrung, sondern lenkt die spezifizierte Erfahrung in eine Kommunikation einzelner Werte. Gewiß war einer der zentralen Werte, die der neutestamentliche Raster der Sohnschaft Jesu letztlich übertrug, die Gottessohnschaft aller Menschen und schließlich Jesu einzigartige Beziehung zu Gott sowie Gottes volle Offenbarung in Jesus.

Innerhalb des Rasters kann eine einmal sorgfältig aufgebaute Metapher zu Symbolen werden, die als Sammelpunkte für die Gemeinschaft dienen. Das ist ein wichtiger Unterschied zwischen ad-hoc-Klassifikationssystemen und Offenbarungs-Rastern. Ein hervorragendes neutestamentliches Beispiel dazu ist die von Paulus entwickelte Theologie des Kreuzes, in der in einer etwas unwahrscheinlichen Weise Metaphern (das Zeichen des Todes als Zeichen des Heiles und Lebens) zu zentralen Schlüsseln für die christliche Identität werden.

Der Raster als ein relativ beständiges, innerlich einheitliches Klassifikationssystem metaphorischer Prädizierungen und Symbole bekommt so ein Eigenleben. Diesen Raster anzuwenden bedeutet, Glied einer besonderen Gemeinschaft sein. Die eigene Erfahrung mittels dieses Rasters mitteilen, bedeutet, innerhalb des Glaubenszirkels stehen. Diesen Raster und seine

metaphorischen Zusammenhänge als adäquat für die Erfahrung akzeptieren, bedeutet seinen grundlegenden auf Offenbarung angelegten Charakter anerkennen.

IV. Offenbarung und semantische Innovation

Zwar helfen bestimmte Erfahrungen gewisse Klassifikationssysteme mitgestalten, die ihrerseits dann zu Rastern werden; doch endet der Vorgang damit nicht. Die Dialektik zwischen Subjekt und Erfahrung setzt sich weiter fort. Die semantischen Felder innerhalb der Raster öffnen und entfalten sich auf verschiedene Weise weiter durch die Verschiedenheit von Subjekten und Erfahrungen. Die metonymische Expansion der semantischen Felder in dem Raster kann ihrerseits einige Verschiebungen oder Korrekturen in dem bekannten Brennpunkt des metaphorischen Zusammenhanges verursachen. In der Geschichte des Christentums war so etwas zum Beispiel der Fall mit den Prädizierungen, die auf dem ersten ökumenischen Konzil erfolgt sind und die sich verstehen lassen als eine Absicht, die Brennpunkte zu korrigieren und so gewisse negative Grenzen rund um die semantischen Felder festzulegen. Bei der großen Prädizierung «Jesus ist wahrhaft Gott» und «Gott ist Mensch geworden» mußten die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bereichen innerhalb des metaphorischen Zusammenhanges angepaßt und berichtigt werden. Daher rührt die Notwendigkeit der negativen Formulierung auf dem Konzil von Chalcedon: «asygchytōs (unvermischt), atreptōs (unverändert), adiairetōs, achoristōs (nicht zerfließend)» (DS 302), zur Spezifizierung des Brennpunktes des Zusammenhanges, während die semantischen Felder unerforscht blieben. Als Ergebnis dessen kann ständiger Kontakt mit dem Raster selbst zur Quelle semantischer Innovation, neuer Erfahrung und neuen Sinngehaltes werden. Man sieht dies an der weitergehenden Diskussion über die zwei Naturen in der Periode unmittelbar nach dem Chalcedonense.

Der Offenbarungs-Raster allein hilft nicht bei der Spezifizierung von Erfahrung für eine Gemeinschaft, sondern bindet die Gemeinschaft auch in einer anderen kommunikativen Tätigkeit zusammen: im Ritual. Wir können hier nicht im einzelnen darauf eingehen, denn das Ritual mit seiner episodischen Struktur berücksichtigt auch die regionale Expansion eines semantischen Feldes; in seinen Lobhymnen bringt es neue Formen einer vielfältigen Prädizierung (Litaneien) nahe. Und aufgrund seiner dramatischen und episodischen Struktur gestattet es, zurückzuschreiten durch die verschiedenen Prädizierungen zur «ursprünglichen Erfahrung» als dem Augenblick der Geburt der Offenbarungserfahrung selbst[11]. Vielleicht ist das der Grund, weshalb die *lex orandi* in der christlichen Tradition für die Spezifizierung der Erfahrung immer eine so große, einflußreiche Rolle gespielt hat. Oder allgemeiner ausgedrückt: Semantische Innovationen im kultischen Bereich sind zu allen Zeiten für Christen von entscheidender Bedeutung gewesen.

Betrachten wir einige Implikationen des Verständnisses der Interaktion von Offenbarung und Erfahrung als metaphorischem Prozeß.

Zunächst einmal kann dieses Verständnis die Idee der Lehrentwicklung und Ausfaltung der Offenbarung auf eine adäquatere Weise motivieren. Das heißt, hierbei wird nicht versucht, den Vorgang der Lehrentwicklung durch Übertragung von einem intellektuellen System auf ein anderes von ihm getrenntes und verschiedenes zu erklären (wie bei der Verschiebung vom semitischen Logos auf den hellenistischen Logos in der Entwicklung des Sohnesbegriffes), sie kann vielmehr als metonymische Expansion eines semantischen Feldes innerhalb einer metaphorischen Prädizierung gesehen werden, die zu einer Reihe von Verschiebungen beim Brennpunkt des metaphorischen Zusammenhanges führt. Das scheint der affektiven Bewegung der Offenbarung besser Rechnung zu tragen, und die Arten von Innovation, die eintreten, können nicht als intellektuellen Ursprungs erklärt werden.

Zum zweiten vermag es die Rolle der Gemeinschaft und ihre Einwirkung auf die Entwicklung (und den Abschluß) der Offenbarung zu klären. Die Gemeinschaft sondiert eine Vielzahl verschiedener semantischer Felder innerhalb der unterschiedlichen Dimensionen einer vielfachen Prädizierung und gelangt so dahin, daß (wie in Chalcedon) Grenzen errichtet werden, innerhalb deren die Spezifizierung der Erfahrung zu erfolgen hat. Schrittweise verschmelzen diese Grenzen zu einem mehr oder weniger festen Raster.

Zum dritten: Wenn wir die metaphorische Prädizierung im Sinne von Brennpunkten und semantischen Feldern betrachten, so gestattet uns dies, den zugleich spezifizierten und indeterminierten Charakter eines Offenbarungsgehaltes als eines Ganzen zu sehen. Während der Rahmen für die Prüfung der Erfahrung ziemlich gut umrissen ist, verlangt manches vom Inhalt eine Begegnung mit einer Vielzahl verschiedener Subjekte und neue rudimentäre Erfahrungen, die aktualisiert werden müssen.

Zusammenfassend kann man somit sagen: Die Metapher ermöglicht das Auftauchen verschiedener Dimensionen der Interaktion von Erfahrung und Offenbarung, wenn sie als kommunikative Tätigkeit in einer ausdrucksfähigen Kultur gesehen wird. Die Einwirkung von Erfahrung und Subjekt auf den Brennpunkt

und das semantische Feld im metaphorischen Zusammenhang kann die Ansätze für ein neues Paradigma zum Verständnis der Rolle von Offenbarung als Konstitutivum für eine Gemeinschaft liefern.

[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. Ferre, 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.
[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 Missionsgenossenschaft 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 Gehorsamshaltung 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 Spannbreite 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 nahezulegen, 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 Jahrunderte 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 Würde[1].

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 prägte.

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 Vorherrschaft 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 Jahrunderts 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 Commonitoriums 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 Hierachie in das kirchliche Vokabular ein[3]. 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. Febvre[4] 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. Jahrundert[5] 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. Ordnungsmacht[6] 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 Tradition 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 ist[7].

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 Studien[8] 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 Werthaftigkeit verliehen. Sie haben vielmehr, als Worte ausgesprochen, die gleiche Werthaftigkeit und Glaubwürdigkeit, wie wenn sie niedergeschrieben werden».

Der angelsächsische Pragmatismus ging gegen die «Hierarchologie», 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), ebensosehr 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 Militärdespotismus 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'Evolution 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) führte[11]. 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 Fénélons, 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 (Empfängnisverhütung, 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.

[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 Hiérachie. Les premières étapes du cursus clérical (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 et 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.

[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).

Matthew Lamb

Dogma, Erfahrung und politische Theologie

Das Aufkommen von kirchlichen Glaubenslehren, von Dogmen, hängt mit der Einwirkung des Logos, des begrifflichen Denkens der griechisch-römischen Kulturen auf das Christentum zusammen. Seit der Aufklärung, die im Namen einer neuen, empirischen Rationalität gegen dieses begriffliche Denken und das Christentum Einspruch erhob, standen die Theologen vor dem Dilemma: Dogma oder Erfahrung? Das eine als maßgebend annehmen, hieß, das andere als weniger oder überhaupt nicht maßgeblich ansehen. Einzelne Theologen entschieden sich für die mehr empirischen Formen der modernen Erkenntnis (z. B. für den Naturalismus, den Ritschlianismus, den Liberalismus, den Modernismus); andere suchten am dogmatischen Glauben festzuhalten, indem sie sich entweder über die Aufklärung hinwegsetzten (wie im Fundamentalismus und Fideismus) oder gegenüber den Forderungen des modernen Denkens für die Gültigkeit des klassischen begrifflichen Denkens eintraten (wie z.B. die protestantische Neuorthodoxie, die katholische Neuscholastik). Der vorliegende Aufsatz bespricht zuerst einige Haupteinwände gegen die Bemühungen, dieses Dilemma aufzulösen; sodann umreißt er eine mögliche Antwort auf das Dilemma im Sinn der politischen Theologie und dreier verschiedener Formen, welche die Aufklärung angenommen hat.

I. Sind Dogma und Erfahrung Gegensätze?

Trotz mancher schöpferischer Anstrengungen von Theologen (denken wir an Schleiermacher, Blondel, Teilhard de Chardin, Bultmann, Rahner, Tillich, die Niebuhrs), das herkömmliche Dogma mit der modernen Empirie in Einklang zu bringen, wird die Gültigkeit solcher Vermittlungsversuche immer noch ernsthaft angezweifelt. Vier Einwände gegen solche Vermittlungsbemühungen sind besonders gewichtig.

Die von Peter Berger vertretene Erkenntnissoziologie mit ihrer Berufung auf ein empirisch gegebenes «Alltagsbewußtsein» und den Minderheitsstatus der Glaubenden in einer säkularistischen Gesellschaft läßt ihn die Alternativen betonen, mit denen jede Theologie es heute zu tun hat. Entweder hält man an seinen religiösen Überlieferungen fest und steht der modernen Gesellschaft kritisch gegenüber, oder aber man bemüht sich, diese Überlieferungen an das moderne Denken anzupassen, und riskiert dabei, sie aufs Spiel zu setzen. Da die heutigen Theologien kognitive Minderheiten in einer weithin säkularistischen Kultur darstellen, erblickt Berger für sie keinen Ausweg aus dieser Zwickmühle – wenngleich dieses Dilemma, wie Berger es formuliert, wahrscheinlich ebensosehr auf seine undifferenzierte lutherische Zwei-Reiche-Theologie wie auf seine Erkenntnissoziologie zurückgeht[1].

Zwingender als Bergers Einwände gegen Vermittlungsbemühungen ist Eric Voegelins philosophische Kritik der Doktrinisierung. Voegelin setzt Dogma und moderne Empirie nicht zueinander in Gegensatz. Er betrachtet im modernen Denken vieles als das gesellschaftliche und kulturelle Ergebnis «der allgemeinen Umformung erlebnishafter Symbole zu Lehren»[2]. Die trinitarischen und christologischen Glaubenslehren des vierten und fünften Jahrhunderts waren durch die theologischen Auseinandersetzungen dieser Zeit bedingte, mehr durch Ableitung entstandene als aus dem Erleben stammende Symbola. Diese Doktrinisierung wuchs sich zu Begriffssystemen aus, die vom wirklichen Erleben der theophanen Wirklichkeit, wie sie in den auf Erzählung oder Erfahrung beruhenden Erkenntnissen des Neuen Testaments zum Ausdruck gebracht wird, abgeschnitten sind. Diese begrifflichen Glaubenslehren führten im Verein mit der Hybris der politischen Macht zu «Dogmatomachien», wie Voegelin sie nennt: «Diese Vorherrschaft der Lehrform hat zum modernen Phänomen der großen Dogmatomachien geführt, d.h. zur theologischen Dogmatomachie und zu den sogenannten Religionskriegen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts sowie zu der ideologischen Dogmatomachie und den entsprechenden Revolutionskriegen vom achtzehnten bis zum zwanzigsten Jahrhundert[3].

Während die Spätscholastik und der Nominalismus des Spätmittelalters sowie das Denken Descartes' für die theologische Dogmatomachie die Bühne herrichten, stellte vor allem der Hegelianismus gewissermaßen den Inbegriff eines Zeitalters dar, das sich gegen einen theologischen und metaphysischen Dogmatismus auflehnte. Doch Hegel und die Nachhegelianer gewannen nicht eine theophane Wirklichkeitserfahrung zurück. Statt dessen lenkten sie die dogmatische Rede um und leiteten die Erfahrung auf die Geleise egophaner Ideologien. Die griechischen und biblischen Erzählungen, welche die Wirklichkeitserfah-

rung in ihrem in die Spannung zwischen Gottheit und Menschheit (das *metaxy*) Hineingestelltsein symbolisierten, werden zu bloßen Projektionen einer unreifen Selbstwahrnehmung degradiert, die nun dem «egophanen Gottmenschen oder Übermenschen» (Feuerbach, Marx, Nietzsche) Platz macht, der das «endgültige Reich der Freiheit in der Geschichte» aufrichtet. Diese doktrinär abgeleiteten Gottmenschen oder «Heilande» können dann «versuchen, in ihrer Person die Parusie in die Geschichte hineinzuzwingen»[4].

Einer Kritik Heideggers an der abendländischen Metaphysik folgend, äußert Bernhard Welte den Gedanken, daß Nizäa mit seiner Betonung des Wesens, der *Usia*, ein begrifflich-statisches Absehen vom Sein darstelle. Diese abendländische Metaphysik habe in der Technokratie des Neopositivismus und Empirismus der Moderne ihre Vollendung erreicht. Wenn wir die Urerfahrung des Seins zurückgewinnen wollten, so müßten wir die Geschichte der abendländischen Metaphysik der Kritik unterziehen und das Zeitbedingte, die «epochale Gestalt» der klassischen Dogmen sehen[5].

In ähnlicher Richtung tritt David Tracy für eine Überprüfung der herkömmlichen Glaubenslehren im Licht von Kriterien ein, die unserer Situation als Menschen und der heutigen Erfahrung entsprechen. Aufgrund dieser Kriterien hält er den klassischen christlichen Theismus und jede exklusivistische Christologie für unangemessen und unrichtig[6]. Namentlich kritisiert er die auf die Praxis ausgerichteten politischen Theologien – wie die von Moltmann, Metz, Alves, Shaull, Segundo, Gutiérrez und Sölle –, weil sie ihm von dieser Problematik nicht Notiz zu nehmen scheinen. Nach Meinung Tracys bedienen sich diese Theologen eines veränderten neuorthodoxen Modells, das die herkömmlichen Dogmen in ihrer klassischen Form zu belassen sucht – als ob die Betonung der Orthopraxis das Versäumnis, die Rechtgläubigkeit kritisch zu analysieren, entschuldigen könnte[7].

Wie sehr sich auch Berger, Voegelin, Welte und Tracy in ihren Auffassungen voneinander unterscheiden mögen, so treffen sich doch ihre kritischen Einwände gegen das herkömmliche Dogma, wenn sie im Licht ihrer jeweiligen Positionen gesehen werden, in drei Punkten: 1. jedes treffende Verständnis der menschlichen Erfahrung schließt eine innere Ausrichtung auf das Transzendente und Sakrale in sich; 2. diese Ausrichtung kommt in den biblischen und anderen Erzählungen dicht zum Ausdruck, geht jedoch in begrifflicher Lehrfassung leicht verloren; 3. jedes Nachdenken über diese Problematik muß, wenigstens negativ, den Einfluß der Aufklärung auf das moderne Denken ernst nehmen[8].

II. Die Veränderungsdimension der politischen Theologie

Als «politisch» gelten für mich alle jene Theologien, die der Ansicht sind, daß das menschliche Tun, die Praxis nicht nur Ziel, sondern auch Grundlage der Theorie ist. Wie ich anderswo dargelegt habe, gehören zu diesen auf der Praxis gründenden und auf sie ausgerichteten Theologien neben der von Metz in Gang gebrachten politischen Theologie auch die von Lonergan artikulierte theologische Methode und verschiedene Formen der Befreiungstheologie[9]. Diese Theologien sind nicht einfach neuorthodox, sofern man unter dieser Bezeichnung ein Theologiemodell versteht, das dem Theologisieren eines Karl Barth und eines Hans Urs von Balthasar gleicht. Solche neuorthodoxe Theologien vermitteln den christlichen Glauben nämlich anhand übernatürlicher Paradoxe; sie betonen so sehr, daß die Offenbarung die Vernunft übersteigt, daß die Vernunfterfahrung irgendwie negiert erscheint. Die politische Theologie hingegen vermittelt den Glauben dialektisch, indem sie betont, daß dieser das menschliche Tun verändert[10].

Während also die politischen Theologen den umgestaltenden Charakter der religiösen Wahrheit betonen, suchen Berger, Voegelin, Welte und Tracy ihren erschließenden Charakter hervorzuheben. Alle diese vier Autoren kritisieren die dogmatischen Annahmen der Neuorthodoxie. Was aber bei ihnen zu wenig beachtet wird, ist die Einsicht der politischen Theologie, wonach die Neuorthodoxie erweist, daß ein aufschließendes Wahrheitsmodell mit dem Dogma nicht richtig umzugehen weiß. Wenn die genannten Autoren die Tendenz der neuorthodoxen Theologien kritisieren, den Wert der empirischen und/oder historisch-kritischen Methode einerseits und der phänomenologischen oder ontologischen Reflexion andererseits für gering zu veranschlagen, nehmen sie bei der Formulierung ihrer Kritiken an, es sei diesen Methoden oder Reflexionen möglich, religiöse Symbole zu erschließen. Während die Neuorthodoxie auf den Erschließungskriterien der Offenbarung besteht, betonen die genannten vier Autoren, es sei notwendig, Offenbarungssymbole durch empirische, historisch-kritische, phänomenologische oder ontologische Erschließungskriterien zu ergänzen und sie mit ihnen in Übereinstimmung zu bringen.

Die Erschließungsmethoden der empirischen Forschung, der phänomenologischen Hermeneutik, der historisch-kritischen Analyse oder der ontologischen Reflexion haben in der Theologie sicherlich Beiträge zu leisten. Sie sind unerläßlich oder doch nützlich, um die fortlaufenden Kontexte zu erschließen, in denen

die Theologie die religiösen Überlieferungen mit einer Vielfalt persönlicher, gesellschaftlicher und kultureller Situationen der Vergangenheit und Gegenwart in Beziehung bringt. Die politische Theologie anerkennt dies in ihrem Eintreten für interdisziplinäre Forschung (Metz), für die Methoden der Natur- und Humanwissenschaften (Peukert), für die Einführung des hermeneutischen Zirkels (Segundo) und der soziologischen Analyse (Baum) in die Theologie, für das Aufschließungspotential der christlichen Symbola in unseren heutigen Situationen (Gutiérrez, Metz, Moltmann, Hodgson). Im Sinn der funktionalen Spezialisierung Lonergans eignen sich diese Erschließungsmethoden besonders in der ersten Phase der Theologie, in der es um eine immer treffendere Vermittlung des Einstigen in das Jetzige geht[11].

Diese Erschließungsmethoden vermögen jedoch weder der menschlichen Erfahrung noch den Lehren der Kirche ganz gerecht zu werden. Diese Methoden können höchstens die dialektisch divergenten Sinn- und Werthorizonte erschließen, die in unterschiedlichen Forschungsergebnissen, unterschiedlichen Deutungen, widersprüchlichen historischen Analysen, gegensätzlichen Ontologien, andersgearteten Gesellschaften zutage treten. An diesem Punkt erhebt die Neuorthodoxie das Banner der religiösen Umkehr als das einzige Kriterium, das die letztgültige Wahrheit zu erschließen vermöge. Die Menschen könnten nicht einzig und allein von beständig revidierten Hypothesen leben. Die kirchliche Dogmatik (Barth) müsse den wahren Weg erschließen, indem sie die menschliche Erfahrung mit ihrem paradoxen Bedürfnis nach religiösem Glauben, Hoffen und Lieben konfrontiere.

In ihrer Kritik gegenüber diesem dogmatischen Standpunkt fallen Berger, Tracy, Voegelin und Welte nicht wieder in liberalen Skeptizismus zurück, sondern suchen (ganz ähnlich wie Bultmann dies Barth gegenüber tat) Bereiche der menschlichen Erfahrung ausfindig zu machen, welche Transzendenz erschließen. Durch verschiedenartige Hinweise auf Grenzerfahrungen (Berger, Tracy) und Transzendenzerfahrungen (Voeglin, Welte) suchen sie nach den ontologischen Grundlagen, von denen aus die Lehrsymbola der Vergangenheit sich revidieren (Tracy) oder radikal relativieren (Voegelin) lassen.

Von den verschiedenen Richtungen der politischen Theologie her gesehen sind diese Positionen unzureichend, sowohl was ihre kritischen Einwände gegen die Neuorthodoxie als auch was ihre Berufungen auf die menschliche Erfahrung betrifft. Ein begründendes Abstellen auf die menschliche Erfahrung ist unvollständig oder unzulänglich, wenn es auf eine bloß erschließende Ontologie von Grenz- oder Transzendenzerfahrungen ausgeht. Ein solches Vorgehen, wie ausgeklügelt es auch sein mag, unterschätzt den verändernden Einfluß, den religiöse oder Lehrsymbola auf die menschliche Erfahrung ausüben. Im Unterschied zu der Neuorthodoxie achtet die politische Theologie nicht nur auf diesen verändernden Einfluß von religiösen oder Lehrsymbola auf die menschliche Erfahrung, sondern sie beachtet auch die Veränderungsstrukturen oder -dynamismen der menschlichen Erfahrung selbst.

Werden Grenze und Transzendenz phänomenologisch oder ontologisch analysiert, so übersieht man dabei leicht ihre negative und heuristische Ausrichtung auf die Zukunft. Grenze und Transzendenz werden als Dimensionen oder Strukturen «erschlossen», die in der menschlichen Erfahrung implizit oder explizit *bereits vorhanden* sind[12]. Wenn sie auf die Zukunft oder die Freiheit bezogen werden, so werden diese nicht als die Grenze oder die Transzendenz begründend aufgefaßt, sondern als deren Folge oder Ziel[13].

Die politische Theologie hingegen faßt Grenze und Transzendenz als im menschlichen Tun grundgelegt auf, da dieses durch die Grenze negativ konstitutiert und durch die Transzendenz heuristisch konstituiert ist. Grenze und Transzendenz werden nicht als bereits präsent erschlossen, sondern als gebieterische Herausforderungen erfahren, die imstande sind, die jetzige Unfreiheit der menschlichen Erfahrung zu verändern oder umzukehren.

Für diese verändernde Grunddimension in der politischen Theologie liegen manche Beispiele vor. Metz spricht von der auf die Praxis ausgerichteten politischen Theologie als von einem Grundzug der Theologie überhaupt und macht darauf aufmerksam, daß die Ontologie den Rang der Zukunft verbirgt. Sowohl er wie Moltmann arbeiten die grundlegende Wichtigkeit der Eschatologie (Zukunft) und des Leidens (Grenze) für die Theologie heraus. Peukert legt sorgfältig dar, daß die wissenschaftliche Theorie sowie die Theologie in einer Theorie der kommunikativen Interaktion als Praxis grundgelegt sein müssen. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologen betonen die konkreten Kontexte, in denen Theologie getrieben wird. Nach Ansicht Lonergans artikulieren die Grundlagen der zweiten Phase funktionaler Spezialisierung, der es um die Vermittlung von der Gegenwart in die Zukunft geht, gebieterische Forderungen nach intellektueller, moralischer und religiöser Umkehr. Die Intentionalitätsanalyse Lonergans ist ja nicht so sehr phänomenologisch aufschließend, sondern eher praxisverändernd, da sie so sehr die Selbstaneignung und die Ebenen des bewußten Handelns als Imperative in Richtung auf die Transzendenz betont[14].

In diesem Rahmen ist die Wahrheitserfahrung in erster Linie eine verändernde Entsprechung zwischen Subjekt und Objekt, und nur wenn Veränderung geschieht (im Subjekt oder Objekt oder in beiden), wird Wahrheit erschlossen. Die Veränderung ist Praxis, sofern Praxis als bewußte Leistung oder Handlung verstanden wird im Gegensatz zum Hervorbringen oder Machen und zu Theorie oder Definition. Dies unterscheidet den Praxisbegriff der politischen Theologie von der materialistischen oder idealistischen Verwendung dieses Ausdrucks. Bei diesen ist die von Aristoteles getroffene Unterscheidung zwischen *praxis* als menschlichem Verhalten oder Tun und *poiesis* als menschlichem Hervorbringen oder Machen maßgebend. Die politische Theologie hingegen stürzt den Primat der Theorie über die Praxis um. Während Aristoteles *praxis* und *poiesis* der erschließenden Theorie unterordnete, ordnet die politische Theologie Theorie und Produktion der Praxis unter. Und während Hegel Praxis und Produktion in der Theorie als absolutem Wissen aufhebt, hebt die politische Theologie Theorie und Produktion in der Praxis als bewußter, freier Leistung auf[15]. Und wenn Marx bestrebt ist, Theorie und Praxis in der Produktion als materialistischer Infrastruktur aufzuheben, so sieht dies die politische Theologie als Kryptopositivismus im Praxisbegriff Marxens an, und sie will die Produktion durch die Praxis aufgehoben wissen[16].

In dieser Auffassung, wonach die menschliche Erfahrung und Aktion in erster Linie verändernd sind, liegen tiefgreifende und weitreichende Folgerungen. Theorie und Definition sowie Hervorbringen und Machen werden als erschließende Konsequenzen eines verändernden oder sich selbst berichtigenden Lernprozesses verstanden[17]. Veränderung wohnt der Erziehung und Aufklärung grundlegend inne, während Erschließung deduktiv ist. Dies führt zu einem radikal neuen Aufklärungsverständnis, insofern sich das Augenmerk auf die dialektisch verändernde Praxis der Aufklärung richtet. Dies ist von Grund auf neu, und zwar nicht deswegen, weil die verändernde Praxis beispielsweise in den Aufklärungen, die mit der griechischen philosophischen und der mittelalterlichen theologischen Ausrichtung auf die Theorie oder in der modernen Aufklärung mit ihrem Übergang zu empirisch-technischer Rationalität nicht am Werk gewesen wäre. Sondern es ist von Grund auf neu, weil diese Aufklärungen die verändernde Praxis entweder durch die Theorie (der Klassik) oder die empirische Technik (der Moderne) zu kontrollieren suchten. Die politische Theologie gehört einer heutigen Aufklärung an, indem sie die verändernde Praxis zum Kontrollorgan der Theorie und der empirischen Technik zu machen sucht[18]. Im folgenden werde ich möglichst kurz darlegen, in welchem Sinn die Aufklärungen, die zuerst der Theorie, dann der empirischen Technik und schließlich der Praxis den Primat einräumten, die kirchlichen Glaubenslehren, die Dogmen, verstanden.

III. Drei Aufklärungen und das Dogma

1. Zu einer *klassischen theoretischen Aufklärung* kam es im Mittelalter bei der Übernahme der griechisch-römischen Theorie in die Theologie. Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert blühte die Theologie, da sie in ihre Kommentare, *Quaestiones* und *Summae* immer mehr hellenische und patristische Begriffe hineinbrachte. Während der aristotelische *episteme*-Begriff das scholastische Ideal der wissenschaftlichen Theorie beeinflußte, war das Weisheitsverständnis der Scholastiker den patristischen Rezeptionen mittel- und neuplatonischer Auffassungen entnommen, wonach eine Seinshierarchie besteht, die man vor allem durch kontemplative *theoria* erreicht. Diese Anschauungen boten erschließende Paradigmen, die eine hierarchische Ordnung im geistigen und materiellen Universum, in Gesellschaft und Kirche theoretisch entwarfen und widerspiegelten. Die Theologie als eine der Schau Gottes als der ersten Wahrheit untergeordnete spekulative und praktische Wissenschaft ordnete die Vielfalt der Naturdinge, des menschlichen Verhaltens und der geoffenbarten Wahrheiten im Rahmen eines schöpferischen *exitus* und eines erlösenden *reditus* zu dieser Wahrheit[19].

Die kirchlichen Glaubenslehren wurden als Bekenntnisformeln oder Glaubenssymbola verstanden, die in der Offenbarung der in der Heiligen Schrift enthaltenen apostolischen Lehren den Glauben der Kirche erschließen. Biblische Geschichte und Dogma wurden im Schema hierarchisch geoffenbarter Glaubenswahrheiten miteinander vereint. So glaubten nach Auffassung des Aquinaten die Hauptgestalten in der vorjüdischen und in der alttestamentlichen Zeit ausdrücklich an die zentralen trinitarischen und christologischen Mysterien, nur daß sie diese Mysterien vor den weniger weisen Menschen (*minores*) ihrer Zeit in eine Bildsprache zu hüllen hatten. Diese höhere Weisheit hatten diese Hauptgestalten ihrem hierarchischen Vorrang bei der erlösenden Rückkehr aller Dinge zu Gott zu verdanken[20]. Die Glaubenslehrsymbola wurden jedoch nicht vom verändernden Umkehrerlebnis gelöst, insofern Thomas und erst recht Bonaventura die negativen (*via negationis, pati divina*) und heuristischen (z.B. die psychologische Analogie zur Trinität) Aspekte der Teilhabe an der ontologischen Hierarchie hervorhoben[21].

Diese negativen und heuristischen Elemente wurden im Perzeptionalismus und in der pedantischen Logik der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts immer mehr von der Erfahrung getrennt. Wenn, wie Peter Gay behauptet, der Begriff «Hierarchie» die Hauptmetapher des Mittelalters war, so ließ die dekadente Scholastik die Metaphysik dieser Metapher in logische Widersprüche ausarten (man beachte beispielsweise, wie der Fideismus Occams die «päpstliche Tyrranei», die er politisch verabscheute, theologisch beglaubigte). Die Mystik zog sich von den akademischen Schuldisputen zurück, und im fünfzehnten Jahrhundert konnte Nikolaus von Kues die hierarchische Theophanie des Universums nur dadurch, daß er sie privatisierte, wieder in ihre Rechte einzusetzen versuchen[22]. Die spätere tridentinische Scholastik eines Cajetan, Cano oder Suarez verfestigte eine konzeptualistische Doktrinisierung (im Sinn Voegelins), die das Dogma von den Erfahrungssymbola trennte. Damit war die Grundlage gelegt für eine autoritäre Haltung des hierarchischen Lehramtes, das kaum auf die verändernde Praxis des *sensus fidelium* achtete. Die katholische Handbüchertheologie richtete sich im Grenzfall mehr nach den päpstlichen Verlautbarungen als nach Gott als der ersten Wahrheit[23].

2. Eine *moderne technische Aufklärung*, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert tastend einsetzte und im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert zur Vollendung gelangte, brachte das Geschichtsstudium aus seiner Bevormundung durch irgendeine Metapher von Hierarchie (die in den Schriften der Gegenreformation noch so augenfällig ist) heraus und legte Schritt für Schritt die empirischen Kriterien für die historisch-kritischen Methoden fest. So wie die empirischen Methoden der Naturwissenschaften den Primat der klassischen Theologie ablösten, so ließ die Entwicklung der neuen empirischen Techniken an die Stelle des Interesses an einer göttlichen hierarchischen Geschichtsordnung (der *exitus-reditus*-Gedanke) das Interesse an der Geschichte als einem *Werk* oder *Erzeugnis* von Menschen treten. Rankes berühmte Frage, «wie es eigentlich gewesen ist», war nicht von einer erschließenden Metapher einer hierarchischen Theorie geleitet, sondern von einer erschließenden Metapher empirischer Objektivität, die den Blick auf das menschliche Machen von Geschichte richtet. Es lag darin, so man will, ein Hinüberwechseln von der Sicht einer durch Weisheit (*theoria, sophia*) erschlossenen aristotelischen Theorie zu dem durch Technik (*poiesis, techne*) erschlossenen aristotelischen Gedanken des Hervorbringens oder Machens. Theorie und Praxis gerieten immer mehr unter die Herrschaft der empirischen Technik[24].

Noch verfeinertere Methoden der empirischen Forschung, Kontextdeutung und Geschichtskritik ließen unsere Kenntnis des geschichtlichen Hintergrundes und der Redaktion der biblischen Geschichten und der Lehre der Kirche immens anwachsen. Doch diese Methoden wurden gern zu Techniken, die diese Erzählungen und Dogmen als *Erzeugnisse*, als Informationsgefüge studierten, deren Ursprünge und Sinngehalte sich unabhängig von irgendwelcher religiöser Haltung des Forschers, Deuters oder Historikers erschließen ließen. Der Graben zwischen empirischer Rationalität und religiöser Zustimmung verbreiterte sich noch, als eine Reihe psychologischer (Freud), soziologischer (Comte, Marx) und historisch-kritischer (Baur, Harnack, Wrede) Untersuchungen die Bibel und die Lehren der Kirche als rein menschliche, kulturbedingte Erzeugnisse sezierten und dabei von jeder lebendigen Verbindung mit entschieden religiösem Verhalten oder einer verändernden Praxis absahen. Es trat ja auch in theologischen oder hierarchischen Kreisen nicht viel davon in Erscheinung, denn die Spiritualität setzte ihren Rückzug in eine Privatfrömmigkeit fort. Der Säkularismus breitete sich immer mehr aus und paarte sich bald mit einer Industrierevolution, die die empirische Wissenschaft in die Technologie hineingebracht hatte, und stellte nebst dem Christentum eine ganze Reihe religiöser Überlieferungen in Frage[25].

Ein blockierter Katholizismus verurteilte all dies als Modernismus, obwohl seine eigenen anerkannten Theologen die Glaubenslehren der Kirche als Erzeugnisse (wenn auch als von Gott geoffenbarte Erzeugnisse – *depositum fidei*) behandelten und auf sie die logischen Techniken der formellen und virtuellen Aussage, der expliziten oder impliziten Deduktion anwandten[26]. Die sogenannte Rechtgläubigkeit entwikkelte ihre eigene Art des Sich-Abstützens auf die für den Liberalismus oder Modernismus charakteristische Technik. Als der Erste Weltkrieg zeigte, daß eine technisch aufgeklärte Menschheit die Erzeugnisse ihres neuen Wissens in den Dienst ihres alten unaufgeklärten und unbußfertigen Verhaltens (Praxis) stellen kann, ließ die Neuorthodoxie als Antwort darauf ihren Ruf zur *metanoia* erschallen. Bald machten sich eine Reihe vermittelnder Theologen (Bultmann, Teilhard de Chardin, Rahner, Tillich) verschiedene historische Ontologien zunutze, um schöpferische Beziehungen zwischen den Fortschritten der empirischen Wissenschaften oder Bildungstechniken und den herkömmlichen religiösen Lehren herzustellen[27].

3. Eine *heutige Praxisaufklärung* hat ihre Ursprünge in einzelnen Bestrebungen des neunzehnten Jahrhunderts, für die Humanwissenschaften Methoden auszuarbeiten, die sich von denen der Naturwissenschaften

unterscheiden. Die wertfreien Bestrebungen der modernen technischen Aufklärung werden der Kritik unterzogen. Bloß erschließende Wahrheitsfindungsmodelle sind unzulänglich, denn was erschlossen wird, ist möglicherweise die entfremdende Falschheit voreingenommener Theorien, Techniken und menschlicher Verhaltensweisen (*praxis*), die sich in repressiven Gesellschaftsstrukturen niedergeschlagen haben. Wenn auch die Praxis als spezifisch bewußtes menschliches Verhalten zu falschem Handeln fähig ist, falls sie ausschließlich durch Theorien oder Techniken kontrolliert wird, so hat diese Praxis doch gebieterische Ausrichtungen auf die Freiheit, die sich bloß durch verändernde Handlungen, die mit diesen Imperativen übereinstimmen, erschließen lassen. Der höchste und letzte Schiedsrichter zwischen miteinander in Konflikt stehenden Theorien und Techniken ist einzig und allein in dieser verändernden Praxis zu finden. Der Wahrheitssuche wohnt somit eine innere Ausrichtung auf Freiheit und Verantwortung inne, da sie in der Gegenwart darum ringt, Sinn und Wert ausfindig zu machen[28]. Diese Praxisaufklärung will die erschließenden Leistungen der klassischen oder die empirischen Methoden der modernen Aufklärung keineswegs in ihrer Bedeutung herabsetzen, sondern diese Errungenschaften und Methoden auf zusammenhängende, wiederholte Tätigkeiten gründen, die gesellschaftlich, intellektuell, sittlich und religiös etwas zustande bringen. Sie sucht ihre positiven und negativen Aspekte zu erschließen, indem sie auf die der verändernden Praxis innewohnenden Normen achtet[29].

Die Lehren und Dogmen der Kirche werden nicht bloß als hierarchisch geoffenbarte Wahrheiten und auch nicht einfach als sozio-psychologische oder kulturelle Erzeugnisse verstanden, sondern als subversive Erinnerung an die Unfreiheit (Metz), als Grenzlinien für die weitergehenden Erziehungstraditionen (Segundo), als Sinn- und Wertreihen, die das persönliche und das gemeinschaftliche christliche Leben bestimmen (Lonergan)[30]. Die Theologie wird zu einem kritischen Mitarbeiter mit anderen Wissenschaften und Bildungsdisziplinen, mit Pastoral- und Sozialdiensten. Im Verein miteinander sucht man die konkreten persönlichen, gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebensformen zu erschließen und zu ändern, in denen die Christen die verändernden Erinnerungen und Werte ihrer Traditionen ins Leben umsetzen oder auch nicht. Die Objektivität der Wahrheit von Dogmen ist von der verändernden Antwort der christlichen Praxis bedingt[31].

Die politische Theologie sähe somit die Einwände, die von Berger, Tracy, Voegelin und Welte gegen das Dogma erhoben werden, als irgendwie verfehlt an. Die Erschließungskategorien einer Phänomenologie, Ontologie oder Soziologie des Wissens begünstigen die Tendenz, die ortho-praktischen Grundlagen von Dogmen zu übersehen: die von ihnen zum Ausdruck gebrachten Forderungen nach Veränderung. Es ist nicht damit getan, daß man Lehrsymbola zu den Erfahrungssymbola der biblischen Erzählungen in Gegensatz stellt. Sie alle beide schweben nämlich in Gefahr, zu statischen Formen zu erstarren, wenn ihre Forderungen nach Veränderung nicht in der Praxis ins Leben umgesetzt werden. Orthodoxie als «die Wahrheit sprechen» gründet auf der Orthopraxis als «die Wahrheit tun» und ist auf sie ausgerichtet.

Die verändernden Dimensionen des Dogmas werden beachtet von B. Lonergan in seinem Buch «The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology» und in seinem Aufsatz «The Origins of Christian Realism»[32]. Ebenso in den Studien von E. Peterson, der aufzeigt, daß die trinitarischen und christologischen Lehren eine Spiritualität zum Ausdruck brachten und einer Spiritualität riefen, die den zentralisierenden Ambitionen des römischen Kaisertums zuwiderliefen[33]. Die Bedeutung dieser Dogmen für unser *heutiges* Handeln, die gebieterischen Forderungen, die sie an uns stellen, werden in dem von J.B. Metz verfaßten «Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit» der Deutschen Synode zum Ausdruck gebracht, und sie werden erforscht im Buch «Nuestra idea de Dios» von J. Segundo, im Aufsatz «Critical Social Theory and Christology» von F. Fiorenza sowie in weiteren neueren Studien über die verändernden Dimensionen des christlichen Lebens[34].

Doch ist noch viel mehr zu leisten. Wir müssen wissen, ob und wie Lehren der Kirche das christliche Leben einst dazu brachten, sich auf die jeweiligen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse kritisch auszuwirken. Im Unterschied zu den historischen Analysen, die unter der Ägide der modernen Aufklärungstechniken vorgenommen wurden, werden solche Studien diese Techniken der Geschichtsforschung zwar verwenden, aber Glaubenslehren nicht einfach auf die Glaubwürdigkeitsstrukturen ihres geschichtlichen Kontextes verkürzen. Eine solche Verkürzung würde den Lebensformen derer, welche diese Lehren ins Leben umsetzten, nicht gerecht. Sondern diese Studien würden zeigen, ob und wie die Dogmen eine Praxis zum Ausdruck brachten und begünstigten, welche die Glaubwürdigkeitsstrukturen kritisierte, insofern diese die intellektuelle, sittliche, gesellschaftliche und/oder religiöse Entwicklung behinderten. Inwieweit äußert sich in den Dogmen ein Wissen, das aus verändernder religiöser Liebe stammt – aus einer Liebe, die «nicht liebt mit Wort und Zunge,

sondern in Tat und Wahrheit», aus einer Liebe, an der wir «erkennen, daß wir zum Reich der Wahrheit gehören» (1 Joh 3,18f)? Insofern Dogmen ein solches Wissen sind, wir aber nicht aus ihnen leben, wird unsere Erfahrung ein Fluch sein.

[1] P. Berger, Zur Soziologie kognitiver Minderheiten: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 127–132; ders., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt 1970); J.B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: CONCILIUM 8 (1972) 399–407. Bergers undifferenzierte Zwei-Reiche-Theologie tritt in seinem Aufsatz zutage: Secular Theology and the Rejection of the Supernatural: Theol. Studies 38 (1977) 39–56.

[2] E. Voegelin, The Ecumenic Age = Order and History IV (Baton Rouge 1974) 48. 259–271.

[3] Ebd. 48.

[4] Ebd. 261–262.

[5] B. Welte: Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik: B. Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie = Quaestiones Disputatae 51 (Freiburg i.Br. 1970) 100–117.

[6] D. Tracy, Blessed Rage for Order (New York 1975) 64–87. 172–236.

[7] Ebd. 242–246.

[8] Vgl. P. Berger, The Sacred Canopy (New York 1967); ders., Auf den Spuren der Engel, aaO. 76ff; E. Voegelin, aaO. 2–58; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg i.Br. 1965) 211–276. 380–426; D. Tracy, aaO. 111–171.

[9] M. Lamb, The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies: Cath. Theol. Society of America Proceedings 31 (1976) 149–178; ders., History, Method and Theology (Missoula 1977) 2–114.

[10] Ebd. 19–52. 479–536.

[11] B. Lonergan, Method in Theology (New York 1972) 125–145.

[12] P. Berger, Auf den Spuren..., aaO. 52–75; D. Tracy, aaO. 92–94; E. Voegelin, aaO. 6–11; B. Welte, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit (Frankfurt 1967).

[13] P. Berger, Auf den Spuren..., aaO. 61–64; D. Tracy, aaO. 210–211. 237–240. 244; E. Voegelin, aaO. 2–6. 333–335; B. Welte, Dialektik der Liebe (Frankfurt 1973) 49–63.

[14] Vgl. J.B. Metz, Politische Theologie: Sacramentum Mundi III (Freiburg i.Br. 1969) 1232–1240; ders., Zur Theologie der Welt (Mainz 1968) 89ff. 99–116; M. Lamb, Les implications méthodologiques de la théologie politique: M, Xhaufflaire (Hg.), La pratique de la théologie politique (Tournai 1974) 51–70; J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München ^{2}1973); J.B. Metz, Erlösung und Emanzipation: L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation (Freiburg i.Br. 1973) 120–140; H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976); J. Segundo, Liberación de la teología (Buenos Aires 1975); B. Lonergan, aaO. 3–55; ders., Theology and Praxis: Cath. Theol. Society of America Proceedings 32 (1977) 1–20.

[15] Vgl. J. Ritter, Metaphysik und Politik (Frankfurt 1969); R. Bernstein, Praxis and Action (Philadelphia 1971) 11–83; J. Habermas, Theorie und Praxis (Frankfurt ^{4}1971); K.-O. Apel, Transformation der Philosophie II (Frankfurt 1973) 9–27. 96–154; M. Lamb, History, Method and Theology aaO. 56–114.

[16] Vgl. A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus (Frankfurt 1969); D. Böhler, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik (Frankfurt 1971); J. O'Neill (Hg.), On Critical Theory (New York 1976).

[17] Vgl. B. Lonergan, Insight: A Study of Human Understanding (New York ^{2}1957) 174–175. 286–287. 289–291. 713–718; G. Baum, Man Becoming (New York 1971).

[18] Vgl. C. Lenhardt, The Wanderings of Enlightenment: J. O'Neill (Hg.), aaO. 34–57; Metz, Moltmann, Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (Mainz 1970); J. Habermas, aaO. 253–305.

[19] Vgl. M.-D. Chenu, La théologie comme science au XIIIe siécle (Paris ^{2}1943); L.-B. Geiger, La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin (Paris 1953); H. Parkes, The Divine Order (New York 1969); J. Wright, The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas (Rome 1957).

[20] Thomas v.A., Summa Theologiae II–II, 2, 6–8; diese hierarchische Ordnung wirkte sich auch auf das Klugheitsverständnis des Aquinaten aus: ebd. II–II, 47, 12.

[21] Vgl. J. Hochstaffl, Negative Theologie (Darmstadt 1976); B. Lonergan, Verbum: Word and Idea in Aquinas (Notre Dame 1967); J.B. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1962).

[22] Vgl. P. Gay, The Enlightenment (New York 1966) 242ff; F. Coppleston, Late Medieval and Renaissance Philosophy (New York ^{2}1963) I, 74–107. 132f. 193–218; II, 37–54; K. Michalski, La philosophie au XIVe siècle, hg. von K. Flasch (Frankfurt 1969).

[23] Vgl. T. Sanks, Authority in the Church: A Study in Changing Paradigms (Missoula 1974); M. Seckler, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.: Tübinger Theol. Quartalschrift 149 (1969) 209–234.

[24] Vgl. H. Barnes, A History of Historical Writing (New York ^{2}1969) 136–276. Zu Rankes Auffassung, daß Macht Freiheit erschließe, vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen ^{2}1965) 178–187. Zum falschen positivistischen Verständnis des «Geschichte-Machens» vgl. M. Lamb, History, Method and Theology, aaO. 73–92. 120–136. 249–254. 341–356. Zur weiten Verbreitung des technischen Denkens vgl. J. Ellul, La technique ou l'enjeu du siècle (Paris 1954).

[25] Vgl. J. Habermas, Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation: aaO. 231–257. M. Lamb aaO. 459–478; H. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative (New Haven 1974); J. Walgrave, Unfolding Revelation (Philadelphia 1972) 179–253.

[26] Ebd. 135–178; McCool, Catholic Theology in the Nineteenth Century (New York 1977); W. Schulz, Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis (Rom 1969) 71–124.

[27] Vgl. P. Barthel, Interprétation du langage mythique et théologie biblique (Leiden 1963); W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 29–224.

[28] Vgl. G. Picht, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung (Stuttgart 1969) 108–140. 183–202. 281–407.

[29] Vgl. B. Lonergan, Method in Theology, aaO. 235–293; H. Peukert, aaO. 250–323; E. Becker, The Structure of Evil (New York 1968).

[30] Vgl. J.B. Metz, Erinnerung: Handbuch phil. Grundbegriffe 2 (München 1973) 386–396; ders., Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: CONCILIUM 8 (1972) 399–407; J. Segundo, aaO. 175–181; B. Lonergan, ebd. 311–320.

[31] Vgl. B. Lonergan, Grace and Freedom (New York 1971) 80–92. 103–109; ders., De Constitutione Christi Ontologica et Psychologica (Rom 1961) 51–56.

[32] Ders., The Way to Nicea (Philadelphia 1976); ders., The Origins of Christian Realism: A Second Collection (Philadelphia 1974) 239–261. Diese beiden Werke suchen aufzuzeigen, wie die Lehrentwicklung nicht einfach das Ergebnis einer sich auf das Christentum auswirkenden griechisch-römischen Begrifflichkeit war.

[33] E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem; Christus als Imperator: Theologische Traktate (München 1951) 45–147. 150–164.

[34] J. Segundo, Nuestra idea de Dios (Buenos Aires 1970); F. Fiorenza, Critical Social Theory and Christology: Cath. Theol. Society of America Proceedings 30 (1975) 63–110; J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg i.Br. 1977); S. Moore, The Crucified Jesus is No Stranger (New York 1977); J. Shea, Stories about God (Chicago 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MATTHEW L. LAMB

1939 in Wahington, D.C., geboren. 1962 Priesterweihe. Studium der Theologie im Monastischen Scholastikat Conyers, Ca., an der Päpstli-

chen Universität Gregoriana in Rom (Abschluß mit dem Lizentiat) und an der Universität Münster in Westfalen (Abschluß mit dem Doktorat). Seit 1973 Assistant Professor für Systematische Theologie und Fundamentaltheologie an der Marquette-Universität in Milwaukee, Wisconsin. Veröffentlichungen u.a.: St. Thomas' Commentary on Ephesians (1966); History, Method, and Theology (1977); Mitarbeit an: Language, Truth and Meaning (1972), La pratique de la théologie politique (1974), Catechetics and Theology (1977), Lonergan Workshop: Interdisciplinary Collaboration (1977). Anschrift: W. Wells street 1404, Milwaukee, Wi. 53233, USA.

Carlo Molari

Die kirchliche Gemeinschaft als hermeneutisches Subjekt der aus der jüdisch-christlichen Erfahrung erwachsenen Tradition

Für das Leben der Kirche ist es entscheidend wichtig, ihre geschichtliche Überlieferung sinngetreu zu deuten, geht es doch dabei um die Identität der Kirche in der Zeit, um die Kontinuität und den Sinn ihrer Sendung. Das Problem spitzt sich erst recht zu in Perioden rapider Kulturumbrüche, wo die auf dem Weg der Interpretation vor sich gehenden Anpassungs- und Umformulierungsprozesse noch notwendiger sind und in noch rascherem Tempo erfolgen.

Unter den zahlreichen Problemen in bezug auf die Interpretation einer religiösen Tradition, die sich auf Offenbarungsereignisse beruft, greifen wir die Frage nach dem eigentlichen Subjekt, also nach dem Ort heraus, an dem die entscheidenden Sinngehalte der zu übermittelnden Kultur hervortreten.

Dieser Aspekt des Problems darf nicht mit der Frage nach den offiziellen Organen (Lehramt) und nach den technischen Interpretationsstrukturen (theologische Schulen) verwechselt werden. Diese Organe und Strukturen haben es nämlich mit den Sinngehalten zu tun, die aus dem Glaubensleben hervorgehen und somit das hermeneutische Subjekt der Tradition voraussetzen: die Gemeinde, die sie übernimmt und sie übermittelt, indem sie sie in den verschiedenen geschichtlichen Situationen ins Leben umsetzt.

1. Voraussetzungen

Diese Annahme ist gerechtfertigt aufgrund einiger Vorgegebenheiten, die hier lediglich angeführt werden können.

1.1 Identität der Kirche

Die christliche Kirche findet ihre Identität in ihrer Überlieferung: in der Überlieferung, die aus der Geschichte Jesu von Nazaret hervorging, die ihrerseits mit der jüdischen Religion zusammenhängt, und zu deren Entwicklung viele andere Kulturelemente beigetragen haben. Um die jetzt bestehenden Christengemeinschaften zu definieren, genügt es nicht, sich einfach auf die Anfänge und den richtungweisenden Willen Jesu zu berufen. Die Christengemeinden von heute lassen sich bloß aufgrund ihrer geschichtlichen Überlieferung identifizieren.

1.2 Bei der Überlieferung verwendete Schemata

Eine Kulturtradition ist ein gesellschaftliches Gebilde, eine allmähliche Ablagerung intersubjektiver Erfahrungen, und sie bildet sich «nur, wenn sie in einem bestimmten Symbolsystem objektiviert wird, d.h. wenn die Möglichkeit zu einer wiederholten Objektivation der gemeinsamen Erfahrungen gegeben ist»[1].

Dies ist bei der jüdisch-christlichen Überlieferung in gesellschaftlich sehr bedeutsamen Formen der Fall gewesen. Erstens vermittels der Sprache, die in der christlichen Überlieferung eine wesentliche Rolle spielt; denken wir nur an die dogmatischen Formulierungen, die biblischen Erzählungen und die mit dem Wort verbundenen zahlreichen rituellen Gebilde.

Eine zweite Form gesellschaftlicher Ablagerung von Erfahrungen ist die «ikonische», d.h. die in Bildern geschehende. Diese haben die Aufgabe, Gemütsempfindungen und Werte zu übermitteln und zu bewahren, aber auch, zu Verhaltensweisen anzuleiten. Im Unterschied zu einigen anderen religiösen Traditionen (wie z. B. der Islam und zum Teil das Judentum und der Urbuddhismus) haben in der christlichen Überlieferung die ikonischen Schemata bei der Traditionsablagerung eine wichtige Rolle gespielt. Während einiger Perioden haben die religiösen Bilder für ganze Christengemeinschaften den gewohnten Lebenshorizont gebildet.

Eine weitere wichtige Form von Erfahrungsablagerung wird von den rituellen Gesten gebildet. Nicht nur die Ereignisse, sondern auch ihre Bedeutung für das

Leben werden durch die Riten in Erinnerung gerufen. Durch die Wiederholung sinnbildlicher Gesten leiten sie zu einem Verhalten an, das der in Jahrhunderten herangereiften Erfahrung entspricht.

Schließlich dienen auch die Verhaltensweisen und die entsprechenden ethischen Regeln ohne weiteres zur Übermittlung der Lebenserfahrungen, die von einer Gesellschaftsgruppe oder einer Gemeinschaft gemacht werden. Indem man auf eine bestimmte Weise lebt, übernimmt man die entsprechenden Lebensideale und treten deren Wertgehalte zutage.

1.3 Offenbarungsereignisse

Jede Kulturtradition beruft sich auf grundlegende Ereignisse: auf geschichtliche Widerfahrnisse, auf die man beständig Bezug nimmt, da sie Erlebnisse übermitteln, Lebenswerte aufdecken, gültige Antworten auf die Daseinsprobleme formulieren.

Auch wenn die Tradition sich in Lehrformeln, in bildlichen Darstellungen, in Gedenkriten oder in sittlichen Vorschriften ablagert, ist sie immer ein Gedenken an Ereignisse. Die Überlieferung ist ein Konzentrat historischer Geschehnisse, auch wenn sie diese nicht in Erzählungen zum Ausdruck bringt.

Die jüdisch-christliche Überlieferung hat in den unmittelbarsten und ursprünglichsten Glaubensformulierungen diesen ihren Charakter bewahrt. Wir brauchen bloß an das jüdische Schema zu erinnern: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten...» (Dtn 26,5–10) oder an die ersten christlichen kerygmatischen Formulierungen: «Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr ans Holz gehängt und ermordet habt... Zeugen dieser Ereignisse sind wir und der Heilige Geist, den Gott allen verliehen hat, die ihm gehorchen» (Apg 5,30–32).

Glaubensformulierungen an andere weitergeben heißt somit auf Offenbarungsereignisse Bezug nehmen: auf Geschehnisse, die neue Daseinsaspekte wahrnehmen ließen und zu bedeutsamen Lebenshaltungen und Verhaltensweisen geführt haben.

1.4 Verschiedene Interpretationsmilieus

Eine religiöse Tradition deuten heißt nicht einfach sich die Überlieferung der Vorfahren wieder aneignen, sondern auch, ihren Sinn erfassen. Man muß nicht bloß wissen, was geschehen ist, sondern auch aufdekken, welche Lebensbedeutung darin liegt. Es genügt nicht, daß man sich angesichts von Traditionskomponenten fragt, wie sie entstanden sind, aus welchen Beweggründen sie eingeführt wurden, wie sie in den verschiedenen Jahrhunderten jeweils gedeutet wurden usw., sondern man muß sich auch fragen, welchen Wert sie haben, nämlich wieweit sie den tatsächlichen Bedürfnissen dessen entsprechen, der sich vor die gleichen grundlegenden Probleme gestellt sieht. In einer religiösen Tradition ist in erster Linie das Leben zu deuten – noch vor dem, was die Alten gedacht, die Erzähler beabsichtigt haben und was die Verkettung der Ereignisse besagt.

Wenn sich also die Kulturtradition in Ritualen, in Moralnormen, in Erzählungen oder Lehrformulierungen verfestigt hat, darf sich ihre Deutung nicht mehr auf die historisch-kritische Analyse dieser Elemente beschränken. Man entdeckt den tiefen Wertgehalt einer Überlieferung nicht nur durch historische Kritik (obschon diese sehr nützlich sein kann), sondern durch den «Übereinklang mit dem Leben».

2. Hermeneutische Dynamiken der Überlieferung

Die Notwendigkeit, eine Überlieferung auszulegen, hängt schon mit der Natur der Übermittlung zusammen. Diese kommt nämlich durch Symbolschemata zustande, die der Interpretation bedürfen, und erfordert Handlungen hermeneutischen Charakters.

Eine Kulturtradition wird nicht einfach dadurch übermittelt, daß man ein bereits zusammengesetztes Material weitergibt. Sie erfordert Prozesse, die einer erklärenden Rechtfertigung dienen, sie erheischt eine beständige Deutung.

Die Hermeneutik einer Kulturtradition wird also auch mit den Übermittlungshandlungen selbst vollzogen und im gleichen Moment, da die Übermittlung geschieht. Gleich, ob sie nun in verbalen Formeln oder in emotionsgeladenen Bildern oder in Verhaltensritualen und -gewohnheiten erfolgt, verwendet die Übermittlung stets Mittel, die der Deutung bedürfen. Sie zählt auf die Interpretationsfähigkeit dessen, dem man das Kulturerbe zu übergeben sucht.

In dieser Sicht ist die Kultur «eine Gesamtheit von Handlungs- und Deutungsschemata, womit eine Menschengruppe ihren Betätigungen die Richtung, ihrer Welt ein bestimmtes Antlitz und ihrem Leben einen Sinn gibt»[2].

Ja nach der verschiedenen Natur der Aussagen, der verwendeten Bilder oder der eingeübten Verhaltensweisen ist auch die Intention der Hermeneutik unterschiedlich. In einigen Fällen geht es lediglich darum, das Vorgegebene zu erfassen, in andern Fällen, es an die verschiedenen Situationen anzupassen, und wieder in andern, aus überkommenen Formeln mögliche neue Sinngehalte hervortreten zu lassen. Vor allem in den für unsere Gesellschaft bezeichnenden wissenschaftlichen Kulturen geht die Übermittlung der erworbenen

Begriffe oder Prinzipien schon von Natur aus auf Neuerwerbungen, vollere und allgemeinere Interpretationen aus und will somit neue Theorien hervorbringen. In diesen Kulturen bestrebt sich die ganze Überlieferung, einen «erfinderischen Charakter» zu erhalten; sie führt darum zu einer neuen hermeneutischen Haltung, die sich auch auf die für gewöhnlich statischeren Kulturaspekte auswirkt.

Diese Dynamiken beschlagen sämtliche Aspekte der verwendeten Symbolstruktur.

2.1 Semiologische Aspekte

Die Notwendigkeit deutender Prozesse in der Übermittlung einer Tradition ergibt sich vor allem aus der Zeichenfunktion des Symbols.

Die Zeichen verbrauchen sich mit der Zeit; sie verlieren ihre Symbolkraft; sie nutzen sich ab, und man muß sie erneuern. Die Verwendung von Zeichen veranlaßt somit eine Kulturgemeinschaft, neue Zeichen zu erfinden, um den ganzen Inhalt ihrer Tradition zu übermitteln.

Doch dieser Prozeß geht nicht ohne Rückschritte und Risiken ab. Es tragen zu ihm eben viele verwikkelte Faktoren psychischer oder gesellschaftlicher Natur bei. Eine sinnkritische und sinnabbauende Wissenschaft kann nicht umhin, die Bedeutungskomponenten eines jeden Symbols einer strengen Analyse zu unterziehen. Diese sollten den Kehren der Zeichenproduktion entlang zurückgehen und sämtliche verborgenen Umschwünge aufspüren. Mit anderen Worten: man muß «... der Bedeutungsproduktion entlang zurückgehen», «gewisse Sinngebungsverfahren in ihrer spezifischen Topographie und in ihrem geschichtlichen Werden entwirren» sowie «ihre Topologie erforschen». Auf diese Weise durchquert man «das Ausgesagte, seine Organisation, seine Grammatik und seine Wissenschaft, um schließlich jene Zone erreichen zu können, in der sich die Keime dessen konzentrieren, was in der Gegenwart der Sprache Bedeutung haben wird»[3]. Dann deckt man die Gründe auf, deretwegen ein Wort, ein Bild, eine Geste Bedeutung erhalten oder verlieren, ihren semantischen Inhalt ändern oder bewahren.

Von hier aus lassen sich alle Bestrebungen, die Bildungsprozesse der Symbole auf bewußter und unbewußter Ebene ausfindig zu machen, richtig werten. Sowohl die Archetypen (um einen Begriff C.G. Jungs zu verwenden) als auch die Sprache verdichten in jedem Fall die früheren Erfahrungen der Menschheit und übersetzen sie in Symbole. Die Erforschung ihrer Genese kann der Theologie ein ganzes Feld von Analysen mit Folgerungen eröffnen, die für die Glaubenslehre bedeutsam sind. Es würde sich dabei um eine Form radikaler Hermeneutik handeln, deren Techniker Anthropologen wären, deren vollständiges Subjekt aber die gesamte Glaubensgemeinschaft wäre, die durch die Bildung von Symbolen ihre Werte weiterträgt und lebendig interpretiert.

Auch die Einführung neuer Zeichen – handle es sich dabei nun um Worte, Bilder oder Gesten – ist eigentlich ein hermeneutischer Akt. Sie stellt einen Prozeß dar, worin die entscheidenden Inhalte, die man bewahren und übermitteln will, interpretiert werden. Sie erfordert eine Anpassung der Zeichenfunktion an die Lebenssituation.

Die christliche Tradition weist zahlreiche Beispiele von Krisen der Zeichenstrukturen auf, auf die stets eine Anstrengung folgte, neue, aussagekräftige Zeichen ausfindig zu machen. Die Häresien entstehen oft gerade zu der Zeit, da die verwendeten Zeichen erschlaffen, und sie erfordern neue Ausdrucksformeln, die, ohne sie zu leugnen, die früheren Formeln in der allgemeinen Verwendung ergänzen oder auch ersetzen. Die verschiedenen Glaubens-«Symbole» sind aus eben diesem Erfordernis entstanden.

Nicht nur die linguistischen, sondern auch die anderen Zeichenstrukturen haben solche Prozesse durchgemacht. Der Westen hat den ikonischen Zeichen nicht oft die kanonische Bedeutung beigelegt, die sie beispielsweise in den Ostkirchen hatten und haben. Aber vielleicht haben sich gerade deswegen die bildhaften Glaubensdarstellungen des Westens viel mannigfaltiger und reicher entwickelt. Im Osten hingegen war die Herstellung der Ikonen einer sehr strengen Reglementierung unterstellt, und ihre Interpretation hält sich an sehr minutiöse, starre Regeln[4].

Auch die liturgische Erneuerung ist in den beiden Kulturkreisen in sehr unterschiedlichem Rhythmus erfolgt. Der Hauptgrund, weshalb man Änderungen vornahm, war jedoch überall der gleiche: die Abnutzung der Zeichen, ihre Unfähigkeit, die aus der geschichtlichen Erfahrung gewonnenen Sinngehalte unmittelbar und einfach zu übermitteln.

2.2 Semantische Aspekte

Ein weiterer Grund dazu ist semantischer Natur. Nicht nur die Zeichen nutzen sich ab, sondern auch die Inhalte selbst verschleißen, d. h. die übermittelten Kulturgehalte unterliegen Abnutzungsprozessen, oder die Ansprüche an sie steigern sich beständig. Ja, das Leben der Sinngehalte ist an und für sich viel gefährdeter und delikater als die Ausdruckssysteme und -ordnungen. Der einem verbalen, ikonischen oder

verhaltensmäßigen «Bedeutungsträger» anvertraute Wert oder Kulturgehalt wird nämlich nicht nur vom verwendeten Zeichen bestimmt, sondern auch von der Stellung, die der betreffende Wert im gesamten Kultursystem innehat. Somit kann die Einführung neuer Kulturelemente (beispielsweise einer neuen wissenschaftlichen Entdeckung, einer neuen geschichtlichen Erfahrung usw.) sämtliche Sinngehalte eines Systems ändern, auch ohne daß irgendein besonderes neues Zeichen eingeführt wird.

Darum haben die Semiotiker bemerkt, daß vor allem in einer Zeit wie heute, wo die kulturellen Prozesse einer merklichen Beschleunigung unterworfen sind, «die semantischen Felder viel kurzlebiger erscheinen als die phonologischen Systeme, deren Gefüge oft während der ganzen Geschichte einer Sprache durch Jahrhunderte hindurch unverändert bleiben»[5].

Diese Sachverhalte wirken sich auf die christliche Überlieferung stark aus und erheischen ein unablässiges Bemühen um eine je neue Interpretation[6]. Aus diesen Gründen beteuert die Erklärung «Mysterium Ecclesiae» der Glaubenskongregation (vom 24. Juni 1973), daß die dogmatischen Formeln früherer Zeiten gültig und sinnvoll bleiben, verlangt aber, sie richtig zu «interpretieren» und zu «verstehen», und gibt zu, daß ihnen, «damit sie... im alltäglichen Gebrauch der Kirche lebendig und fruchtbar bleiben..., in geeigneter Weise *neue Erklärungen und Aussagen hinzugefügt* werden, die ihren ursprünglichen Sinn bewahren und erläutern»[7].

Um diese Notwendigkeit zu erklären, präzisiert das Dokument, daß die Schwierigkeiten, auf die man bei der Übermittlung der Botschaft stößt, nicht nur von der geheimnisvollen Natur ihres Gegenstandes herrühren, sondern «auch aus den geschichtlichen Umständen» stammen, «in denen sich die Offenbarung ausdrücken mußte», so daß «*der Sinn*, den die Glaubensaussagen enthalten, *zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache in einer bestimmten Zeitepoche und unter bestimmten Lebensverhältnissen abhängt*»[8].

Diese Phänomene, die mit dem unablässigen Wandel der den Formeln eigenen Kulturgehalte zusammenhängen (entsprechend gilt dies auch von den Bildern, Riten und Verhaltensweisen), verpflichten eine Kulturgemeinschaft, ihre Tradition beständig zu interpretieren, um sie mit einer gewissen Sinntreue zu übermitteln.

2.3 Hermeneutische Aspekte

Zum gleichen Schluß gelangt man, wenn man die Tätigkeiten analysiert, durch die man eine Kulturtradition in andere Verhältnisse und die von diesen gebotenen Deutungsmuster zu übermitteln sucht.

2.3.1 Die Übersetzung

Die Geschichte einer Kulturtradition weist eine nicht abbrechende Reihe von Übersetzungen auf. Wenn sich ihr geschichtlicher oder geographischer Kulturhorizont ändert, wird es für eine Gesellschaftsgruppe notwendig, ihre Kultur zu übersetzen, um sie übermitteln zu können. Diese Übersetzung kommt aber nicht einfach durch eine wortwörtliche Übertragung zustande. Mit der Verwendung einer Sprache verwendet man auch schon eine bestimmte Weltdeutung, die sich in Wortverbindungen, syntaktischen Anschlüssen und im Vokabular niedergeschlagen hat. Der Übergang von einer Sprache zu einer anderen erheischt einen heiklen Übertragungsprozeß von einem semantischen System in ein anderes. Ein semantisches System «ist eine Art und Weise, der Welt Gestalt zu geben. Infolgedessen stellt es eine Teilinterpretation der Welt selbst dar und läßt sich immer umstrukturieren, sobald es zu neuen Erfahrungsurteilen kommt, die sie in Frage stellen»[9].

Gäbe es ein allgemeingültiges semantisches System, so bedürfte es keiner Übersetzungen. Gäbe es ein dauerndes semantisches System, so käme es nicht zu solchen Änderungen, die ganze Sektoren einer Kultur in eine Krise bringen. Die Inhalte ließen sich mitteilen, ohne daß sie irgendeiner Übersetzung bedürften. Jede Übersetzung setzt die Bezugnahme auf die nach dem besonderen Kode, den man verwendet, interpretierte Wirklichkeit voraus.

Im Fall des christlichen Glaubens ist keine authentische Übersetzung möglich, ohne daß man sich auf die grundlegenden und offenbarenden Ereignisse bezieht. Diese bilden die letztgültige «Referenz» für jede Glaubensformel. Nicht das Gesagte (= Bezeichnete), sondern das, wovon man in unterschiedlichen Ausdrükken spricht (Heilsereignis), ist die Wirklichkeit, auf die sich die Gemeinde bezieht, wenn sie ihren Glauben übersetzt. Bei der Formulierung des christlichen Glaubens ist man vom Aramäischen zum Griechischen und Lateinischen übergegangen und von diesen zu den modernen Sprachen. Aber der christliche Glaube ist noch nicht wirklich von den westlichen Sprachen in die afrikanischen oder indischen Sprachen oder in die des Fernen Ostens übertragen worden. Dies ist von unserer Generation zu leisten. Sie verfügt über die Möglichkeit, die Heilsereignisse den semantischen Mustern dieser Kulturen entsprechend neu zu interpretieren.

2.3.2 Interpretationsinstrumente

Doch auch ein und dieselbe Kultur kann in ihrer geschichtlichen Entwicklung verschiedene Muster zur Interpretation der Heilsereignisse bieten. Hierfür bezeichnend ist die Aufeinanderfolge der Methoden zur Schriftexegese gewesen. Nach der üppigen Entwicklung der historisch-kritischen Exegese kommt es heute zu Versuchen, die psycho-soziologischen Methoden zu verwenden. Die biblischen Erzählungen, die sich der urwüchsigen Symbolsprache bedienen, eignen sich zu sehr ergiebigen psychologischen Analysen. Andere Erzählungen bieten sich zur Anwendung der soziologischen Interpretationsschemata an.

Die gleichen Methoden werden auf die Dogmengeschichte angewendet, die vielleicht noch ausgedehntere hermeneutische Räume bietet. Diese Wege sind noch nicht solid ausgebaut worden – dies war ja auch bei den geschichtlichen Methoden vor einem Jahrhundert noch ebensowenig der Fall –, sollen aber deswegen nicht aufgegeben werden.

3. Subjekt der hermeneutischen Vermittlung

Damit eine Tradition übermittelt werden kann, muß sie unbedingt an das Leben angepaßt, übersetzt, gedeutet werden. Die Gemeinschaft, die eine Kultur trägt, übt somit eine hermeneutische Vermittlung aus, die verschiedene Ausdrucksgestalten und Momente hat.

3.1 Sozialisation

Die Übermittlung einer Tradition erfolgt in einer Reihe von Sozialisationsprozessen, die die verschiedenen Individuen in tiefe, lebendige Beziehungen verwickeln. Dies bestätigt sich schon, und zwar sehr offensichtlich, bei der primären Sozialisation. Diese kommt ja durch eben die Personen zustande, die in der ersten Phase des menschlichen Daseins das Leben bieten, und sie «findet unter Bedingungen statt, die mit Gefühl beladen sind». Ja, «es gibt sogar triftige Gründe dafür, anzunehmen, daß ohne solche Gefühlsbindung an die signifikanten anderen ein Lernprozeß schwierig, wenn nicht unmöglich wäre»[10]. Schon bei diesen Prozessen ist das Erlernen und Verwenden einer Sprache besonders wichtig. Die Sprache stellt nämlich den Inhalt und gleichzeitig auch das Instrument der Sozialisation dar. Sie ist ja Interpretation und Kommunikation der in der Kulturüberlieferung abgelagerten Werte[11].

Die gleichen Mechanismen wirken, wenn auch auf andere Weise, in der sukzessiven Entwicklung der Beziehungen, welche die Sozialisation zur Reife bringen, im Prozeß also, durch den eine Gemeinschaft ihre Glieder erwachsen macht, indem sie Werte, Normen, Haltungen und Verhaltensweisen übermittelt. Dies führt zum Erwerb neuer Gewohnheiten, spezifischer Redeweisen. «Die sekundäre Sozialisation erfordert das Sich-zu-eigen-Machen eines jeweils rollenspezifischen Vokabulars. Das wäre einmal die Internalisierung semantischer Felder, die Routineauffassung und -verhalten auf einem institutionalen Gebiet regulieren. Zugleich werden die ‹stillen Voraussetzungen›, Wertbestimmungen und Affektnuancen dieser semantischen Felder miterworben... Wenn ein Zusammenhang hergestellt und gewahrt werden soll, so benötigt die sekundäre Sozialisation theoretische Konstruktionen, mit deren Hilfe isolierte Wissensbestände integriert werden können»[12].

3.2 Sozialisation im Glauben

Auch im Glaubensbereich halten sich die Sozialisationsprozesse an die von der Wissenssoziologie ans Licht gehobenen Gesetze, wobei jedoch die Funktion der sozialisierenden Gruppe stärker hervortritt.

3.2.1 Zeugnis

Im Glaubensbereich ist eben das Zeugnis entscheidend. Es legt die Annahme von Idealen nahe, die sonst nicht annehmbar wären. Die Christengemeinde stellt eine Glaubwürdigkeitsstruktur dar. Durch sie ist es möglich, die Gültigkeit geschichtlicher Optionen, die Heilsnützlichkeit von Haltungen, Normen und Werten zu erfassen, die als etwas Absolutes vorgelegt werden.

Bei Lebensentscheidungen läßt sich die Gültigkeit der Leitbilder nicht nachweisen, bevor man sie erlebt hat. Im Zeitpunkt der Entscheidung ist es das Zeugnis der anderen, durch die sie erwiesen wird. Das Zeugnis darf sich jedoch nicht auf bloße mündliche Beteuerungen oder einfach auf sittliche Weisungen beschränken. Es besteht in der Anleitung zu Verhaltensweisen und Wertungen durch das Nahesein. Indem man sichtbar ein Ideal verkörpert und im eigenen Dasein zeigt, wie wertvoll sich dieses in einem positiven Milieu auswirkt, weckt man auch in den anderen das Verlangen danach.

Der Träger des Glaubenszeugnisses ist die christliche Gemeinde in ihren verschiedenen echten Äußerungen. Jeder übt in seiner Rolle das Zeugnis aus, das im Verein mit dem Zeugnis anderer für die grundlegenden Lebensentscheidungen global bedeutsam wird.

Ein Zeugnis, das nicht sämtliche Daseinsaspekte umfassen, sondern sich auf einzelne besondere Aus-

schnitte beschränken würde, könnte nicht ein religiöses Zeugnis darstellen, denn ein solches muß unbedingt sämtliche Lebensdimensionen in sich schließen.

Die Bezeugung des religiösen Glaubens hat somit von Wesen aus Gemeinschaftscharakter. Die Bedeutung der Heilsereignisse kommt nur in der Vielfalt der Lebenssituationen zum Vorschein.

3.2.2 Die Sakramente

Ein weiteres wichtiges Element in der Glaubensübermittlung wird vom Liturgieerlebnis gebildet. Es erinnert durch verschiedene, aufeinander abgestimmte Symbole an die idealen Glaubensentscheide und erneuert in Beteiligungsgesten das Ja zu ihnen.

So gesehen sind die Sakramente die symbolischen Handlungen, durch die die kirchliche Gemeinschaft das Heil, das Gott in Christus anbietet, entgegennimmt und zum Ausdruck bringt und wodurch sie sich verpflichtet, dieses Heil in der Welt zu bezeugen.

Darum begleiten die Sakramente die verschiedenen Etappen der Sozialisation im Glauben: von der ersten Lebensmitteilung bis zum letzten personalen Entscheid angesichts des Todes. Das Geschenk des Lebens geschieht solidarisch: die einen übermitteln es den anderen in einem beständigen Austausch. Das Leben setzt die Einheit voraus und baut sie auf. Deswegen bezeichnet sich die Kirche – die von Christus «zum allumfassenden Heilssakrament gemacht» worden ist («Lumen gentium» 48) – als «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (ebd. 1).

3.3 Die kirchliche Gemeinschaft als hermeneutisches Subjekt

Alle bisher analysierten Phänomene weisen darauf hin, daß die kirchliche Gemeinschaft de facto das aktive Subjekt der Sozialisation im Glauben und damit auch der Träger der Traditionsinterpretation ist. Die gesamte Gemeinschaft übermittelt die Überlieferung, bezeugt den Glauben und interpretiert deshalb beides für die neuen Generationen.

Es gibt keine andere Möglichkeit: Eine Glaubensüberlieferung läßt sich nicht durch die Jahrhunderte vorantragen, außer es gibt ein Volk, das auf dem Wege ist. Die Gültigkeit einer Lebensentscheidung läßt sich nur von einer Gemeinschaft nachweisen, die verschieden artikuliert ist und in unterschiedlichen Kultursituationen lebt.

Für eine Heilstradition, wie die jüdisch-christliche es ist, stellt der Gemeinschaftscharakter nicht etwas Nebensächliches, sondern eine innere Notwendigkeit dar. Sie läßt sich nicht übermitteln und interpretieren außer gemeinsam und Schritt für Schritt, will sagen durch eine Geschichte. Dies tritt schon in der konstitutiven Phase der jüdisch-christlichen Offenbarung klar zutage. Die Dokumente, die auf uns gekommen sind, gingen aus einer beständig neuen Entzifferung der gründenden Ereignisse hervor. Es gibt keine bedeutsame Episode der jüdischen Geschichte, keine wichtige Ankündigung der Propheten, die nicht neu entziffert, in verschiedenen Verhältnissen von neuem vergegenwärtigt, d.h. in ihren tiefen Sinngehalten interpretiert wird.

Auch das Neue Testament besteht bekanntlich in einer interpretativen Bearbeitung der Botschaft des Lebens und der Person Jesu, die von den Aposteln und ihren Gemeinden vorgenommen worden ist. Den Glauben leben heißt ja, die Heilsgeschichte von neuem durchlaufen und neu deuten, wobei das Subjekt das gesamte Gottesvolk ist.

4. Verschiedene hermeneutische Funktionen

Innerhalb der Glaubensgemeinde gibt es notwendigerweise verschiedene Rollen, darunter auch eine spezifisch hermeneutische Funktion. Es gibt Literatur- und Geschichtskundige und -techniker wie die Schriftgelehrten, Pharisäer und Theologen. Es gibt den Dienst des Lehramtes, das die Interpretationen, die sich aus dem Leben der Gemeinde ergeben, lenkt und beglaubigt. Es gibt den Dienst nichtamtlicher Personen, die ein besonderes Interpretationstalent auf dem Gebiet der Kunst, der Glaubenslehre und vor allem auf dem Feld des Lebens an den Tag legen. In der jüdisch-christlichen Tradition haben die Propheten großes Gewicht gehabt und haben es in gewissem Sinn noch heute.

4.1 Die Propheten

Die Propheten sind oft die tüchtigsten Entzifferer der Heilsereignisse; sie stacheln das Volk aus der Trägheit auf, werfen den Reichen ihren Egoismus vor, verurteilen die Ungerechtigkeit der Mächtigen. Doch ihre Tätigkeit läßt sich nur innerhalb einer Gemeinschaftserfahrung verstehen. Sie sind Ausdruck einer Überlieferung (auch wenn sie nicht einer Schule angehören); sie lassen eine Weisheit zu Worte kommen, die aus der Geschichte des gesamten Volkes erwächst. Sie leihen demjenigen ihre Stimme, der seine Stimme nicht erheben kann, weil er verachtet, ohnmächtig, an den Rand gedrängt ist. Sie nehmen die vergessenen Worte der alten Propheten, die noch nicht in Erfüllung gegangenen Verheißungen der Väter, die erhaltenen und vernach-

lässigten Gaben wieder auf. Sie ermitteln die Sinngehalte der Erfahrungen, die die Gemeinde gemacht hat, erinnern aber miteinander an die Überzeugungen, die in der langen Geschichte ihres Volkes herangereift sind. Sie sprechen so im Namen Gottes, weil sie sein Wirken in der Heilsgeschichte ans Licht heben.

Das Judentum und das Christentum haben offiziell nie großen Wert auf die Stegreifreden und individualistischen Formen des Prophetentums gelegt. Ja, wer nach dem eigenen Gutdünken und aus persönlichen Stimmungen heraus spricht, wird als Pseudoprophet beurteilt (vgl. Jer 23,9; Ez 18,1–23).

Auch Jesus wird von seinen Zeitgenossen als Prophet angesehen (Mt 21,10; Mk 6,15; Lk 7,16; 9,8; Joh 9,17). Im Judenchristentum blieb dieser Titel sogar einer der bezeichnendsten. Jesus selbst stand zu seiner Prophetenrolle (vgl. Mt 13,57; Lk 13,33) und war darauf gefaßt, ein ähnliches Schicksal zu erleiden wie die übrigen Propheten (vgl. Mt 23,37–38).

In den christlichen Urgemeinden haben die Propheten eine wichtige Rolle gespielt. Sie sagten, was Gott in einer bestimmten Situation wollte; sie ermahnten und ermutigten, spornten an und machten Vorwürfe. Paulus sagt, im Gegensatz zu solchen, die in Verzückung redeten und nicht verstanden würden, werde der Prophet auch von Nichtgläubigen verstanden (1 Kor 14,3.24).

Jede Christengeneration hat ihre Propheten gehabt, will sagen Menschen, die aus geschichtlichen Ereignissen gültige Lehren gezogen und sie richtig gedeutet haben. Zu ihren Lebzeiten hat man nicht immer auf sie gehört und ihnen vielleicht nicht einmal Glauben geschenkt, doch der Verlauf der Geschichte hat ihnen recht gegeben. Sie waren nicht immer vollkommene Menschen, doch ihre Worte haben für die ganze Gemeinschaft weise Einsichten und Früchte der Heiligkeit hervorgebracht. Nicht alle Gläubigen haben dieselben Gnadengaben, aber es ist notwendig, daß die ganze Glaubensgemeinde das Erstehen und Wirken von Propheten begünstigt, damit die bedeutsamen Einsichten, die sich aus den von der Kirche gemachten Erfahrungen ergeben, nicht verlorengehen. Die Propheten «erschaffen» ja nicht die Deutung der Geschichte; sie haben bloß das notwendige Gespür, um den Sinn dessen, was in der Geschichte erlebt wird, zu erfassen. Je reichhaltiger und treuer dieses Gespür ist, desto tiefer ist die Intuition der Propheten und desto mitreißender ihr Wort. Sonst verhallt es ungehört.

4.2 Die Heiligkeit als Garantie für die hermeneutische Authentizität

Auch der Prophet bedarf der Beglaubigung. Einzig die Heiligkeit bietet ein inneres Kriterium für gültige Interpretation. Eine Heilsüberlieferung wird gläubig aufgenommen, wenn sie in Formen eines heiligen Lebens erblüht. Die Interpretation, die der Heilige durch sein Dasein bietet, bedarf keiner anderen Anhaltspunkte. Der Heilige setzt sich früher oder später durch, und sein Wirken bildet einen bleibenden Hinweis auf ein Lebensideal. Die Menschen «täuschen sich über die Heiligkeit nicht. Sie erkennen sie mit einem Schlag und werden instinktiv von ihr angezogen. Sie ist ihr eigener Beweis, ohne kritische Argumentation. Direkt und spontan schlußfolgern die Menschen von der Tatsache der Heiligkeit auf die Wahrheit des Evangeliums, das die Heiligkeit hervorgebracht und genährt hat. Dies geschieht – und das ist der zweite Vorteil –, weil eine objektive Homogenität zwischen der Heiligkeit, dem Evangelium und Gott besteht.»[13]

Das Kriterium, woran man die wahren von den falschen Propheten unterscheiden kann, besteht somit weder im Bekenntnis zu Christus (denn auch falsche Propheten können in seinem Namen reden: vgl. Mt 7,22) und auch nicht in Wundern (vgl. Mk 13,22; Offb 13,13), sondern im Gesamtverhalten, in den Früchten des Geistes der Heiligkeit, die sie in ihrem Umkreis heranreifen lassen (vgl. Mt 7,16). Die Worte der Pseudopropheten zerstören, während der echte Prophet aufbaut.

Die prophetische Interpretation bedarf somit der Beglaubigung durch die Heiligen. Nur diese werden, auch wenn sie kein prophetisches Charisma besitzen, in der kirchlichen Gemeinschaft zum unmittelbaren Kriterium für das Gotteswort und seine echte Auslegung. Sie sind die vollwertigen und wirkkräftigen Hermeneuten der jüdisch-christlichen Überlieferung, die aus der Reihe der Heilsereignisse hervorging, welche sich im Exoduserlebnis verdichtet haben und in der Offenbarung Jesu Christi gipfeln.

[1] P.L. Berger/Th. Luckmann, The social Construction of Reality (Doubleday, Garden City, New York 1966) = Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt a.M. ^{4}1974).

[2] E. Riverso, Individuo, società e cultura (Armando, Roma 1971) 13.

[3] Die angeführten Formulierungen sind von F. Wahl, Semiotica, im Anhang zu O. Ducrot/T. Todorov, Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio (Isedi, Milano 1972) 388–389 (Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage [Seuil, Paris 1972]). Wahl spricht an dieser Stelle von der «Semanalyse» von J. Kristeva, dessen Gedanken er darlegt.

[4] Es ist aufschlußreich, daß die Handbücher, die die Regeln für die Anfertigung der Ikonen enthielten, für gewöhnlich «Hermeneiai», d.h. Interpretationen genannt wurden. Das bekannteste ist das Malerbuch vom Berge Athos, das von Dionysius von Furna († 1745) verfaßt

und 1845 von A.N. Didron herausgegeben wurde unter dem Titel: Hermeneia tes zographikés technes.

Nach der klassischen Auffassung schafft der Ikonenmaler das Bild nicht, sondern bringt es zum Vorschein; er deutet das schon von Gott konzipierte Bild und überträgt es gewissermaßen auf ein Holzbrett. Daher stammt der gängige Ausdruck der russischen Sprache «raskyvat' obraz» = «ein Gemälde aufdecken», d.h. ein Gemälde schaffen, zusammenstellen. Vgl. Prolegomeni al tema della Semiotica dell'icona. Intervista a Boris Uspenskij di Zbigniew Podgorzec: Znak, Nr. 12, 1976, italienische Übersetzung in CSEO 11 (1977) 75–82. 96. Vgl. auch M. Alpatov, Le iconi russe. Problemi di storia e di interpretazione artistica (Einaudi, Turin 1976; aus dem Russischen übersetzt).

[5] U. Eco, Trattato di semiotica generale (Bompiani, Milano 1975) 359–360.

[6] Ein einfaches theologisches Beispiel bietet der plötzliche Bedeutungswandel des Wortes «Person». Dessen Verwendung in der trinitarischen Formel führt heute leicht zum Tritheismus, während seine Verwendung in der Christologie den Monophysitismus begünstigt. Um diese Irrtümer zu vermeiden, ist man gezwungen, verwickelte linguistische Erklärungen hinzuzufügen. Vgl. die Bemerkungen von K. Rahner über «Die Aporetik des ‹Person›-Begriffs in der Trinitätslehre» in: Mysterium Salutis II (Einsiedeln/Zürich/Köln 1967) 385–386. Zur Christologie vgl. ebenfalls K. Rahner in: Grundkurs des Glaubens (Freiburg i.Br. 1976).

[7] «His consideratis, dicendum est formulas dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte *interpretantibus* ipsas»: Acta Apost. Sedis 65 (1973) 403 (das gesamte Dokument umfaßt die Seiten 396–408). Deutsche Übersetzung in: Herder Korrespondenz 27 (8/1973) 416–421 (die angeführte Stelle S. 418).

[8] Ebd. 407 (deutsche Übersetzung 418).

[9] U. Eco, aaO 359–360.

[10] P.L. Berger/Th. Luckmann, aaO. (deutsche Ausgabe) 142. Die Autoren fügen in Anm. 5 hinzu: «Die affektive Komponente frühkindlichen Lernens hat besonders die Kinderpsychologie in der Nachfolge Freuds herausgestellt. In der behavioristischen Lerntheorie gibt es viele bestätigende Entsprechungen. Unsere Darlegungen sind jedoch von den theoretischen Prämissen beider Schulen unabhängig.»

[11] Vgl. z.B. E. Wulff, Psychiatrie und Klassengesellschaft (Frankfurt a.M. 1972). Wulff reflektiert anhand der Sprache über den Charakter der Kultur Vietnams. Er besieht insbesondere das Ideal des kollektivierenden Ich, das in der Sprache Vietnams sich darin äußert, daß auf Personal- und Possessivpronomina verzichtet wird und die Tätigkeitswörter ausschließlich im Infinitiv gebraucht werden; ferner darin, daß die Zeitmodi, die Konjugation und der Unterschied zwischen Aktiv und Passiv fehlen. Vgl. ferner G. Prodi, Le basi materiali della significazione (Bompiani, Milano 1977) 238: «Die Sprache ist die einheitliche Erkenntnisweise der *verschiedenen Erfahrungen* des Kontaktes zwischen dem Menschen und der Welt (der Objekte und der Subjekte); sie ist vertauschbare verbale Welterkenntnis.»

[12] P.L. Berger/Th. Luckmann, aaO. 149. 151.

[13] Y. Congar, Die heilige Kirche: Mysterium Salutis IV/1 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1972) 477.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

CARLO MOLARI

1928 in Cesena bei Forlì geboren. 1952 Priesterweihe. Studien in Rom, abgeschlossen mit dem Doktorat in Theologie und in utroque jure. Derzeit Professor für Dogmatische Theologie an der Universität der Propaganda fide in Rom. Veröffentlichungen u.a.: De Christi ratione essendi et operandi (Rom 1957); Teologia e diritto canonico in San Tommaso d'Aquino (Rom 1962); La fede e il suo linguaggio (Assisi 1972). Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Dogmatik der Zeitschrift CONCILIUM und des Nationalsekretariats der «Associazione teologica Italiana». Anschrift: Piazza S. Costanza 2, I-00198 Roma, Italien.

David Tracy

Offenbarung und Erfahrung

Der partikuläre und universale Charakter christlicher Offenbarung

I. Offenbarung und Erfahrung: Die neuen durch revidierte Theorien der Hermeneutik und der Erfahrung gegebenen Hilfen

In der jüngsten Geschichte liberaler wie neuorthodoxer christlicher Theologien hat die Lehre von der Offenbarung eine vorrangige Rolle übernommen. Die Gründe dafür liegen weitgehend in Problematiken aus dem Bereich der Epistemologie und des historischen Bewußtseins, die miteinander in Zusammenhang stehen. Von Troeltsch über Bultmann, Barth und H.R. Niebuhr bei den evangelischen Theologen, – von der Neuscholastik über das frühe Schaffen der Vertreter eines phänomenologischen und bzw. oder transzendentalen Thomismus wurde die Lehre von der Offenbarung in verschiedenen, aber voneinander abhängigen theologischen Abhandlungen über die Offenbarung neu formuliert. Rückblickend aber – und ohne jede Herabsetzung der bleibenden Leistungen dieser ungewöhnlichen Periode christlicher Theologie – scheint es, als sei der Offenbarungsbegriff dieser theologischen Systeme nicht allzusehr durch die zwar legitime aber doch einengende Berücksichtigung begrifflicher Erkenntnis bestimmt. Das Verhältnis von Offenbarung zu Erfahrung war dabei implizit wie explizit präsent. Erfahrung fungierte dabei jedoch in einer sekundären Rolle im Verhältnis zum Problem der Notwendigkeit universaler Begriffe für eine von Grund auf historische Offenbarung.

Das Erfordernis einer sekundären begrifflichen Darlegungsform für eine Lehre von Offenbarung wurde sorgfältig und eingehend untersucht. Die Umrisse der faktisch primären religiösen Rede der Schrift (in der prophetischen, erzählenden, dichterischen Rede, der Weisheitsrede, Spruchrede, Gleichnisrede, den Briefen und der hymnischen Form) blieben in den letzten fünfzehn Jahren, von wenigen, bemerkenswerten

Ausnahmen abgesehen, weitgehend thematisch unbearbeitet. Die anerkannten theologischen Schwierigkeiten, die seit Kant und Hegel von der Frage nach den exakten Beziehungen zwischen *Vorstellung* und *Begriff* ausgehen, sind weitgehend zugunsten einer *Begrifflichkeit* beigelegt, die indes nun ihrer hegelianischen Forderungen beraubt und zu verschiedenen Ideen von radikaler Historizität in Beziehung gesetzt ist. Der Begriff der «Erfahrung» selbst, der seinerzeit so zentrale Bedeutung besaß für die Lehre von der Offenbarung bei den frühen katholischen Modernisten und liberalen Protestanten, tauchte in einer wenig geklärten Form in diesen verschiedenen Theologien der Offenbarung wieder auf. Die meisten christlichen Theologen gaben natürlich die frühere, engere, stärker auf satzhaft formulierte Wahrheiten ausgerichtete Haltung der Offenbarung gegenüber auf, zugunsten einer mehr dynamischen, mehr personalistischen, mehr biblischen und namentlich stärker historisch bewußten Befassung mit der Offenbarung als Ereignis. Doch die komplexen Beziehungen zwischen der primären Thematik der Schrift und der gegenwärtig erwachenden Erfahrung von Offenbarung wurde zwar registriert, aber kaum einmal thematisch behandelt. Die Bemühung um die primäre Thematik für neue der eigenen Zeit erwachsende Erfahrung weitergehender Offenbarung in unserer fortschreitenden Zeit blieb in ganz ähnlicher Weise als Forschungsgegenstand unbeachtet. Die meiste Aufmerksamkeit galt dem an zweiter Stelle rangierenden Suchen nach einem Begriffsapparat, der geeigneter wäre für die Problematik, wie sich der definitive Charakter ursprünglicher Offenbarungsereignisse im Rahmen und Zusammenhang einer fortschreitenden Geschichte fassen läßt.

Die Anliegen des historischen Bewußtseins – wie sie in Ernst Troeltschs klassischer Formulierung der Problematik der «Absolutheit» des Christentums skizziert sind – zusammen mit den früheren epistemologischen und konzeptuellen Problematiken verlangen eine zentrale Aufmerksamkeit von seiten der Theologen. Die Theorie der Tradition als *traditio*, wie sie bei von Blondel und Newman beeinflußten katholischen Theologen auftritt und in jüngerer Zeit von jenen hermeneutischen Theologen, die von dem Philosophen Hans Gadamer inspiriert sind, neu formuliert werden, wirkte als Herausforderung für die allzu engen Grenzen der aus der Aufklärung stammenden Modelle von Modernität, Begriff, Symbol und Erfahrung. Doch verengte gerade diese reiche Quelle von *traditio* bisweilen die Diskussion über das Thema «Offenbarung», indem sie eine rein negative Haltung der Aufklärung gegenüber einnahm. Andererseits erklärten etliche theologische Systeme, welche Offenbarung als Tradition verstanden, nicht die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Arten von Sprache und Erfahrung im Verlaufe der Tradition.

Die neueren hermeneutischen und sozialkritischen Analysen der letzten zehn Jahre aber haben neue Ansätze für das Verständnis der Beziehungen zwischen Offenbarung (sowohl ursprünglicher als auch fortgesetzter) und Erfahrung geliefert. Diese neuere Hermeneutik hat ihre Hauptaufmerksamkeit auf die primäre Thematik gerichtet und dabei eine theologische Wiederherstellung der ursprünglich religiösen Thematik der Schrift ermöglicht. Wie zum Beispiel das Werk von Paul Ricœur zeigt, hat diese Analyse den *Bezug* jener primären Thematik (das heißt als sich beziehend auf eine mögliche Art des Seins-in-der-Welt, nicht «hinter» dem Text, sondern «ihm gegenüber») erst nach einer sorgfältigen hermeneutischen Analyse (einschließlich der Anwendung literarisch-kritischer wie strukturalistischer Methoden) des *Sinnes* verschiedener Genera auftauchen lassen. Die Analysen der Gleichnisse als Metaphern und narratives Genus zugleich sind nur die bestbekannten Beispiele dieser neuen hermeneutischen Versuche. Dieselbe Hermeneutik hat ein Verständnis der komplexen Beziehungen zwischen solchen für die Offenbarung primären Ausdrucksformen des Alten Testamentes wie Prophetie, narrative Teile, *Torah*, Weisheitsrede und hymnische Ausdrucksform ermöglicht.

Zusammenfassend kann man sagen: Diese hermeneutischen Verfahren haben ein Neuüberdenken der Beziehungen zwischen Offenbarung und Erfahrung auf drei Hauptwegen vorangetrieben. Als Erstes hat die Analyse des Sinnes und des Bezugs der primären Thematik die Theologen davon befreit, die grundlegende religiöse Ausdrucksweise der Schrift zu analysieren – der Ausdrucksform also, die der Ursprungserfahrung der Offenbarung am nächsten ist –, *ehe* sie zu einer Analyse der zweitrangigen theologisch-begrifflichen Rede (der Theologien *der* Offenbarung) schreitet.

Zum Zweiten war die in der Hermeneutik übliche Betonung des logischen Charakters der Absicht in Sinn und Bezug als hermeneutisch vor der Absicht von Autor, Kontext oder ursprünglichen Adressaten durchaus folgerichtig. Tatsächlich hat diese Art von Hermeneutik einige noch vorhandene romantische Theorien der Interpretation von ihrer einstmals beherrschenden Position verwiesen, ohne die gebieterischen Forderungen der Historizität zu opfern. Der Versuch, gewisse mysteriöse Formen sogenannter «Empathie» einzusetzen, um die Erfahrung des Autors oder der Nächstangesprochenen in der eigenen Erfahrung nachzuvollziehen, erscheint nunmehr als fruchtloses

Bemühen bei einer aktuellen Interpretation des Erfahrungsgehaltes des Textes. Dagegen scheint eine Interpretation des Erfahrungsbezuges des betreffenden Textes in direkter Beziehung zu seinem Sinn nun der geeignete Weg zu sein für eine Analyse der aktuellen Offenbarungserfahrungen, wie sie durch die primären Ausdrucksformen von Offenbarung in der Schrift erschlossen werden.

Zum Dritten hat die Betonung des Bezuges als eine mögliche Weise des Seins-in-der-Welt eine erneute Aufmerksamkeit auf die Rolle der schöpferischen Vorstellungskraft in religiöser Rede und Erfahrung gelenkt. So kann man wirklich feststellen, daß die Auseinandersetzung mit der Vorstellungskraft in Kants Dritter Kritik heute erneut als zentral für das Verständnis von Offenbarung und Erfahrung betrachtet wird. Das ist auffallend verschieden von den vornehmlich epistemologischen und ethischen Interessen der ersten beiden Kritiken, die für die früheren Theologien der Offenbarung bestimmend waren.

Alles in allem: Die neuen Formen von Hermeneutik, die von Gadamer und Ricœur inspiriert sind, haben ihre Aufmerksamkeit derart auf jene grundlegend primär religiöse Thematik der Schrift gerichtet, daß die grundlegend religiöse Erfahrung, auf die der Text *Bezug nimmt*, ohne naive und romantische Zuflucht zur «Empathie» des Interpreten für die Erfahrung des ursprünglichen Autors oder für die Erfahrung der Erstadressaten des Textes erklärt werden kann.

Überdies braucht man, wie unter anderen die jüngsten Werke von J.B. Metz und E. Schillebeeckx gezeigt haben, nicht zu fürchten, daß diese Betonung des narrativen Kerns christlicher religiöser Rede durch die Hermeneutik im Unterschied zu der früheren Betonung des Begrifflichen die sozio-kritische Kraft jener primären Thematik selbst aufheben wird. So bestätigt beispielsweise das *Gedächtnis* des Leidens der Bedrängten, wie es eingeschlossen ist in narrativen Stükken der Schrift, daß das Gedächtnis der *traditio* keineswegs rein bewahrend verstanden zu werden braucht, nach Art einiger früherer theologischer Systeme, die Offenbarung als Tradition darstellten. Denn gerade jener narrative Kern erfaßt – wie eine begriffliche Ausdrucksform allein es nicht kann – die aktuellen Spannungen zwischen enthüllender und umwandelnder Kraft der authentisch christlichen Erfahrung der Offenbarung Gottes in dem Ereignis Jesu Christi als Herrn.

Diese vertrauten, fruchtbaren, weithin europäischen Entwicklungen hermeneutischer und sozio-kritischer Analysen der primären Ausdrucksformen der Schrift für die Erfahrung können, glaube ich, mit dem reformierten anglo-amerikanischen Begriff der Erfahrung selbst in Verbindung gebracht werden und schaffen dann neue Mittel und Wege für die Behandlung der gegenwärtigen Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung.

Europäische Kommentatoren nehmen bisweilen an, daß die anglo-amerikanische Betonung der Erfahrung in der Theologie bestenfalls in einem rein allgemeinmenschlichen, im schlimmsten Falle in empiristischem Sinne zu verstehen ist. Die mit der «Verifikation» und «Falsifikation» operierenden Beiträge von A.J. Ayer und Antony Flew können tatsächlich zu diesem Schluß verleiten, wie der hermeneutisch naive Gebrauch von Begriffen wie Bericht («story»), Symbol und Erfahrung in manchen neueren nordamerikanischen theologischen Systemen zeigen mag. Doch bleibt die Tatsache bestehen, daß eine namhafte anglo-amerikanische philosophische und theologische Tradition von Jonathan Edwards über William James, Charles Hartshorne und Alfred North Whitehead bis zu den Vertretern der Prozeßtheologie und den verschiedenen «empirischen Theologien» auf katholischer wie protestantischer Seite beharrlich gegen den Konzeptualismus *und* den Empirismus argumentiert hat zugunsten eines weiteren und tieferen Verständnisses von Erfahrung selbst. In einer der heute klassischen Formulierungen dieser Tradition betont Whitehead nachdrücklich die Notwendigkeit eines erneuerten subjektivistischen Prinzips. Sein Drängen erschöpfte sich nicht in der weit verbreiteten ablehnenden Bewegung gegen ein kartesianisches Substanz-Subjekt zugunsten eines dynamischen sozialen Subjekts-im-Prozeß. Vielmehr beharrte Whitehead ebenso (und hier schlossen und schließen sich ihm alle anderen Philosophen und Theologen aus dieser empirischen Tradition an) darauf, daß der in Philosophie und Theologie gebrauchte Erfahrungsbegriff dringend einer Überprüfung über seine konzeptualistischen und empiristischen Grenzen hinaus bedarf.

Unsere Erfahrung beschränkte sich in der Tat nicht auf die Eindrücke unserer fünf Sinne, und noch viel weniger auf eine experimentelle Verifizierung (d.h. auf Empirismus). Vor jeglicher Sinneserfahrung steht die alles beherrschende Urerfahrung des eigenen Selbst als Selbst: als tätig, im Prozeß befindlich, fühlend, konkret körperlich, zuinnerst sozial, in seiner tiefsten Wurzel zu jeder Realität in Beziehung stehend. Diese Ur- oder Grunderfahrung (oder mit einem Fachausdruck: das Fühlen der nichtsinnlichen Wahrnehmung) ist dem Ich ständig gegenwärtig – eine Gegenwärtigkeit, die sowohl durch elementare als auch hoch verfeinerte Methoden (z. B. die Lilly-Experimente) der Bewußtseinsweckung bewußt verfügbar gemacht werden kann.

Derselbe erneuerte Erfahrungsbegriff führt die Kandidaten der Erfahrung über die empiristischen Grenzen hinaus zu Fühlen, Stimmung, Körperbewußtsein, Raum-Zeit-Bewußtsein, zur Erfahrung von Beziehungen als solchen usw. und radikalisiert die Erfahrung des Selbst als eines Selbst jenseits der von Empirismus und Konzeptualismus gegebenen Eingrenzungen. Tatsächlich fördert, wie verschiedene Theologen zu zeigen versucht haben, das erneuerte Erfahrungsverständnis auch eine erhöhte Bewußtseinserfahrung des Ganzen als jetzt erschreckend, jetzt Vertrauen einflößend, jetzt faszinierend, jetzt Angst und Furcht erregend. Die letzteren Erfahrungen könnte man als Grenz-Erfahrungen bezeichnen. Manche davon (einschließlich nicht allein der bekannten Jasperschen negativen Grenz-Situationen von Angst, Schuld und Tod, sondern auch der positiveren Grenz-Erfahrungen von grundlegendem Vertrauen auf Sinn und Ordnung im Ganzen) erschließen für unsere Alltagserfahrungen eine Dimension des Religiösen-als-Grenze, eine von unserer kulturellen, wissenschaftlichen, ethischen und ästhetischen Erfahrung verschiedene und diese grundlegende Erfahrung.

Bei stärker weltlichen Menschen dient diese Grenz-Erfahrung einer religiösen Dimension als einziger Anhalt für das Wesen religiöser Erfahrung und damit für jegliche persönliche Aneignung der Ausdrucksformen von Offenbarung. (Whiteheads eigener weltgewandter und säkularer Geist war vermutlich von dieser Art.) Für andere, genauer gesagt: für solche, die eine echte lebendige Erfahrung einer wahrhaft lebendigen religiösen auf einer Offenbarung gründenden *traditio* haben, sind die Möglichkeiten, Religion zu erfahren, größer, tiefer und weit intensiver als die weit davor liegende Erfahrung einer Dimension des Religiösen-als-Grenze für den Alltag. Christliche Offenbarung kann von Christen, die in einer wirklichen religiösen Gemeinschaft und einer authentischen Offenbarungstradition leben, zuerst in der Form dessen erfahren werden, was Mircea Eliade als «Manifestationen» analysiert hat (wie bei einem kraftvollen sakramentalen Leben oder in irgendeiner der neuen «charismatischen» Erfahrungen). Die gleiche intensive Erfahrung christlicher Offenbarung ist ferner in dem zu finden, was die Vertreter einer kerygmatischen Theologie als die Glaubenserfahrung einer authentischen Verkündigung analysiert haben. Für Christen sind offenbarerische Grenz-Erfahrungen von Manifestation und Verkündigung in der echten gelebten Erfahrung von Kirche greifbar.

Dieselbe Erfahrung kann schließlich auf eine reflektiv meditierende Weise gewonnen werden, in theologischer ganzheitlicher Schau, die erschlossen wird durch die sekundären Ausdrucksformen negativer Dialektik oder der Analogie (oder – was noch besser ist – von beidem). In jedem Falle ist die Intensität der christlichen Offenbarungserfahrung nicht allein für die religiöse Dimension der Existenz des betreffenden Menschen aufschlußreich, sondern auch für tief reichende religiöse Erfahrungen, die eröffnet, genährt und umgeformt werden durch die grundlegende Offenbarungserfahrung Jesu Christi. Diese grundlegende Erfahrung ist in unmittelbarerer Weise gegenwärtig durch die Verkündigung und die Manifestationen eines authentisch sakramentalen und ekklesialen Lebens, wozu auch der Kampf um Gerechtigkeit in Kirche und Welt gehört. In mehr mittelbaren Formen ist dieselbe Erfahrung vorhanden durch die kritische Reflexion, die in der sekundären Thematik der Theologen liegt. Sie wird weiter intensiviert durch die ständige Gegenwart eines authentischen Zeugnisses für die Wirklichkeit der Offenbarung in der Gemeinschaft (bei einer Mutter Theresa, einer Dorothy Day, einem Dom Helder Camara). Doch alle diese Erfahrungsquellen für ein Neuüberdenken der Lehre von der Offenbarung werden am besten *theologisch* (im Unterschied zu religiös) greifbar gemacht, wenn eine Theorie der Hermeneutik der primären Thematik verbunden wird mit einer Theorie der Tradition, die eine sozio-kritische Dimension mit einschließt. Beide Quellen werden weiter gestärkt, wenn sie mit einer erneuerten Theorie der Erfahrung verbunden werden, die über die Grenzen von Konzeptualismus wie Empirismus hinausführen. Dennoch können diese neuen Quellen die Gesamtproblematik von Offenbarung und Erfahrung wohl neu formulieren, nicht aber lösen. Dazu müssen wir sehen, welches Licht sie möglicherweise auf die noch drängenden Fragen nach dem speziellen Wesen und Charakter der christlichen Offenbarung werfen.

II. Partikularität und Universalität in der christlichen Offenbarung: Klassische Texte und Ereignisse

Um diese hermeneutischen und empirischen Hilfsmittel wirkungsvoll speziell für christliche Offenbarung einzusetzen, muß der Theologe auch eine explizite Kategorie für die Analyse der Forderungen und Behauptungen verschiedener religiöser Texte finden. Zunächst jedoch eine negative Feststellung: Das Problem christlicher Partikularität in der Offenbarung sollte nicht mit Exklusivitätsansprüchen verwechselt und vermischt werden. Tatsächlich ist der Hauptstrang katholischer Tradition in der Theologie mit seinen häufigen Berufungen auf den universalen Heilswillen Gottes in den letzten Jahren relativ wenig gestört worden durch Exklusivitätsansprüche für christliche Offenbarung. Es bleibt indessen notwendig, ein Verständnis

dafür zu gewinnen, unter welchen Umständen und in welcher Weise christliche Partikularität weder Partikularismus noch Exklusivität ist, sondern universal, endgültig und einbeziehend. Dazu aber ist eine weitere Untersuchung mit Hilfe der in Teil I entwickelten Methoden und Hilfsmittel erforderlich.

In Übereinstimmung mit dem oben entwickelten Begriff der Hermeneutik gibt es einen weiterer Erforschung würdigen Begriff: den des klassischen Textes. Wenn sie an zum Kulturgut gehörende Texte herantreten, machen alle zivilisierten Menschen ganz bestimmte Voraussetzungen. Die hauptsächlichsten davon sind folgende: 1. Es besteht ein qualitativer Unterschied zwischen einem klassischen und einem einer bestimmten Periode angehörenden Stück; 2. es besteht die Annahme, daß etwas Klassisches seinem Wesen und Begriff entsprechend ständig einer weiteren Interpretation bedarf, damit man es immer neu auf eine spezielle Situation anwenden kann; 3. ein klassischer Text besitzt – wiederum der Sache und dem Wesen nach – stets die Macht, den Horizont des Interpreten umzuformen und dabei neue Sinngehalte und Erfahrungsmöglichkeiten zu eröffnen.

Wenngleich diese Annahmen in jeder Kultur eine feste empirische Basis besitzen, bleibt doch die theoretische Schwierigkeit, die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Partikularität und Partikularismus, zwischen Universalität und bloßem Universalismus, zu klären und zu erklären. Man mag romantische Vorstellungen des Klassischen mit ihrer etwas verzweifelten Berufung auf den «Genius» und individuelle Neigung zurückweisen und dennoch darauf bestehen, daß Ursprünge und Genus des eigentümlichen Klassischen stets partikulär sind. Was könnte beispielsweise in höherem Maße partikulär sein in Ursprung und Ausdruck als James Joyces *Ulysses*, ein Buch, das einen Tag im Leben von drei Leuten in Dublin darstellt (Bloomsday – 16. Juni 1904)? Und doch verbindet diese Partikularität sich mit einem eigenen Genre zur Erschließung der universalen Gültigkeit dieser modernen Klassik. Die Idee einer rein universalistischen literarischen Klassik ist am besten abzustempeln als eine aufklärerische Hoffnung, die zu einer Illusion der Aufklärung wird. Denn es bleibt die Tatsache, daß alle großen Klassiker unserer Kultur ihre Universalität gerade durch ihre Partikularität erlangen.

In der echten Klassik ist eine ganz außerordentliche, ja paradoxe Spannung zwischen Partikularität und Universalität zu beobachten. Zunächst einmal scheint es dabei zu einem Intensivierungsprozeß in der eigenen Erfahrung zu kommen. Ein Einzelmensch erkundet den Sinn seiner eigenen Erfahrung, seiner eigenen Gemeinschaft, seiner eigenen Tradition bis zu einem Grad von Intensivierung, in dem das Verlangen nach Ausdruck der Erfahrung Notwendigkeit wird. An dieser Stelle wird ein eigenes Genus (Dichtung, Erzählung, Autobiographie usw.) entdeckt oder erfunden, um diese Erfahrung mit Macht neu auszudrücken (oder nachzubilden, im wahren Sinne einer *Mimesis* als imaginativer Neu-Beschreibung). Denn jeder Mensch kann in der eigenen Vorstellung die Gefühlsnoten, den Sinn und die Erschließung dieser neu möglich gewordenen Art-des-Seins-in-der-Welt erfahren. Das traditionelle Erfordernis des Vorhandenseins-in-Spannung von Energie und Form, Leidenschaft und *Logos* wird im analogen Paradox der Klassik zum Vorhandensein-in-Spannung von Partikularität und Universalität. Tatsächlich tritt die Universalität des klassischen Textes nur dann auf, wenn eine hinreichend leidenschaftliche, intensive partikuläre Erfahrung so weit gediehen ist, daß sie ihre Form, ihren Logos, ihr Genus und ihre Universalität findet.

Die religiösen klassischen Texte erfahren denselben Intensivierungsprozeß, dieselbe Allianz des *Logos* mit dem Wagnis der persönlichen Leidenschaft einen Schritt weiter auf derselben Straße der Intensivierung. Denn dann treten jene Grenz-Erfahrungen auf, die für Religion eigentümlich sind, die als erstes unserem Leben eine religiöse Dimension und dann, doch in intensiverer Form, explizit religiöse Erfahrungen einer bestimmten Offenbarungstradition erschließen.

Die klassischen religiösen Texte von Juden und Christen finden den eigenen Ausdruck ihrer religiösen Erfahrung in jener primären Thematik, die sich in den Gattungen der narrativen, prophetischen und hymnischen Schriften, in den Weisheitsschriften, den Gleichnissen und Briefen der Bibel ausprägt. Diese Gattungen erschließen, ohne etwas von den ganzen Komplexitäten und Spannungen einer mit dem *Logos* vereinten religiösen Leidenschaft zu verlieren, einen von der literarischen Gattung kontrollierten Bezug. Dieser Bezug bleibt als transformative Offenbarungserfahrung, die die Erfahrungskonturen, die paradoxen, herausfordernden, ja «anstoßerregenden» und «törichten» Sinngehalte der christlichen religiösen Erfahrung zum Ausdruck bringt. Diese Sinngehalte werden das eine Mal als Konfrontation, ein andermal als Aufruf, stets jedoch als transformative christliche Art des Seins-in-der-Welt, als tief wurzelnder Glaube, als Hoffnung und Liebe im Sinne von *agape* erfahren.

Theologisch klassische Texte haben die schwierigere Aufgabe, einer zweitrangigen reflektierenden Darstellung einen expliziteren Eintritt sowohl in den Prozeß als auch in die Gattung und dadurch die Erfahrung zu ermöglichen. Wenn die stärker begriffliche Sprache des Theologen die Treue zur ursprunghaften religiösen

Sprache und gleichzeitig zu den ebenso leidenschaftlichen Forderungen der authentischen Anliegen der kritischen Vernunft wahrt, beginnt derselbe Prozeß der Intensivierung einer personalen Partikularität, der zur Erschließung der Universalität geführt hat: Denn nun taucht eine neue sekundäre Behandlungsform auf, die durch Vermittlung von Reflexion dieselbe, nunmehr zusammenhängende und ansprechende und nicht mehr zusammenhanglose und konfrontative christliche Möglichkeit der Lebensgestaltung erschließt.

Als der Meister des Argwohns jeglicher theologischen Sprache gegenüber hat Sören Kierkegaard betont, daß die Frage nach einer eigenen Gattung zum Ausdruck authentisch religiöser Erfahrung (nach seiner Meinung eine indirekte Redeweise durch verschiedene Gattungen und Pseudonyme hindurch) von den «Theologen» nur allzuoft übersehen wird. Wie Kierkegaards eigenes Werk bezeugt, ist die Gattung leidenschaftlich kritischer Reflexion für den modernen religiösen Intellektuellen, dessen religiöse Erfahrung mit größerer Wahrscheinlichkeit eine Erfahrung vermittelter zweiter Naivität als eine unmittelbarer erster Naivität ist, unerläßlich.

Da selbst ihre negativsten Kritiker zugeben, daß das Alte und das Neue Testament klassische religiöse Texte enthalten, dürfte es ein fruchtbares Unterfangen sein, das Problem christlicher Partikularität im oben angedeuteten hermeneutischen Sinne neu zu formulieren. Denn dann können wir belegen, wie die christlichen Klassiker gleich allen Klassikern, tatsächlich partikulär sind, ohne partikularistisch zu sein, wie sie wirklich universal sind, ohne nur im Sinne des kleinsten gemeinsamen Nenners universalistisch zu sein. In der Tat dienen die Bücher der Schrift dem Christen als die Klassiker, nach denen alle anderen Klassiker beurteilt und umgeformt werden, als die *norma normans non normata* jeglichen christlichen religiösen und theologischen Sprechens. Ist das wirklich derart rätselhaft und verwirrend, wenn man nicht gerade verliebt ist in jenes seltsame Suchen nach einem von jeder Partikularität unberührten Universalismus? Tatsächlich scheint die Verwerfung der höchst partikulären Erfahrungen von leidenschaftlicher Intensität, die das Herzblut unseres Lebens sind, nur weil man von der Voraussetzung ausgeht, sie seien rein «privat», im besten Falle jeder Intuition zu widersprechen. Muß man wirklich die tiefsten Erfahrungen des eigenen Lebens bestreiten – die Erfahrung der Liebe zu einem bestimmten einzelnen Menschen, die Erfahrung religiöser Stärkung durch eine bestimmte Gemeinschaft und Tradition – weil die Erfahrung irgendwie zu partikularistisch erscheint? Der klassische Logos kommt in und durch Leidenschaft; wahre, echte Form durch Energie; die richtige Gattung durch die Forderungen intensiver persönlicher, gemeinsamer oder traditionaler Erfahrung; die apollinische Erfahrung der Tragödie in und durch die dionysische; das Universale in dem Partikularen und durch dieses. Das Partikulare beseitigen bedeutet, die reale Möglichkeit einer persönlichen Erfahrung religiöser Intensivierung, wodurch der universale Sinn der Erfahrung erschlossen werden kann, beseitigen.

Dieselbe Art von Analyse gilt, wenn man seine Aufmerksamkeit vom Text auf die Person richtet, auf die in dem Text Bezug genommen ist, also wenn man seine Bemühungen von den Gleichnissen Jesu auf den Jesus richtet, auf den in den Gleichnissen oder in allen späteren neutestamentlichen Texten Bezug genommen ist, die Jesus als den Herrn bekennen. Denn die grundlegenden christlichen religiösen Texte nehmen durch die Vielzahl ihrer Genera und Formulierungen hindurch ständig nicht allein auf die Erfahrung des Christen (radikaler Glaube, Hoffnung und Liebe im Sinne von *Agape*) Bezug, sondern auch auf diesen Jesus von Nazaret als den Christus, auf diesen Christus als den Herrn, als den, der den einen wahren Gott erschließt und offenbart, der nunmehr erkannt werden kann mit aller Kraft einer entscheidenden Offenbarung, als Liebe. Das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist das transformative Ereignis einer Person, in und durch deren Botschaft, Leben, Tod und Auferstehung die endgültige Offenbarung, sowohl dessen, was wir sind, als auch dessen, was Gott ist, in endgültiger Form geschieht. Dieses «Ärgernis» der Partikularität wird nur für denjenigen zum Ärgernis des Partikularismus, dessen Erfahrungsverständnis das Zeugnis anderer als Beitrag zur eigenen Erfahrung nicht gestattet. Ein solcher Mensch aber ist – um Aristoteles zu paraphrasieren – kein Mensch, sondern entweder ein Gott oder ein Tier. Den moralischen Ruf der berechtigten Interessen der eigengesetzlichen kritischen Vernunft anerkennen bedeutet für den Menschen kein Verbot oder Hindernis, ein offenbarendes und transformatives Zeugnis von anderer Seite anzunehmen. Vor allem aber bedeutet es nicht das Zeugnis eines historischen Ereignisses – eines Lebens – ausschließen, eines Zeugnisses, das besagt, daß die tiefste Möglichkeit, die es für Menschen gibt, in der Tat die unmögliche Möglichkeit eines Lebens authentischer Liebe im Sinne der *Agape* ist, wie sie als fortan gegenwärtig durch Gottes Selbstoffenbarung in Jesus, dem Christus, verkündet und offenbar gemacht worden ist.

Die Kategorie des Klassischen sollte daher über Texte hinaus ausgedehnt werden auf solche Ereignisse und Personen, auf die im Text (d.h. in Gegenüberstellung dazu und nicht dahinter) Bezug genommen ist.

Der im ersten Teil entwickelte Erfahrungsbegriff gestattet nicht allein, sondern unterstützt sogar das Zeugnis solcher partikulär intensivierter Erfahrungen von Ereignissen und Personen, deren klassischer Status ihren zugleich universalen und im eigentlichen Sinne offenbarerischen Status bestätigt. Es war kein rein zufälliges Zusammentreffen, daß William James, der an der Revision des Erfahrungsbegriffes mitgearbeitet hatte, in seinem Buch *Varieties of Religious Experience* auch bemüht ist, den Sinn solcher höchst intensiver Formen religiöser Erfahrung wie der der Mystiker und der Heiligen herauszufinden, als der – in der ihnen eigenen Sprache – gegebenen Zeugnisse für das «kraftvolle Leben (*strenuous life*)» schlechthin.

Für jemanden, der die für menschliche Existenz transformative Möglichkeit, wie sie sich in Jesus, dem Christus, erschließt, sei es unmittelbarer durch Verkündigung und Manifestation, sei es mittelbarer durch Interpretation und kritische Reflexion, wirklich erfahren hat, besitzt dieses Ereignis die ganze Kraft einer entscheidenden Offenbarung – sowohl Gottes als seiner selbst und wahrhaftig auch des endgültigen Sinnes der Gesamtheit des Wirklichen. Für solche, deren Erfahrungsbegriff empiristisch ist, dürfte sich dieses Ereignis aller Wahrscheinlichkeit nach in einer fundamentalistischen Form Ausdruck schaffen – sei es in theistischem, sei es in atheistischem Sinne. Für diejenigen, deren Verständnis theologischer Rede entmutigend wirkt für eine Reflexion über das Verhältnis zwischen primär religiöser Thematik und sekundär begrifflicher wie reflexiv theologischer Rede, dürfte ein solches Ereignis wohl entweder zu dem eigentümlichen kierkegaardschen Dilemma des Hegelianers oder zum defensiven *Pathos* des neuscholastischen Konzeptualisten führen.

Für diejenigen aber, denen ihr Autonomieverständnis verwehrt, die Aussage des authentischen Zeugnisses, der Martyrer, der Heiligen, anzunehmen, bewirkt dieses Ereignis wahrscheinlich eine Scheidung zwischen Ereignis und Person der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den existenziellen Sinngehalten der Texte, die dieses Ereignis zum Ausdruck bringen. Für jene aber, deren Erfahrungsbegriff weit genug ist, um zu einer Erforschung intensiver, alter und neuer religiöser Erfahrungen anzuregen, und deren Vorstellung von Hermeneutik hinreichend empfänglich ist für die innere Beziehung zwischen intensiver persönlicher Erfahrung und dem Genus ihres Ausdruckes in klassischen Texten, Ereignissen und Personen, wird die offensichtlich abgenutzte und rein konzeptuelle Kategorie «Offenbarung» zur authentischen Erfahrung. Dann aber wird die Endgültigkeit und Universalität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als zugleich partikulär und universal und andererseits als weder partikularistisch noch universalistisch erkannt. Wenn solche Menschen dann der korrektiven Wahrheit der sozio-kritischen Kraft christlicher Offenbarung ihre zentrale Rolle belassen, wird die Versuchung verschiedener Richtungen hermeneutischer Theologie, sich in einen reinen Traditionalismus zurückzuziehen, abgewiesen, und die Versuchung empirischer Theologien, rein individualistisch zu werden oder einen schwächlichen Personalismus etwa im Sinne des «neuen Narzißmus» zu züchten, wird gegenstandslos.

Die Offenbarungserfahrung ist stets selbst offenbarerisch; die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist von Grund auf erfahrungsmäßig; wenn sie geschieht, so kann sie nur entscheidend und endgültig sein in ihrer Transformation des Selbst und der Welt durch den dabei enthüllten Gott; sie kann nur universal und definitiv sein. Inzwischen sind wir heute dabei, auf theologischem Gebiet Zeugnis von den zahlreichen Wegen eines entschiedenen Pluralismus zu geben. Auf diesen Wegen kämpfen wir alle – durch Theorien über Erfahrung, über Literaturgattung, über Hermeneutik, über Tradition und über Kritik –, um den reflexiven Ausdruck zu finden, der jenem gleichen befreienden Sinn entspricht, jener gleichen enthüllenden und transformativen Möglichkeit, die zuerst Ausdruck gefunden hat in den Gleichnissen Jesu und in den Bekenntnissen der neutestamentlichen Gemeinde, daß Jesus der Herr ist.

Bibliographische Hinweise

Wir haben uns in diesem Beitrag auf folgende Werke gestützt: Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode (J.C.B. Mohr, 1965); Paul Ricœur, Interpretation Theory (Texas Christian University Press Publications, 1976);
Paul Ricœur, Hermeneutic of the Idea of Revelation: Harvard Theological Review, Bd. 70, 1–2 (Januar–April 1977);
Bernard E. Meland (Hg.), The Future of Empirical Theology (Chicago 1968).
Für eine ausführlichere Darlegung und Zitierung neuerer Quellen sei der Leser auf mein demnächst (1978) erscheinendes Buch verwiesen: The Analogical Imagination in Systematic Theology (Seabury), in dem die Begriffe «klassische» Texte, Ereignisse, Personen und Offenbarung ausführlich entwickelt sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Doktorat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in 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: Verantwortlicher Redakteur 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.

Heinrich Stirnimann

Sprache, Erfahrung und Offenbarungswiderfahrnis

Anhand eines Textes...

Der im Geiste des Liberalismus groß gewordene, in Feuerbachs Philosophie bewanderte Schriftsteller Gottfried Keller schreibt in seinem autobiographischen Entwicklungsroman im Blick auf seine frühe Jugend: «So sehr ich daher den lieben Gott respektierte und in allen Fällen bedachte, so blieben mir doch die Phantasie und das Gemüt leer, solange ich keine neue Nahrung schöpfte, außer den bisherigen *Erfahrungen*.» Vorausgehend war von den biblischen Geschichten die Rede, welche die früh verwitwete Mutter ihrem einzigen Sohn in frommem, jedoch nüchtern aufgeklärtem Geiste erzählte. Im angeführten Text ist also eine bedeutsame christliche Erfahrungsmöglichkeit angesprochen: die aufgrund biblischer Erzählung. Nicht nur wird der Sinn der Erzählung von Erfahrung genährt, die Erzählung soll selber auch zu *neuen* Erfahrungen anleiten.

Unmittelbar anschließend berichtet Keller: «Und wenn ich keine Veranlassung hatte, irgendeinen angelegentlichen Gebetvortrag abzufassen, so war mir Gott nachgerade eine farblose und langweilige Person, die mich zu allerlei Grübeleien und Sonderbarkeiten reizte...». Hier wird von einer weiteren Erfahrungsmöglichkeit gesprochen: der des Gebetes – aufgrund der biblischen Botschaft (als Paradigma für christliches Beten gilt auch für Keller das «Unservater») –, wodurch dann unnütze Grübeleien und Sonderbarkeiten über Gott entfallen. Erzählung und Gebet sind sprachliche Grundformen, um Erfahrung im Glauben einzubringen und weiterzugeben, aufzubewahren und zu erschließen.

Problemlage

Probleme haben verschiedene Schicksale. Es gibt sowohl den Wechsel akuten Problembewußtseins, das meistens schon nach wenigen Jahren wieder verblaßt, wie das beharrliche Arbeiten an unbewältigten Fragen, das sich über längere Zeitabschnitte, ja Epochen hinwegzieht. Die Variationen der theologischen Aktualitäten der jüngsten Jahrzehnte sind bekannt. Ein paar Stichworte genügen, um die wichtigsten Etappen in Erinnerung zu rufen.

Durch die «Enthythologisierungsdebatte» geriet die hermeneutische Diskussion in ein virulentes Stadium. Abgelöst wurde diese Auseinandersetzung durch das Programm der «Orthopraxis», das, unter dem Druck politischer Ereignisse entworfen, den «Hermeneuten» (mit dem Vorwurf der Sterilität) entgegengehalten wurde. Doch mußten die Protagonisten der «politischen Theologie» bald den «Charismatikern» und «Pneumatikern» den ersten Platz in der Rubrik theologischer Neuigkeiten abtreten. «Erfahrungstheologie» und «Theologie der Erfahrung» sind Titel und Themen, die sich zur Zeit besonderer Beliebtheit erfreuen[1].

Ebelings Aufsatz über das «Erfahrungsdefizit in der Theologie» ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil hier ein hervorragender Theologe zu einer aktuellen Frage Stellung nimmt, sondern weil die Klage über den Erfahrungsmangel in der Theologie «als Frage an ihre Sache» formuliert wird[2]. Hat der Verfasser von «Wort und Glaube» in seiner «enzyklopädischen Orientierung» die Bedrohung der Einheit der Theologie in der heutigen Forschung denunziert[3], so weist er in seiner Studie über die Erfahrungsproblematik unsachgemäße Lösungen zurück: den Appell an «möglichst handfeste Konkretion im Alltäglichen» und «hochgeschraubte wissenschaftstheoretische Abstraktion». Empirie ist vor ihrer Integration in die Theologie – vorab in der Fundamentaltheologie – kritisch zu bedenken. Insbesondere kann es sich nicht darum handeln, das Erfahrungsmanko in der Theologie an ihrer eigentlichen Sache – der Erfahrung im Glauben – vorbei durch bloßen «Empirie-Import» (so eine Ebelingsche Apostrophe) aufzufüllen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß sowohl das Thema «Erfahrung» wie das Thema «Praxis» ganz in die Nähe der Verstehensfrage führen, ja eigentlich Teilaspekte derselben sind[4]. Denn das Auseinanderklaffen vergangener und gegenwärtiger Erfahrung gehört mit zur Konstitution der hermeneutischen Situation, und Verstehensschwierigkeiten können nie durch bloße Theorie, sondern nur durch veränderte Praxis überwunden werden. Die theologiegeschichtlich bedeutsamen Binome «Glaube – Erfahrung», «Glaube – Praxis», «Glauben – Verstehen» umreißen das durch Sprache vermittelte, hermeneutische Problem in der Theologie. Das bekannte Binom «Glaube–Vernunft» hingegen signalisiert die nicht auf hermeneutische Reflexion reduzierbare, erkenntniskritische Aufgabe in der Theologie. Hilfreicher, als analytische Ansätze gegen hermeneutische auszuspielen, ist es, die Thematik der Verstehensvoraussetzungen wissenschaftstheore-

tisch zu definieren und von den – gewiß ebenso unumgänglichen – erkenntniskritischen Fragestellungen abzugrenzen.

Ökumenische Relevanz der Erfahrungsproblematik

Der Verlust der kirchlichen Glaubensgemeinschaft war nie eine Angelegenheit allein der «reinen Lehre». Die Tragik der Kirchenspaltung ist historisch, mit mannigfachen kulturellen und politischen Faktoren verquickt, nur auf dem Hintergrund sich widersprechender Erfahrungsansprüche ermeßbar. Ebenso haben getrennte Kirchen verschiedene Erfahrungstraditionen soziologischer, psychologischer und spiritueller Art ausgebildet. Wiederherstellung der christlichen Einheit kann weder durch Addition noch durch Subtraktion dogmatischer oder institutioneller Elemente, sondern nur durch gegenseitige Bereicherung und Vertiefung des Glaubens, durch Begegnung und Austausch authentischer Glaubenserfahrung – in Gemeinschaft des Heiligen Geistes – Wirklichkeit werden.

Aus der theologischen Problematik seien dazu zwei Beispiele angeführt: Nach der mehr dogmengeschichtlich ausgerichteten «christlichen Symbolik» und der vorwiegend beschreibenden «Konfessionskunde» hat man versucht, die das Leben der verschiedenen Kirchen vorwiegend prägenden Züge phänomenologisch zu beschreiben. So wurde für das reformatorische Heilsverständnis auf die besondere Betonung einerseits des mnemischen Aspektes, der Erinnerung an vergangenes Heilsgeschehen, und andererseits der Hoffnungsstruktur, «non re, sed spe», hingewiesen. Demgegenüber hat man als typisch für das katholische Heilsverständnis das Insistieren auf dem präsentischen Aspekt, der schon gegenwärtigen Heilswirklichkeit, hingestellt.

Wichtiger als die Diskussion um die «habitus»-Lehre – und andere spekulative Subtilitäten – ist die in biblischer Sprache fundierte Metapher «gratia infusa». Angesichts der protestantischen Tendenz zum «Aktualismus» in der Gnaden- und Glaubenslehre und der damit (in der Praxis) verbundenen Überbetonung des Bewußtseins hat die von katholischer Seite vertretene Auffassung, nach der unter Gnade und Glauben zunächst ein «Sich-Verhalten-zu» und erst sekundär ein Akt zu verstehen ist, nicht nur doktrinäre Bedeutung. Eine «eingegossene Gnade» indessen ohne Wesensbezug zum «lebendigen Wort» führt an den Rand der Mythologie und kompromittiert das spezifisch Christliche.

Ein anderes Beispiel: die Einstellung zur Mystik (die indirekt auch Fragen der Heiligenverehrung berührt). Die protestantischen Vorbehalte gegenüber Mystik – worunter wir nicht Invektiven wie etwa E. Brunners Buch «Die Mystik und das Wort» meinen – sind mit sachlichem Ernst zu prüfen. Die klassischen Einwände betreffen: die dem mystischen Denken inhärente Tendenz zu Monismus und Pantheismus; das Bestreben, über den «bloßen Glauben» hinaus «direkt» zur übernatürlichen Wirklichkeit Zugang zu haben; der vorherrschende Einfluß des Neuplatonismus auf christliche Mystiker.

Klarheit können hier nur exakte historische und religionsvergleichende Untersuchungen bringen. Indessen sei auf den eminenten Bezug von Sprache und mystischer Erfahrung, auch und besonders in der christlichen Mystik hingewiesen[5]. Es genügt, die Namen eines Symeon des Neuen Theologen, einer Mechthild von Magdeburg und eines Johannes vom Kreuz zu erwähnen, um die schöpferische Kraft mystischer Erfahrung in einzigartiger sprachlicher Gestalt zu evozieren. Die Sprache der Mystiker ist in hohem Grade erfahrungsgesättigte Sprache, meist in grellem Kontrast zu Abnützungserscheinungen in der zeitgenössischen, lebensfremden Schulsprache. Schließlich sind die meisten mystischen Sprachschöpfungen – Bilder, Metaphern, Gleichnisse usw. – ein Echo auf im Glauben erprobte Erfahrungen im Umgang mit der Schrift. Vielleicht ist gerade die gegenwärtig steigende Welle der charismatischen Bewegung – die ja nicht mit Mystik zu verwechseln ist – ein Anlaß, um über Bedeutung und Originalität christlicher Mystiker und Mystikerinnen ein ökumenisches Gespräch aufzunehmen[6].

Im folgenden kann es sich nur um einige kurze Hinweise und fragmentarische Bemerkungen zum weitgespannten Themenkreis: Sprache – Erfahrung – Glaube an Offenbarung handeln[7]. Wir wählen dafür drei Aspekte: (a) Erfahrung, die der artikulierten Glaubenssprache *vorausliegt*, (b) Erfahrung im Umgang *mit* der Glaubenssprache und (c) Erfahrung, die *durch* die Glaubenssprache eröffnet und ermöglicht wird.

Erfahrung als Voraussetzung der Glaubenssprache

Die Grundbedingung religiöser Sprache ist religiöse Erfahrung. Diese besteht nach I.T. Ramsey aus «Wahrnehmung» (*discernment*) und «Hingabe» (*commitment*). Hingabe ohne Wahrnehmung ist blinder Eifer (*bigotery*), Wahrnehmung ohne Hingabe Heuchelei (*hypocrisy*)[8]. Religiöse Rede wird also sowohl durch Mangel an Wahrnehmung wie durch Mangel an Hingabe lädiert. Doch gibt es nicht nur die typisch «religiösen Laster» der «Irreligiosität». Der fundamentale Einwand gegen die Rede von Gott stützt sich bekanntlich auf die «Areligiosität»: die radikale Unfähigkeit des modernen Menschen zu religiöser Er-

fahrung. Auf die weit und breit diskutierte «Religions»-Problematik brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen. Doch sind im Blick auf das Thema «Erfahrung» ein paar Bemerkungen angebracht.

Die fortschreitende Beherrschung und Manipulation der Natur, auf die sich manche Autoren in diesem Zusammenhang berufen, sind kaum ein dirimierendes Argument gegen die Möglichkeit religiöser Erfahrung heute. Denn erstens kann auch die Destruktion der Natur zu religiöser Erfahrung führen. Und zweitens ist kaum anzunehmen, der primäre Anlaß zu religiöser Erfahrung in archaischer Gesellschaft sei ein reines Naturerlebnis gewesen. Soweit wir feststellen können, ging es auch unter diesen Voraussetzungen vorwiegend um Konfrontation mit dem menschlichen Schicksal. Weiter spricht der in Verbindung mit dem «Säkularisierungs»-Prozeß oft geltend gemachte «Atheismus» der Wissenschaft, der Technologie und der Strukturen der modernen Großgesellschaft nicht unbedingt gegen die Möglichkeit religiöser Erfahrung in diesem Kontext.

Selbst wenn die meisten traditionellen Formen und Modelle religiöser Lebensäußerungen zugrunde gehen, so bedeutet das noch nicht das Ende der Religion überhaupt. Wir erleben zur Zeit ja eine noch vor wenigen Jahren kaum für möglich gehaltene «Rückkehr der Religion». Dabei geht es nicht nur um mannigfache Randerscheinungen und Fehlformen (z. B. Teufelaustreibungen und Fanatismus), sondern auch um ein echtes Verlangen nach neuer und zeitgemäßer «Innerlichkeit». Doch sei an dieser Stelle auf ein anderes Phänomen hingewiesen, das zunächst nicht-«religiösen» Charakter hat: das Bestreben, gegen die Übermacht der Programmation neue Erfahrungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dabei kommen nicht selten auch Erfahrungen in Sicht, deren Offenheit für religiöse Dimensionen kaum zu bestreiten ist. Als symptomatische Beispiele dafür sei auf Claude Gorettas «Spitzenklöpplerin» und «Kaspar Hauser» von Werner Herzog verwiesen, zwei Filme, die zur Richtung des «lyrischen Psychologismus» gerechnet werden. Beide sind in durchaus profaner Sprache artikuliert, jedoch so, daß am Rande – in Momenten des Schweigens – authentische religiöse Fragen, solche, die den Menschen behaften und das Ganze seiner Existenz betreffen, aufzubrechen vermögen. Sollte durch solche und ähnliche Erfahrungen – inmitten unserer heutigen Welt – nicht eine von Wahrnehmung und Hingabe geprägte, intakte religiöse Sprache möglich sein?

Nach diesen Vorüberlegungen zum Thema «religiöse Erfahrung» sei nun die Frage nach der Erfahrungsbasis der christlichen Glaubenssprache gestellt[9]. Dazu können wir von der in der Linguistik geläufigen Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sprachkompetenz ausgehen. Umfassender und grundlegender als die aktive ist die passive Sprachkompetenz. Wichtiger als die Fähigkeit zum «Reden» ist das Vermögen zu «hören». Woher aber kommt es, daß die einen die Glaubensbotschaft hören und doch nicht hören, und die anderen dieselbe Botschaft hören und (von der Botschaft betroffen) anfangen zu reden? Nach G. von Rad ist in alttestamentlicher Perspektive der eigentliche Verstehensgrund für das Wort des Glaubens die «Furcht des Herrn»[10]. Dies deutet auf eine Erfahrung des «tremendum» und «fascinosum». In der Tat ist ohne eine solche Grunderfahrung – des Erschüttert- und Betroffenseins – weder das Hören noch das Reden im Glauben möglich. Doch geht es, besonders in neutestamentlicher Sicht, nicht um irgendeine dunkle oder dumpfe Erfahrung. Die Erfahrung, die zum Hören auf die christliche Botschaft führt, ist das Überwältigtsein von der Jesusgeschichte. Das «tremendum» und «fascinans» ist der historische Tod Jesu am Kreuz. «Wahrlich, Gottes Sohn war dieser!»[11]

Wie kommt es aber von diesem Erschüttert- und Betroffensein zur aktiven christlichen Sprachbefähigung? Weder das «leere Grab» noch die Berichte von «Erscheinungen» vermochten christliche Verkündigung zu begründen. Erst die Geisteserfahrung brachte den Durchbruch: die Gewißheit, daß der Menschensohn sterben und «nach der Schrift» auferstehen «mußte». Daß er in Wahrheit auferstanden ist, war nur jener Gemeinschaft zu bezeugen gegeben, welche im Geiste die lebendige Gegenwart ihres «Herrn» erfuhr.

Die Erfahrung also, welche die Zunge zum Reden von Jesus in Gewißheit und freudiger Zuversicht (*parrhesia*) löst, ist die Erfahrung des Geistes in der Gemeinschaft der Kirche. «Der Glaube ist nicht ein (bloßer) Schrei.»[12] Dabei ist aber zugleich auch eine paradoxe Erfahrung möglich. Denn nichts vermag die Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu so in Abrede zu stellen wie eine Kirche, die dieser Botschaft widerspricht. Reichtum, Prestigedenken, Ambitionen, Selbstbehauptung und erstarrte Tradition zerstören jede reale Chance der Erfahrung einer im Geiste Jesu versammelten Gemeinde. Das Paradoxe liegt darin, daß die Jesusgeschichte erst durch die Zeugenschaft der Kirche zu gewißheiteröffnender Verkündigung wird und daß zugleich nichts in der Welt das Hören der Botschaft Jesu so sehr verhindert wie eine diese Botschaft «in praxi» dementierende Kirche. Doch sind und bleiben – durch mannigfache geschichtliche Mutationen hindurch – die Begegnung mit Jesus und die Teilhabe an seinem gemeinschaftsschaffenden und -erneuernden Geist die entscheidende Erfahrung, die

zum Reden im christlichen Glauben sowohl ermächtigt wie drängt. «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigen sollte!»[13]

Erfahrung mit der Glaubenssprache

Mit den bisherigen Erwägungen versuchten wir zu zeigen, daß es eine dem Glauben vorausgehende Erfahrung gibt, die das Hören auf die Glaubensbotschaft ermöglicht, und daß es ebenso eine Erfahrung gibt, die zum Sprechen der Glaubenssprache befähigt. Wenn wir nun weiter von Erfahrung *mit* der Glaubenssprache sprechen, so sind damit jene Erfahrungen gemeint, die dem zum Glauben Gekommenen im gläubigen Umgang mit der Glaubenssprache widerfahren. Unter diesem Gesichtspunkt ist an erster Stelle das Verwiesen- und Angewiesensein auf die Glaubenssprache zu nennen. Wie der Glaube «aus dem Hören» stammt[14], so hat Glauben auch nur im Hören Bestand. Glaube ohne Wort des Glaubens wäre reiner Enthusiasmus.

Ebeling unterscheidet drei Funktionen des Wortes: (a) «Vergangenes gegenwärtig machen», (b) «Zukünftiges anwesend sein lassen» und (c) «Verborgenes aufdecken»[15]. Wir wenden uns zunächst den beiden ersten Funktionen zu. Unter «Vergangenem» verstehen wir jenes Geschehen, welches mit dem von Radschen Ausdruck «kanonische Heilsgeschichte»[16] zu umschreiben ist: das exemplarische Handeln Gottes mit Israel bis zur Sichtbarwerdung der Kirche durch die Sendung des Geistes. Zentral ist das «Christus-Ereignis» gemeint: das in Tod und Auferweckung Jesu «erfüllte» Heil. Dieses Geschehen und dieses Ereignis sind im Wort – und nur im Wort des Glaubens – gegenwärtig. Unter dem «Zukünftigen» verstehen wir das Kommen des Herrn und die endgültige Verwirklichung der Gottesherrschaft: die «Vollendung» des in Jesus grundgelegten und erfüllten Heils. Diese Zukunft ist im Wort des Glaubens schon wirksam anwesend. Mit «Vergangenem» und «Zukünftigem» sind also die beiden Hauptmomente des Offenbarungsgeschehens nach christlichem Glaubensverständnis gemeint.

Hier sei nun eine Zwischenbemerkung eingeschaltet: Bei der Angabe der systematischen Gliederung unserer Erwägungen haben wir nicht explizit von «Offenbarung», sondern nur von «Erfahrung» und «Glaubenssprache» gesprochen. Hinter dieser Artikulierung der Thematik steht ein bestimmtes Offenbarungsverständnis, das wir im Rahmen dieses Beitrages nicht weiter theoretisch auszuführen haben[17], das wir indessen an dieser Stelle mit einigen kurzen Hinweisen verdeutlichen möchten. Unter «Offenbarung» verstehen wir weder eine dem Glauben vorausliegende «objektivierbare» Wirklichkeit, noch ein sich selbst setzendes und begründendes «transzendentes» Geschehen. Unter «Offenbarung» verstehen wir ein Ereignis, das Sprachlichkeit voraussetzt und Sprache schafft. Nur in und durch die Glaubenssprache wird das Offenbarungsereignis geschichtlich erfahrbare Wirklichkeit. Die Grundbestimmungen dieses Vorganges sind: Sprache und Wort. Erst von hier aus ist die Frage nach dem «Sein im Glauben» zu erheben. Da die Erfahrung in bezug auf das Wortgeschehen von eigener Art ist – weder produzierbar noch habbar und faßbar – verwendeten wir für dieses Geschehen die Vokabel «Widerfahrnis» und überschrieben unseren Beitrag mit den Worten: Sprache, Erfahrung und Offenbarung*swiederfahrnis*.

Dadurch wird nun auch das zentrale Geschehen der Erfahrung mit der Glaubenssprache beschreibbar: In und durch die Glaubenssprache begegnet der Glaubende dem sich offenbarenden Gott, – Jesus, dem Gekommenen, der Gottes Heilswillen «erfüllt», und Jesus, dem Kommenden, der Gottes Heilsplan «vollendet».

Zum Umgang mit der Glaubenssprache gehört aber nicht nur die Begegnung mit der «viva vox Evangelii». Zu diesem Umgang gehören auch die verschiedenen Erfahrungen mit den verschiedenartigen Äußerungen der geschichtlichen Glaubensüberlieferung. Nur anhand überkommener Sprachelemente ist der Überlieferungsprozeß (wenigstens teilweise) faßbar, objektivierbar, überprüfbar. Hier – bei den Objektivationen des Traditionsgeschehens – haben sowohl die hermeneutische Überlegung wie die erkenntniskritische Reflexion einzusetzen. Unzutreffend wäre – was allerdings häufig geschieht –, die hermeneutischen Bemühungen als Versuch der totalen Integration einer hypostasierten Überlieferung (und einer ebenso hypostasierten Sprache) hinzustellen und die kritische Aufgabe allein der Analyse zuzuweisen.

Das hermeneutische Bedenken der Zeitdifferenz und des Selbstverständnisses des Menschen verfolgt ein eminent kritisches Ziel: die geschichtliche Begrenzung sowohl der Sprach- wie der Erfahrungsmöglichkeiten in ihrer ganzen Tragweite hervortreten zu lassen und bewußt zu machen. Auch bezüglich der geschichtlichen Glaubensüberlieferung gibt es nicht-«wiederholbare» sprachliche Äußerungen und nicht-wiedereinzubringende Erfahrungen. Theologien kommen und gehen. Auch dogmatische Formeln altern. Hier öffnet sich das weite Gebiet der kritischen Kirchen- und Dogmengeschichte.

Doch erfahren wir auch, daß die Schrift – trotz wachsender Zeitdifferenz – sich als Quelle der Erneuerung in der Geschichte der Theologie und im Leben

der Kirche ausweist. Das führt zur Frage nach der Normativität der Schrift. Dazu seien im Blick auf den hier zu verfolgenden Skopus drei Aspekte herausgestellt: Die Schrift wurde der Glaubensgemeinschaft gewissermaßen als «Gedächtnis» (worauf das Wirken des Pneumas zurückgreift) übergeben: «aufgeschrieben, damit ihr glaubt!»[18]. Die zentralen Aussagen – wie «Jesus, Herr!»[19], «Jesus, Gottes Sohn!»[20] und «Jesus, gestern, heute!»[21] – haben die Tiefenstruktur der sich nach Zeit-, Kultur- und individueller Erfahrung stets wandelnden Glaubenssprache zu prägen.

Besonders bedeutsam für den Erfahrungsbezug sind die biblischen Sprachmuster: nicht nur «Lehren» und «Bekennen» (die von «Dogmatikern» bevorzugten Kategorien!), auch «Ermahnen», «Trösten», «Aufrichten» u.a.m. Anfang und Ende biblischer Sprachmodelle sind: «Erzählen» und «Gebet». «Erzählen» – und damit ist nach biblischem Vorbild gemeint: erzählen, wie Gott den Menschen sucht – soll den Menschen auf den Weg zum Suchen Gottes bringen. Das Sein im Glauben ist «Auf-dem-Weg-Sein», und nur wer sich auf dem Weg befindet, ist für neue Erfahrungen offen und bereit[22]. «Gebet» – d.h. nach biblischem Muster zunächst: «Bitten» – ist Bedingung, um auf dem Weg des Glaubens zu bleiben. «Ich glaube, (Herr,) hilf meinem Unglauben!»[23]. Das mag genügen, um anzudeuten, wie die Schrift als Quelle der Erneuerung im Glauben für den rechten Umgang mit der Glaubenssprache normativen, wegweisenden, paradigmatischen Charakter hat.

Erfahrung durch die Glaubenssprache

Im Vorausgehenden war von Erfahrung in gläubigem Umgang mit der Glaubenssprache die Rede. Wenn nun von Erfahrung *durch* die Glaubenssprache gesprochen wird, so sind damit Erfahrungen gemeint, die sich vom Brennpunkt christlicher Existenz, der Begegnung mit dem «lebendigen Wort», zu den natürlichen Dimensionen des Daseins hin ausweiten.

Erfahrung ist nie ein rein passives Aufnehmen oder Erleiden. Die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften werden gesteuert. Die Datenverarbeitung des Computers wird programmiert. Auch die Erfahrungsmöglichkeit auf anderen Gebieten, die weniger formalen Gesetzen gehorchen, hängt stets von Vorentscheidungen ab. Was indessen exakte empirische Information selbst mit spontaner Erfahrung verbindet, ist Sprache. Sprache bedingt die Struktur der Erfahrung. Ebenso verändert Erfahrung nicht selten die Sprachstruktur. Ein Zirkel – genauer eine Spirale – ist auch hier nicht zu vermeiden, Gott sei Dank!

Welche Erfahrungen sind nun für die Erfahrung durch die Glaubenssprache besonders relevant? Man ist geneigt, eine Wertskala aufzustellen und zu sagen, Geschichtserfahrung etwa sei wichtiger als Erfahrung in Mathematik, oder Psychologie und Soziologie hätten mehr mit der Welt des Glaubens zu tun als z. B. Physik. Doch hat I.T. Ramsey nachgewiesen, daß es nicht unbedeutende «Analogien» selbst zwischen mathematischer und religiöser Erfahrung gibt[24]. Ebeling und Jüngel haben im Blick auf den Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens von «Erfahrung mit Erfahrung», ja von «gottgemäßer Erfahrung mit *aller* Erfahrung» gesprochen[25]. Angesichts der Universität der Gottesherrschaft und der Katholizität des christlichen Glaubens ist kein Gebiet menschlicheErfahrung vom Kontakt mit Erfahrung durch die Glaubenssprache auszuschließen[26]. Verhängnisvoll wäre es insbesondere, die «innere Erfahrung» im subjektivistischen Sinn oder «religiöse Erfahrung» nach pietistischem Verständnis als für die Erfahrung durch die Glaubenssprache besonders privilegierte Erfahrungsmodelle hinzustellen.

a) Der natürliche Mensch

Die entscheidende Frage des hier zur Diskussion stehenden Problems lautet: Was vermag Erfahrung durch die Glaubenssprache für die natürlichen Dimensionen des Daseins zu bedeuten? Der Beitrag ist weder zu optimistisch noch zu pessimistisch zu veranschlagen. Wurde soeben die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung durch die Glaubenssprache zu allen Gebieten menschlicher Erfahrung betont, so ist nun auf die notwendige Konzentration, den Kern und Ursprung aller Erfahrung, hinzuweisen. Die eigentliche Umschlagstelle von christlicher Glaubenserfahrung zu Welterfahrung ist *Lebenserfahrung*. Was nun hier dem Glaubenden zunächst, aufgrund der Metanoia des Glaubens, widerfährt, ist die Öffnung zur Möglichkeit eines neuen Seins, des Seins in «Freiheit der Kinder Gottes». Zugleich aber erfährt der Glaubende die Fortdauer des «Gesetzes», das tatsächliche Verhaftetbleiben im «alten Menschen», der sich dem Werden eines «neuen Geschöpfes» widersetzt. Was sich durch Wechsel und Wandel der «Stadien auf dem Lebensweg» hindurch abzeichnet, gleicht weder dem Bild eines kontinuierlichen Wachstums oder Aufstiegs noch dem einer harmlosen friedlichen Existenz. Was indessen als Frucht der «Erprobung» erfahrbar wird – erfahrbar durch die Glaubenssprache – ist eine vertiefte, erlebte Kenntnis dessen, «was im Menschen ist». «Was im Menschen ist» umfaßt die gesamte natürliche Befindlichkeit des Menschen: sein radikales Verschlos-

sensein wie die Möglichkeit, auf aktive Kommunikation einzugehen; sein fast totales Gebrochensein wie die Sehnsucht nach Ganzheit; sein in tausend Widersprüche Verstricktsein wie die grundsätzliche Ansprechbarkeit auf Wahrheit und Integrität.

Was durch die Glaubenssprache erfahrbar wird, ist nicht nur das bloße Vorhandensein von das Dasein durchziehenden Antinomien – davon weiß jede echte Lebenserfahrung –, sondern vielmehr die *Radikalität* und – als bedeutsamster Ertrag – die *Identifikation* der das Dasein des Menschen konstituierenden Antinomien. Was dabei, bei der Erfahrung durch die Glaubenssprache, geschieht, kann mit dem Ausdruck «Verborgenes aufdecken»[27] umschrieben werden. Was «aufgedeckt» wird – durch das Wort des Glaubens –, ist das natürliche Selbst, der Widerspruch wie die Möglichkeit zu neuem – nur von Gott her möglichem – Sein in der Welt.

b) Wissenschaft

Doch darf Lebenserfahrung nicht auf Selbsterkenntnis reduziert werden. Lebenserfahrung umschließt sowohl soziale Partnerschaft wie Verwurzeltsein in terrestrischer, ja kosmischer Umwelt. Was sich von hier aus entfaltet, dehnt sich wiederum aus auf sämtliche Gebiete menschlicher Erfahrung. Zur Konkretisierung seien drei Erfahrungsdimensionen, die für heutige Lebenserfahrung besonders relevant sind, angeführt. Zunächst die Erfahrung der Wissenschaften, bzw. durch Wissenschaft vermittelte Erfahrungen. Wissenschaftliche Erkenntnis ist zu einem bestimmenden Faktor der komplexen Gesellschaft geworden. Die Wissenschaftstheoretiker sind sich klar, daß es für die zukünftige Entwicklung nicht nur eine Theorie der Theoriebildung braucht, sondern ebenso – zweifellos und bedeutend dringlicher – eine *Pragmatik* und *Ethik* der wissenschaftlichen Forschung. Damit werden aber Probleme aufgeworfen, zu denen auch die Erfahrungen durch die Glaubenssprache etwas beizutragen haben. Es wäre zumindest befremdend, wenn die Christen z. B. zum Faktum, daß der Großeinsatz der Wissenschaften und der dazu notwendigen Mittel fast ausschließlich von Rentabilitätsüberlegungen und kaum kaschiertem Egoismus gesteuert wird, nur phantasielose Klagen und keine, auf «Erfahrungen mit Erfahrungen» gestützten, konstruktiven Gegenvorschläge vorzubringen hätten[28].

c) Kultur

Eine weitere Erfahrungsdimension vermitteln die kulturellen Leistungen und Produkte. Unter «Kultur» ist nicht «Humanismus» im Sinne des 15. oder 16. Jahrhunderts zu verstehen. «Kultur» hat nichts mit «Ästhetizismus» zu tun. Auch sind die eigentlichen Träger der Kultur nicht in der elitären Oberschicht der etablierten Gesellschaft zu lokalisieren. «Kultur» ist ein vielfach- und breitgestreutes Phänomen und umfaßt nicht nur die Spitzenleistungen (etwa Marssonden und interkontinentale Jets à la «Concorde»), sondern ebenso «Subkultur» und «Antikultur», «Fehlkultur» und alles, was man gemeinhin «Unkultur» (Abstumpfung und Verrohung, die «Zertrümmerung der Kultur») nennt. Was besonders nottut in einer Zeit der kulturellen Mutation und Revolution, ist eine vigorose und hellhörige *Kulturkritik*. Damit werden aber vitale Fragen angeschnitten, zu denen auch die Erfahrungen durch die Glaubenssprache Wesentliches beizutragen haben. Es geht ja inmitten des Zusammenbruchs fast sämtlicher konventioneller Vorstellungen von Kultur um nichts Geringeres als um ein neu zu entwerfendes Menschenbild. Und wer wollte behaupten, die Erfahrung der Christen hätte dazu nichts auch für die menschliche Zukunft Relevantes zu sagen?

d) Politik

Schließlich ist, als umfassendste Dimension der Erfahrung des natürlichen Daseins, die Erfahrung der politischen Wirklichkeit zu erwähnen. Zur politischen Wirklichkeit gehören gewiß auch politische Programme, Konzepte und Ideologien. Das eigentlich Bewegende indessen sind die Sehnsucht, das Bedürfnis und das leidenschaftliche Streben nach geordnetem Zusammenleben unter dem Anspruch von Gerechtigkeit und Freiheit. Daß die Erfahrungen durch die Glaubenssprache auch dazu etwas Positives beizutragen imstande sind, kann nicht in Abrede gestellt werden. Sollte etwa die Rede von «Rechtfertigung» nichts mit sozialer Gerechtigkeit zu tun haben[29]?

Von besonderer Bedeutung sind auch in diesem Zusammenhang die biblischen Sprachmuster. Es genügt, auf die Kategorien «Nächster» (*plesiōn*) und «Fremder» (*ethnikos*), «arm» (*ptochos*) und «mächtig» (*dynatos*), «ausgestoßen» (*exo ballamenos*) und angenommen» (*dektos*) zu verweisen, um das Erfahrungspotential der biblischen Sprache im Blick auf höchst bedrängende Probleme auch und besonders in der gegenwärtigen politischen Situation zu erhellen. Vor einer rein politischen Interpretation der Schrift und einer unkritischen und unbesonnenen «Übersetzung» biblischer Aussagen in den Jargon politischer Ideologien (wie etwa das reichlich abgeschmackte Wortspiel: *resurrectio/insurrectio*) ist zu warnen. Wozu indessen die Botschaft Jesu verpflichtet, ist die Identifikation mit den Ausgestoßenen und Unterdrückten. Was aus der

«erlittenen» Miterfahrung mit den Ausgestoßenen und Unterdrückten kraft des Wortes des Glaubens entstehen soll, ist nicht eine neue politische «Utopie», sondern zunächst eine realistische Kritik an den bestehenden repressiven Strukturen und Systemen, dann eine zukunftweisende und die depravierenden Verhältnisse wenn möglich verändernde *Sprache der Hoffnung*.

Wenn wir durch diesen ganzen Abschnitt hindurch eine etwas monotone, oft die Syntax erschwerende und bestimmt nicht elegante Sprachformel – «Erfahrung durch die Glaubenssprache» – verwendet haben, so geschah dies nicht ohne Absicht. Zwischen Erfahrung *mit* der Glaubenssprache und Erfahrung *durch* die Glaubenssprache ist aus Gründen der theologischen Klarheit und Präzision zu unterscheiden. Denn Glaubensentscheidung und Erhellung des natürlichen Daseins sind nicht dasselbe. Die Auswirkung des Glaubens führt zunächst über die Glaubenssprache zur Möglichkeit neuer Erfahrung. Erst wenn diese Erfahrungen wirklich werden, kann auch der Glaube für das natürliche Dasein wirksam sein. Was wir mit den angestellten Erwägungen zu zeigen hofften, ist, daß die im Glauben möglichen Erfahrungen von kaum zu unterschätzender Bedeutung sind. Was durch die Glaubenssprache sowohl im personalen wie im sozialen und politischen Bereich erfahrbar wird, kann mit «Aufdekken» von «verborgenen» Möglichkeiten angedeutet werden. Wird darauf erfahrungsbereit eingegangen, so erreicht das Offenbarungsgeschehen – in und durch das Wort des Glaubens – seine eigentliche Erfüllung auf dem Weg des Glaubens. Was die natürliche Dimension des Daseins betrifft, kann diese Erfüllung «auf dem Weg» mit den Worten «Sinn stiften», «Hoffnung wecken» und «Gemeinschaft schaffen» umschrieben werden.

Axiologische Bemerkungen

Nach diesen Erwägungen wäre nun zu zeigen, welche Konsequenzen sich aus der hier entworfenen Sicht ergeben für die theologische Arbeit und Methode. Um dies angemessen zu tun, müßte man einen neuen Artikel schreiben. Doch seien zum Schluß wenigstens ein paar Bemerkungen in dieser Richtung beigefügt.

Der Ruf nach einer *empirisch-kritischen Methode* in der Theologie – als Ergänzung zur historisch-kritischen und dogmatisch-systematischen Methode – ist mit Bedacht aufzunehmen. Zunächst wäre zu untersuchen, was «Empirie», bzw. «empirisch», im Kontext der Theologie sinnvoll zu bedeuten vermag. Bei den Ausführungen zum Thema haben wir uns bemüht, zwischen «Erfahrung» und «Widerfahrnis» zu unterscheiden. Wieweit eine eigentlich «empirische Methode» auf das, was wir als «Erfahrung» vor der, mit der und durch die Glaubenssprache beschrieben haben – das «Offenbarungswiderfahrnis» scheidet ohnehin aus –, anwendbar und anzuwenden ist, müßte näher geklärt werden. Die Möglichkeit, ja Nützlichkeit und Notwendigkeit der Erforschung des kirchlichen Lebens mit den Mitteln der empirischen Religionssoziologie und -psychologie steht hier nicht zur Frage. Das Problem ist vielmehr, ob die von uns geltend gemachten Erfahrungen des Glaubens und Erfahrungen im Glauben mit den Mitteln empirischer Wissenschaften erforschbar sind, und wenn ja, wieweit.

Doch besteht kein Zweifel über den grundsätzlichen *Erfahrungs*bezug der Theologie. Theologie ist ja keine rein spekulative oder theoretische Wissenschaft. Die konstitutive Bedeutung der Geschichte bzw. der Glaubensüberlieferung läßt den Erfahrungsbezug der Theologie zunächst als Bezug zu geschichtlicher Erfahrung präzisieren. Grundlegend ist, daß weder die biblische «Heilsgeschichte» noch die Kirchengeschichte idealisiert werden. In dieser Beziehung hat Harvey Cox in seinem Buch «Verführung des Geistes»[30], wie es uns scheint, bedeutsame Hinweise gegeben. Theologie hat nicht nur (bis zur Ermüdung) zu sagen, wie Kirche eigentlich sein sollte, sondern zunächst einmal zu reflektieren, wie Kirche tatsächlich ist. Daß dabei auch der «Religion des Volkes» mehr Aufmerksamkeit zu widmen ist, als normalerweise unter Theologen üblich, ist eine wichtige Erkenntnis.

Als erste Regel muß also statuiert werden: *Theologische Arbeit ist nur dann bei der Sache des Glaubens, wenn sie im gelebten Glauben verwurzelt ist.* Diese Regel verstößt nicht gegen die Aufgabe der Theologie, den Überlieferungsprozeß kritisch zu untersuchen. Weiter hat die Theologie aber auch die heutigen Erfahrungsmöglichkeiten zu erforschen. Dabei sind sowohl der Inhalt der Glaubensbotschaft wie die Struktur und der Ort möglicher Erfahrung zu analysieren.

Als zweite Regel ist also anzugeben: *Theologische Arbeit ist nur dann bei der Sache des Glaubens, wenn sie konkrete Wege zu heute möglichen Erfahrungen im Glauben zu eröffnen vermag* (und nicht durch abstruse Theoreme verbarrikadiert). Wird diese Regel mißachtet, so wird Theologie für die Geschichte des Glaubens irrelevant.

Die wichtigste Frage: Wieweit und inwiefern ist Erfahrung als *Kriterium der Theologie* zu betrachten? Daß Authentizität der Erfahrung, auch und vor allem der Glaubenserfahrung, Kriterium der Wahrheit, ja eigentlich *das* Kriterium der Wahrheit ist, ist nicht zu bestreiten. Doch ist es ebenso Aufgabe der Theologie, über die Authentizität der Erfahrung aufgrund der Glaubenssprache – vorab des Wortes des Glaubens – Auskunft und Rechenschaft zu geben.

[1] Als Zeichen dafür mag der große Anklang stehen, den die Bücher von Marcel Légaut gefunden haben: Meine Erfahrung mit dem Glauben (1975), Meine Erfahrung mit dem Menschen (1975), Worte der Erfahrung (1975) u.a. Für die Reaktion der Theologen auf die veränderte Situation verweisen wir auf H. Cox, Verführung des Geistes (Stuttgart 1974) und D. Sölle, Die Hinreise (Stuttgart 1975).

[2] G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache: Wort und Glaube III (Tübingen 1975) 3–28.

[3] G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (Tübingen 1975).

[4] Vgl. dazu unseren Aufsatz: Erwägungen zur Fundamentaltheologie: Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 24 (1977) 291–365, bes. 348–350.

[5] Vgl. dazu bes. A.M. Haas, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes/H.U. von Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (Einsiedeln 1974) 73–104; und ders., Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg: Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 22 (1975) 1–34.

[6] R. Friedli hat in seinem Buch «Fremdheit als Heimat» (Freiburg/Schweiz 1974) in origineller Weise auch auf die Bedeutung der mystischen Kategorie der «Fremde» als Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen hingewiesen.

[7] Vgl. J.P. Jossua, Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens: CONCILIUM 9 (1973) 342–348; J. Wunderli, Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung? Stimmen der Zeit 194 (1976) 824–830; G. Zasche, Bemerkungen zum Verhältnis von religiöser Erfahrung und religiöser Sprache: Zeitschrift für katholische Theologie 99 (1977) 183–194.

[8] I.T. Ramsey, Religious Language (London 1967) 18; vgl. 14–37.

[9] Zu dieser für «theonomisch» geschulte Ohren herausfordernden Fragestellung verweisen wir auf den fundamentalen Bezug von «Erfahrung» und «natürlicher Theologie», wie er von G. Ebeling, bes. in: Gott und Wort (Tübingen 1966), von W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt a.M. 1973) bes. 303–307, und von J.-B. Brantschen, Zeit zu verstehen, Wege und Umwege heutiger Theologie (Freiburg/Schweiz 1974) 90–98, herausgestellt wird.

[10] G. von Rad, Weisheit in Israel (Neukirchen 1970) 75–101.

[11] Mk 15,39.

[12] H. Duméry, La Foi n'est pas un cri (Paris 1959).

[13] 1 Kor 9,16.

[14] Röm 10,17.

[15] G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre (Tübingen 1971) 53–55.

[16] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II (München 1968) 237.

[17] Für den wohl bedeutsamsten neueren katholischen Beitrag zu einer umfassenden «Theorie der Offenbarung» sei auf K. Rahner verwiesen. In gedrängter Form sind seine Gedanken im Artikel «Offenbarung» in: Sacramentum Mundi III (Freiburg i. Br. 1969) 832–843 zu finden.

[18] Joh 20,31.

[19] Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11.

[20] Röm 1,4; 2 Kor 1,19; vgl. Apg 9,20.

[21] Hebr 13,8.

[22] Ebeling geht in dem in Anm. 2 zitierten Artikel bei den Erwägungen zu «Erfahrung als Thema der Theologie» von zwei das Christsein kennzeichnenden «Lebensbestimmungen» aus: «Zeugenschaft» und «Pilgerschaft».

[23] Mk 9,24.

[24] Ramsey aaO. (Anm. 7) 36; vgl. 45 u. 48.

[25] Ebeling aaO. (Anm. 2) 22 u. 25 f.

[26] W. Pannenberg sagt aaO. (Anm. 8) 347, die «Bewährung des Gottesgedankens» müsse «alle Dimensionen jeweils zugänglicher Erfahrung miteinschließen».

[27] Vgl. Anm. 14.

[28] Vgl. dazu z.B. C.F. von Weizsäcker, Wege in Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung (München 1976).

[29] Vgl. dazu D. Mieth, Rechtfertigung und Gerechtigkeit: T. Feiner/G. Gaudard/D. Mieth u.a., La Justice / Gerechtigkeit (Freiburg/Schweiz 1977) 64–89.

[30] S. Anm. 1.

HEINRICH STIRNIMANN

1920 in Luzern geboren. Studien in Luzern (Kunstgewerbeschule), Zürich (Architektur), Freiburg/Schweiz (Philosophie). 1942 Dominikaner. 1950 Dr. theol. 1950–52 Dozent in Tallaght bei Dublin. Seit 1952 Prof. für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz. Seit 1964 Leiter des Instituts für ökumenische Studien. Seit 1966 Kopräsident der Evangelisch/römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz. Herausgeber der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, der Schriftenreihen «Ökumenische Beihefte» und «Dokimion». Bücher: (mit J.L. Leuba) Freiheit in der Begegnung, Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs (Frankfurt a.M./Stuttgart 1969); (mit L. Vischer) Papsttum und Petrusdienst (Frankfurt a.M. 1975). Anschrift: Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg, Murtengasse 262, CH–1700 Freiburg, Schweiz.

Vorwort

Norbert Greinacher
Alois Müller

Moratorium der Evangelisation?

Spricht man heute von Evangelisation oder Mission, so ergibt sich eine Fülle von Fragen und Problemen, welche auf eine umfassende Krise des theoretischen Selbstverständnisses wie des missionarischen Wirkens der Kirchen hinweisen. Schon die sprachlichen Probleme deuten auf eine Unsicherheit der Sache selbst hin. Gehen wir einmal aus von der Umschreibung der Evangelisation, wie sie in dem sogenannten «Bericht Cordeiro» der Römischen Bischofssynode von 1974 versucht wurde: Evangelisation als «die Proklamation der frohen Botschaft des Heils durch Worte, Taten und das Leben selbst an alle Menschen»[1].

Ist eine solche Evangelisation heute noch sinnvoll? Hat sie Aussicht auf Erfolg? Ist sie geschichtlich nicht so mit Schuld beladen, daß sie jegliche Glaubwürdigkeit verloren hat? Ist es nicht christlicher, wenn die Christen jeden Menschen ermuntern, in seiner ererbten Religion «selig zu werden»? Einige besonders neuralgische Punkte seien hier kurz angedeutet.

Die Minderheitssituation der christlichen Kirchen wächst überall auf der Welt. Selbst wenn man von den Zahlen der Getauften ausgeht, nimmt ihr Anteil an der sprunghaft wachsenden Bevölkerung in allen Kontinenten ab. Die jahrhundertealten Evangelisationsbemühungen der Kirchen scheinen von Erfolglosigkeit gekennzeichnet zu sein. Die bisherige eindeutig beherrschende Stellung der westlichen Kirchen gegenüber den sogenannten «Missionskirchen» hat auf der ganzen Welt zu Spannungen und Konflikten geführt. Im Zusammenhang mit der politischen Emanzipation der außereuropäischen Völker wurde die Vormachtstellung der europäischen Kirchen immer mehr radikal in Frage gestellt. Immer nachdrücklicher wird die Forderung erhoben: «Die einheimischen, nationalen Kirchen sollen zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte und darum von anderen Kirchen unabhängig werden.»[2]

Die einheimischen nichteuropäischen Kirchen haben aber weithin noch keine eigene Identität gefunden. Aufgrund der geschichtlichen Entwicklung, der weitgehenden Verbindung der Evangelisation der europäischen Kirchen mit der Kolonialisierung wurde diese Identitätsfindung bisher fast unmöglich gemacht. Um aber eine eigenständige unabhängige Identität in Kirchenstrukturen, Spiritualität, Theologie, Liturgie usw. zu finden, braucht es viel Zeit, sind Krisen auch unvermeidlich.

Auf einen anderen neuralgischen Punkt weist Paul Tillich hin. «Die Evangelisation sollte es sich zum Prinzip machen, den Menschen am Rande bzw. außerhalb der Kirche zu zeigen, daß die Symbole, in denen sich das Leben der Kirche darstellt, Antwort auf die Frage sind, die in der Existenz jedes menschlichen Wesens enthalten ist... Sie (sc. die Menschen unserer Zeit) müssen das Gefühl bekommen, daß die christlichen Symbole keine Absurditäten sind, unannehmbar für denkende und fragende Menschen in unserer Epoche, sondern daß sie hinweisen auf das, was uns unbedingt angeht, auf den Grund und Sinn unserer Existenz und der Existenz überhaupt.»[3] Es scheint aber nun so zu sein, daß der Evangelisation gerade dies in immer geringerem Maße gelingt. Enntweder werden Antworten gegeben auf Fragen, die niemanden interessieren, oder die Antworten der Evangelisation auf die Sinnfrage unserer Zeitgenossen sind irrelevant oder unverständlich.

Immer drängender und schärfer stellt sich auch in Theorie und Praxis die Frage nach dem Zusammenhang von Evangelisation und sozialem und politischem Befreiungsprozeß unterdrückter Menschen. Wenn es stimmt, was eine Sektion der Weltmissionskonferenz in Bangkok (29.12.1972 bis 8.1.1973) festgestellt hat, daß nämlich die kirchliche Heilsarbeit in der Gesellschaft vier Dimensionen hat, nämlich erstens den Kampf für soziale Gerechtigkeit und gegen Ausbeutung, zweitens den Kampf für menschliche Würde gegen politische Unterdrückung, drittens den Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung und viertens den Kampf der Hoffnung gegen die Verzweiflung im Leben jedes einzelnen[4], dann muß dies für die Evangelisation der Kirchen schwerwiegende Konsequenzen haben.

Daß die Evangelisation der katholischen Kirche sich in einer Krise befindet, hat die Römische Bischofssynode vom Herbst 1974 deutlich gezeigt. Liest man die Berichte über die Diskussionen sowie die Schlußdokumente durch, so verraten sie im Grunde nur die Unsicherheit und Ratlosigkeit der Synodalen angesichts der ungeheueren Probleme, mit denen sich die Evangelisation in der Welt von heute konfrontiert sieht. Wie wenig überzeugend die Apostolische Exhortatio «Evangelii nuntiandi» von Papst Paul VI. aus dem Jahre 1975 wirkt, darauf wird in diesem Heft noch besonders eingegangen.

Zwar wurde die bereits erwähnte Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Bangkok (1972/73) von manchen als eine Wende in der christlichen Weltmission betrachtet; zwar wurden dort die anstehenden Probleme sehr mutig angesprochen. Aber auch dort war man von einer gemeinsam erarbeiteten Konzeption weit entfernt[5]. So wurde auf dieser Konferenz von einigen die Forderung an die Entsenderkirchen nach einem Moratorium erhoben. Sie wurden aufgefordert, wenigstens vorübergehend der Verselbständigung der Missionskirche wegen von der Entsendung von Personen und Geld abzusehen.

Moratorium der Evangelisation? Wer davon überzeugt ist, daß Person und Sache Jesu und ihre Tradierungsgeschichte eine überzeugende Antwort auf die Frage geben nach dem, was uns unbedingt angeht, der kann sich auf ein solches Moratorium nicht einlassen. Das bedeutet nicht, daß diese Forderung der Konferenz von Bangkok in ihrem Kontext nicht ganz ernst geprüft werden muß, ganz im Gegenteil! Aber eine christliche Kirche verliert ihre Daseinsberechtigung, wenn sie nicht mehr missionarisch ist. Freilich werden wir alle im Bereich der Evangelisation umlernen und nach schmerzvollen Erfahrungen neue Wege suchen müssen. Evangelisation in der Welt von heute hat viel Ähnlichkeit mit der Werbung eines liebenden Menschen um einen anderen. Mit Gewalt oder Drohung, mit Ausnutzung von Abhängigkeiten, mit List und Tücke ist nichts zu machen. Liebendes Werben aber, ein Verhalten, welches die Richtigkeit der ausgesprochenen Worte unter Beweis stellt, überzeugt und schafft eine neue Glaubwürdigkeit.

[1] Herder-Korrespondenz 28 (1974) 649.
[2] J. Moltmann, Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde (München 1977) 134.
[3] Die religiöse Substanz der Kultur. Gesammelte Werke IX (Stuttgart ^{2}1975) 108.
[4] Herder-Korrespondenz 27 (1973) 209.
[5] Vgl. Herder-Korrespondenz 27 (1973) 206–209.

Beiträge

Pheme Perkins

Der missionarische Charakter der Kirche im Neuen Testament

I. Zusammenhang

Ein kurzer Überblick über die Gestalt des frühen Christentums sollte als Vorwort jeder Behandlung des Neuen Testamentes unter ekklesiologischer Thematik vorangestellt werden. Wir neigen dazu, den Begriff «Kirche» mit weltweiten institutionellen Strukturen zu assoziieren, während die neutestamentliche Kirche eine vorinstitutionelle religiöse Bewegung ist. Ihre kleinen Gemeinden hatten keinerlei weltweite Organisation, keine einheitlichen Modelle internationaler Autorität, keinerlei Einfluß auf sozialem und politischem Gebiet und – zumindest nach dem Bruch mit dem Judentum – keinerlei nationale oder sonstige völkische Identität. Alle ihre Mitglieder waren in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Wenn wir uns diesen ursprünglichen minoritären Status vor Augen halten, bekommen die frühchristlichen Behauptungen, Christus sei der Erlöser und Heiland der Welt, einen ganz anderen Klang. Man ist fast versucht zu fragen: Wie konnten sie immer wieder auf eine solche Idee kommen?

Die Gedanken der frühen Christenheit über Mission gehen von Fragen aus, die ganz anders sind als unsere heute. Als erste war da die Frage: Wenn Jesus der Messias war, warum hat Israel ihn verworfen? Gewiß gab es im Alten Testament genügend Belege dafür, daß Israel die Propheten verworfen hat; diese konnten als *ex-post-facto*-Erklärungen dienen; doch das Dilemma blieb. Die alttestamentliche Metaphorik verhieß eine Zeit, in der Israel sich mit ganzem Herzen Gott zuwenden und das Heil endgültig vollendet wird. Eine Verwerfung war im messianischen Plan nicht vorgesehen. Israels vorbildhafter Gehorsam in den letzten Tagen könnte dann die Heiden dazu bringen, seinen Gott auch anzubeten (vgl. Jes 49,16; 55,5). Statt dessen verwirft Israel seinen Messias, doch die Heiden kommen und folgen ihm. Ihre Zulassung zur christlichen Gemeinde weckte andere Fragen. War das Christentum praktisch eine jüdische Sekte? Wurden die neubekehrten Heiden damit jüdische Proselyten?

War diese Frage einmal im negativen Sinne entschieden, mußte das Christentum über den Bereich des Judentums hinausgehen. Konnten Heiden tatsächlich Christen werden, ohne Juden zu werden, dann mußte es auch möglich sein, die christliche Botschaft in nichtjüdischen Begriffen und Symbolen auszudrücken und zu formulieren. (Das hellenistische Judentum hatte bereits Pfade betreten, denen das Christentum später folgen konnte.) Oder in modernen Begriffen ausgedrückt: Mission und Kulturimperialismus brauchten nicht miteinander verbunden zu sein. Das Neue Testament scheint geradezu Versuche zu fördern, den je einheimischen Kulturen entsprechende Ausdrucksformen des Christentums zu entwickeln. Oder noch moderner: Ein Volk kann durchaus christlich sein, ohne westeuropäisch zu sein. Andererseits würde kein biblischer Autor annehmen, alle Religionen seien gleich, und kein neutestamentlicher Autor, Religion sei unwiderruflich an eine spezifische Kultur oder an einen nationalen Charakter gebunden. Christus wird immer und überall als Heiland und Erlöser der Völker verkündet.

II. Exegetische Überlegungen

Jesus selbst beschränkte seine Verkündigung klar und eindeutig auf Israel und rief das Volk zur Umkehr angesichts des nahenden Gottesreiches. Doch betonte seine Predigt nachdrücklich, daß das Reich Gottes offen sei für alle: für Steuereinnehmer («Zöllner»), Sünder, ja sogar Heiden; keiner war ausgeschlossen (vgl. Mt 8,11; 25, 31–46)[1]. Die neutestamentlichen Traditionen verbinden die Heidenmission mit dem Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger (vgl. Mt 28,16–20; Lk 24, 47; Apg 1,8; Joh 20,21; 21, 6)[2]. R. Fuller meint, die Tradition, der Herr sei dem Jakobus erschienen (vgl. 1 Kor 15, 7), leite sich her von einer Tradition, die eine missionarische Sendung an die Juden in Jerusalem ins Leben rufen wollte. Eine ähnliche Tradition könnte hinter Mt 10 stehen, doch der Evangelist hat das Ende des Berichtes weggelassen, da zu seiner Zeit die Mission bei den Juden sich als ein Fehlschlag erwiesen hatte (vgl. Mt 5,10 ff; 22,6; 23,34–39; Röm 10, 21)[3]. Gal 2,7 und Apg 8,4 ff legen die Annahme nahe, daß beide Missionen nebeneinander existierten.

Stendahl argumentiert, gerade zu der Zeit, als Paulus seinen Römerbrief schrieb, habe er erkennen können, daß das Christentum eine Bewegung der Heiden werde. Seine Rechtfertigungslehre wollte erklären, wie sie Erben der Verheißung Gottes an Israel werden konnten, während die Kapitel 9–11 mit dem Problem der Koexistenz der beiden Gemeinden im Plane Gottes ringen. Er betont dabei, daß diese eigenartige Situation der Annahme der Heiden und der Verwerfung Israels

Teil des endzeitlichen Planes Gottes sei[4]. Doch entgegen der Auffassung, die ihm gelegentlich unterschoben wird, will Paulus niemals sagen, daß Gott Israel verworfen habe. Irgendwie wird Gott ein Volk schaffen, das Juden und Heiden umfaßt. Daher werden die Heidenchristen gewarnt, sie sollten sich nicht den Juden überlegen fühlen, die für eine Zeitlang den Messias verworfen hätten. Er hat die erwartete Reihenfolge der Bekehrungen umgekehrt, um die Heiden als volle Erben in die Verheißungen Israels einzuschließen. Sie sollen nicht verurteilt werden als Sünder oder zweitrangige Zuschauer der Herrlichkeit und des Ruhmes Israels sein, wie die meisten Juden es sich vorstellten. Eine vorpaulinische Formel in Röm 3,25 f. verknüpft das Heil der Heiden mit Gottes Annahme des Todes Jesu als Sühneopfer für sie. Paulus schließt jedoch die Juden in diese notwendig gewordene Sühne mit ein: Alle werden zu Gerechten durch dieses Opfer und keiner durch das Gesetz.

Paulus' eigene Sendung, dieses Heil unter den Heiden zu verkünden, leitet sich von dem Auftrag des auferstandenen Herrn ab (vgl. Gal 1,12–16; 1 Kor 15,8; Röm 15,15–19). Röm 15,7–13 stellt den Einschluß der Heiden in das Heil in den ethischen Kontext der Gastfreundschaft. Sie sollen ihre Verbundenheit mit Israel als Gaststatus erkennen. Indem er Gottes Treue zu seinen Israel gegebenen Verheißungen sichtbar macht, hat Christus es den Heiden ermöglicht, die Verheißung zu teilen. Die praktische Konsequenz aus dieser Verbundenheit mit Israel soll nun darin bestehen, daß die Heidenchristen den Armen der Jerusalemer Gemeinde die von Paulus geforderte materielle Hilfe leisten (vgl. 15,27). Aber auch Paulus kann sich selbst als den Heiden verbunden bezeichnen (vgl. Röm 1,11–16). P. Minaer hat darauf aufmerksam gemacht, daß er hier eine dreifache Verbundenheits- und Verpflichtungsbeziehung erblickt: Alle sind Christus verpflichtet für sein Heil und seine Erlösung. Die Heiden sind Israel verpflichtet, dessen Verheißung sie nun miterben können. Israel ist den Heiden verpflichtet durch ihre nun endlich erfolgte Bekehrung (vgl. 11, 13 f). Paulus seinerseits ist ihnen verpflichtet um des Amtes willen, das er erhalten hat. Daher sind schließlich alle aufgerufen, Gott Dank zu sagen für ihre Erlösung[5].

Eine Schlüsselstelle für unsere Diskussion ist Mt 28,16–20[6]. Die meisten Wissenschaftler stimmen darin überein, daß sie drei traditionelle Aussagen enthält: Jesu Autorität als erhöhter Herr (18 b); den Auftrag an die Apostel (19–20a) und die Verheißung der bleibenden Gegenwart Jesu (20 b). Der Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, ist eine Neuformulierung einer früheren Tradition durch Mattäus. So ist beispielsweise die Formulierung «macht (alle Völker) zu Jüngern» eine Ausdrucksform des Mattäus und ersetzt vermutlich einen traditionellen Ausdruck wie «verkündigt das Evangelium». Nicht einig dagegen sind die verschiedenen Wissenschaftler darin, wie Mattäus diese Stelle versteht. Bornkamm behauptet, daß der Evangelist darin nur eine Erfüllung von Mt 24,14 erblickt, dagegen nicht an den missionarischen Implikationen dieses Auftrages interessiert ist. Ihm geht es darum, die christliche Gemeinde vollständig zu unterrichten; für ihn liegt die Bedeutung dieser Stelle in der ewigen Gültigkeit, die dem Wort Jesu zukommt, nicht in dem Auftrag, Jünger zu gewinnen. Alle, die sich der christlidhen Bewegung anschließen, müssen sich an das Wort des irdischen Jesus halten.

Andere argumentieren, Mattäus denke hier an die Heidenmission[7]. Sie streiten darüber, ob er hier Israel mit unter «die Völker» rechnet oder nicht. Einige erklären, wenn Mattäus hier Israel durch die Kirche ersetze, so bedeute dies, daß die Zeit des Heiles für Israel beendet sei; sie wenden ein, daß der Begriff ethnē = Völker/Nationen in der Regel Nicht-Juden bezeichnet. Mattäus weiß, daß die nach der Auferstehung aufgenommene Mission der Juden fehlgeschlagen ist (vgl. 8,10–12; 22, 6; 23, 34–39). Er denkt daher, daß die einzige Zukunft, die für Israel bleibt, Gottes Gericht ist und braucht diese Stelle, um zu zeigen, daß den Jüngern aufgetragen ist, Israel zu verlassen (Kontraststelle 10,5) und zu den Heidenvölkern zu gehen[8].

J. Meier wendet sich gegen diese Lesart und behauptet,ethnē bedeute in 20,25 f und 24,9 Nichtchristen und in 24,14 die ganze Welt, und verweist dabei auf die Kirche in 21,43. Daher, schließt er, beziehe sich der Verkündigungsauftrag auch auf Israel, das damit nun auf den Status eines Volkes unter anderen reduziert sei. Doch selbst wenn man die verschiedenen Sinngehalte von ethnē bei Mattäus berücksichtigt, hat die Tradition, die hinter dieser Perikope stand, sich auf die Heidenmission bezogen, und es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß Mattäus es anders verstanden hätte. Der Ausdruck *alle Völker* kommt auch bei Lukas 24,47 in dem Sendungsauftrag vor. S.G. Wilson ist der Meinung, er komme aus einem apokalyptischen Verständnis der Verkündigung an die Heiden als Zeichen der Neuen Zeit – wie bei Mk 13,10 – in diese Tradition hinein[9].

Lukas verlegt bekanntlich die Heidenmission in die Zeit der Kirche und stellt sie als ein geordnetes Fortschreiten von Jerusalem aus dar. Er formt den Auftrag um, so daß er diesem Verständnis angepaßt ist, und schließt nun die Mission der Heiden mit in die Leiden des Messias ein als etwas in der Schrift Verkündetes (vgl. Lk 24,45 f; vgl. 2,30–32; 3,6; 4, 21,25–27; Apg

15, 14). Die Herabkunft des Geistes kündet die Zeit der Kirche und die Mission unter den Heiden an, nicht das Ende (vgl. Apg 1,1–8; 8,29; 10,11 f; 16,6). Lukas konnte sich ganz offenbar eine Kirche ohne missionarische Tätigkeit gar nicht vorstellen[10]. In seinem Darstellungsschema folgte die Verkündigung an die Heiden aur Israels Ablehnung der Botschaft (z.B. Apg 13, 46–48; 18, 8; 22, 17–21; 28, 28). Argumente aus der alttestamentlichen Prophetie (vgl. 15, 14–17) werden herangezogen, um anzuzeigen, daß diese Mission Gottes Verheißungen an Israel erfüllt[11]. Im Unterschied zu Paulus ist Lukas keineswegs durch den Fortbestand Israels als «auserwähltes Volk» beunruhigt[12].

Die an die Heiden gerichteten Reden mischen hellenistisch-jüdische und griechisch-philosophische Sprache (Apg 14, 15–17; 17, 22–34)[13]. Hier wird die religiöse Erfahrung des Heidentums positiv gewertet als Vorbereitung für das Evangelium. Die Areopagrede deutet an, daß ein Heide unmittelbar von seiner religiösen Tradition zum Christentum übergehen kann, ohne Israels Heilsgeschichte übernehmen zu müssen, während diese Heilsgeschichte Israels in Reden vor jüdischen Zuhörern ein bevorzugtes Thema darstellt. Gottes universales Planen und Wirken ist eine Gewähr für die Universalität der Heilsbotschaft[14].

Das Johannesevangelium entwirft ein äußerst negatives Bild von den Beziehungen zwischen Christen und Juden. Die Juden werden ständig beschuldigt – nicht allein als Gegner Jesu, sondern als Feinde Moses, Abrahams, ja Gottes selbst. Diese Feindseligkeit wird von harten Christenverfolgungen jüdischerseits herrühren (vgl. Joh 16, 1–4 a). Daher läßt sich nur schwer sagen, ob Johannes an eine Fortführung der Missionierung der Juden denkt oder nicht. Das Evangelium nützt hellenistische Tendenzen eines religiösen Universalismus aus, wenn es Jesus als Erfüllung allen religiösen Sehnens und Trachtens des Menschen darstellt[15]. Vorjohanneische Traditionen in seinen Auferstehungsberichten wahren den bereits vertrauten Zusammenhang zwischen der Beauftragung durch den auferstandenen Herrn und der apostolischen Mission (vgl. Joh 20, 19–23; 21, 1–13)[16]. Doch der Evangelist selbst hat einen vor der Auferstehung liegenden Auftrag an die Apostel im Rahmen der Abschiedsreden (vgl. Lk 22, 35 ff.). Jesus hat die Verkündigung an die Heiden vorhergesagt und sie verbunden mit seiner Erhöhung am Kreuz, der Rückkehr zum Vater (Joh 7, 34 f.; 10, 16; 12, 20 f., 32). Und nun beauftragt er seine Jünger, als seine Gesandten an die Welt zu handeln, genau wie er vom Vater gesandt worden war (vgl. z.B. 13, 16–20; 15, 20–25; 17, 11–20; der nach der Auferstehung erteilte Auftrag in 20, 21 ist in derselben sprachlichen Form neu formuliert). Die sich von den Jüngern bekehren lassen, werden denselben Glauben haben und damit dasselbe Verhältnis zum Vater und denselben Auftrag, dieselbe Sendung (vgl. 17, 20–23; 20–29)[17].

Die inneren Anliegen der Gemeinde, von denen wir in 1 Joh lesen, haben manche Interpreten dazu veranlaßt, die johanneische Kirche als der Welt entfremdet und von ihr abgeschlossen darzustellen, als eine enge sektenhafte Gruppe[18]. Die Sprache der Beauftragungen in den Reden des Herrn weist in eine andere Richtung. Obwohl die Jünger Feindseligkeit und Ablehnung zu erwarten haben, läßt die Wahrnehmung ihrer Sendung an die Welt erkennen, wessen sich die christliche Gemeinschaft bewußt ist: daß sie Jesu Zeugnis fortsetzt. Im Unterschied zur Apostelgeschichte macht Johannes keinen Unterschied zwischen der Sendung der «Augenzeugen» und der der später hinzugekommenen Christen. Wahrer Glaube an den Auferstandenen gründet sich nicht darauf, daß man ihn selbst gesehen hat (vgl. Joh 20, 8.17), sondern auf die Erkenntnis, daß er erhöht ist in der Herrlichkeit des Vaters (17, 24). Johannes läßt ganz bewußt die Einleitung zu dem traditionellen Sendungsbericht (20, 19–23) offen: Die Sendung gilt allen Jüngern, zu allen Zeiten, nicht nur gerade «den Zwölfen».

Diese Gedanken zur johanneischen Tradition sollten uns vor der Annahme warnen, daß die Kirche ihre missionarische Haltung aufgibt, wenn sie sich, wie in den Pastoralbriefen und den katholischen Briefen, der Auseinandersetzung mit inneren Problemen widmet.

J. Elliotts Untersuchung zu 1 Petr 2, 4–10 weist darauf hin, wie wichtig für diesen Autor die Mission ist[19]. Zitate aus dem Alten Testament in den Versen 9-10 setzen die Erwählung Israels gleich mit dem nun den Heiden geschenkten Heil. Jes 43, 20 f bestimmt die Aufgabe des «auserwählten Volkes als Verkündigung der Großtaten» (aretai) Gottes. Dieser Kontext bestimmt den tieferen Sinn der Verwendung von Ex 19,6 (in den Versen 5 b–d; 9b) in 1 Petr. Ex 19, 6 wird allgemein als sich auf Gottes Volk als sein heiliges, auserwähltes und ganz persönliches Eigentum beziehend verstanden. Die Stelle wird nirgendwo in Schriften dieser Periode mit einer priesterlichen Körperschaft in Verbindung gebracht. Das «geistige (= geisterfüllte) Haus» (Vers 5) und die «königliche Priesterschaft» (Vers 9) geben beide zu erkennen, daß die Kirche dieses geisterfüllte Volk der neuen Zeit ist. Die Erwählung betrifft nun die Heiden. Die geistigen Opfergaben, die von diesem Volk dargebracht werden, sind näher bestimmt durch die in 2, 11 ff aufgestellten Richtlinien für ein christliches Leben. Sie beziehen sich hauptsächlich auf das Verhalten den Außenstehenden gegenüber (vgl. 3, 1) und nicht darauf, daß der Begriff «Außenstehende» auch Familienmitglieder ein-

schließt. Ein entsprechendes Verhalten dient dem Ziele, «die Heiden» (hier ist ethnē im Sinne von Nichtchristen gebraucht) dazu zu bewegen, daß sie Gott verherrlichen. So kommt Elliott zu dem Schluß, daß die gesamte Ethik von 1 Petr auf dem Grundsatz aufbaut, der Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber sei ein positives Zeugnis für die Welt. Die Verantwortung dafür, ein solches Zeugnis zu geben, damit die anderen dazu kommen, Gott zu verherrlichen, macht das Wesen des auserwählten und heiligen Volkes Gottes aus.

III. Abschließende Zusammenfassung

So verknüpfen alle Schichten des Neuen Testamentes Mission und Kirche auf das engste. Überdies ist die Frage der Mission nicht nur eine ekklesiologische Frage. Sie ist ebensogut christologisch und soteriologisch. Das Heil ist nicht mehr nur oder primär für die Juden, sondern für alle Völker. Der auferstandene Christus ist nicht einfach Herr derer, die ihm folgen, sondern Herr des gesamten Kosmos. Diese Herrschaft wird verwirklicht, indem alle Völker den Ruf erhalten, Gott zu verherrlichen.

Auch andere Charakteristika der Mission im Neuen Testament widersprechen einer allzu imperialistischen und institutionalisierten Auffassung von Mission: (1) Da die eschatologische Gemeinde eine Gemeinschaft für alle Völker sein muß, ist ein Pluralismus in den religiösen Ausdrucksformen unvermeidlich. (2) Die Verpflichtung zur Mission gründet sich geradezu auf den eschatologischen Charakter der Kirche. Sie ist eine bleibende Verpflichtung, die denen auferlegt ist, die die Herrschaft Christi anerkennen; also keine Angelegenheit menschlicher Entscheidung oder menschlichen Ermessens. (3) Wie Paulus es formuliert, sind die Christen den anderen, den Nichtchristen und letztlich Gott selber verpflichtet um ihrer Berufung willen. Sie dürfen nicht annehmen, daß die, denen das Evangelium verkündet wurde, ihnen oder der Kirche etwas schuldig sind: alle sind verbunden in der Verherrlichung desselben Gottes für sein Heil.

Und schließlich ist die vielschichtige Frage nach dem Status Israels als des auserwählten Volkes im Neuen Testament nicht eindeutig gelöst. Die an Jesus als den Messias glauben, erben die Verheißungen des Alten Testamentes. Doch Röm 9–11 bringt die einzige fundierte theologische Reflexion über das Problem des Fortbestandes des Judentums. Paulus schließt auf der Grundlage des Alten Testamentes, daß Gott ein Volk, das Juden wie Heiden einschließt, schließlich dahin bringen muß, daß es für ihn ist. Er vermag nicht zu sagen, wie das geschehen soll, doch beabsichtigt er kaum zu schließen, daß Gott sein Volk Israel endgültig verworfen hat oder daß die Ablehnung Jesu von seiten Israels die Christen dazu veranlassen müsse, die Botschaft nicht mehr unter den Juden zu verkünden.

Wir können somit schließen, daß der missionarische Charakter der Kirche im Neuen Testament grundlegend ist für ihr Selbstverständnis als endzeitliches Gottesvolk, und für ihre Erkenntnis, daß der auferstandene Jesus nicht allein Messias für die Juden, sondern Heiland und Erlöser der Welt ist.

[1] Siehe S.G. Wilson, The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts (Cambridge 1973) 4–28, gegen F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13, Neuenkirchen 1964).

[2] Siehe R. Fuller, The Formation of the Resurrection Narratives (New York 1971).

[3] Fuller, aaO. 38. Zu Mt 10 siehe D. Hare und D. Harrington, Make Disciples of All the Gentiles (Mt 28, 19): CBQ 37 (1975) 366 f.

[4] K. Stendahl, Paul among the Jews and Gentiles (Philadelphia 1976) 2–5.

[5] P. Minear, The Obedience of Faith (London 1971) 102–109.

[6] Zu den wichtigsten Beiträgen zu dieser Stelle gehören unter anderen: Hare and Harrington, aaO. 359–369; G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische; Mt 28, 16–20 = Zeit und Geschichte (Hg. R. Bultmann, Tübingen 1964) 171–191; B.J. Hubbard, The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning (Missoula 1976); J.D. Kingsbury, The Composition and Christology of Mt 28, 16–20: JBL 93 (1974) 573–584; W. Thompson, An Historical Perspective in the Gospel of Matthew: JBL 93 (1974) 243–262; J. Meier, Nations or Gentiles in Mt 28, 19: CBQ 39 (1977) 94–102.

[7] Vgl. R. Hümmel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (München 1963) 141 f.

[8] Siehe Thompson, Historical Perspective, 251–259; Hare and Harrington, aaO. 367; D. Hare, The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Matthew (Cambridge 1967) 148–162.

[9] Wilson aaO. 47.

[10] AaO. 47–55; 90–96.

[11] Z.B. Wilson aaO. 166–177; 224 f.

[12] Dieser Mangel an Interesse verführt J. Jervell, Luke and the People of God (Minneapolis 1972) 41–47, zu der Ausführung, Lukas sei der Meinung, daß die Heidenmission ein Erfolg war und daß die alttestamentliche messianische Ordnung: Bekehrung Israels und danach die der Heiden, gewahrt geblieben sei. Diese Auffassung ist unhaltbar angesichts der programmatischen Zusammenfassungen bei Lukas. Siehe Wilson, aaO. 227–232.

[13] Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Göttingen 1965).

[14] Wilson, aaO. 215–218.

[15] Vgl. G.W. MacRae, The Fourth Gospel and Religionsgeschichte: CBQ 32 (1970) 13–24.

[16] Vgl. Fuller, aaO. 139–174.

[17] Vgl. Meine Auseinandersetzung mit den betreffenden Stellen in The Gospel of John: A Theological Commentary (Chicago 1978).

[18] Vgl. W. Meeks, The Man from Heaven in Johannine Sectarianism: JBL 91 (1972) 44–72.

[19] J.H. Elliott, The Elect and the Holy (NovTSup XII, Leiden 1966).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

PHEME PERKINS

Associate Professor des Neuen Testamentes, Boston College. Dr. phil. der Harvard Universität mit einer Dissertation über Neues Testament und Ursprünge des Christentums. Sie ist Verfasserin von Gospel of John und Introduction to the New Testament, sowie eines in Vorbereitung befindlichen Werkes über Gnostic Revelation Dialogues und verschiedener Artikel über Gnosis und neutestamentliche Theologie. Sie gehört zu den Herausgebern von Catholic Biblical Quarterly (=CBQ) und Journal of Biblical Literature (=JBL). Anschrift: Boston College, Department of Theology, Chestnut Hill, Mass. 02167, USA.

Heinzgünter Frohnes

Die Mission in kritischer historischer Analyse

Wie jede religiös-ideologische Ausbreitungsbewegung trägt christliche Mission die Last der Geschichte[1], von der ihr gegenwärtiges Handeln in aller Welt weitgehend bestimmt scheint. Die unbefangene und ernsthafte Würdigung der Geschichte gelingt aber nur, wenn man sich nicht an sie verliert und darüber hinaus theologisch bedenkt, daß der Auftrag zur missionarischen Verkündigung wie vom Erfolg, so auch von geschichtlichen Normen, Stützen und Anklagen unabhängig macht, und daß Halt und Maßstab allein das Wort dessen ist, der den Glaubenden durch die Zeiten hindurch trägt: *Verbum Domini manet in aeternum*. Die Vergangenheit der Missionsbewegung geht zwar mit uns, und wer sie beiseite zu schieben suchte, nähme ihrer Gegenwart die Bestimmtheit und Tiefe. Doch für den Historiker wie für den Theologen gilt beides zugleich: die Vergangenheit für die Gegenwart festzuhalten und sie doch vergangen sein zu lassen. Allein so lassen sich die Möglichkeiten einer Zeit begreifen und die Worte und Taten von Menschen im Rahmen ihrer eigenen Welt verstehen und beurteilen.

Fragen wir, unter welchen Gesichtspunkten, Fragestellungen und Methoden der Missionshistoriker beim aufgegebenen Thema und dem zur Verfügung stehenden Raum zu einsichtigen, doch auch relevanten Erklärungsmodellen und Verständnishilfen für historische Entwicklungen wie gegenwärtige Zustände der Mission gelangen kann, so bietet sich die problemorientierte systematische Analyse bestimmter, in der Forschung und im allgemeinen Urteil strittiger Geschehnisse der Missionsgeschichte an, die von Fragen wie solchen nach der Schuld über die Ursachen zur Strukturuntersuchung vorstößt.

Drei Ereignisse, die jedes auf seine Weise die Verknüpfung eines Christianisierungsgeschehens mit der allgemeinen, der politischen, der Welt-Geschichte verdeutlichen, haben wir ausgewählt: 1. die Christianisierung des Sachsenstammes durch Karl den Großen mit dem Ergebnis der Gewichtsverlagerung zwischen romanischem und germanischem Element im Frankenreich, der Voraussetzung für die Entstehung Deutschlands; 2. die Mission zu Beginn der europäischen Ausbreitung über die Erde im 16. Jahrhundert, wo in der spanischen conquista der Neuen Welt der mittelalterliche Auftrag zur Kreuzfahrt erstmals durch den Missionsauftrag ersetzt wurde; und 3. die jüngste Missions- und Kirchengeschichte Schwarzafrikas, die in besonders enger Weise mit der afrikanischen Kolonial- und Staatengeschichte verbunden ist.

I. Die Christianisierung des Sachsenstammes

Ende 771, kurz nachdem er Alleinherrscher bei den Franken geworden war, suchte König Karl bereits die dauernden Querelen an der sächsischen Grenze durch Unterwerfung der Sachsen zu lösen. Ohne Christianisierung war aber im früheren Mittelalter, wo die Verschmelzung von Kirche, Staat und Gesellschaft und die Verquickung der religiösen und politischen Sphäre bis zur Doppeldeutigkeit der Begriffe und Rechtshandlungen der dem Zeitalter gemäße Lebensausdruck war, eine Eingliederung in das Reich nicht denkbar. So war in den germanischen Reichen einerseits die Taufe durch Gesetz befohlen und andererseits dem König die Verantwortung für Lehre und Ordnung der Kirche auferlegt. Auf den Ablauf der Zwangsmission, die im Gefolge der Eroberungspolitik Karls den Widerstand der Sachsen erst angefacht und die Befriedung des Landes um Jahrzehnte hinausgeschoben hat, und der Zwangsumsiedlung ganzer Gruppen von Sachsen ins Reichsinnere gehen wir nicht ein, weil unser Blick allein auf die strukturelle Erfassung dieser politisierten Religiosität oder religiös begründeten Politik in bezug auf die Mission gerichtet ist[2]. Auch wenn man nicht genug betonen kann, daß die Züge der Gewaltsamkeit, die den in der Literatur häufig so genannten «Missions-Feldzügen»[3] und dem Ausbau der kirchlichen Organisation in Sachsen anhaften – die überaus harte *Capitulatio de partibus Saxoniae* Karls drohte, in Anknüpfung an altsächsisch-heidnisches Recht, selbst für geringe Verstöße gegen die neue staatlich-kirchliche Ordnung Todesstrafen an –, keinesfalls für die frühmittelalterliche Mission typisch sind, so lassen sich durchaus Grundzüge herausheben, die auch für andere Perioden der Kirchen- und Missionsgeschichte bestimmend gewesen sind.

Eine christlich bestimmte königliche Verpflichtung zur Ausbreitung des Glaubens ist bei Karl nicht erkennbar; die Christianisierung folgt vielmehr, nicht nur chronologisch, der Unterwerfung durch Waffengewalt. Vor allem der Zwangscharakter der zu frühen und meist improvisierten Massentaufen belastete die von steten Rückfällen begleitete Aufgabe, den Glauben zu festigen und zu verkirchlichen.

Die Alternative «kollektiver Taufzwang» oder «freiwillige Einzelbekehrung» ist zwar dem frühen Mittelalter nicht angemessen; kennzeichnend für die

Zeit ist vielmehr die Gewohnheit, im Rahmen einer geordneten kirchlichen Organisation der Taufe das Christwerden folgen zu lassen; trotzdem verbirgt sich dahinter ein gegenüber dem neutestamentlichen und altkirchlichen wesentlich anderes Taufverständnis. Trat der Bekehrungswillige ehedem durch die Taufe in eine bestimmte Gemeinde ein, deren Bischof der Taufspender und deren Kirche der Taufort waren, besaß der Taufvollzug durch Eingliederung in die Gemeinde also einen wesentlich sozialen Bezug, so erhalten Taufauffassung und Taufpraxis im früheren Mittelalter eine andere Wertung: ein im besonderen Rufe stehender *vir Dei* tauft nicht mehr vor und in der Gemeinde, sondern in der Königspfalz. Der soziale, gemeinde- und kirchenbezogene Aspekt tritt hinter die Wünsche der Herrscherfamilie nach Herrschaftssicherung zurück.

Entsprechend wird auch die Patenschaft bei den Herrscherfamilien politisiert. Dem mit der Taufe des Sachsen abgeschlossenen Kampf Widukinds gegen Karl folgt die Übernahme der Patenschaft Karls an seinem langjährigen Gegner, so wie 41 Jahre später Ludwig der Fromme die Patenschaft über Harald von Dänemark übernehmen wird. Die *familiaritas*, die Verbundenheit mit dem Kaiser, intensivierte sich durch Taufe und Patenschaft; denn erst die volle religiöse Gemeinschaft bewirkte die gänzliche Realisierung der politischen. Geistliche Sohnschaft und politische Adoption ergänzen sich. Bis zum 11. Jahrhundert werden Taufpatenschaften als Bindeglied in politischen Verträgen zwischen christlichen und «sich bekehrenden» Fürsten bei den Franken, in Britannien bei der Bekehrung der angelsächsischen Könige, in der Slawenmission, bei den Normannen und in Byzanz benutzt und verwendet, um Fürsten und Völker, die außerhalb der jeweiligen Reichsgrenzen liegen, in ein Suzeränitätsverhältnis aufzunehmen. Eine zweifache *fides* gegen Gott und gegen den König wird so bei der Taufe heidnischer Fürsten zum Ausdruck gebracht, im Taufakt die *fides Dei*, in der Patenschaft die *fides regis*, mit der Folge einer geistlichen und zugleich politischen Mitgliedschaft im *imperium*. Diese theologische Herrscherauffassung stimmt mit der sogenannten eusebianischen Reichstheologie überein, die das Erscheinen Christi in einen gottgewollten Zusammenhang mit dem *imperium Romanum* zu bringen suchte, dessen völkerumfassender Rahmen dem Evangelium die Wege zu den *gentes*, den Heiden, bereitet habe. Jetzt, im früheren Mittelalter, schien die Herrschaft eines christlichen Kaisers dazu berufen, dieser Ausbreitung die Hindernisse wegzuräumen. Vergrößerung des Reiches heißt, wie später im Entdeckungszeitalter, infolgedessen zugleich Erweiterung des *Orbis Christianus*, und politisches Handeln erhält von solcher Sicht her die Qualifikation des Christlichen, Missionarischen. Von daher ist die missionarische Aufgabe des christlichen Herrschers in das Bewußtsein des Mittelalters eingegangen[4].

Mit der Taufe eines Fürsten war also auf dem «Weg von oben nach unten» – der in der Missionsgeschichte unter den mannigfaltigsten Umständen zu allen Zeiten beschritten worden ist – in korporativem Vollzug über die Christianisierung und Religionszugehörigkeit eines ganzen Volkes entschieden. In all dem erweist sich, daß das sakrale Moment germanischer politischer Herrschaft von größter Bedeutung für die Mission gewesen ist, «die sich dadurch unreflektiert die Bedingungen ihrer erfolgreichen Durchsetzung hat stellen lassen»[5]. Politische und missionarische Expansion sind, wie später im Entdeckungszeitalter, wie im 19. Jahrhundert, untrennbar ineinander verwoben: Alkuin feiert den Awarensieg 796, weil Karl damit das *regnum Christianitatis* wie auch die Anerkennung Gottes ausgeweitet habe.

Auch die Zwangsmission Karls gegenüber den Sachsen stieß zwar bei einzelnen Geistlichen und Gruppen auf Kritik, nicht aber auf prinzipielle Zurückweisung; auch wohl bei Alkuin nicht, selbst wenn er in seinen Briefen auf der Freiwilligkeit der Taufe und einer vorangehenden intensiven Glaubensunterweisung besteht. Die Reihenfolge: Unterwerfung unter den siegreichen Herrscher, dann, sekundär und als Konsequenz nur, Taufe als Unterwerfung unter den stärkeren Gott, war bei den Franken bereits typisch und nicht in Frage gestellt. Die Einbettung des Missionsgeschehens in die imperiale Expansion erscheint vollkommen, doch der letztliche, historisch entscheidende Erfolg des Unternehmens gegen die Sachsen hat die kritische Beurteilung, vor allem auch in der Missionsgeschichtsschreibung, nur selten laut werden lassen. Wort und Meinung der Sachsen und dem, was sie selbst als Inbegriff ihres Glaubens vertraten, stellte man sich nicht; den Adressaten der Mission, der Verkündigung, nahm man nicht sehr ernst[6]. *Imperatores*, nicht *piscatores* waren die Bekehrer[7], und der gewaltige Expansionsdrang, der in der Kirche lebt, trieb sie zwar in alle Welt, aber nicht allein und nicht vorrangig, um ihr die Botschaft des Evangeliums zu bringen, die Sakramente zu spenden und Werke der Nächstenliebe zu üben, sondern um sich ihrer zu bemächtigen.

II. Conquista der Neuen Welt und Missionsauftrag

Im 15. Jahrhundert, inmitten von Jahrzehnten, in denen es durch Reformverlangen und mehr noch durch ausgebliebene Reformen aufgewühlt wurde, erweitert das Abendland seinen geschichtlichen Raum in einem

Maße, wie das zuvor durch keine andere Kultur geschehen war. Für die Christen des Westens stellten dabei der islamische und der mongolische Machtbereich Bedingung und Ansporn zugleich dar, nachdem die Möglichkeit einer Christianisierung des Mongolenreiches vor Ende des 13. Jahrhunderts von dem in seiner Provinzialität verharrenden Abendland nicht genutzt worden war.

Die Beweggründe zur europäischen Expansion sind vielfältiger Art, pragmatisch-ökonomischer wie geistig-geistlicher, wie auch die Entdecker sich aus allen Schichten aller Nationen rekrutierten mit einer Mischung aus Geschäftsgeist, Abenteuerlust, wissenschaftlichem Interesse, Kreuzfahrermentalität, Missionseifer und Machthunger. Das Entscheidende an den Entdeckungen ist aber nicht die jeweilige Entdekkung selbst, vielmehr die Landnahme mit ihren rechtlich-politischen Folgen.

An diesem Ort spielt der Missionsgedanke eine reale weltgeschichtliche Rolle. So wie vor allem Luther den Kreuzzug zu einem heiligen Krieg der gesamten Christenheit, zu einem Glaubensverbreitungskrieg radikalisiert hatte, was er im Mittelalter, trotz aller Verwischung der Grenzen zum Kriege gegen Häretiker, nie gewesen war, so wurde in der spanischen Kolonialexpansion der bei den anfänglichen Entdeckungen noch wirksame Kreuzzugsgedanke zu der Vorstellung erweitert, durch notfalls kriegerische Eroberung den christlichen Namen auch da zu verbreiten, wo er bisher noch nie vernommen worden war. Der Auftrag zur Kreuzfahrt wurde in der spanischen *conquista* der Neuen Welt seit genau 1513 durch den Missionsauftrag ersetzt[8].

Die Entdeckungspraxis konnte in dem Moment, als die Spanier, statt Verbindung zu China aufzunehmen und dessen Hilfsquellen für die Kreuzfahrt zu mobilisieren, einen unbekannten Kontinent entdeckten, nicht mehr als sinnvolle Aktion zugunsten eines Kreuzzuges, der ursprünglich tiefsten Begründung der Entdeckungen, ausgegeben werden. Deshalb wurde nach 1501/02 in Spanien die Notwendigkeit zum aktuellen Problem, die Besitznahme der Neuen Welt aus einer anderen Rechtfertigung herzuleiten. Das geschah, für die Entdeckungsgeschichte etwas völlig Neues, durch den Missionsauftrag[9]. Erst der Rückgriff auf diesen allgemeinen Auftrag erlaubte eine Flächenkolonisation, die Besitznahme ganzer Regionen, Länder und Kontinente, nicht mehr nur den Erwerb von Stützpunkten und Streubesitz. Denn wo der Glaube verbreitet werden sollte, mußten auch alle vom Christentum noch nicht berührten Menschen erfaßt werden können. So schritt man von einer punktuellen zur flächenhaften Landnahme fort, deren Ergebnis ein geschlossener zusammenhängender Kolonialbesitz sein mußte.

Im Laufe der Jahre wandelt sich das Entdeckungsrecht in ein generelles Eroberungsrecht, bei dem, anders als bei der Kreuzzugsbegründung, auf die rechtsetzende Mitwirkung des Papstes verzichtet werden konnte. Greifbar wird der Wandel in der Indianerproklamation[10], die bei allen spanischen Landnahmen in der Neuen Welt verlesen wurde und juristisch die Herrschaftsübernahme begründete. Für Spanien hatte Gott einen ganzen Kontinent aus dem Ozean auftauchen lassen, über den Spaniens Herrschaft als unmittelbare Herrschaft Gottes angesehen wurde, als Herrschaft der Heiligen Kirche, der «señora y superiora del universo mundo». Bei bewußt vollzogener Identität von Glaubens- und Weltordnung und radikaler Einheit von geistlichem und weltlichem Regiment verbreitete sich der christliche Glaube schon durch die Ausbreitung der spanischen Herrschaft: Missionspflicht war Staatsmaxime.

Das Problem bestand nun darin, daß einerseits die Herrschaft von Gottes Wort und Kirche in einer grundsätzlich bereits rechtsgeordneten Welt durchzuführen war, die man nicht ohne gerechten Grund erobern konnte, und daß andererseits der Glaube, dessen Verbreitung Staatspflicht war, nicht mit Gewalt den Eingeborenen aufgedrängt werden durfte. Der göttliche Auftrag war unbestritten, nicht das Wie seiner Ausführung. In praxi ging der Besitznahme die rituelle Proklamation voraus: Die Spanier forderten die Indianer auf, die Kirche als Herrin der ganzen Welt anzuerkennen und die rechte gottgewollte Ordnung von Glauben und Welt aus der Hand der aus unmittelbarem Auftrag Gottes handelnden spanischen Krone entgegenzunehmen. Die Ablehnung dieser Aufforderung hieß Krieg, gerechter Krieg, wobei die Proklamation klarmachte, daß nur die Indianer «an dem dann vergossenen Blute und dem zwangsläufig über sie kommenden Unheil schuldig sind». Die Bekanntgabe von Gottes Willen an die Indianer aktualisierte also erst das Recht Spaniens auf die Neue Welt. Der Aufruf zum Glauben mit der Alternative «Unterwerfung oder Krieg» war die Voraussetzung für die Landnahme, die wiederum die Möglichkeit für die Missionierung schuf. Der Unterschied zwischen Eroberung und Missionierung blieb also, trotz der Zeugnisse von zwangsweise vollzogenen Massentaufen, prinzipiell gewahrt; denn der Glaube galt in der Proklamation als persönliche, nicht mit Gewalt erzwingbare Sache.

Im ganzen, das sei kurz angesprochen, stellt dieses unauflösliche Ineinander von Eroberung und Glaubensverbreitung die genaue Kopie der älteren muslimischen Glaubensverbreitungspraxis dar. Las Casas hat

sie darum auch als «gottlose und mohammedanische» Bekehrungsmethode gebrandmarkt.

Vor dem Zeitalter der eigentlichen europäischen Kolonialgeschichte, die im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts in Übersee als Teil der europäischen Mächtegeschichte beginnt, im Entdeckungszeitalter, erscheint derart die Missionspflicht und -aufgabe als Fundament für die Begründung der europäischen Expansion und erobernden Kolonisation, die dann in die Geschichte des Kolonialismus übergeht.

III. Kolonialismus, Dekolonisation und Mission in Schwarzafrika

Schwarzafrika, das Afrika südlich der Sahara, ist im Vollsinn des Wortes erst im 19. Jahrhundert in die allgemeine Geschichte einbezogen worden. Zuvor galt das Interesse Afrika als einem Küstenland, wo im Rahmen der Strategie, die muslimische Welt zu umfassen, Festungen für den Bedarf der Indienfahrer errichtet wurden. Zwar suchten die Portugiesen da, wo sie mit Missionsarbeit einsetzten – an der Goldküste, der Kongomündung und am Sambesi – territorial zu werden; doch mißlang dieser Versuch im 15. Jahrhundert, und die erfolgversprechendere, in den Quellen freilich sehr überzogen geschilderte Mission in West- und Ostafrika zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde, ohnehin schon im Niedergang, gegen Ausgang des Jahrhunderts durch die Auswirkungen der calvinistischen Expansion gegen die katholische Reformbewegung auch in Übersee zurückgedrängt.

Das kommerzielle Moment gewinnt damit gegenüber den Idealen der Conquistadoren und Missionare der Neuen Welt das Übergewicht. Kolonisieren heißt nicht, wie bei der Grundlegung der iberischen Kolonien in Übersee, vor allem christianisieren, sondern Produktion und Handel zur Entfaltung bringen. Aktive Handelsbilanz und volkswirtschaftlicher Gewinn aus Gütertausch und Transport werden entscheidend.

Nach der durch die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Kolonien ausgelösten Revolutionierung des europäischen Lebens und dem Ende des merkantilistischen Kolonialsystems schafft sich der einzelne, unternehmerisch gesinnte Europäer unter den Parolen Freihandel und Freizügigkeit in Schwarzafrika freie Bahn. Jahrzehnte einer gewissen Entpolitisierung und Entkolonisierung beginnen, die durch den Einzug von auf sich selbst gestellten Entdeckungsreisenden, Kaufleuten und Missionsgesellschaften wissenschaftlich und kulturell genutzt werden.

1788 setzt die planmäßige Afrikaforschung ein, der nach einer Periode der Vorbereitung seit 1850 um so überstürzter die endgültige geographische Erschließung des Kontinents folgt, unerläßliche Vorbedingung für das Wiederaufleben einer starken Expansionspolitik der europäischen Mächte in Afrika, das völkerrechtlich als ‹rechtsfreies› Gebiet angesehen wurde. In den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, der euphorischen Phase europäischer Afrikapolitik, suchen die privaten kaufmännischen und religiösen Unternehmen politischen Rückhalt an ihren jeweiligen Heimatstaaten; der Prozeß der Aufteilung Afrikas in der Form der Flächenkolonisation mit ungehemmten Arrondierungstendenzen und unter dem Aspekt der wirtschaftlichen Zukunftssicherung am schwarzafrikanischen ökonomischen Potential unter den national bestimmten imperialistischen Mächten Europas beginnt und ist um 1900 schon abgeschlossen: Afrika ist gänzlich in europäischer Hand. Koloniale Grenzen zerschneiden ohne Rücksicht auf die afrikanischen Stämme und Völkerschaften autochthone kulturelle Einheiten, die den Bedürfnissen und Zielvorstellungen der Mutterländer unterworfen werden. Kolonialvereine übernehmen die Funktion, die zuvor Missionsgesellschaften eingenommen hatten, und säkularisieren, wie weithin die Missionsfunktionäre und Missionare selbst, die christlichen Missionsimpulse im Sinne von Zivilisation, Humanität und Fortschritt. Kolonialistischer Rassen- und Kulturdünkel, bei Engländern und Deutschen deutlicher ausgeprägt als bei den romanischen Völkern, diktiert die Methoden, mit deren Hilfe die Eingeborenen zu nützlichen Dienern der nationalen europäischen Interessen erzogen werden sollen.

Die Unterschiede in den Kolonisationssystemen der verschiedenen Nationen hat für die jüngste Geschichte und Gegenwart Schwarzafrikas entscheidende Bedeutung behalten; auch in der Missionsarbeit und -methode der nationalen Gesellschaften spiegeln sich die Grundlagen und -einstellungen dieser Systeme deutlich wider: die assimilative Frankreichs und Portugals, die aus den Eingeborenen Franzosen und Portugiesen machen will; die assoziative der Engländer unter dem Schlagwort des «indirect rule»; und die patriarchalisch-sozialkonservative der Deutschen mit der Tendenz, vorgefundene Ordnungen zu erhalten: sie alle lassen bei den Christianisierungsversuchen Spuren zurück, die, je kräftiger christlicher Ausschließlichkeitsanspruch, vermittelt in den Schulen oder gar durch Kolonialgesetze erzwungen, in Glaubens- und Gesellschaftslehre gegenüber der assimilativen Toleranz der Afrikaner hervorgehoben wird, desto größere Schwierigkeiten und soziale Spannungen, Zerstörung der Stammesordnung und Lockerung der Familien- und Sippenbande mit sich bringen.

Man kann in der Tat sagen, daß sich in den Worten und Taten der Missionare dieser Epoche sehr anschau-

lich der «Expansionismus des guten Gewissens» ausdrückt: Das Christentum schafft die Grundlagen für den «Rationalismus», der den Afrikanern ermöglichen soll, die von der christlichen Zivilisation produzierten materiellen Güter zu nutzen. Die missionarische Einstellung Afrika gegenüber mündet schließlich in eine besondere Ideologie, den «Humanitarismus», mit Livingstone als Prototyp. Sie setzt sich nicht vorrangig zum Ziel, die afrikanische Gesellschaft nach dem Vorbild des industriellen Europa zu formen; entscheidend ist der ethische Gehalt, der den ökonomischen überwiegt. Nicht «Zivilisation» steht an erster Stelle, sondern Linderung der physischen und moralischen gesellschaftlich-individuellen Lebensbedingungen. Der *indigène* der Aufklärungszeit, der Eingeborene als roher Primitiver, macht dem *indigent*, dem Bedürftigen, Platz.

Diese Haltung begegnet noch heute in vielfältigsten Beziehungen. Die Selbstidentifikation des Missionars wie der Europäer überhaupt mit der Zivilisation ist freilich nur der psychologische Aspekt einer grundsätzlichen Problematik: Wie gestaltet sich das Verhältnis Europas, auch seiner Kirchen, zu dem, was man heute die Dritte Welt nennt? Dieses Verhältnis wird besonders im 19. Jahrhundert nicht mehr unter Rückgriff auf eine natürliche, universelle Vernunft (wie noch im 18.) ausgedrückt, sondern durch eine Theorie der Geschichte – unter christlich-theologischem Aspekt der Heils-Geschichte –, als deren einzigartiges Resultat das Abendland erscheint[11]. Erst der Erste Weltkrieg stellt in katalytischer Funktion die säkularisierte und theologisierte Ideologie des guten Gewissens, die Assimiliationspolitik und Herrschaft gerechtfertigt hatte, in Frage, während der Zweite Weltkrieg den Weg zu einer grundlegenden politischen Revision freimacht, die seit 1958 eine Welle von Unabhängigkeitserklärungen zur Folge hat.

In den Rahmen dieser sehr grob skizzierten Geschichte des europäischen Kolonialismus in Schwarzafrika und der heute unter vielen Rückfällen fortdauernden politischen, geistig-kulturellen und sozio-ökonomischen Dekolonisierung, die in ihrer Dezentrierungstendenz den in vielen wissenschaftlichen Disziplinen, auch in der Kirchen- und Missionshistoriographie, verborgen weiterblühenden imperialen Ethnozentrismus[12] anzutasten beginnt, gehört auch die Missions- und Übersee-Kirchengeschichte voll und ganz hinein[13]. Denn Kolonialismus und Dekolonisierung wollen als eine Totalität begriffen sein und nicht als eine Summe von Prozessen, die angeblich unabhängig voneinander unter Stichwörtern wie Verbreitung europäischer Kultur, Monetarisierung der Ökonomie, Mission hinreichend untersucht werden könnten.

Im Gegensatz zum verbalen westlichen Antikolonialismus, der in subtiler Weise die Funktion des Exotischen in der kolonialen Ideologie in sich trägt, einem theoretischen Imperialismus sozusagen als eine im westlichen Sinne urteilende und begutachtende Position, zwingt der Prozeß der Dekolonisierung sowohl als Ideologie wie als nicht zu leugnender historischer Tatbestand dazu, zwischen dem durch die Kolonisation (und auch die Mission) verursachten exogenen Wandel der afrikanischen Gesellschaft und dem im Prozeß der Dekolonisierung sich vollziehenden endogenen Wandel strikt und fundamental zu unterscheiden. Die Unzulänglichkeiten und ideologischen Implikationen der klassischen Begriffe wie Wandel, Kontakt (*cultural contact*) haben wie in anderen wissenschaftlichen Disziplinen so auch in der Missions- und Kirchengeschichte bis heute vielfach überdeckt, daß ein von außen veranlaßter Wandel nichts mit der angestrebten geistig-kulturellen Souveränität zu tun hat, daß beispielsweise eine «African Christianity» sich nicht, wie es meist geschieht, auf den Gebrauch traditioneller Elemente im liturgischen Bereich, die Afrikanisierung des Klerus und dergleichen reduzieren läßt.

Der Blick auf die jüngste, sehr lebendige afrikanische Missionsgeschichtsschreibung, die, mangels historisch geschulter Theologen, fast ausschließlich von Profanhistorikern getragen wird, bestätigt den hier nicht mehr ausführbaren Scopus unseres historischen Gedankengangs insofern, als sie die Generalthemen der allgemeinen afrikanischen Geschichte aufgreift und derart ihre Vitalität der Integration in den Strom der schwarzafrikanischen Historiographie verdankt[14], eine notwendige und wesentliche Aufgabe gerade einer «Kirchengeschichte als Missionsgeschichte», den Raum zwischen Kirchen- und «Welt»-Geschichte offen zu halten und sich nicht auf den engeren Bereich von Mission und Kirche eingrenzen zu lassen oder zu beschränken[15].

[1] Ein Thema, dem sich das Buch von Gerhard Rosenkranz, Die christliche Mission. Geschichte und Theologie (München 1977), unter theologischem Aspekt stellt.

[2] Vgl. Reinhold Schneider, Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters (München 1977), 227–248; Hans-Dietrich Kahl, Erscheinungsformen karolingischer Reichsmission. AaO. II/2 (München 1978) und die «Bibliographie zur christlichen Mission im früheren Mittelalter». AaO. II/1.

[3] Vgl. etwa Karl Hauck, Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrscheraufgaben Karls des Großen: Frühmittelalterl. Studien 4 (Münster 1970) 138–172, zit. 143.

[4] Vgl. Georg Kretschmar, Der Kaiser tauft. Otto der Große und die

Slawenmission: Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien. Hg. v. Bernd Moeller u. Gerhard Ruhbach (Tübingen 1973), 101–150, bes. 119f, 134, 140.

[5] Knut Schäferdiek, Art. Germanenmission: Reallexikon für Antike u. Christentum Bd. 10, Lieferung 76 (Stuttgart 1977) Sp. 492–548, zit. Sp. 496.

[6] Missionsgeschichte ist auch die Geschichte des Un- und Mißverständnisses für die Eigenart und den Eigenwillen der ‹Missionsobjekte›. Dazu gehört beispielsweise, daß in Missionsgeschichten antikolonialistische Bewegungen als «grausame Aufstände», als «Meuterei» gekennzeichnet werden. So z.B. bei Stephen Neill, Geschichte der christlichen Mission (Erlangen 1974), 188 (engl.: Christian Missions. Harmondsworth, Middlesex 1964).

[7] Rupert von Deutz, De trinitate et operibus ejus libri XLII (MPL 167, 1048f), sieht dreihundert Jahre später in den macht- und kulturlosen Aposteln (*piscatores, non imperatores*) die Sieger über die Macht und Autonomie der Welt!

[8] Vasco Núñez de Balboa (1475–1517) verwendete als erster die neue Begründung, als er 1513 auf der Meerenge von Panama im Namen des Königs vom Pazifik, dem Meer der Neuen Welt, und der Neuen Welt Besitz ergriff.

[9] Das Entscheidende besteht darin, daß die Entdecker als Eroberer in den entdeckten Gebieten neue besondere Rechtszustände geschaffen haben. Kolonialethische Fragen, wie sie heute moralisierend unrichtig und unglücklich aus der zeitgenössischen Diskussion erhoben werden (vgl. etwa Joseph Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Trier 1972[3]; Auch Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika 1492–1977, Göttingen 1977, im Kapitel: Der kolonialethische Hintergrund der Mission), spielten keine Rolle.

[10] 1513, von Palacios Rubios ausgearbeitet. Vgl. Lewis Hanke, The ‹requerimiento› and its Interpreters: Revista de Historia de America 1 (1938).

[11] Heute werden ähnliche Überlegungen unter dem Thema «Einheit der Menschheit» durch einheitliche (europäisch geprägte) Weltzivilisation etwa im Ökumenischen Rat bei Faith and Order oder dem Münchner Systematiker Wolfhart Pannenberg vorgenommen. Eine ideologiekritische Untersuchung darüber erscheint dringend geboten.

[12] In der (Missions-)Geschichtswissenschaft oft als «Europäismus» etikettiert.

[13] Der historisch unzulängliche Art. Afrika II: Missions- und Kirchengeschichte: Theol. Realenzyklopädie 1 (Berlin 1977) 700–716 von Ernst Dammann mag exemplarisch für die «metropolitan-ecclesiastical school of missions» (Robert Strayer, Mission History in Africa: New Perspectives on an Encounter: African Studies Review 19 [East Lansing 1976] 1–15, zit. 1) stehen, die ihr Schwergewicht auf europäische Strategien für die Ausbreitung des Christentums und die heroischen Anstrengungen der Missionare, diese Strategien zu erfüllen, legt und derart die frühe Kolonialgeschichtsschreibung spiegelt. Martin Kählers Frage: «Ist die Kirchengeschichte mehr Kulturgeschichte oder mehr Missionsgeschichte?» (1911. Ders., Schriften zu Christologie und Mission. Hg. v. Heinzgünter Frohnes. Theol. Bücherei 42 [München 1971] 318) ließe sich umkehren: Ist die Missionsgeschichte mehr Kirchen- oder mehr ‹Kultur›-(Kolonial- usw.) Geschichte?

[14] Eine Bestandsaufnahme der schwarzafrikanischen historischen Forschung unter missions- und kirchengeschichtlichem Blickwinkel ist in Vorbereitung; sie soll in der «Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft» (Immensee/Schweiz) erscheinen.

[15] Die hier nur angedeutete Aufgabe geht über die von Hans-Werner Gensichen, Kirchengeschichte im Kontext. Die Historiographie der jungen Kirchen auf neuen Wegen: Lutherische Rundschau 26 (1976) 301–313, entwickelten Gedanken hinaus.

HEINZGÜNTER FROHNES

Studium der Geschichte, Soziologie und Theologie in Freiburg/Br., Heidelberg und Tübingen. Herausgeber der 9-bändigen Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (München 1974 ff). Anschrift: Bergstraße 20, D–6901 Wilhelmsfeld bei Heidelberg.

Alexandre Ganoczy

Absolutheitsanspruch: Begründung oder Hindernis der Evangelisation?

I. Fragestellung

Es geht in diesem Beitrag um die Absolutheit, die christliche Theologien und Kirchen anderen Religionen gegenüber beanspruchen. Dieser Anspruch gründet im Bewußtsein, von Gott in Jesus Christus die absolute religiöse Wahrheit empfangen zu haben. Wir wollen danach fragen, ob und mit welchem Recht dieser Anspruch für die Kirchen als unabdingbare Voraussetzung und Motivation zur aktiven Evangelisation zu betrachten sei. Erweist sich der christliche Absolutheitsanspruch wirklich als förderlich für die «Sache Gottes», die die Kirchen in der Welt zu vertreten haben? Oder zeitigt er eher hinderliche Folgen? Oder führt er zugleich zu beidem, zu positiven und negativen Verhaltensweisen? Zum Beispiel dort, wo die Überzeugung, die Fülle der Wahrheit zu besitzen und die «absolute Religion» zu sein, Christen nicht mehr nur zum unerschütterlichen Christuszeugnis veranlaßt, sondern auch zum Urteil, die anderen Religionen seien minderwertig, wahrheitsarm, sie seien weniger humane, durch und durch relative Gestalten menschlicher Gottsuche? Dort ist freilich selbstverständlich, daß das Christentum mit seinen Missionen die Rolle des großen «kritischen Katalysators»[1] spielen wird, ohne selbst von den andern seinerseits «katalysiert» werden zu brauchen.

Andererseits drängt aber gerade die gegenwärtige Krise der Missionen auch die umgekehrte Fragerichtung auf. Herrscht bei vielen Christen heute nicht eher die Meinung vor, daß das Christentum selber relativ ist? Relativ wie alle religiösen Bewegungen, die in ihrem geschichtlichen Ablauf recht verschiedene, oft «fremde» Elemente übernehmen? Erscheint das Christentum nicht allein schon durch seinen überwiegend westlichen Charakter, durch seine jüdische, griechische, römische, germanische, angelsächsische Prägung, als «relative Religion»? Jedenfalls als eine recht partikulare Vertretung der universalen Wahrheit Gottes? Dazu mag dann auch noch das Bewußtsein kommen, daß der unendliche Aspektreichtum der Wirklichkeit Gottes von keiner Religion, und sei sie noch so sehr von Wahrheit erfüllt, erschöpfend versprachlicht werden könne, weshalb jede Religion für ihre je bessere Rede von Gott auch auf die Offenbarungen der anderen angewiesen sei.

Was aber dann? Geht dann nicht unseren Missionaren das Selbstbewußtsein zusammen mit der Selbstsicherheit verloren? Sollen dann die Missionen eingestellt und durch interreligiöse Austauschaktionen ersetzt werden? Aber vorausgesetzt, es geschähe so: führen dann die neuen Wege der gegenseitigen Hochachtung und des Dialogs nicht in die Nähe des Synkretismus? Wird auf diesem Weg nicht eine Konföderation gleichberechtigter Weltreligionen zum neuen Ziel gemacht, wobei dem spezifisch christlichen Glauben nur eine Stimme unter vielen anderen zukommt? Also: eine Art religiöser UNO, wo die Groß- und Kleinmächte des Glaubens gleichberechtigt votieren?

Diesen Fragen kann nur dann Antwort werden, wenn wir die beiden Grundbegriffe näher prüfen, von denen sie ausgingen. Wir müssen genauer zusehen, welcher theologische Stellenwert den Begriffen «Absolutheitsanspruch» und «Evangelisation» sowie ihrem Verhältnis zueinander zukommt.

II. Der Absolutheitsanspruch

Absolutheit ist von Hause aus ein philosophischer Begriff. Absolut ist etwas, das «in jeder Hinsicht in sich selbst und durch sich selbst und darum in keiner Hinsicht abhängig ist»[2]. Absolut ist die Wahrheit für den Denkenden, das Gute für den Handelnden, das Sein für den Existierenden. Die Philosophie erkennt als Eigenschaften des Absoluten: Allgemeinheit, die alles Einzelne trägt, Unabhängigkeit, von der alles andere abhängig ist, Notwendigkeit, die sich gegen jeden Zufall behauptet, Unbedingtheit, die alles übrige bedingt. Es liegt auf der Hand, daß die *Philosophie* von je her gute Gründe hatte, solche absoluten Eigenschaften dem einen *Gott* zuzuschreiben. Dennoch hat das Hauptwort «das Absolute» erst relativ spät, wahrscheinlich bei Nikolaus von Kues[3] als philosophischer Gottesname Verwendung gefunden. Die eigentlich *theologischen* Gottesnamen blieben indes über die ganze Christentumsgeschichte hinweg vorwiegend die biblisch begründeten: Herr, Schöpfer, Erlöser, Vollender. Dabei stand weniger eine hierarchisch gesehene metaphysische Spitzenposition eines in sich bestehenden Wesens *über* allen Wesen als vielmehr die personale Beziehung eines geschichtlich handelnden Gottes zu den Menschen im Vordergrund.

Die Rede vonder Absolutheit des *Christentums* besitzt ebenfalls eine philosophische Herkunft. Sie taucht erstmalig bei Hegel auf. Nach ihm gebührt dem Christentum als einzigem die Bezeichnung «absolute

Religion»[4]. Denn es hat das Wesen aller Religion, die Verbindung von Gott und Mensch, zu seiner bisher höchsten Verwirklichung gebracht, indem es sich zum Gottmenschen Jesus Christus bekannte. Der von der christlichen Tradition bekannte Gottmensch entspricht zwar der historischen Gestalt Jesu, stellt aber eigentlich eine Selbstverwirklichungsgestalt des «absoluten Geistes» dar, der bereits in sich zugleich göttlich und menschlich ist[5]. Als göttlich-menschliche Wirklichkeit steht der absolute Geist in einem dialektischen *Prozeß* der Selbstentfaltung. Dieser erzeugte den in Jesus von Nazaret greifbar gewordenen Gottmenschen, der somit Grundlage der höchsten aller Religionen, der «offenbaren» oder «absoluten Religion» wurde. Freilich wird hier das Adjektiv «absolut» von der christlichen Religion in einer *abgeleiteten* Weise ausgesagt. Sie wird nur insofern absolut genannt, als sie Trägerin der (bisher) höchsten Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in einer historischen Menschengestalt ist. Da aber der Tod Jesu als dialektisches Ereignis dem Geist neue Wege der Selbstentfaltung eröffnet und da die Religion selbst durch die Philosophie als ein noch höheres «Reich des absoluten Geistes» überholt werden soll, erscheint sogar die «absolute Religion» als *dialektisch relativierbare* Größe. Sowohl der «Weitergang» des Geistes nach dem «Gottestod» am Kreuz als auch der Gang der Philosophie auf eine je vollständigere Befreiung von religiösen «Vorstellungen» hin relativieren also die «absolut» genannte christliche Religion[6].

Auf jeden Fall wäre es nun ein grobes Mißverständnis, wenn man die Hegelsche Rede von der «absoluten Religion» undialektisch fassen würde, um damit eine unabänderliche Vorherrschaft des Christentums gegenüber den anderen Religionen zu behaupten. Der Ausdruck Hegels läßt es nicht zu, daß man Eigenschaften des Absoluten wie alles tragende Allgemeinheit, alles bindende Unabhängigkeit, alles bedingende Unbedingtheit statisch versteht; noch weniger, daß man diese statisch verstandenen Absolutheitsattribute dem Christentum zuschreibt.

Das bisher Gesagte legt nahe, daß eine ausgesprochene *theologische* Rede von christlicher «Absolutheit» mit der Hegelschen Dialektik nur mühsam vorankommen kann. In der Tat geht z.B. einer jener großangelegten Versuche, das Verhältnis «Christen-Nichtchristen» neu zu bestimmen, der Karl Rahner zu verdanken ist, andere Wege. Rahners Ausgangspunkt besteht in einer *Inkarnationschristologie*, die sich eng mit einer Sicht der Welt verbindet. Von dort her wird die Rede von der Allgemeingültigkeit des Christentums abgeleitet und zugleich im Sinne einer offenen, aufnahmebereiten «Absolutheit» interpretiert.

Bewußt sieht diese Theorie von religionswissenschaftlichen Vergleichen, d.h. von einer a-posteriori-Prüfung der verschiedenen Religionen ab[7]. Sie will außerdem vorphilosophisch ansetzen, schlicht und einfach beim Urdatum des christlichen *Glaubens*: der auferweckte Christus ist der *absolute* und universale Heilbringer für die Welt. Dieses Glaubensdatum begründet dann folgerichtig die Erkenntnis, das Christentum als der von der Christuswirklichkeit eschatologisch ergriffene Teil der Menschheit besitze einmaligen, endgültigen, durch keinen dialektischen Weitergang überholbaren Charakter.

Auffallenderweise – und dies macht seine Position anfällig – liegt nun Rahner wenig daran, die Begründung dieser Glaubenserkenntnis in der Botschaft des *historischen* Jesus zu suchen. Seine eigentliche Basis liegt in der johanneischen Lehre von der Fleischwerdung des präexistenten Logos. Darauf baut sich dann – ähnlich wie bei den platonisierenden Kirchenvätern – die These von einer metaphysischen Bestimmung der Weltwirklichkeit durch den ihr «eingestifteten» göttlichen Logos auf. Folgerichtig erscheint das Christentum selbst als eine ontologische Weltgegebenheit bzw. «Lebensweltgegebenheit»[8]. Es ist wie die Tiefen- und Spitzendimension der Menschenwelt, die Quintessenz des *wahren* Menschseins, die menschliche Natur schlechthin, sofern sie, verborgen oder offenbar, von Christus erlöst und freigesetzt ist.

Eine «absolutere» Bestimmung könnte die christliche Religion nicht erhalten! Partizipierend an der Grundabsolutheit des universalen Heilbringers, fällt das Christsein mit dem zu sich selbst gekommenen Menschsein zusammen. Es kommt nur alles darauf an, diese Heilswirklichkeit durch den je subjektiven, personalen *Glaubensvollzug* zu ergreifen und zu bejahen. Dabei kann der Christusglaube sowohl eine implizite, «anonyme»[9], verborgene, sich nur in Lebenspraxis konkretisierende wie auch eine explizite, bewußte, offenbare, sich in Bekenntnis und Praxis konkretisierende Vollzugsgestalt besitzen.

Wie verhalten sich nun die (bei Rahner immer nur global gesehenen) Religionen zu einem so verstandenen Christentum? Wo sie von Menschen guten Willens aufrichtig gelebt werden, sind sie wie «relative» Keime einer «absoluten» Pflanze, wobei mit Rahner zu vermerken ist: «Der Keim hat kein Recht, keine Pflanze werden zu wollen»[10]. Er muß aus seinem Keimzustand herausgeholt und zu seiner vollen Pflanzengestalt gebracht werden. Darin liegt die unabdingbare Aufgabe der Mission. «Mission ist ... notwendig, weil das implizite Christentum ausdrücklich werden und so zu sich selbst kommen muß»[11].

III. Die Evangelisation

Die Evangelisation gehört also in dieser transzendentalen Heilstheologie, anders als in der dialektischen Religionsphilosophie Hegels, zum Wesen des christlichen Absolutheitsanspruchs und ist von ihm her erst wirklich einsichtig. Doch läßt sich an dieser Stelle tatsächlich das Bedenken anmelden, ob dies denn unerläßlich so sei. Muß die christliche Religion durch eine Absolutheitsthese gehen, sei sie nun philosophisch oder theologisch, um Wesen und Notwendigkeit ihrer Missionen zu begründen? Sieht das in den normativen Quellen des christlichen Glaubens nicht doch anders aus?

Wenn wir das verkündigende Verhalten *Jesu* von Nazareth betrachten, wie es sich hinter den neutestamentlichen Zeugnissen erkennen läßt, begegnet uns keine Berufung auf eine, wie auch immer vorgegebene und nur zu explizierende Heilswirklichkeit. Vielmehr beherrscht alles die radikale *Neuheit* der aus freien Stücken nahe herbeigekommenen Gottesherrschaft. Wenn hier schon etwas – analog freilich – «absolut» genannt werden darf, so ist dies das durch keine anthropologische oder geschichtliche Entwicklung erzeugbare, mit Menschenkräften weder herbeizwingbare noch zu verhindernde *Kommen* des Gottesreiches. Allein die Zukunftswirklichkeit der Basileia besitzt souveräne Unabhängigkeit, Unbedingtheit, Allgemeinheit. Jesus selbst «relativiert sich» angesichts der Basileia seines Vaters: er will nur *sie* zeigen, nur *ihr* Herold und dienender Vorwegnehmer sein. Auf eigene Messiastitel, die etwa seine persönliche Einmaligkeit und Absolutheit bezüglich des kommenden Reiches ausdrücken könnten, legt er keinen Wert. Er tut zwar Messianisches, er lebt wahrscheinlich sogar aus messianischem Bewußtsein heraus: den Messias*namen* strebt er sicherlich nicht an. Von sich weg und auf Gott allein hin weist die evangelisierende und kerygmatische Rede Jesu[12], wobei sein praktisches Ziel im Heil und Wohl der Armen, Gefangenen und Sünder (vgl. Mk 1,14; Lk 4,18; 8,1) seiner konkreten Mitwelt besteht. Darin investiert er die ganze «Kraft und Vollmacht» seines eschatologischen Botschaftertums und seines Zukunft verheißenden Prophetentums. Eine radikal anthropozentrisch praktizierte Theozentrik, keinesfalls eine sublime Egozentrik, macht das Wesen der jesuanischen Evangelisation aus.

In der nachösterlichen Zeit, wo alles vom Bewußtsein beherrscht wird, daß das Auferweckungsereignis die Vollendung der Gottesherrschaft im Auferweckten und in ihm für alle war, bleibt dieses Wesen der Evangelisation unangetastet. Auch nach Paulus soll der «Evangelist» nichts anders als «der Mund des sich offenbarenden und sein Heil kundtuenden Gottes»[13] sein. Auch hier also kein messianisches «Sich-Rühmen», sondern messianischer Dienst am absolut Neuen, dem von Gott geschenkten Sieg über Tod, Übel und Sünde.

Selbstverständlich entfaltet sich in der apostolischen Generation das von der eigenen Person wegweisende Grundverhalten der Evangeliumträger in Kräften der Sendung und der Sammlung. Die Jünger Jesu verstehen sich als Boten und *Gesandte* ihres nunmehr erhöhten Kyrios. Die Parusieerwartung flößt ihnen paradoxerweise keine nur wartende, quietistische Haltung ein. Im Gegensatz zur jüdischen Tradition, für die die Teilnahme der Völker anderer Religionen am Heil sich wesentlich in ihrer «Wallfahrt zum Zion», in ihrem Hinzukommen zu Israel, sich ereignen sollte[14], rückt bei den ersten Christen ein *Gehen*, ein Hinausgehen zu den Heiden in den Vordergrund. Für die Urkirche ist die eschatologische Heilsverkündigung kein rein zentripetaler, sondern eher ein zentrifugaler Vorgang.

Das drückt vorzüglich ein nachösterlicher «Missionsbefehl» wie Mt 28,18ff aus. Er greift auf die Offenheit des vorösterlichen Jesus gegenüber einzelnen Samaritern, Heiden und Randgestalten zurück, auf seine barrierefeindliche Haltung, um das Ostereignis selbst nunmehr unbegrenzt-universal allen Nichtisraeliten zu verkündigen. Doch hat dieser Elan kaum etwas mit einer triumphalen Eroberungsmentalität zu tun. Die zentrifugale Bewegung der Missionen bewahrt etwas Wesentliches von jener zentripetalen Geduld und Aufnahmebereitschaft, die bereits die jesuanischen Gastmahlgleichnisse grundsätzlich bestimmen mochte. Trotz mancher drohenden Aspekte bleibt der Grundtenor der urchristlichen Mission doch das, was E. Jüngel mit folgenden trefflichen Sätzen beschrieben hat: «‹Gott› (ist) ein Wort des Angebotes ... Freimachende Freiheit kann sich gar nicht anders als in Freiheit durchsetzen. Das Zwingende dieser Freiheit kann ... nur in der Explikation ihrer eigenen Würde bestehen». Es ist «das Zwingende einer Werbung und einer Bitte»[15].

Eine andere Entfaltungsgestalt der urchristlichen Evangelisation besteht darin, daß sie sich als eine «Sendung zur *Sammlung*»[16] versteht. Die missionarische Proklamation der Gottesherrschaft, die nunmehr Christusherrschaft heißt, tendiert zur liturgischen Akklamation in der Versammlung (*ekklesia*) der Brüder. Die sich gottesdienstlich betätigende Ekklesia erweist sich sowohl als Ankunftsort wie Ausgangsort der Evangelisation. Sie will die «Sammlungs- und Zurüstungsstätte» der Evangelisierten sein, ohne jedoch ihr Heil unfehlbar zu garantieren[17]. In der ältesten Zeit der Kirche finden wir keine Spur des Sich-Rühmens, des *Sich-absolut-Setzens*, des Bewußtseins, ausschließ-

liche Vermittlerin des Heiles zu sein. Bereits die Apostelgeschichte bezeugt, daß der Heilige Geist auf Außenstehende auch ohne sakramentale oder ekklesiale Mittel herabkommt, daß er wirkt, wo die göttliche Freiheit eben wirken will. Die Gemeinde sieht sich durch solche Geisteswirkung relativiert und zur gehorsamen Abhängigkeit von dem einen Herrn aufgerufen.

Mit diesem Vorbehalt (augustinisch formuliert: «gratia non alligatur sacramentis») gilt dann auch die Aussage, daß die Evangelisation zugleich «*Sakramentalisation*» ist. Sie mündet in der Regel in die Taufe der Menschen, welche die eschatologische Neuheit des Christusglaubens mit vertrauendem Glauben angenommen haben. Dadurch erhalten sie auch die bleibende Einladung, am Mahl des Herrn teilzunehmen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so erscheint das ursprüngliche Wesen der Evangelisation durch folgende Merkmale bestimmt: Bewußtsein von der radikalen *Neuheit* und Unableitbarkeit der Heilsbotschaft vom Auferweckten; von da her, aber auch schon als Erinnerung daran, was Jesus vorgelebt hat: entschiedene *Theozentrik*; eine Theozentrik, die ganz und gar auf das Heil, Wohl und Glück des Nächsten bedacht bleibt, die also *konkret soteriologisch* gewendet ist; Bewußtsein vom eschatologischen *Zukunftsbezug* und, folglich, von der Vorläufigkeit aller kirchlichen Vermittlungen; die absolute Zielgröße für die evangelisierende Ekklesia ist immer noch die kommende *Basileia*.

Aus diesen Wesenszügen der Evangelisation folgt die Einsicht in die *Notwendigkeit*, sie aktiv zu betreiben. Es ist eine in der Missiologie leider sehr verbreitete Verkürzung der neutestamentlichen Perspektive, wenn man diesbezüglich einseitig «Missionsbefehle» Jesu ins Feld führt[18]. Solche dezisionistische Sicht des Sachverhaltes verdeckt gerade das Entscheidende. Entscheidend ist nämlich das Gottesvolk des Neuen Bundes zur Evangelisation schon aus der *Natur* des christlichen Glaubens selbst motiviert. Er ist ein Glaube an den sich öffentlich-offenbarmachenden Gott Jesu Christi. Hegel hatte insofern recht, als er im Christentum die «offenbare Religion», durch die «der Geist» sich «ent-äußert» und am andern «zu sich selbst kommt», erblickte. Das Neue Testament geht freilich über Hegel weit hinaus, indem es das werdende Christentum mit den vier Charakteristika: Botschaft, Sendung, Sammlung und Ekklesia der Sakramente vorstellt. Weil die Christen in der Nachfolge Jesu Christi als des Boten, des Gesandten, des Versammlers von Gott her und des so im Zeichen wahrhaft Gegenwärtigen stehen, ist es ihnen «natürlich», missionarisch tätig zu sein.

Andererseits muß aufgrund der neutestamentlichen Zeugnisse auch die Ansicht kritisiert werden, die Kirche «rette» durch ihre Missionen Menschen, die sonst dem endgültigen Unheil verfielen. Die Kirche ist keine Erlöserin, keine «einzige Arche des Heiles», außer der es keine wirksamen «Elemente der Wahrheit und der Heiligung»[19] gäbe. Sie wäre schlecht beraten, wenn sie ihre Missionstheorie und -praxis etwa auf eine modernisierte Variante des johanneischen Licht-Finsternis-Gegensatzes aufbauen wollte. Gott allein kann retten. Er allein kann unfehlbar wissen, wer überhaupt und wer wovon zu erlösen ist. Seinem Blick ist auch schon die genaue Bestimmung dessen vorbehalten, wieviel Finsternis und Licht außerhalb *wie innerhalb* der Kirchen liegt. Die Aufgabe dieser Kirchen besteht nach neutestamentlichem Verständnis darin, Gesandtenvolk im Dienst des Sendenden, Ort und Organ des Rettenden (und dies in aller Freiheit und Sachkundigkeit) zu sein.

IV. Evangelisation und Absolutheitsanspruch

Das Verhältnis zwischen Evangelisation und Absolutheitsanspruch wird demzufolge neu zu bestimmen sein. Zunächst einmal tun Kirche und Theologie gut daran, sich einem *sprachlichen* Problem zu stellen. Die Tatsache, daß die christliche Tradition und vorab die der normativ evangelisierenden Urgemeinde ohne eine Rede von Absolutheit auskam, gibt schon zu denken. Ein verbaler Anspruch auf Absolutheit im Munde des Missionars unterliegt außerdem der Mehrdeutigkeit. Um wessen Absolutheit handelt es sich? Um die der Kirche? Um die des Christentums als der Religion der «Fülle»? Um die des christlichen Glaubens, der sich der Wahrheit der in Christus erfolgten Offenbarung absolut gewiß ist? Oder einfach um das Absolutsein des einen Gottes, außer dem es für keine Religion Heilsvermittlung gibt; Aber auch noch im letzten Fall könnte man weiterfragen, ob der philosophische Name «das Absolute» für den personal geschichtsbezogenen Gott des Alten und Neuen Bundes ein passender Name ist[20].

Zweitens stellt sich die *historische* Frage: Was für Vorteile und Nachteile hat der systematisch vorgetragene Absolutheitsanspruch durch Verantwortliche christlicher Missionen in der Vergangenheit eingebracht? Der enge Rahmen dieses Aufsatzes läßt freilich eine detaillierte und nuancierte Antwort auf diese Frage nicht zu. Doch dürfte die Meinung vieler nichtchristlicher und christlicher Kritiker der Missionsgeschichte als stimmig festgehalten werden, nach der ein bestimmter Absolutheitsanspruch mehr Unheil als Heil gestiftet hat[21]. Damit ist nicht einmal an erster

Stelle das bereits oft getadelte Bündnis vieler Missionsunternehmungen mit Kolonialmächten gemeint, sondern eher die geistige Einstellung, die religiöse Wahrheit in ihrer Ganzheit zu besitzen und aufgrund dieses festen Besitzes nur geben, lehren, mahnen zu sollen oder reinigen, retten, befreien zu müssen. Dabei vergißt man das wesentlich Vor-läufige und Fragmentarische, das auch jeder geschichtlichen Verwirklichungsgestalt des Christentums anhaftet: *eschatologische* Existenz bedeutet doch wohl, daß einer oft mehr im «Noch-nicht» als im «Schon» steht. Deshalb empfiehlt sich eine große sprachliche Enthaltsamkeit bezüglich absoluten Wahrheitsbesitzes, was dem Dialog und dem Austausch mit Menschen anderer Religionen und Kulturen nur zugute kommen dürfte.

Was nun die *philosophische* und *theologische* Fragestellung anbelangt: wir haben auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die mit der Hegelschen und der Rahnerschen These verbunden bleiben. Bereits methodologisch erweist sich eine a-priori-Sicht des Verhältnisses zwischen dem Christentum und den Religionen als fraglich. Denn letzteren wird dabei nie die gleiche Behandlung wie der christlichen Religion zuteil. Während diese in ihrer *Identität* ernst genommen und auf ihre Grundstruktur hin sorgfältig geprüft wird, werden jene fast immer nur global, allgemein, undifferenziert gleichsam als Peripherie einer allein interessanten Mitte angegangen. Eine solche Theorie der Religionen «von oben», die nicht einmal eine sorgfältige Prüfung des «von unten» für nötig hält, kann den gegenwärtigen Missionen u. U. zum Verhängnis werden. Aber auch das Gegenbeispiel ist lehrreich. Wo auch immer heute christliche Missionen überzeugen, dort finden wir fast immer eine sorgfältige Erforschung und Würdigung der Partnerreligionen und -kulturen, in deren «Hoheitsgebiet» christliche Evangelisation geschieht. Hier braucht man kaum eine apriorische Theorie von der dialektischen Entfaltung des Religiösen auf eine absolute Spitze hin oder von einem «nur noch» zu explizierenden «anonymen» Christentum.

Wenn schon ein Absolutheitsanspruch angesichts der Verkündigung des Evangeliums für Nichtchristen und nichtchristliche Kulturen einen Sinn haben soll, so darf er m.E. nur als eine *Forderung* verstanden werden, die der Missionar sich selbst stellt. Es ist die Forderung gemeint, sein Christsein maximal und optimal als *Zeugnis* vorzuleben. Hier ist der Superlativ (diese verbale Gestalt dessen, was «absolut» bedeuten soll) wahrhaft am Platze. Zeugen können nie überzeugt genug sein. Nur der «absolut» überzeugte Glaubende überzeugt auch andere von der Wahrheit seines Glaubens. Nur ein Christ, der sich bedingungslos zum unbedingten Heilswert Jesu Christi als Heilsmöglichkeit und Heils*angebot* für alle Menschen bekennt, wird die rechte dialogische Lern- und Lehrbereitschaft gegenüber Nichtchristen aufbringen können.

Außerdem könnte man folgendes sagen. Der Evangelisationsdienst ist, recht verstanden, Dienst am einzig «Absoluten», Gott, oder biblisch gewendet: Selbst- und Weltbereitung zum Empfang der kommenden Gottes-Herrschaft. Der Christusglaube veranlaßt hier zur maximalen Nachfolge des evangelisierenden Jesus, der nie sich selbst predigte; er veranlaßt auch zum unermüdlichen Bezeugen, daß in der Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott *die* Vollendung allen sterblichen Menschseins Verheißung geworden ist. In der Relativität und Fragmentarität des geschichtlichen Unterwegsseins soll das Kommen jenes Gottes bezeugt werden, der schon dadurch mehr als «das Absolute» ist, daß er *kommt*.

[1] Vgl. H. Küng, Christ sein (München 1974) 102 ff.
[2] J. Möller, Absolut: LThK I,70.
[3] J. Klein, Absolut: RGG I,74.
[4] AaO. 75.
[5] Dazu und zu den folgenden Gedanken siehe G.F.W. Hegel, Sämtliche Werke (hg. von A. Glöckner) (Stuttgart 1927–1930) Bd. 2, 517–620.
[6] Vgl. A. Ganoczy, Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (Mainz 1976) 41–47.
[7] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976) 303 ff.
[8] So E. Klinger in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Quaest. disp. 73) Freiburg 1976) (= Klinger) 15.
[9] Vgl. dasselbe Buch, das ganz der Rahnerschen These vom «anonymen Christentum» gewidmet ist.
[10] Schriften zur Theologie X, 543.
[11] W. Thüsing: Klinger 104.
[12] Vgl. R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (Quaest. disp. 14) (Freiburg 1961) (= Schnackenburg) 34 f.
[13] AaO. 34, unter Verweis auf 1 Thess 2,13.
[14] Vgl. J. Margull, Mission III A: RGG IV, 974 ff.
[15] In: Klinger 130 f.
[16] J. Margull, aaO. 976.
[17] Vgl. Schnackenburg 68.
[18] So noch in den Artikeln des LThK zum Thema Mission: VII, 454, 460 f., 480.
[19] Lumen Gentium 8/2; vgl. 16, wo aber die Notwendigkeit der Missionen einseitig mit der Rettung der Nichtchristen vom Bösen und dem «Befehl des Herrn» begründet wird.
[20] J. Klein, aaO. 76: «Obwohl die Hypothesis des Absoluten menschlichem Denken innewohnt, läßt sich ... erkennen, daß seine Identifikation mit dem theistischen Gottesbegriff nicht möglich ist».
[21] Vgl. K. Jaspers, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung: Kerygma und Mythos III (Hamburg 1966) 9–46.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Ist Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: Le jeune Calvin (Wiesbaden 1966); Ecclesia ministrans (Freiburg i.Br. 1968); Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft (Freiburg i.Br. 1974); Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (Mainz 1976). Anschrift: Simon-Breu-Straße 11b, D–8700 Würzburg.

Josef Amstutz

Für die Legitimität der Missionen

Die Kritik an den Missionen radikalisiert sich. Sie betrifft nicht mehr etwa deren Motivation oder Methode; sie ist zum Prozeß geworden, in dem ihre Legitimität eingeklagt wird[1]. Dieser Prozeß läuft vor verschiedenen Foren: zunächst vor jenem der Theologen, dann vor dem der Politiker, schließlich der Kirche selbst[2]. Daß nunmehr in der Kirche Stimmen laut werden, welche die Berechtigung der Missionen in Frage ziehen, stellt nicht nur einen wichtigen Teil der derzeitigen Krise der Missionen dar[3]; sie wird damit auch an die Öffentlichkeit gebracht – und unausweichlich.

1. Anklage-Rede

Als Anklage-Rede, welche gegenwärtige Vorbehalte und Einwände gegen die Berechtigung der Mission zusammenfaßt, zitiere ich verkürzend die Ausführungen der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Dies geschieht mit Bedacht: einmal geht im synodalen Ereignis die Kirche «mit sich selbst», mit ihrer missionarischen Vergangenheit und gegenwärtigen Mitbetroffenheit, «ins Gericht»; sie macht eben damit die Sache der Mission zu der ihren; zum andern bringt die selbstkritische Rede die oft nur unterschwellig sich äußernde Kritik gültig zur Sprache.

1.1. Die Selbstkritik der missionarischen Kirche

Die Missionen seien Überreste kolonialen Denkens; sie wollten nur den Einflußbereich der Kirche erweitern; sie hätten abendländisches Christentum ohne Rücksicht auf die Eigenwerte anderer Völker und Kulturen verpflanzt. Die Missionen seien Ausdruck christlicher und westlicher Überheblichkeit; sie mißachteten die religiöse Überzeugung der Andersgläubigen; ihre Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen sei überwiegend negativ gewesen.

Die Missionen seien nur auf Bekehrung aus; sie übersähen, daß die Menschen auch in den anderen Religionen Gott begegnen und ihr Heil gewinnen könnten; sie hätten den allgemeinen Heilswissen Gottes außerhalb der sichtbaren Kriche nicht ernst genug genommen; die rasche Eingliederung in die Kirche bestimmte daher weithin die missionarische Tätigkeit. Bei allem, was die Missionen als Zeugnis christlicher Caritas für die kulturelle und soziale Entwicklung der Völker getan hätten, wurde das Ziel der Missionen zu einseitig dahin gesehen, dem einzelnen Menschen das Heil seiner Seele zu sichern; Forderungen nach strukturellen Veränderungen seien noch nicht erhoben worden[4].

1.2. Eine im ganzen zutreffende Beurteilung

Die voranstehende Kritik der Missionstätigkeit im kolonialen Zeitalter ist im ganzen zutreffend und stellt eine Herausforderung an die missionarische Kirche der Gegenwart dar. Zwar handelt es sich dabei um äußerst komplexe Vorgänge, denen nur ein differenziertes Nachdenken gerecht wird; trotzdem wird gesagt werden müssen, daß ihnen wesentliche und sie bestimmende Tendenzen genannt werden, Umgekehrt sind eben diese Plausibilitäten an manchen Stellen und zu wiederholten Malen in der angesprochenen Missionsepoche durchbrochen worden; diese Ausnahmen bestätigen allerdings die Regel. Dies zugestanden, muß nun ein Zweifaches nachgetragen werden. Zum einen hat eben diese Missionstätigkeit eine, wie immer beschädigte und lückenhafte, «globale Präsenz der Kirche» erbracht; zum zweiten weicht diese Epoche einer neuen, deren Konturen noch schwer auszumachen sind, deren Möglichkeiten aber in den neuzeitlichen Missionen, gegen die sie sich absetzt, grundgelegt sind. Von dieser sich wandelnden Situation ist nunmehr zu handeln.

2. Erhebung des Tatbestandes

2.1. Wandel der missionarischen Situation

Daß sich die Missionssituation in einem epochalen Wandel befindet, ist seit Ende der fünfziger Jahre ins Bewußtsein der Kirche getreten. – Die letzten fünfhundert Jahre haben die Lage der Kirche in der Welt grundlegend verändert. Auf der einen Seite haben die christlichen Missionen des Westens – im Rahmen und Zusammenhang mit der «kolonialen Entdeckung und Erschließung der Welt durch Europa» – die Kirche in der gesamten Dritten Welt gegenwärtig gemacht. Gewiß ist diese Gegenwart lückenhaft; Länder im Ausmaß von Kontinenten oder Religionsgemeinschaften mit großen Gefolgschaften waren schließlich für die Missionare fast undurchdringlich; in anderen Gegenden ist die Präsenz der Kirche dünn geblieben, überall ist sie eine Minorität in der Öffentlichkeit der Völker.

Auf der anderen Seite ist die Kirche im Westen im Gefolge der «emanzipatorischen Aufklärung und Sä-

kularisierung» in großen Bereichen der Gesellschaft ihrer überkommenen Rechte verlustig gegangen und hat sie beachtliche Einbußen an Mitgliedern erfahren; sie ist auf dem Wege, in den Status einer Minorität zu kommen. Durch die Missionen ist die Kirche zu einem unübersehbaren Moment an der nunmehr aus den verschiedenen Räumen in einem Schicksal vereinten Welt-Geschichte geworden; aber «da sie beginnt, Kirche aller Heiden zu werden, beginnt sie auch, Kirche überall unter Heiden zu werden» (K. Rahner). Die Mission steht im Zeichen des einen Menschen; die traditionellen Missionen haben damit ein Ende gefunden. Auf der ganzen Welt steht nun die Kirche großräumigen «gesellschaftlichen Öffentlichkeiten» gegenüber, in denen der Name Gottes, des Vaters Jesu Christi, keine Bekenner hat oder zu einer belanglosen Erinnerung geworden ist; überall da hat sie – mag das nun in einem Stammesgebiet Afrikas oder einer Großstadt Europas sein – die Gute Nachricht auszurufen und die Zeichen der Gottesherrschaft zu setzen. Diese Lage der Kirche nennt man ihre «globale Missionssituation» beziehungsweise «Mission in sechs Kontinenten».

Die Lage der Kirche sowohl im Westen wie in der Dritten Welt kommt auch darin überein, daß die Kirche ihrem jeweiligen Orte nicht angepaßt ist. In der Dritten Welt ist sie mit ihrer «missionarischen Ursprungssituation, die weiterhin währt», im Konflikt[5]. Hinter den Missionen stehen zweifellos beachtliche Anstrengungen der Kirche des Westens; doch scheint ihr der eigentliche Erfolg versagt geblieben: die aus der Missionstätigkeit entstandenen Kirchen sind nicht in wirkliche Eigenständigkeit gekommen; sie leben in vielfacher Abhängigkeit von der westlichen Kirche – in Entfremdung gegenüber «ihren Völkern». Grundsätzlich hat ihnen die Weltkirche das Recht auf ihre Eigenständigkeit zugestanden; dessen Verwirklichung ist beschwerlich und hat kaum begonnen. Die Kirche des Westens aber ist gegenüber den – von ihr selbst mitausgelösten – Bewegungen der Neuzeit «ins Hintertreffen» geraten. Der steigende Anfall von Information untergräbt die gesellschaftliche Autorität der Kirche und führt zur Emanzipation des christlichen Erbes von der Kirche. Es kommt zur «offenen Gesellschaft», die der Kirche entfremdet ist. Umgekehrt ist die Kirche nicht «vom Ort»; sie gehört nicht zur «Gegenwart des Menschen». Auf der ganzen Welt steht demnach die Kirche der selben Herausforderung gegenüber, «am Ort gegenwärtig zu werden», das Heil «missionarisch zu vermitteln».

Mag nun die Kirche im Westen wie in der Dritten Welt darin übereinkommen, daß sie beide unter der doppelten Forderung einer «globalen Missionssituation» wie nach der «missionarischen Vermittlung des Heils» stehen, so haben die beiden Kirchengruppen zur Bewältigung ihres Auftrages ein ungleiches Potential zur Hand. Zu nennen wäre etwa das Potential geschichtlicher Erfahrung, Mitbeteiligung an – für die Gesellschaft – gewichtigen Entscheiden oder jenes, das aus der Zahl engagierter und qualifizierter Mitglieder, ihrer schöpferischen Kräfte und materiellen Möglichkeiten erwächst. Wiewohl das eigentliche – spirituelle (1 Thess 1,3) – Potential einer Kirche nicht faßbar ist und obwohl ein Vergleich auch des greifbaren Potentials fragwürdig bleiben muß, dürfte das Ergebnis einer solchen Erwägung zweifellos die Feststellung sein, daß die Kirche der Dritten Welt weiterhin auf den Beistand der Kirche des Westens angewiesen ist. Da nun aber – aufgrund der kirchlichen communio – eine Kirche der andern Last tragen soll (Gal 6,2) und eine das suchen soll, was für die andere gut ist (1 Kor 10,24) und also jede für die andere leben und danach trachten soll, ihr Gutes zu tun und zu ihrem Aufbau beizutragen (Röm 15,2), so sind die Kirchen untereinander zur Hilfeleistung verpflichtet. In der Unterschiedlichkeit des Potentials einerseits und der gegenseitigen Solidarität der Kirchen andererseits ist der «zwischenkirchliche Dienst» der heraufkommenden «globalen Missionssituation» begründet.

Die Kirche des Westens wird also ihre Missionen auch in der neuen Epoche nicht los. Sie bleibt mit der Verantwortung für die aus ihr entstandenen Kirchen der Dritten Welt behaftet. Keine der Kirchen ist nur in eigener Sache verantwortlich; Schicksal und Auftrag der anderen Kirchen gehört mit zu ihrer Verpflichtung. Sie sind gegenseitig verantwortlich dafür, daß sie aus der jeweiligen Entfremdung finden und so in gemeinsamer Bemühung ihre Mission verwirklichen. Umgekehrt erwächst aus der Begegnung, zu der die gegenseitige Verantwortung führt, den Kirchen die Freiheit von sich selbst. Der gegenseitige Umgang könnte den Kirchen aus ihren jeweiligen Krisen helfen und die von ihnen geforderte missionarische Zuwendung zum Menschen ermöglichen.

2.2 Veränderungen in der Missionstheorie

Mit dem skizzierten Wandel ist auch eine Veränderung der Missionstheorie gegeben. Die Missionstätigkeit der Kolonialzeit war im wesentlichen von zwei Motiven – «Bekehrung (conversio) der Heiden» und «Ausbreitung (implantatio) der Kirche» – inspiriert, wobei die zwei Motive zwar die Akzente verschieden setzen, aber in der Sache übereinkommen und auf der selben Voraussetzung, der «Unmöglichkeit der Erlösung ohne Anteil an der christlichen Heilsüberlieferung»

(extra ecclesiam nulla salus), beruhen[6]. Der Fortgang der Missionstätigkeit – das Sich-Auftun immer neuer «heidnischer» Räume, die Begegnung mit den Menschen anderer Religionen – einerseits und die Reflexion dieser Erfahrung sowie Umbrüche im Gesamten der Theologie andererseits haben das Ungenügen der genannten Motivation erwiesen – und eben damit zur Krise der Missionen beigetragen. Die unter veränderten Verhältnissen sich abzeichnende Theorie der Mission kann in folgenden Thesen zusammengefaßt werden (deren Argumentation ist nicht Aufgabe dieses Beitrages).

1. Es ist Gottes Wille, daß alle Menschen zum ewigen Heile kommen. Diese Möglichkeit ist einmal und für immer und alle grundgelegt in Tod und Auferstehung Jesu; der aus dem Tode Auferweckte ist das vollendete und im Worte offenbare «Heilsereignis». Gott bietet das in Jesus gestiftete – in ihm grundgelegte und vollendete – Heil allen Menschen durch seine verborgene Gegenwart in der Gnade an.

2. Die Verwirklichung des Heils unter den Bedingungen dieser Weltzeit ist verborgen und gebrochen. Diese Zeit ist mit dem Stigma der Sünde behaftet; das Menschenherz ist vom «bösen Triebe» gespalten; aus ihm gehen «böse Taten» hervor, sie «verderben die Verhältnisse»; diese sind ihrerseits wiederum «Anlaß zur Sünde». Die Gnade des Heils tritt aus der verborgenen Innerlichkeit Gottes an das Herz des Menschen; die beginnende Verwandlung hat sich gegen dessen Verfallenheit und gegen die Zerstörung der Verhältnisse durchzusetzen. Wo die «Bekehrung des Herzens» gelingt, beginnen sich auch die «Verhältnisse zu ändern».

3. Gott aber hat, im Gefolge des «Heilsereignisses» Jesus, eine Gruppe Menschen gesammelt, der er die Gute Nachricht von diesem seinem Heilswillen, die Anweisung über dessen Verwirklichung stellvertretend für alle Menschen anvertraut; ihr gilt die Verheißung, daß in ihr sein Wort nicht verhallt, daß es je neu ausgerichtet wird und so zusammen mit seiner Gnade Heil im Menschen und seiner Welt verwirklicht. Um in ihrem Zeugnis das Wort Gottes allen Menschen zu vermitteln, muß die Kirche der ganzen Welt «nachbarschaftlich» gegenwärtig werden. Gott hat sich die Menschen in der Kirche gesammelt, um sie unter alle Völker zu senden.

4. Die Beauftragung der Kirche mit dem Zeugnis hat zwei Seiten: einerseits zielt sie ab auf die innere Neuschaffung des Menschen («neues Geschöpf im Geist», «Bekehrung des Herzens» – theozentrischer Aspekt); zum andern auf die Veränderung der äußeren Verhältnisse («menschliche Strukturen», «Gerechtigkeit und Frieden» – soziozentrischer Aspekt). Es geht der Kirche um den ganzen Menschen und die Menschen insgesamt. Damit steht sie im Dienste der Gottesherrschaft; sie vermittelt diese in der Ausführung ihres Auftrages in die Bedingungen dieser Weltzeit.

Nach dieser Zusammenfassung derzeit sich abzeichnender missions-theologischer Überlegungen ist eine Bemerkung zur Sprachregelung fällig: Kirche als Gemeinde Gottes in der Welt hat einen Auftrag; um dieses Auftrages willen ist sie gestiftet und gesammelt worden; Kirche ist nicht «umsonst» – sie hat Sinn und Zweck. Der eine und wesentliche Auftrag der Kirche ist, das von Gott in Jesus gestiftete endgültige Heil in ihrem Zeugnis mit der Bedürftigkeit des Menschen zu vermitteln. Heil hat eine theozentrische Dimension, welche schwerpunktmäßig durch die kerygmatisch-sakramentale Tätigkeit der Kirche realisiert wird. Heil hat auch einen soziozentrischen Aspekt, welcher der Kirche die Beteiligung an den Aufgaben der Gesellschaftspolitik auferlegt. Der Auftrag der Vermittlung von endgültigem Heil an die Welt bedeutet, daß Gott die Kirche mitbeteiligt an seinem Heilswerk in der Geschichte. Diesen Auftrag der Kirche nennt man «Mission» (im Singular!)

Um Heil vermitteln zu können, also den Auftrag («die Mission») in der Welt zu verwirklichen, muß die Kirche selbst in der Welt gegenwärtig werden. Das bringt mit sich Begründung und Aufbau von Kirchen in jenen Bereichen, wo Kirche nicht gegenwärtig war und ist. Diese Unternehmungen der Kirche bezeichnet man «Missionstätigkeit» oder «Missionen» (im Plural!). Die ehemaligen «Missionen» aber sind inzwischen zu Ortskirchen («junge Kirchen», «Kirchen der Dritten Welt») geworden. Die in der Gemeinschaft der Weltkirche verbundenen Ortskirchen haben sich darin zu fördern, daß jede an ihrem Ort ihre «Mission» wahrnimmt. Zu diesem Zweck stellen sie sich gegenseitig ihr Potential (an Tradition, Personal, Finanzen) zur Verfügung. Entsprechend bedeutet «Missionstätigkeit» konkret auch die zwischenkirchliche Dienstleistung, kraft derer eine Kirche bzw. Gruppe von Kirchen andern behilflich ist, ihren Auftrag zu erfüllen.

Der Anteil der einzelnen Ortskirche an der Mission der Weltkirche ist demnach ein doppelter: Einmal ist sie beauftragt, an ihrem Orte das Heil öffentlich zu vergegenwärtigen. Dabei geht es zunächst darum, daß sowohl dessen theozentrische wie soziozentrische Dimension sich in ihrer Umwelt durchsetze; dann aber auch darum, daß die Ortskirche Menschen in sich zusammenbringe und halte, die den Fortbestand dieser Heilsvergegenwärtigung sicherstellen. Zum andern ist sie beauftragt, mitbesorgt zu sein, daß in der Welt Kirchen entstehen und befähigt werden, wie sie ihre Mission am Ort zu erfüllen. Dies bedeutet Mitbeteiligung

an der Missionstätigkeit im doppelten Sinne: Gründung von Kirchen und zwischenkirchlichen Dienst.

3. Schluß-Urteil

Soll ich nun zum Schlußplädoyer kommen, dann muß ich nochmals daran erinnern, daß ich von der Voraussetzung ausgehe, daß nicht die Legitimität des eigentlichen Auftrages – «der Mission» – der Kirche bestritten wird, wohl aber der «Missionstätigkeit» im oben umrissenen Sinne. Solcher Bestreitung ist entgegenzuhalten: erstens, daß die Bedingungen der Missionstätigkeit sich gründlich gewandelt haben. Gewiß gibt es weiterhin Missionstätigkeit, «wie wenn sich nichts geändert» hätte, und sie ist vom oben aufgeführten und bestätigten kritischen Verdikt getroffen; doch dürfte diese Art Missionstätigkeit in Bälde zu Restbeständen schrumpfen. Dies wird beschleunigt durch die derzeitige Personalkrise. Umgekehrt dürfte die sich jetzt rasch durchsetzende Veränderung der Missionssituation und Theorie zu neuen Modellen missionarischer Praxis führen. Die veränderten Zustände werden die Kirche zur Überprüfung ihrer Missionstätigkeit zwingen! Die damit eingeleitete Reform kommt, zweitens, nicht gemäß blinder Gesetzmäßigkeit oder Willkür zustande, sondern dürfte folgende drei Postulate beinhalten:

1. Zwischen den Kirchen muß Solidarität walten. Solidarität ist einmal die Erfahrung des Zusammengehörens und des Aufeinander-Angewiesenseins. Die Kirche im Westen und jene in der Dritten Welt werden einander zum Schicksal, und nur wenn eine der andern zu ihrer Freiheit verhilft, werden sie die Stimme des Geistes des Herrn vernehmen, werden sie ihren Auftrag auszurichten vermögen. Solidarität ist darüber hinaus die verantwortliche Anteilnahme des einen an der Sache des anderen. Die Kirche des Westens macht sich die Sache der Kirche der Dritten Welt zu eigen; sie nimmt deren Lage und Überzeugungen (so) ernst (wie sie sich selber ernst nimmt); sie ist für jene da; dasselbe müßte umgekehrt für das Verhältnis der Kirche der Dritten Welt zu jener des Westens gesagt werden.

2. Überall – im Norden wie im Süden, je nach den Anforderungen des Ortes – wird die Kirche beide Dimensionen ihres Auftrages wahrnehmen. Sie wird einerseits die Gute Nachricht des vom Geiste Gottes in Jesus neugeschaffenen Menschen und andererseits von der in ihm aufgerichteten Gerechtigkeit der neuen Schöpfung ausrichten. Es muß «das Ärgernis einer Kirche [vermieden werden], die in sich Unglückliche und Zuschauer des Unglücks, viele Leidende und viele Pilatusse vereint und die dieses Ganze die eine Tischgemeinschaft der Gläubigen, das eine neue Volk Gottes nennt. Die eine Weltkirche darf ... nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt widerspiegeln»[7].

3. Das Grundgesetz der missionarischen Praxis wird nicht «machtvolle Ausbreitung in Neugründungen» sein, sondern die Geduld des Wartens auf die Neue Schöpfung mit dem Neuen Menschen und das gemeinsame Erlernen des neu in Erfahrung und zur Sprache kommenden Glaubens. Methodisch bedeutet dies, daß anhand der Modelle, z.B. Paulo Freires Pädagogik der Unterdrückten oder C.R. Rogers Klientzentrierter Gesprächstherapie und gar H.E. Richters Sozialpraxis, erneut die missionarische Vermittlung des Heils erlernt werde. Die Legitimität der Missionstätigkeit bleibt demnach auch in Zukunft wie die aller kirchlichen Praxis an die Bedingung der Reformbereitschaft geknüpft.

[1] Detaillierte bibliographische Angaben dürften sich angesichts der alljährlich in Rom erscheinenden Bibliografia Missionaria erübrigen. Ins verhandelte Thema führen ein: J. Glazik, Wandel der Mission – Gewandeltes Missionsverständnis: Priester und Mission (1975) 635–658 (Lit. passim); M. Dhavamony, Mission in der nachkolonialen Ära: Internat. Kath. Zeitschrift (1974) 203–214 (S. 203 Anm. 1: Lit.); W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils: A. Bsteh (Hg.), Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt: Mödling 1976) 33–35 (S. 33 Anm. 1: Lit.).

[2] Vgl. die Konferenz von Bangkok (1973); die Bischofssynode in Rom (1974); die Rede vom Moratorium gehört in diesen Kontext. – Obwohl der Problemhorizont ökumenisch ist, halte ich mich im folgenden im Argumentationsrahmen der katholischen Theologie. – Die Kirchen des Westens haben sich zum Problem geäußert in ihren Synoden, etwa die Zweite Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche und die Synode 1972 der Schweizer Kirche; die Stellungnahme der «Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» wird unten zu Wort kommen.

[3] Die Krise der Missionen hat zwei zwar auseinanderhaltbare, aber doch miteinander zusammenhängende Dimensionen. Sie ist einmal Struktur-Krise: das «Unternehmens-System» droht, falls nicht durchgreifende Reformen erfolgen, «auseinander zu bersten»; das ergibt eine Untersuchung der statistischen Verhältnisse zwischen Basis und Kader, zwischen erreichten «Völkern» und verschlossen gebliebenen. Vgl. J. Amstutz, G. Collet, W. Zurfluh, Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000 (Zürich 1974) 25–57; das ergibt der Rückgang der Missionsberufe (vgl. ebenda) einerseits und die vielerorts feststellbare Relevanz- und Motivationskrise andererseits. (Vgl. Glazik aaO.). Die andere Dimension der Krise ist die Bestreitung der Legitimität «der Missionen», der konkreten Missionstätigkeit in der Dritten Welt, die bis zur Infragestellung «der Mission» – des universalen Heilsauftrages der Kirche – führen kann. Ich befasse mich in den nachfolgenden Ausführungen nur mit der Infragestellung «der Missionen».

[4] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, (Freiburg i.Br. 1976) Missionarischer Dienst an der Welt, Ziff. 02 und 03; vgl. dazu den Kommentar von L. Wiedenmann S. 810 f. (Ziff. 221); 815 (Ziff. 31).

[5] Vgl. J. Amstutz (u.a.), Kirche und Dritte Welt im Jahre 2000: 17 f; 80–82; 192; ders., Plädoyer für eine neue Kirche: Evang. Missions-Magazin 117 (1973) 159 f.

[6] J. Amstutz, Kirche der Völker (Freiburg i. Br. 1972) 23, Anm. 46.

[7] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, Unsere Hoffnung IV,3, 109.

JOSEF AMSTUTZ

1927 geboren, ist seit 1967 Generaloberer der Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee (Schweiz). Nach Studien u.a. an der Gregoriana in Rom (Dr. theol.) und der Oxford University (Dr. phil.) längerer Aufenthalt in der Mission (Diözese Gwelo, Rhodesien). Seit 1962 Lehrtätigkeit am Missionsseminar Schöneck (Fundamentaltheologie, Geschichte der alten Kirche); 1965 Lehrauftrag an der Universität Fribourg, von Herbst 1969 bis 1976 Dozent für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern. Anschrift: Missionshaus Bethlehem, CH–6405 Immensee.

Walter J. Hollenweger

Ziele der Evangelisation

Die Kinder meiner Kollegen an der Universität bekehren sich. Sie werden von der «Christian Union», einer evangelikalen Mittelschüler- und Studentenorganisation zu Parties eingeladen und durch das persönliche Zeugnis Gleichaltriger für diese spezielle Ausformung des Christentums gewonnen. Einmal bekehrt, werden die neuen Christen durch Literatur, Bibelstudien, persönliche Begleitung und Einweisung an evangelikale Gemeinden in den evangelikalen Stil von Denken, Beten und Leben eingeführt. Unter den Neubekehrten findet man nicht selten die Kinder kritischer Theologen. Es sind oft nicht die unbegabten, sondern die begabteren der Mittelschüler und Studenten.

I. Bekehrung von einzelnen

Für die erwähnten Studenten und Mittelschüler hat die Evangelisation ein klares Ziel. Evangelisation bedeutet für sie Gewinnung von jungen Menschen für eine bestimmte Weltanschauung, einen bestimmten Lebensstil, eine bestimmte Christologie und Soteriologie. Diese sind für die Biographie der betreffenden jungen Menschen entscheidend, weil sie ihnen einen Weg zeigen durch den Dschungel des modernen Pluralismus. Die meisten wissen sehr wohl, daß die Behauptungen ihrer theologischen Lehrer (die normalerweise keine theologische Hochschulbildung haben) intellektuell nicht zu verteidigen sind. Aber für sie zählt nicht die intellektuelle Respektabilität, sondern die lebensmäßige Orientierung, die *communio sanctorum*, die sie im Konventikel der jugendlichen Bekehrten zu finden glauben.

Im Kontrast zu diesem empirischen Befund steht die akademische Literatur. Die fünfzehnte Auflage der Encyclopedia Britannica (1943–1973) zum Beispiel informiert unter dem Stichwort «conversion» (III, 119) über juristisch-finanzielle Fachterminologie. Eine kleine Notiz über «conversion, reaction» verweist auf den Hauptartikel «Hysterie». Für die westliche Öffentlichkeit und in ihrem Gefolge für die theologische Fachliteratur ist die Bekehrung eines Einzelnen als Ziel der Evangelisation praktisch nicht-existent. Konversion von Pfundsterling in amerikanische Dollars ist relevanter als die Bekehrung von Menschen. Wo «Bekehrung» literarisch vorkommt, wird sie – von einigen Ausnahmen abgesehen[1] – entweder von Psychologen und Psychiatern beschrieben, kategorisiert und gegebenenfalls «erklärt» oder von Theologen exegetisch, systematisch oder historisch abgehandelt[2]. In beiden Fällen wird der falsche Eindruck erweckt: Bekehrungen kamen früher vor. Heute erscheinen sie marginal. Man kann sie bei ethnischen und religiösen Randgruppen sowie in pathologischen Fällen studieren. In der katholischen Literatur kann sie gelegentlich als «Verzicht auf das Leben in der Welt durch die Wahl klösterlichen Gehorsams, als Übertritt von einer Konfession zur anderen, besonders von Akatholiken in die katholische Kirche»[3] bezeichnet werden.

Nun sind aber Bekehrungen in westlichen Kulturen nicht – wie man aus der Fachliteratur erschließen könnte – atypische Erfahrungen. Dieser Trugschluß entsteht durch den Verdrängungsmechanismus dessen, was wir Wissenschaft nennen. Bekehrungsberichte wie diejenigen von P. Claudel, Charles W. Colson, T.S. Eliot, A. Frossard, A. Schneider, R.A. Schroeder oder der Jesus People passen nicht in unseren Deutungsrahmen. Sie werden daher zu Ausnahmen erklärt, ganz im Gegensatz zum empirischen Befund zum Beispiel eines C.G. Jung, der schrieb: «Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits Fünfunddreißig, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre.»[4]

In Augenblicken einer totalen Krise wird die Erlangung einer völligen Erneuerung erhofft. Aber sie führt selten in die traditionellen Kirchen. In einigen Fällen fangen Freikirchen, Sekten und andere, schwer zu bezeichnende Weltanschauungsgemeinschaften die Be-

kehrten auf, in anderen katholische oder evangelische Laien- und Mönchsorden, kirchliche Akademien, theologisch-politische Aktionsgruppen und Hauskreise. Letztere entwickeln sich vor allem in katholischen Kreisen der USA, aber auch in Europa zu eigentlichen Sammelbecken der Bekehrten, und es wird in Zukunft zu schweren Spannungen zwischen den verfaßten Kirchen und diesen Hauskreisen kommen. Diese Spannungen könnten nur durch einen tiefgreifenden Dialog zwischen diesen «transkonfessionellen Gruppen» und den Vertretern traditioneller kirchlicher Strukturen und akademischer Theologie ausgeräumt werden[5].

Für die Neubekehrten ist es im allgemeinen gleichgültig, ob die betreffenden Gruppierungen christliche, buddhistische oder marxistische Ideologien vertreten. Was zählt, ist die sinnenmäßige Erfassung der Personintegration. Es spielt auch keine Rolle für die Betreffenden, ob die Integration real oder imaginär erfahren wird. Eine nur geglaubte Wirklichkeit hat vorläufig (!) die gleiche Wirkung wie eine real erfahrene. «Was wirkt, ist wirklich» (C.G. Jung). Theologische Argumente vermögen nichts gegen diese Zielsetzung. Sofern man die Bekehrung des Einzelnen für eine ungenügende Zielsetzung der Evangelisation hält (dieser Meinung schließe ich mich an), sind theologische Argumente gegen diese Position unfruchtbar. Vielmehr erscheinen mir folgende Schritte angebracht.

II. Bekehrung des einzelnen im Neuen Testament

Zum ersten erscheint es mir richtig, die Bekehrung des einzelnen als *eine mögliche Zielsetzung* zu bejahen. Sie hat schließlich eine breite biblische und kirchliche Tradition für sich, sowohl in der etwas reflektierteren Form der «Gemeindegründung» (Planting of Churches) wie auch in der spontaneren Form der Evangelisation des einzelnen ohne dazugehörende strategische Church-Growth-Überlegungen. Andererseits aber ist die exegetische und dogmatische Basis dieser Zielsetzung nicht so breit, wie es der «Alleinvertretungsanspruch» ihrer Anhänger vermuten läßt. Trotzdem: ein Gespräch mit diesen Vertretern der Evangelisation, das die Basis der christlichen Existenz des Gesprächspartners negiert (nämlich seine Bekehrung), hat keine Verheißung. Vielmehr wäre eine gemeinsame Rückbesinnung auf die Bekehrung des einzelnen, so wie sie uns im Neuen Testament vorgeführt wird, angebrachter. Und da zeigt sich uns nun ein ganz anderes Bild als das, was uns die meisten glauben machen wollen.

Eine der wichtigsten Bekehrungsgeschichten des Neuen Testamentes, nämlich die Bekehrung des römischen Offiziers Kornelius – von Lukas strategisch an den Übergang der Mission vom Juden- zum Heidenchristentum plaziert – zeigt uns, daß Evangelisation auch als Bekehrung des einzelnen verstanden, die Evangelisation des Evangelisten mit derjenigen des zu Evangelisierenden zusammenbindet. Das Aufregende an dieser Bekehrungsgeschichte ist ja gerade, daß ein Apostel, der zum Felsen der Kirche berufen war, im Verlaufe seiner Evangelisation etwas Grundsätzliches über das Evangelium lernte, das er vorher nicht wußte. Und dies bringt ihn notwendigerweise in Konflikt mit den kirchlichen Würdenträgern in Jerusalem.

Die Geschichte von der Bekehrung des Kornelius (die man auch «Bekehrung des Petrus» nennen könnte) ist keineswegs eine Ausnahme im Neuen Testament[6]. So war und ist es oft, angefangen von Petrus bis zu Matteo Ricci, Placide Tempels, den Arbeiterpriestern, Helder Câmara und Hans Küng. Das ist weiter nicht verwunderlich, denn Evangelisation ist *martyria*. Das bedeutet nicht in erster Linie das Risiko von Gut und Blut, sondern vielmehr, daß der Evangelist im Zuge seiner Evangelisation sein eigenes Glaubensverständnis aufs Spiel setzt. Er legt sozusagen sein Welt- und Gottesverständnis, seine Lebensmitte, seinen Glauben auf die Prüfbank des Dialogs. Er hat keine Garantie, daß sein Glaubensverständnis unverändert aus dem Dialog herauskommt. Im Gegenteil: da er von seinem Gesprächspartner einen Loyalitätswechsel erwartet, muß er selber für die Argumente des zu Evangelisierenden offen, «verwundbar» sein (H.J. Margull).

Wie kann einer erwarten, daß der, der ihm zuhört, im Prinzip bereit sei, sein Leben und Denken zu ändern, wenn er, der Evangelist, nicht im Traume daran denkt, sich derselben Disziplin zu unterwerfen? Das eben ist das Gefährliche der Evangelisation, daß der Evangelist seinen eigenen Glauben im Zuge der Evangelisation aufs Spiel setzt. Evangelisten, die von einer festen und unerschütterlichen Position aus evangelisieren, können sich jedenfalls nicht aufs Neue Testament berufen. Sie sind Propagandisten, nicht Evangelisten.

III. Menschwerdung des Menschen

Wenn wir nun untersuchen, was in diesem Prozeß der Evangelisation wirklich passiert, so können wir zum mindesten in der Dritten Welt, gelegentlich aber auch unter uns, einige wichtige Erweiterungen der Evangelisationsziele beobachten durch das, was de facto in der Evangelisation geschieht. In der Evangelisation, in welcher der Evangelist zugleich auch evangelisiert wird, entdecken viele Christen der Dritten Welt, daß Bekehrung und Christwerden Hand in Hand geht mit der Gründung von Produktions- und landwirtschaftlichen Genossenschaften, mit der Entdeckung von Organisations- und Sozialformen, die in der Richtung der

durch das Evangelium entdeckten Menschwerdung des Menschen liegen.

Dabei können Sozial- und Organisationstypen, vorchristliche Heilpraktiken und Zelebrationsformen, vorchristliche, archetypische psychologische Einsichten und daraus resultierende Therapien in den Dienst dieser Menschwerdung des Menschen genommen werden. So berichtet zum Beispiel der amerikanische Anthropologe D.E. Curry[7] von einer Pfingstgruppe im Innern Brasiliens, für die Evangelisation Hand in Hand geht mit einer lokalen Politik der Landreform. Der Bericht seines Gewährsmannes Antônio José dos Santos, den Curry in der Form eines Tonbandinterviews wiedergibt, ist eine packende und zugleich irritierende Mischung von naiver Gläubigkeit und politischer Taktik. Das Ziel der Evangelisation wird darin traditionell als Bekehrung des Einzelnen beschrieben. De facto aber wird sie als eine Weise des Überlebens einer menschlichen Gemeinschaft unter den unmenschlichen Bedingungen Innerbrasiliens erlebt.

Aus der Diözese von Helder Câmara in Recife wird gemeldet, daß andere (meist pfingstliche) evangelikale Gruppen sich mit den katholischen Basisgruppen zusammentun und mit ihnen zusammen die Menschwerdung des Menschen als Dimension der Evangelisation entdecken. Dies ist deswegen möglich, weil sie im geistlichen (und weltlichen) Volkslied Brasiliens (nicht in der katholischen oder evangelikalen Theologie!) eine Kommunikationsbrücke unter sich und zwischen sich und den zu Evangelisierenden gefunden haben. Zudem befinden sich Katholiken und Evangelikale objektiv in der gleichen Situation. Weitere Beispiele aus Mexiko, Afrika und den schwarzen Gemeinden Nordamerikas habe ich in meinen «Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religionen»[8] zusammengestellt.

Bei diesen mündlichen Christen werden Kräfte für die von Erhard Eppler zu Recht hochgeschätzte «intermediate technology» frei, weil die mündlichen Liturgien dieser Christen die Gewißheit wecken, von Gott angenommen zu sein und beachtet zu werden. Damit fördern sie das Vertrauen in die von Gott geschenkte eigene Erfindungsgabe. Sie schaffen Raum für die mündliche, theologische und politische Debatte. Damit enteisen sie die abendländischen liturgischen Formulare und politischen Ideologien und setzen anstelle importierter Denkmodelle (zu denen neben den politischen Ideologien auch die Zielsetzung der Evangelisation als Bekehrung des Einzelnen gehört) die politische Alphabetisation des Volkes Gottes im Rahmen einer von der gesamten Gemeinde verantworteten mündlichen Liturgie.

Um dem Leser ein konkreteres Bild von dem zu vermitteln, was mit dieser Menschwerdung des Menschen, mit dem Überleben einer menschlichen Gemeinschaft unter unmenschlichen Bedingungen gemeint ist, auch wenn diese Erfahrungen in der Terminologie des Bekehrungszeugnisses erzählt werden, will ich kurz nochmals auf die Geschichte von Antônio José dos Santos zurückkommen. Er erzählt: «Ich wurde im Staate Alagoas in der Stadt União dos Palmares geboren. Die Namen meiner Eltern sind José Filipe dos Santos und Joana María da Conceição. Im Alter von sechs Monaten wurde ich in den Staat Pernambuco gebracht, wo ich aufgewachsen bin. Im Alter von 21 Jahren wurde ich verheiratet. Ich heiratete gemäß den Gesetzen der Katholischen Kirche und bin erst kürzlich legal verheiratet worden. Im Alter von 36 Jahren nahm ich das Wort des Evangeliums Christi an. Dies geschah in der Gemeinde von Porto do Calvo (Bezirk São João). Dort gab es bereits eine Assembleia, und so brauchte mich der Herr[9]. Und ich ging in die Wüste und betete während zehn Monaten. Dann begann ich, dem Volk das Evangelium zu verkündigen.»

Antônio José dos Santos beschreibt dann im einzelnen, wie er die Taufe des Heiligen Geistes erhalten habe und durch Visionen zum Evangelistendienst berufen wurde. Er verdiente sich sein Brot als Landarbeiter und evangelisierte und predigte öffentlich, wenn er genügend verdient hatte, um sich und seine Familie durchzubringen. Aber er führte ein geplagtes Leben und konnte nie länger als einige Monate am selben Ort bleiben.

«Wieder einmal mehr mußte ich weiterziehen. So kehrte ich nach Sergipe und Campo Nôvo zurück, wo meine Frau und meine Kinder waren, und predigte dort das Evangelium. Der Besitzer der Farm und seine ganze Familie wurden bekehrt, und ich gründete eine kleine Gemeinde. Die Leute von Santa Brigida, die auch bekehrt worden waren, kamen nach acht Tagen zu uns. Sie wanderten etwa 30 km Trackstraße zu uns. Diese Leute flohen von Santa Brigida in der Nacht aus Angst vor dem Polizeichef, José Rufino, und anderen Leuten in der Stadt. Sie kamen in Gruppen von fünfundzwanzig aufs Mal. Im ganzen waren es etwa 150 Personen. Vier Jahre und acht Monate blieben wir dort ...

Nun hatte aber der Besitzer der Campo Nôvo Farm, der sich bekehrte hatte, einen Sohn. Der lebte in São Paulo. Eines Tages kam er heim und fand alle diese *crentes* (Gläubige) auf der Farm und auf dem Land seines Vaters. Er fing sogleich an, gegen seinen Vater zu agitieren, und jagte uns weg unter dem Vorwand, daß wir beabsichtigten, das Land seinem Vater und den Erben des Hofes wegzunehmen. In Tat und Wahrheit aber wollte er von den Landverbesserungen profitieren, die wir in all diesen Jahren durch harte Arbeit er-

reicht hatten : wir hatten nämlich dreizehn gute Häuser gebaut, fünf *acudas* (Wasserreservoirs) gegraben und eine große Zahl *Tarefas* (eine Landeinheit, entspricht in Sergipe ungefähr dreiviertel USA-acres) Reis, Bohnen und Baumwolle angepflanzt. Sein Vater akzeptierte schließlich die Forderungen seines Sohnes, und ich ging zu den Behörden der Gemeinde und bat sie, sich für uns einzusetzen, so daß uns wenigstens ein Teil unserer Arbeit bezahlt würde, denn wir mußten ja alles zurücklassen. Am 27. Mai 1958 folgten mir 60 *crentes*. Wir ließen alles hinter uns und marschierten 45 km weit zu einer anderen Fazenda, namens Belo Horizonte. Die Frau des Besitzers von Campo Nôvo entzweite sich mit ihm, weil er uns so schlecht behandelte, und kam mit uns. Heute lebt sie hier in der Fazenda Belo Horizonte und prozessiert mit ihrem Mann, um ihren Anteil am Hof zurückzubekommen.

Der Gutsbesitzer von Belo Horizonte heißt Agostinho Barbaso dos Anjos, und er nahm uns alle auf und gab uns Land. Er sagte uns, daß er uns Land verkaufe, so daß wir nie wieder fortgejagt würden. Aber wir hatten ja kein Geld. Er sagte, das mache nichts. Ich sollte mit den Leuten bleiben und bezahlen, wann wir könnten. Nach neun Monaten in Belo Horizonte gab er uns Schriftstücke, durch die ich und alle meine Leute als Besitzer von 2300 Tarefas registriert wurden. Wir mußten drei Jahre arbeiten, um die Schulden abzubezahlen. Aber nach dieser Zeit konnten wir das Land in Besitz nehmen und darauf Häuser bauen. Das ist die Siedlung, die wir gebaut haben und an der wir immer noch bauen. Wir nennen sie die Fazenda Nova Vida, den Gutshof zum Neuen Leben. Jeder der dreißig Familien wies ich ein Stück Boden zu, soviel, wie sie bearbeiten konnten. Ich gab ihnen entsprechende Dokumente. Jede Familie erhielt Land je nach ihrer Größe und der Anzahl von verfügbaren Arbeitskräften. Die Kirche, die wir gebaut haben, nennen wir Evangelho da Paz, Friedensevangelium. Die Behörde der Gemeinde Poco Redondo, zu der Belo Horizonte gehört, will nichts mit uns zu tun haben, bis zum heutigen Tag. Am 24. September 1963 vereinigte sich unsere Kirche mit der Assembleia de Deus, Mutterkirche (oder Hauptgemeinde) von Aracajú.»

Nach Maria Isaura Pereira de Queiroz[10] ist die wichtigste Funktion einer solchen Gruppe (de Queiroz nennt sie eine «messianische Bewegung») «die Veränderung der profanen Gesellschaft... Die zweite Funktion ist diejenige der Erneuerung des lokalen politischen Kräftespiels, indem die traditionellen Führer – die kein Vertrauen mehr verdienen – durch einen neuen Führer ersetzt werden.» De Queiroz nennt ihn Messias. In unserem Zusammenhang genügt der Begriff des Evangelisten. Aber es ist ein Evangelist von beinahe alttestamentlichem Format, denn seine wichtigste Sorge ist das Überleben der ihm anvertrauten und von ihm geretteten Gruppe als menschliche Gruppe, in unserem Falle vor allem die Lösung des Landproblems[11].

Ähnliche Stories lassen sich aus anderen lateinamerikanischen Ländern und aus Afrika erzählen. Diese Fakten stehen im Gegensatz zu dem, was die meisten europäischen Theologen aus den Worten, aus der Ideengeschichte dieser Gruppen herauslesen. Diese Beobachtung trifft sowohl auf die katholischen Basisgruppen wie auch auf die pfingstlichen, independistischen und vermischten Gruppen zu. Wir sind heute vor die Aufgabe einer sozialen Hermeneutik gestellt, das heißt wir haben in jedem Fall zu prüfen, was die betreffenden Ideen und Begriffe – auch wenn sie gut marxistisch, katholisch, pfingstlerisch oder evangelikal tönen – im betreffenden sozialen Kontext für eine Funktion haben. Die Worte, die diese Gruppen verwenden, sind unterdessen geschieden worden von der europäischen Wort- und Ideengeschichte, auch wenn das weder dem europäischen noch dem überseeischen Partner bewußt ist. Die beiden haben so lange getrennt voneinander gelebt und gedacht, daß sich ihre Sprache auch bei identischen Vokabeln auseinandergelebt hat, eine Beobachtung übrigens, die sich auch durch eine Untersuchung der deutschen Sprache in der DDR und im übrigen deutschen Sprachgebiet machen läßt. Ähnliche «Sprachtarnungen» lassen sich im Sprachgebrauch der sozialen Schichten Englands machen. Infolgedessen liegt der unmittelbare hermeneutische Schlüssel zum Verständnis dieser Ideen nicht in der europäischen Wort- und Ideengeschichte (auch nicht in der Wort- und Ideengeschichte, die von den Universitäten der betreffenden Länder hervorgebracht wird), sondern in der Funktion, der Rolle, die diese Worte und Ideen in ihrem Kontext spielen.

Daß traditionelle theologische und pastorale Begriffe in einem neuen Kontext eine ganz andere Bedeutung und Funktion bekommen können, haben die Mitglieder des Zweiten Vatikanischen Konzils entdeckt, wenn sie einigen ihrer artikulierteren Bischöfe aus Lateinamerika zuhörten. Die Evangelikalen haben an der Evangelisationskonferenz in Lausanne (1975) eine ähnliche Erfahrung gemacht. Die Worte «Evangelisation» und «Bekehrung» blieben. Sie bekamen aber einen für manche gefährlichen politischen und sozialpolitischen Unterton.

IV. Hermeneutik im sozialen Kontext

Wenn aber eine identische Ideengeschichte, wenn die gleichen Worte in Innerbrasilien etwas anderes bedeuten als in einer nordamerikanischen Mittelklassenkir-

che oder an einer ökumenischen Konferenz[12], wenn identische Vokabeln zur Bezeichnung der Zielsetzung der Evangelisation in unterschiedlichen sozialen Kontexten unterschiedliches bedeuten, dann ergeben sich aus diesem Befund einige Probleme für die Theologie, insbesondere die Missionstheologie.

1. Identische Zielsetzungen der Evangelisation, identische Glaubensbekenntnisse können sowohl die Einheit wie auch die Nicht-Einheit der Kirche ausdrücken. Jedenfalls sind sie in der heutigen interkulturellen Situation für die Artikulation der Einheit, für eine gemeinsame Bezeichnung der Zielsetzung der Evangelisation, schlecht geeignet. Die Frage stellt sich hier, durch was sie ersetzt werden können.

2. Sucht man in der Struktur und Hierarchie der Kirche das einigende Band, so ergibt sich hier ein ähnliches Problem. Es müssen nämlich Organisations- und Hierarchiestrukturen gesucht werden, die nicht lediglich *einer* Ideengeschichte oder *einem* Sozial- und Kulturkontext verbunden sind (der dann womöglich noch als universal und katholisch deklariert wird). Hier wäre das Prinzip der Konziliarität nicht nur auf die verschiedenen theologiegeschichtlichen Konfessionen, sondern auch auf die Sozial- und Kulturkontexte, in denen diese auftreten, anzuwenden.

3. Wie bildet man Evangelisten, Missionare und Priester aus, von denen man nicht weiß, in welchem Kontext sie später operieren werden, oder von denen man weiß, daß sie in ganz verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten arbeiten werden?

Meine Antwort auf diese Fragen – die nicht mehr in den Rahmen dieses kurzen Artikels gehört – liegt in der Richtung einer interkulturellen Theologie, die im Medium des Erzählens und des kritisch zu interpretierenden Mythos ein gemeinsames hermeneutisches Medium erarbeitet, aber nicht so, daß nun Reflexionen über Narrativität und Mythos gedacht werden, sondern so, daß Geschichten und Mythen so erzählt werden, daß sie eine sozial und kulturell erkennbare kritische Funktion ausüben.

[1] Z.B. L. Schmid, Religiöses Erleben unserer Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung (Zürich 1960). W. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie (Konstanz ^{2}1960). H.J. Baden, Literatur und Bekehrung (Stuttgart 1968)

[2] Z.B. L. Wyatt Lang, A Study of Conversion (London 1931). W. Sargent, Battle for the Mind (London 1957). W.B. Thomas, The Psychology of Conversion (London 1935). A.C. Underwood, Conversion (London 1925). H.J. Weitbrecht, Beiträge zur Religionspathologie, insbesondere zur Pathologie der Bekehrung (Heidelberg 1968). Ausführliche Bibliographie im Artikel «Bekehrung»: Theol. Realenzyklopädie, 4. Aufl. (Berlin, in Vorbereitung)

[3] W. Keilbach, Bekehrung II: LThK II, 137f.

[4] R. Hostie, Analytische Psychologie en Godsdienst (Utrecht 1955); deutsch: C.G. Jung und die Religion (München 1957) 210 ff.

[5] Neue transkonfessionelle Bewegungen, Ökumenische Dokumentation III (Frankfurt 1976). Religiöse Gruppen (Düsseldorf 1976). Diskussion in W.J. Hollenweger, «Die Kirche für andere» – ein Mythos? Ev. Theologie (1977) (in Vorbereitung).

[6] Ausgeführt in W.J. Hollenweger, Evangelisation gestern und heute (Stuttgart 1973)

[7] Donald Edward Curry, Messianism and Protestantism in Brazil's Sertão: Journal of Inter-American Studies and World Affairs 13/3 (Juli 1970) 416–438.

[8] W.J. Hollenweger, Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion (Erlangen 1977).

[9] Auf ausdrücklichen Wunsch von Antônio José dos Santos erscheinen alle Personen und Orte mit ihren wirklichen Namen.

[10] María Isaura Pereira de Queiroz, Movimentos Messiânicos: Tentative de Classificação (S. Paulo 1962), 453; zitiert in Curry, aaO. 429.

[11] Diese und andere Fallstudien ausführlich in W.J. Hollenweger, Conversion: L'homme devient homme: Chemins de la Conversion: 45ième Semaine de Missiologie de Louvain 1975 (Brüssel 1975) 78–101.

[12] Jörg Müller, Uppsala II. Erneuerung in der Mission (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 10) (Frankfurt 1977), vor allem 68 und 40.

WALTER J. HOLLENWEGER

1927 in Antwerpen geboren. Studierte an den Universitäten Zürich und Basel, promovierte 1966 in Theologie (Zürich), war Referent für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf), ist seit 1971 Professor für Missionswissenschaft an der Universität Birmingham. Er veröffentlichte u.a.: Handbuch der Pfingstbewegung, 10 Bde. (Yale University 1965–1967); Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich 1969; engl. London und Minneapolis 1972, 1976^{2}; spanisch Buenos Aires 1976^{2}); Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971); Evangelisation gestern und heute (Stuttgart 1973; englisch Belfast 1976); Pentecost Between Black and White (Belfast 1974; deutsch Erlangen 1971; holl. Baarn 1976); Glaube, Geist und Geister (Frankfurt 1975). Anschrift: The University of Birmingham, Department of Theology, P.O.Box 363, Birmingham B15 2 TT, Großbritannien.

Yves Raguin

Evangelisation und Weltreligionen

Es liegt im Wesen jeder Religion, einen Heilsweg anzubieten. Dabei versteht man unter Heil gewöhnlich eine Befreiung aus der gegenwärtigen Situation, die als vorübergehend, unvollkommen und meist unglücklich angesehen wird.

Für den Christen ist das Heil Befreiung von der Sünde und Zugang zum ewigen Leben in und durch die Vereinigung mit Christus. Das Christentum legt großes Gewicht auf das Sündigsein des Menschen, größeres jedoch auf die Heilsmacht des Erlösers Jesus Christus.

Aber in anderen Religionen, wie z. B. dem Buddhismus, gibt es keinen Erlöser im eigentlichen Sinn. Hier ist es der Mensch, der sein Heil selbst bewirkt. Anstatt von Sünde zu sprechen, spricht der Buddhismus von *karma*, d. h. von der Vergeltung für das Handeln, das den Menschen in die unendliche Bewegung des Sterbens und Wiedergeborenwerdens hineinzieht, bis er schließlich in den Zustand des *nirvâna* gelangt: Hier ist endgültig Heil. Dieses Heil ist hier der immerwährende glückselige Zustand der Befreiung vom Gesetz des *karma*. Dies ist die Grundlage der Heilslehre im Buddhismus.

Wir glauben, daß wir unser Heil in Christus finden, denn Gott allein ist fähig, uns so von unseren Sünden zu befreien, daß wir Zugang zum ewigen Leben finden können. Aber wir haben uns so sehr daran gewöhnt, vom Heil in Christus zu reden, daß wir das grundlegende Problem der Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums außer Acht lassen: Werden nur die Christen allein «gerettet»?

Das Problem, um das es hier geht, läßt sich so umschreiben: Alle Religionen bieten einen Heilsweg an. Welches ist der theologische Wert dieser Religionen in bezug auf das «Heil des Menschen»? Und wenn dieses Problem einmal besprochen ist, dann werden andere auftauchen, wie z. B. das der Evangelisierung oder aber der wenigstens vorläufigen Förderung einer anderen Religion.

I. Blick auf das Handeln Gottes in der Geschichte

Wenn man sagt, daß Gott den Menschen retten will, dann heißt das zunächst, daß das gegenwärtige Leben eine Zeit der Prüfung ist, in der der Mensch nicht der Gefahr entgeht, sich selbst zu verlieren. Ferner heißt das, daß Gott dem Menschen die Hand reicht, um ihn der Sünde zu entreißen und ihm zu ermöglichen, ein Leben zu erlangen, das ewig glücklich sein wird. In allen Religionen treffen wir Auffassungen an, die diesen mehr oder weniger gleichen.

Von welchem Heil aber wollen wir reden, wenn wir sagen, daß Heil nur in Christus gegeben ist? Wollen wir sagen, daß jemand, der nicht an Christus glaubt, das ewige Leben nicht erlangen und für immer verschwinden wird? Oder aber sollte dieses «ewige Leben», von dem Christus spricht, ein ewiges Leben besonderer Art sein, das uns angeboten wird, weil wir an ihn geglaubt haben?

Es sieht so aus, als wäre dieses Problem in einen entfernten Winkel des christlichen Gewissens zurückgedrängt worden. Aber jetzt, wo wir uns den großen Weltreligionen und ihrem Reichtum gegenübersehen, müssen wir dieses Problem erneut bedenken. Was wollen wir sagen, wenn wir von Heil in Christus sprechen, von einem Heil, das wir nirgendwo sonst finden?

Wenn wir die Intention Gottes verstehen und interpretieren wollen, dann müssen wir die Geschichte der Menschheit betrachten. Da scheinen zwei Tatsachen von größter Bedeutung zu sein: Einmal, daß die Menschheit immer nach einem Heilsweg gesucht hat. So sind alle Religionen und alle Normen der Moral entstanden. Zum anderen, daß Christus sehr spät oder relativ spät in der Geschichte der Menschheit gekommen ist. Das soll anscheinend bedeuten, daß das Heil in Christus der Menschheit als reines Geschenk angeboten ist. Das Kommen Christi ist dann notwendig für das Heil der gesamten Menschheit, ohne daß dies bedeutet, daß jedes menschliche Wesen, um gerettet zu werden, Christus kennen und als Erlöser annehmen muß.

Wenn dies der Sinn des späten Kommens Christi in die Geschichte ist und wenn Gott will, daß alle Menschen gerettet werden, dann muß man daraus schließen, daß jedem Menschen von jeher das Heil angeboten ist, in seiner Religion. Und wenn die Geschichte der Menschheit uns wirklich eine Botschaft von Gott überliefert, dann zweifellos diese: Alle Religionen haben im Plan Gottes Heilssendung und Heilskraft. Es wird darum gehen herauszufinden, in welcher Beziehung diese Sendung und diese Kraft zur Sendung und zur Kraft Jesu Christi steht.

Auch ist zu beachten, daß sich das Wort Gottes, um uns das Heil zu bringen, in einem ganz bestimmten Menschen inkarniert hat. Dieser Jesus von Nazaret ist keine Idealfigur, die der menschliche Geist erfunden hätte. Er hat in einem kleinen Stück der Welt ge-

lebt und sein Handeln auf sein eigenes Volk und noch spezieller auf eine kleine Gruppe von Schülern und Freunden beschränkt. Er hat auch nicht vorgegeben, seine Botschaft sofort universal zu machen, sondern überließ diese Mission seinen Aposteln. So hat sich seine Botschaft im Rhythmus der Geschichte, mit ihrem Vordringen und Zurückgehen, verbreitet.

Und weil die Botschaft Christi ansonsten den Leiden der Menschheit unterworfen ist, kann sie ihre Glaubwürdigkeit in den Augen der Menschen verlieren. In diesem Fall kann man schwerlich von den Nichtchristen verlangen, daß sie eine Lehre annehmen, deren Größe sie nicht verstehen können. Diese Menschen, die Christus so ablehnen, können völlig guten Glaubens sein, und Gott bietet ihnen Heil an durch die Vermittlung ihrer eigenen Religion. Es scheint wirklich schwierig zu sein, einen anderen Schluß aus der gängigen Interpretation der Heilsgeschichte zu ziehen.

II. Theologischer Wert der großen Weltreligionen

Der theologische Wert der Religionen liegt in ihrer Fähigkeit, uns in die Erkenntnis Gottes eindringen zu lassen, und in ihrer Möglichkeit, sein Geheimnis auszudrücken. Der extremste Fall ist sicher der Buddhismus, der positiv jeden Gottesbegriff ablehnt. Aber man muß versuchen, diese grundlegende Position des Buddhismus zu verstehen.

Buddha wollte sich der Haltung des Brahma entgegenstellen, die ganz auf die Mächte von oben ausgerichtet war. Er wollte den Menschen zum Bewußtsein seiner ganz persönlichen Verantwortung im Gesetz des *karma* zurückführen. Im übrigen anerkennt der Buddhismus die Existenz eines Absoluten, selbst wenn er den Gottesbegriff zurückweist. Und in diese Richtung muß man blicken, wenn man verstehen will, welche Bedeutung das Heil in dieser Religion hat.

Das Heil wird hier tatsächlich grundlegend gesehen als experimentale Verwirklichung der persönlichen Identität mit diesem Absoluten. Wenn die Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Absoluten in der Verwirklichung des Heils verschwindet, so wird diese Unterscheidung doch auf dem ganzen Weg, der zur Verwirklichung dieser Identität führt, wahrgenommen.

Gewiß haben alle Religionen ihre mehr oder weniger deutlich ausgearbeitete Theologie. Manche sagen uns mehr über Gott, als andere das tun können. Es würde demnach nicht objektiv erscheinen, würde man denken, daß alle Religionen dieselbe Fähigkeit hätten, das Geheimnis Gottes zu «offenbaren». Wenn die Individuen und Gruppen nicht alle dieselbe Fähigkeit zur Gotteserfahrung und zum Aussprechen dieser Erfahrung haben, so ist es mit den Religionen ebenso.

Wir behaupten hier jedoch, daß Christus uns gegeben hat zu verstehen, daß er eine Offenbarung des Geheimnisses Gottes gebracht hat, die es vorher noch nie gegeben hat. Er hörte nicht auf, dies seinen Gegnern und seinen Jüngern zu sagen. Er bietet sich dar, in einer doppelten Linie: der der expliziten Offenbarung an Israel und der der weniger expliziten Offenbarung an die ganze Menschheit. Er ist gekommen, damit die Menschen das Leben in Fülle haben.

Und wenn die anderen Religionen nicht den Vorteil der expliziten Offenbarung empfangen haben, die in Jesus Christus, dem menschgewordenen Wort, geschah, dann bleibt doch jene Offenbarung, die sich im Herzen eines jeden Menschen durch das Wort Gottes vollzieht. Die Inkarnation hat eine besondere Modalität der Offenbarung gebracht, aber sie hat die anderen nicht zunichte gemacht. Gott wirkt, indem er etwas annulliert. Man kann auf alles, was sich in dieser Hinsicht vor der Inkarnation und jetzt, außerhalb der christlichen Welt, ereignet hat, das Wort Christi anwenden: «Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17).

Was zu Beginn des Johannesevangeliums über das Wirken des Wortes Gottes in der Welt, vor der Menschwerdung, gesagt wird, verdeutlicht uns die Art und Weise des Wirkens des Heiligen Geistes im Herzen eines jeden Menschen und demnach in jeder Religion. Man muß die Verse 9 bis 12 dieses ersten Kapitels des Johannesevangeliums sicher in einem sehr weiten Sinn verstehen. Es handelt sich hier um das Wort Gottes in seinem breitesten Wirken, vor und nach der Inkarnation.

Dann schließt der Text: «Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf». Es scheint so, als müsse man den Ausdruck «die Seinen» nicht nur auf das Volk Israel beschränken, da es sich ja um das Wort Gottes handelt, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Die Seinen nahmen ihn nicht auf... Manche haben ihn jedoch aufgenommen. «Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden». Diese Verse sind, so scheint es, von ganz allgemeiner Bedeutung und stellen die Frage nach der Kindschaft Gottes für jeden Menschen.

Allen, die das Wort Gottes aufnehmen, ist es gegeben, Kinder Gottes zu werden. Im übrigen war diese Gotteskindschaft schon eines der Charakteristika der Religion Israels. Man muß sie nicht auf jene beschränken, die an das menschgewordene Wort glauben. Die Gotteskindschaft als Teilhabe an der einzigartigen Sohnschaft Christi ist demnach wiederum eine Vollen-

dung jener Gotteskindschaft, die jedem Menschen angeboten ist, der das Wort Gottes aufgenommen hat.

Im übrigen ist das Wort Gottes nach einer sehr alten Tradition von jeher in denen wirksam, die Gott suchen.

III. Heil in den Weltreligionen und Heil in Christus

Jetzt stellt sich sehr konkret die Frage nach dem Wert der Religionen für das Heil ihrer Gläubigen. Die Frage wird manchmal auf etwas simple Art und Weise gestellt: «Können die Nichtchristen *wegen* ihrer Religion oder *trotz* ihrer Religion gerettet werden?»

Zunächst muß man sehr deutlich sagen, daß niemand «durch» seine Religion gerettet wird. Eine Religion ist nur der Ort oder der Rahmen, in dem eine geheimnisvolle Gnade oder noch einfacher zugleich menschliche und göttliche Kräfte am Werk sind. Wir müssen demnach genau die Kräfte, die am Werk sind, abgrenzen von der Art und Weise, wie wir sie kanalisieren, gebrauchen, uns vorstellen und in eine theologische Lehre fassen.

Die Kräfte, die hier am Werk sind, entspringen alle der Dynamik des menschlichen Lebens, das seine eigene Vollendung sucht und ganz auf seine endgültige Entfaltung in einer besseren Welt ausgerichtet ist. Diese Kraft, die von Gott kommt, kann nicht ohne Anstoß, Hilfe und Anziehungskraft der göttlichen Macht wirksam werden. Hier liegt der wesentliche Punkt, und nur er wird bleiben, wenn alle Überbauten einmal verschwunden sind.

Wir haben demnach hier ein Leben in Tiefe vor uns, das verantwortlich ist für alles, was ich bin, und auch ein göttliches Leben, das mir gleichzeitig in meiner Natur selbst und in Jesus Christus angeboten ist. Die Menschen haben versucht, dieses göttliche Leben zu fassen, und da sie sein Wirken in ihnen selbst verspürt haben, haben sie ihm ein Antlitz, eine Form, eine Struktur gegeben. Daraus sind die Religionen entstanden, mit ihrem ganzen Apparat an Lehren, Theologie, Liturgie usw.

Letztlich sind es die gleichen Kräfte, die in allen Religionen wirksam sind. Sie wirken jedoch, so meine ich, mit mehr oder weniger Intensität. Wenn wir uns nach den Worten Christi selbst richten, dann wird deutlich, daß wir im Glauben an Christus Zugang haben zu einer engeren Teilhabe an dieser Lebenskraft, von der er uns ständig spricht.

Die Menschwerdung hat uns die Möglichkeit gegeben, reichlicher an den Quellen des Lebens zu schöpfen, denn in Christus sind wir auf engere Weise Kinder Gottes. In Christus ist uns das göttliche Leben in einer Intensität angeboten, die bislang noch nie erfahren wurde. Und zur gleichen Zeit, in der uns dieses Leben in Fülle gegeben ist, erleuchtet uns die Offenbarung, die Christus bringt, tiefer über das Geheimnis Gottes. So geben uns das Kommen Christi und seine Annahme einen Zuwachs an göttlichem Leben und an Licht.

Es ist immer das Leben Gottes, das durch sein Wort und seinen Geist im Herzen jedes Menschen mitgeteilt wird, auch vor und außerhalb der Erkenntnis Christi. Demnach ist es das gleiche Leben, das in einem Buddhisten oder einem Hindu wirksam ist. Sie stellen sich vor, daß dieses Leben durch Buddha, Vischnu oder Schiva oder andere kommt. Sie kennen Christus nicht explizit, und doch ist er es, der als Wort Gottes in ihnen handelt, und dieses Handeln wird ihnen im Rahmen ihrer Religion angeboten. Hier muß man daran erinnern, daß Christus dem Christentum «gehört» und daß das Wort Gottes jedem Menschen gehört...

Man kann demnach sagen, daß diese Gläubigen in ihren Religionen gerettet werden, denn in der Tat handelt die Gnade Gottes in diesem Zusammenhang und in diesem Rahmen. Man kann sogar sagen, daß sie «durch» ihre Religion gerettet werden, denn sie ist für sie das konkrete Mittel, der Ort und der Träger der Gnade Gottes.

Keine Religion ist aus sich selbst letzte Heilsursache. Was für jeden das Heil bewirkt, ist die Annahme der Gnade Gottes, die in jeder Religion oder besser in jedem Gläubigen am Werk ist. Wenn man sagen kann, daß jede Religion konkret Mittel zum Heil ist, dann bleibt letztlich immer noch das Wort Gottes der Retter der Menschheit. Aber damit soll nicht gesagt sein, daß alle Religionen dieselbe objektive Fähigkeit haben, uns mit der Gnade Gottes in Kontakt zu bringen. Tatsächlich bieten nicht alle ihren Gläubigen dieselbe Möglichkeit der Begegnung mit dem Göttlichen. In dieser Hinsicht muß man realistisch bleiben. Man darf nicht alles auf dieselbe Ebene und denselben Maßstab reduzieren wollen. Wenn Christus uns sagt, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, dann können wir daraus schließen, daß wir in ihm einen tieferen, direkteren, realeren Zugang zu Gott haben, als wenn wir einem Meister folgen würden, der uns nur den Weg zeigt.

Genau in dieser Hinsicht gibt Christus uns ein einzigartiges Zeugnis: durch sein Verhältnis zum Vater. Auf diese Einzigartigkeit der Person und der Botschaft gründet sich der christliche Anspruch: Es war der Anspruch Christi, ehe es der Anspruch seiner Kirche war. Wir wollen damit sagen, daß das menschgewordene Wort uns in seiner Person im Christentum einen konkreteren, expliziteren und reicheren Heilsweg anbietet als den, den er jedem Menschen anbietet in den anderen Religionen. Es wäre schwierig, das Geheimnis der

Menschwerdung und der Kirche anders zu interpretieren.

Dieser Anspruch mag übertrieben erscheinen. Aber wenn Christus wirklich das ist, was er von sich sagt, nämlich die einzigartige und persönliche Offenbarung des Vaters, dann muß man die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, annehmen.

IV. Konsequenzen für die Evangelisation

Das Evangelium ist zugleich allgemeingültig und einzigartig, wie Christus selbst. Indem Gott den Weg der Menschwerdung für das Heil der Welt gewählt hat, hat er sich für das Besondere entschieden. Christus ist ein bestimmter Mensch, von einer Frau geboren, in einem kleinen Land usw. Er war Jude, und zwar ein richtiger Jude. Hier ist die Besonderheit bis zum Äußersten getrieben.

Aber indem es Mensch wurde, hat das Wort Gottes nicht nur ein *besonderes* Menschsein, sondern auch eine *allgemeine* Menschennatur angenommen. Man muß diese Menschennatur als eine Wirklichkeit ansehen, wie es die chinesische Tradition tut, und nicht als ein Konzept. Indem das Wort Gottes die Menschennatur annahm, ist er ebensogut «jeder Mensch» geworden, wie er «ein» Mensch ist. Die Menschwerdung betrifft die ganze Menschheit in dieser Tiefenschicht der Natur.

Vielleicht sieht der Westen nicht mehr sehr deutlich, was die menschliche Natur sein kann. Aber in Ostasien ist das Problem der Natur grundlegend und rangiert vor dem der Person. Wenn man diese tiefgehende Gemeinschaft der Natur annimmt, dann gewinnt die Verbindung zwischen Christus und Adam ihre volle Bedeutung, und die Erbsünde erscheint nicht mehr als unverständlich.

Diese Rückkehr zur Ontologie ist unbedingt notwendig, wenn man verstehen will, was das Heil in Christus für Leute darstellen kann, die nie von ihm gehört haben. Warum nicht glauben, daß die ganze Menschheit von der Menschwerdung betroffen ist? Und wie? Das ist schwierig zu sagen. Aber man kann das Wort des Paulus in diesem Sinn interpretieren, wenn er sagt, daß wir, die wir alle in Adam gesündigt haben, auch alle in Christus Heil gefunden haben.

Kann uns dieses geheimnisvolle Wirken Christi, das durch die Menschwerdung in jedem Menschen auf der Ebene der menschlichen Natur geschieht, die Evangelisierung nicht geradezu als eine Antwort auf eine tiefgreifende Erwartung des Menschen ansehen lassen? Die Verkündigung des Wortes Christi muß ein Echo im Herzen jedes Menschen hervorrufen können, der dieses Wort hören will.

Aber hier taucht der Einwand wieder auf: «Wenn dem so ist, wenn alle Menschen gerettet werden können, wenn die Gnade im Herzen der menschlichen Natur am Werk ist, wozu dann noch evangelisieren?» Die Antwort auf diese Frage kann man nur aus der Haltung Gottes selbst ablesen. Er mußte einer von uns werden; er mußte dies tun für die ganze Menschheit. Aber was die Zeit angeht, da bestand keine Eile. Deshalb kam er verhältnismäßig spät in die Geschichte der Menschheit, wenigstens aus unserer Sicht. Jedes Volk hatte bereits seine Patriarchen und Propheten.

Als Christus in unsere Mitte kam, da stürzte er nicht in alle Richtungen, so als hätte er keine Zeit zu verlieren. Er hatte viel Zeit zu verlieren. Er machte nie den Eindruck, als würde er denken, das Heil der Welt hänge von seiner Aktivität ab. Er war nicht fieberhaft darauf aus, sein Verlangen, etwas zu tun, zu stillen. Und dennoch wußte er, daß er das Heil brachte. Er brachte es, und in einem sehr realen Sinn zeigte er, daß es bereits Wirklichkeit war.

Vielleicht müssen wir zu dieser Freiheit Christi zurückfinden. Wir müssen wie Christus überzeugt sein, daß er Neues bringt, und zwar viel Neues. In ihm haben wir tiefer Zugang zum göttlichen Leben, und durch ihn wissen wir Dinge, die nur er uns über Gott sagen konnte, denn er kommt aus Gott und ist selbst Gott. In dieser Fülle, diesem Überfluß des Geschenks liegt die Rechtfertigung für die Evangelisierung. Diese hat teil an der Bewegung der Offenbarung. Es ist die Verkündigung des Geheimnisses, das in Gott verborgen war und von dem Paulus in seinem Brief an die Epheser (Eph 3,1 – 13) und an die Kolosser (Kol 1, 24 – 29) spricht.

Und wenn das Evangelium nicht unbedingt jene überzeugen wird, die es hören werden, so wird seine Verkündigung doch ein Ergebnis haben, nämlich den Glauben der Hörer an ihre eigene Religion neu zu entfachen; und dies wird sogar häufig geschehen. Es kann sogar vorkommen, daß wir die christliche Botschaft nicht offen verkündigen und nur jene, die uns hören, ermutigen können, ihre eigene Religion zu vertiefen, um dort ein geistliches Licht für ihr Leben zu entdekken. Wir sind dann wie Reisende, die gemeinsam ihres Weges gehen, nebeneinander her, aber jeder auf seinem Weg. Zweierlei ist uns gemeinsam: Das Wort Gottes ist es, das uns mehr oder weniger deutlich und explizit beseelt und anzieht. Und dann sind wir alle auf der Suche.

Die Tatsache, daß wir Christus kennen, gibt uns nicht das Recht zu sagen oder gar zu glauben. daß wir unser Ziel erreicht haben. Wir sind auf dem Weg mit Christus. Aber Christus wird immer ein Geheimnis für uns bleiben. In dieser demütigen Haltung, die wir

mit den Gläubigen aller Religionen teilen können, verkünden wir das Evangelium und hoffen, daß wir eines Tages, den nur Gott kennt, alle in diesem Jesus von Nazaret das Wort Gottes erkennen werden, das von jeher im Herzen eines jeden Menschen und einer jeden Religion gegenwärtig und wirksam ist.

YVES RAGUIN

1912 in Sainte Catherine de Fierbois (Frankreich) geboren. 1930 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Studium der Theologie in Lyon-Fourvière und am Institut Catholique in Paris. Studium des Chinesischen in Paris und an der Harvard-Universität. 1949 kommt er nach Schanghai. 1953 – 1959 : Arbeit an einem Projekt zweisprachiger Lexika : chinesisch-französisch, chinesisch-englisch usw. 1959 – 1964 Professor für chinesische Geschichte an der Staatl. Universität von Saigon (Vietnam) und für buddhistische Philosophie an der Katholischen Universität von Dalat. Seit 1964 Direktor des Ricci-Instituts für chinesische Studien in Taipei (Taiwan). Professor für nichtchristliche Religionen (Buddhismus und Taoismus) an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Fujen, am Ostasiatischen Pastoralinstitut in Manila und am Institut für ostasiatische Spiritualität in Fujen. Er arbeitet besonders auf zwei Gebieten : Religionen Chinas und Fragen der Spiritualität. Veröffentlichungen u.a. : Chemins de la Contemplation (Paris 1970) ; deutsche Übersetzung : Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China (Johannes Verlag, Einsiedeln 1972) ; I am sending you : Spirituality of the Missioner (Manila 1973) ; Bouddhisme/Christianisme (Paris 1973) ; La profondeur de Dieu (Paris 1973) ; L'Esprit sur le Monde (Paris 1975). Anschrift : Ricci Institute, Hangchow Nan-Lu, Sect. 1, Lane, 71, Nr. 9, Taipei 100, Taiwan, Republic of China.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

Norbert Mette

Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche

1. Zusammenhang von Evangelisation und Glaubwürdigkeit

Indem die Exhortatio Apostolica «Evangelii nuntiandi» (1975) eindringlich darauf aufmerksam gemacht hat, daß unter «Evangelisation» nicht bloß ein regionaler Sektor kirchlichen Handelns verstanden werden darf, sondern dieser Begriff in seiner konstitutiven Bedeutung auf die eigentliche Grundlage jeglicher kirchlicher Praxis verweist, hat dieses Schreiben zugleich in aller Deutlichkeit in Erinnerung gerufen, wie sehr Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche miteinander verflochten sind. In der Tat genügt es nicht, bloß zu postulieren, daß die Kirche nur glaubwürdig zu werden vermag, wenn in ihrem faktischen Leben und Handeln das Evangelium den alleinigen Maßstab bildet. Es muß im gleichen Atemzug hinzugefügt werden, daß das erst dann – und nur dann – wirklich der Fall ist, wenn die Kirche evangelisiert. Ja, es läßt sich sogar sagen : *Je mehr die Kirche die Aufgabe der Evangelisation ernst nimmt, desto glaubwürdiger wird sie.* Denn eine Kirche, die evangelisiert, wird sehr bald gewahr, daß es ihr nur dann gelingt, der Welt das Evangelium von Jesus Christus glaubwürdig zu verkündigen, wenn sie nicht nur in ihrem Reden, sondern auch ganz konkret in ihrer Praxis dieses Evangelium bezeugt. Demgegenüber ist immer wieder festzustellen, daß eine Kirche, die die Aufgabe der Evangelisation vernachlässigt, sehr schnell Gefahr läuft, diesen Zusammenhang aus dem Blick zu verlieren. Die Folge ist, daß Kirche dann zum Selbstzweck wird, daß sie mehr auf ihre eigene Förderung als die Förderung der Menschen bedacht ist.

Es braucht gar nicht auf die Geschichte der Kirche zurückgegriffen zu werden, um konkrete Beispiele für diesen Zusammenhang von Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche zu erhalten. Bereits die gegenwärtige kirchliche Situation liefert dafür einen eindrucksvollen Beleg. Sind es doch gerade, grob gesprochen, die Kirchen in der Dritten Welt, in den Regionen also, die in der traditionellen kirchlichen Perspektive als «Missionsländer» gelten, die gegenwärtig in den Augen vieler Menschen ein überzeugendes Zeugnis vom Evangelium ablegen und auf die sich darum große Hoffnungen richten.

Demgegenüber unterliegen die Kirchen in den traditionell christlichen Ländern aufs Ganze gesehen offensichtlich einem rapiden Glaubwürdigkeitsschwund ; immer weniger Menschen vermögen zu erkennen, wie die Lehre und das Leben dieser Kirchen sich mit den Aussagen des Evangeliums zur Deckung bringen lassen. Hängt das – so muß gefragt werden – nicht in irgendeiner Weise mit dem in diesen Kirchen zu beob-

achtenden unterschiedlichen Engagement in der Evangelisation zusammen? Liegt diese Diskrepanz in der Glaubwürdigkeit der Kirchen letztlich möglicherweise gerade darin begründet, daß die eine Kirche das Bild einer Kirche abgibt, in der die ängstliche Sorge um Selbsterhaltung und Selbstreproduktion den Ton angibt und in der sich alle Kräfte darauf konzentrieren, auf jeden Fall das Erreichte zu bewahren, während die andere Kirche wohl nicht ganz zu Unrecht den Eindruck erweckt, daß in ihr das Interesse des Evangeliums an einer umfassenden Erneuerung der gesamten Menschheit – und nicht bloß der Kirche – wirklich konsequent ernstgenommen wird?

Wenn man die Radikalität betrachtet, mit der sich die Kirchen der Dritten Welt in den *Dienst am Evangelium* stellen, wird unübersehbar, wie sehr die Kirchen in den westlichen Ländern von der *Sorge um die Institution* umgetrieben werden. In einer solchen vergleichenden Perspektive läßt sich, stark vereinfacht zwar, dafür aber umso plastischer, von dem Profil dieser beiden Kirchen folgendes Bild zeichnen[1]: Auf der einen Seite eine Kirche, die sich von ihren Binnenproblemen dermaßen in Beschlag nehmen läßt, daß für ein wirklich missionarisches Engagement kaum mehr Kraft bleibt, und die darum auf zunehmendes Desinteresse stößt; auf der anderen Seite eine Kirche, die, gerade weil sie sich den konkreten Nöten und Bestrebungen der Menschen verpflichtet weiß und versucht, in solidarischem Einsatz für ein menschenwürdiges Leben aller die Botschaft vom Herrschaftsantritt Gottes wirklich erfahrbar werden zu lassen, gelernt hat, ihre eigenen Interessen hintanzustellen und gerade so an Glaubwürdigkeit gewinnt. Will man darum Aufschluß darüber gewinnen, worin einerseits der Mangel der Glaubwürdigkeit der Kirche begründet liegt und wie andererseits neue Glaubwürdigkeit erlangt werden kann, braucht man sich nicht in abstrakten theologischen Überlegungen zu verlieren, sondern es genügt, einen Blick auf diese unterschiedliche Praxis zu werfen und sie zu analysieren.

II. «Institutionalismus» als Krise der Evangelisation

Auch wenn die Krise, in der sich die Kirchen in den westlichen Ländern befinden, keineswegs ausschließlich darauf zurückgeführt werden kann[2], läßt sich nicht abstreiten, daß offensichtlich ihre eigene Praxis dazu beiträgt. Immerhin erwecken nämlich die Kirchen bei immer mehr Menschen den Eindruck, sie sorgten sich mehr um sich selbst als um das Evangelium; und dieser Eindruck scheint mittlerweile so tief verwurzelt zu sein, daß er mittels bloßer Apologetik nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Entbehrt denn – so muß vielmehr gefragt werden – ein solches Unbehagen wirklich jeglicher Grundlage? Nehmen die Kirchen in diesen Ländern nicht in der Tat mehr und mehr das Bild einer Institution an, die so sehr mit sich befaßt ist, daß andere Probleme kaum mehr in ihr Blickfeld geraten? Wo lassen denn diese Kirchen die «Züge einer Hoffnungsgemeinschaft» wirklich erkennen? Statt daß sich im kirchlichen Leben neue beziehungsreiche Erfahrungen machen lassen, scheint es von den gleichen sozialen Zwängen und Mechanismen beherrscht zu werden wie alle anderen Bereiche der Gesellschaft[3].

Wie sehr in diesen Kirchen die Sorge um die Institution in den Vordergrund gerückt ist, wie weitgehend ihr Denken und Tun bloß noch auf die eigene Stabilisierung bedacht ist, wird durch nichts deutlicher demonstriert als durch den in den letzten Jahren forciert vorangetriebenen Ausbau der kirchlichen Verwaltungsapparatur. Das geht zum Teil so weit, daß die Zunahme ihrer Administration fast in keinem Verhältnis mehr zu den Aufgaben steht, die diese Kirchen noch zu erfüllen haben. Kann man es dann den Menschen übelnehmen, wenn sie den behördlichen Aufwand nicht mehr mit seiner eigentlichen Dienstfunktion in Einklang bringen können und sie sich in ihren Erwartungen, daß die Kirche sich – auch in ihrer eigenen Praxis – als Anwalt der Menschlichkeit erweist, enttäuscht sehen?

Es soll keineswegs behauptet werden, daß die Kirche, sobald sie sich um den Ausbau ihrer Institution bemüht, unweigerlich Verrat an ihrer Evangelisationsaufgabe ausübt. Aber es kommt darauf an, daß beides zueinander noch in einem gewissen Verhältnis steht. Sonst kann es leicht passieren, daß die Kirchen in ihrem Bemühen, die Präsenz des Evangeliums in einer Gesellschaft nicht nur personell, sondern auch institutionell abzusichern, genau das Gegenteil dessen erreichen, was sie eigentlich beabsichtigen. In den Kirchen in den westlichen Ländern deutet sich solch eine verhängnisvolle Entwicklung an. Es läßt sich nicht beschönigen: Trotz des großartigen organisatorischen Ausbaus sind sie auf dem Weg der Stagnation. Ihrer zunehmenden institutionellen Präsenz in der Gesellschaft korrespondiert eine abnehmende missionarische Potenz. Es gelingt ihnen nicht nur kaum mehr, neue überzeugte Mitglieder zu gewinnen; sondern sogar innerhalb der eigenen Reihen werden die Chancen der Tradierung des Christentums zunehmend prekärer. Die Kirchen sind immer weniger imstande, die nachkommende Generation mit den Sinngehalten des christlichen Glaubens zu prägen[4].

Dabei ist es keineswegs so, daß die Person Jesu und das Evangelium auf totale Ablehnung stoßen. Im Gegenteil, ihre Anziehungskraft ist noch immer überaus

groß; das Evangelium trägt durchaus noch zur Lebensorientierung vieler Menschen bei. Doch immer weniger Menschen vermögen das, was als Anspruch aus der christlichen Botschaft auftritt, mit ihrer Erfahrung von Kirche in Einklang zu bringen. Diese erfahren sie als eine Institution, die mehr auf die Anerkennung gegebener Strukturen und Gesetze fixiert ist, als daß sie sich am Aufweis der im Evangelium beschlossenen Handlungsmöglichkeiten interessiert zeigte. Sie werfen der Kirche vor, ihr gehe es zuerst und vor allem um institutionelle Selbstsicherung. Ein solch steriler Partikularismus verhindert in ihren Augen geradezu eine an dem in der christlichen Botschaft enthaltenen Horizont universaler Solidarität orientierte Praxis der Liebe. Es ist verständlich: Eine Kirche, die nur noch den Eindruck erweckt, ihr sei an einer möglichst effizienten Verwaltung von Restbeständen aus der Vergangenheit gelegen, läßt keine zukunftsweisenden Perspektiven erwarten; sie vermag darum keine großartigen Interessen mehr zu mobilisieren.

Daß die Sorge um die Institution in den Kirchen der westlichen Länder gegenwärtig eine so dominante Rolle spielt, ist allerdings nicht rein zufällig und kann darum nicht einfach durch eine fundamentalistische Besinnung auf das Evangelium korrigiert werden. Es scheint sich hierbei vielmehr um den vorläufigen Höhepunkt einer kirchlichen Denktradition zu handeln, für die das Christentum in der institutionell verfaßten Kirche aufgeht und für die darum die Betonung der institutionellen Kirche sowie alle Bemühungen um ihren Ausbau, um eine Vergrößerung ihres Einflußbereichs nicht irgendeinem Machtdenken entspringt, sondern die angemessene Form von Evangelisation darstellt[5].

Eine solche Gleichsetzung von Christentum und Kirche, von Evangelium und Institution hat in der Praxis Konsequenzen, die, wie zunehmend deutlich wird, äußerst verhängnisvoll sind: Als christlich-kirchliches Handeln gilt nur das, was sich amtlich-institutionell definieren und organisieren läßt; die Menschen werden zu Objekten der kirchlichen Betreuung; eigenständige Formen des Glaubensverständnisses und der kirchlichen Gemeinschaft zu entfalten, ist unmöglich.

Wie sehr diese «institutionalistische» Sicht der Kirche auch ihre Missionstätigkeit in Theorie und Praxis geprägt hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden[6]. Bis in ihre Strukturen hinein entsprach die traditionelle Mission dieser Mentalität. Viel spricht darum dafür, daß die zu verzeichnende Krise der Mission genau darin ihre Ursache hat[7]. Allerdings scheinen die Kirchen in der Dritten Welt eher bereit, diese Zusammenhänge von der «institutionalistischen» Sicht von Kirche und der Krise der Evangelisation schonungslos aufzudecken und entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Angesichts ihrer eigenen immer offenkundiger werdenden Krise können darum die Kirchen in den westlichen Ländern von ihnen lernen, welch einschneidende Veränderungen sowohl in der kirchlichen Praxis als auch in der theologischen Theorie vorgenommen werden müssen, um neue Glaubwürdigkeit zu erlangen.

III. Evangelisation als Grund für die Glaubwürdigkeit der Kirche

Unter «Kirchen in der Dritten Welt» sollen hier jene christlich-kirchlichen Bewegungen verstanden werden, die sich aus der Vormundschaft der Kirchen der westlichen Länder emanzipiert haben und in ihrem Handeln Wege beschreiten. die ihrer spezifischen Situation Rechnung zu tragen versuchen[8]. Für den Neuansatz dieser Kirchen ist charakteristisch, daß er von einer radikalen Rückbesinnung auf Evangelisation als der grundlegenden Funktion von Kirche seinen Ausgang genommen hat.

Folge ist, daß sich diese Kirchen nicht länger von einer «institutionalistischen» Sicht leiten lassen, sondern die Welt und sich selbst in der Perspektive des Evangeliums begreifen lernen. Die Sorge um die Kirche tritt dabei zunehmend in den Hintergrund, wobei sie von gruppenegoistischen Interessen her diktiert ist. Sie wird abgelöst durch die viel bedrängendere Sorge, wie es der Kirche wirklich gelingen kann, daß sie in ihrem Reden und Handeln glaubwürdig das Evangelium bezeugt. Daß das unter Umständen Nachteile für sie als Institution mit sich bringen kann, dessen sind sich die Kirchen in der Dritten Welt bewußt. Wie radikal sie sich mittlerweile in ihrer Mentalität und Praxis von dem traditionellen «Institutionalismus» abgesetzt haben, soll anhand von drei dafür besonders charakteristischen Merkmalen verdeutlicht werden.

1. Die Kirchen in der Dritten Welt werden sich zunehmend der fatalen Folgen einer «Mission» bewußt, die in ihrem Eifer für das Heil der Seelen und in ihrem Bemühen, die Kirche unter allen Völkern aufzurichten, völlig situationslos konzipiert war; um so leichter konnte sie so fremden Interessen dienstbar gemacht werden, was diese Kirchen schließlich in eine ungemein starke Abhängigkeit von einer ganz bestimmten sozio-kulturellen Situation führte. Um diesen Zusammenhängen zu entkommen, können sie sich nicht mit einer Beschränkung auf eine binnenkirchliche Perspektive begnügen. Für diese Kirchen stellt darum die Berücksichtigung des Kontextes, eine umfassende Analyse der Situation ihrer Gesellschaften eine elementare Voraussetzung für die Erfüllung ihrer Auf-

gabe dar. Nur so kann verhindert werden, daß das Evangelium von den Machthabern als Mittel zur Besänftigung mißbraucht wird. Und nur so kann gewährleistet werden, daß christliches Handeln in der situativen Konkretion wirklich befreiend wirkt.

2. Die Kirchen in der Dritten Welt begreifen es zunehmend als genuin christliche Aufgabe, für die einzutreten, «die noch nicht für sich selber sprechen können, auf die doch keiner hören würde und für die sich sonst keiner verwendet»[9]: die Schwachen und Rechtlosen, die Armen und Unterdrückten. Sie wissen, daß angesichts dieser «Un-Personen» (G. Gutiérrez) für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums mehr auf dem Spiel steht, als intellektuelle Zweifel ihm jemals anhaben können. Angesichts dieser Situation kann die Kirche es sich nicht leisten, es jedem recht machen zu wollen, den Beifall aller zu erhaschen. Hier gilt es, eindeutig Partei zu ergreifen, auch wenn dafür gesellschaftliche Ächtung in Kauf genommen werden muß. Die Kirchen in der Dritten Welt demonstrieren, was es heißt, um der Authentizität der «frohen Botschaft für die Armen» willen fernab von jeglicher reinen Selbstbehauptung in unbedingter Solidarität «mit denen zu leben und zu arbeiten, die sich selbst nicht helfen können, und in ihrem Kampf um Befreiung an ihrer Seite zu stehen»[10].

3. Wenn etwas für das Erscheinungsbildd der Kirchen in der Dritten Welt charakteristisch ist, dann ist es «die Bildung von Basisgemeinschaften verschiedenster Art, die ihr Glaubens- und Kirchenverständnis im Kontext ihrer konkreten Situation gewinnen und die starren kirchlichen Institutionen unterlaufen»[11]. Auch dieses steht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ernstnehmen des Evangelisationsauftrags in diesen Kirchen. Denn das Evangelium zielt ja nicht bloß auf den einzelnen; sondern als frohe Botschaft wird es erst da erfahrbar, wo es Menschen zusammenbringt, gruppenbildend wirkt, wo es neue Formen eines beziehungsreichen Zusammenlebens inspiriert. In ursprünglicher und überzeugender Weise lassen die Basiskommunitäten Kirche als «Hoffnungsgemeinschaft» erfahrbar werden; sie geben «dem christlichen Glauben Lebendigkeit sowie Kraft zur Sinngebung und Handlungsorientierung für das Leben der konkreten Menschen»[12].

Die Erfahrung des gemeinsamen Christseins bewirkt in diesen Gruppen eine erfrischende Spontaneität. Statt auf Vorgaben «von oben» zu warten, verwirklichen sie das Evangelium, wie sie es für richtig halten, ohne ihre Praxis allerdings absolut zu setzen. Sie verwirklichen so eine Kirche, die sich «von unten» her aufbaut und nicht bloß «von oben» verwaltet wird. Natürlich darf nicht übersehen werden, daß ihre finanzielle Lage diesen Kirchen einen so straff organisierten Aufbau der kirchlichen Administration, wie es den westlichen Kirchen zum Teil möglich ist, gar nicht gestattet. Der Vorteil liegt jedoch auf der Hand: Sie brauchen sich nicht in juristischen und organisatorischen Details zu verlieren und haben es so viel leichter, eine Autorität kraft «religiöser Kompetenz» (J.B. Metz)[13] zu erlangen.

Das Beispiel der Kirchen in der Dritten Welt, die, statt ihr Image mit Hilfe modernster Regeln der Public Relations aufzupolieren, lieber konsequent auf das Evangelium setzen, zeigt somit: Evangelisieren genügt, um glaubwürdig zu werden.

[1] Dabei ist allerdings zu bedenken, daß die Kirchen der westlichen Welt zum Teil immer noch in der Dritten Welt präsent sind, wie umgekehrt die Kirche der Dritten Welt eine wachsende Zahl von Gruppen innerhalb der westlichen Kirchen beeinflußt.

[2] Vgl. u.a. Kirche in der Krise: CONCILIUM 12 (1976) Heft 4.

[3] Vgl. «Unsere Hoffnung»: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I (Freiburg 1976) 84–111, vor allem 99 f.

[4] So eines der Hauptergebnisse einer Umfrage unter den deutschen Katholiken: Vgl. F.-X. Kaufmann, Empirische Sozialforschung zwischen Soziologie und Theologie, in: K. Forster (Hg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche (Freiburg 1973) 185–197. 191. Ähnlich K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972).

[5] In der katholischen Kirche liegen die Ursprünge dieser Denktradition in der gegenreformatorischen Ekklesiologie; einen gewissen Höhepunkt hat sie auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erreicht, das die Kirche gerade in ihrer institutionellen Verfaßtheit als Motiv für ihre Glaubwürdigkeit ins Feld geführt hat (vgl. DS 3013 f).

[6] Vgl. L. Rütti, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie? Überlegungen zum Ende der kolonialen Mission, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute (München 1974) 288–307.

[7] Vgl. aaO. 296 ff.

[8] Vgl. insbesondere: Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe (Memorandum der ökumenischen Konsultation 5.–12.8.1976 in Daressalam): Ökumenische Rundschau 26 (1977) 211–223.

[9] Bensberger Kreis, «Offene Gemeinde». Memorandum deutscher Katholiken: CONCILIUM (1975) 289–295. 294.

[10] Die Kirchen in der Dritten Welt (Anm. 8), 222.

[11] L. Rütti, aaO. 299.

[12] Bensberger Kreis, aaO., 294.

[13] Vgl. J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg 1977) 74 ff.

NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Pastoraltheologie der Universität Münster. Veröffentlichungen über Geschichte und Wissenschaftstheorie der praktischen Theologie sowie aktuelle kirchliche und pastorale Fragen. Anschrift: Liebigweg 11a, D-4400 Münster.

Duraisamy Amalorpavadass

Evangelisation und Kultur

Das Verhältnis und die wechselseitige Beeinflussung von Evangelium und Kultur ist eine schwierige Frage und ein bleibendes Problem. Durch den Vorgang der Entkolonialisierung und die Erlangung der politischen Unabhängigkeit in vielen Ländern Asiens und Afrikas und die sich anschließende Renaissance der einheimischen Kulturen hat dieses Thema eine brennende Aktualität bekommen. Die darauf einsetzende Diskussion wurde auf dem Zweiten Vatikanum energisch vorangetrieben. Ihren Höhepunkt erreichte sie mit der Formulierung ihrer Implikationen auf der Bischofssynode des Jahres 1974. Das geschah im Zusammenhang mit dem Rückgriff auf das ursprüngliche Verständnis der Ortskirche und ihrer wesentlichen Aufgabe der Missionierung und Evangelisation.

1. Ein Dilemma zwischen zwei Anliegen: dem Verhältnis zur eigenen Kultur und dem zur Religion

Der Lösung dieses Problems hat man sich oft entzogen, indem man zwei Gefahren gegeneinander ausspielte. Auf der einen Seite hat das Christentum ein schlechtes Bild seiner selbst geboten im Laufe seiner missionarischen Tätigkeit in den letzten fünf Jahrhunderten. Die Annahme des Evangeliums und der Ausdruck christlichen Glaubens bedeutete für die neuen Gläubigen und die jungen Kirchen eine Übernahme der Kultur der Missionare und der Kirchen, die sie gesandt hatten. Christianisierung bedeutete zugleich «Verwestlichung» im sozio-kulturellen Bereich. Das trug dazu bei – da man geringschätzig auf die Kultur des bekehrten Volkes herabblickte –, daß die neuen Gläubigen ihrem sozialen Milieu und dessen religiösen Traditionen entfremdet wurden, daß sie sich dem historischen Geschick ihres Landes entzogen und in die Randbezirke des Lebens ihrer Völker abgedrängt wurden. Auf der anderen Seite fürchtete man, wenn die Kirche auch nur die echten Werte, die guten Elemente und die praktischen Anregungen fremder Religionen assimiliere, könne sie von der einheimischen Kultur und Religion absorbiert werden und damit ihre eigene Identität verlieren. Einem Vorgang der Inkulturation begegnete man mit Vorsicht und Argwohn. Man hatte den Auftrag, das «reine, einfache, neutrale Evangelium» zu predigen, ein Evangelium, das absah von jeglichem sozio-kulturellen Ausdruck. Was man dabei aber als «rein», «einfach», «neutral» und überdies «ungefährlich» ansah, war in Wirklichkeit ein sozio-kultureller Ausdruck der westlichen Kultur.

Während man so verfuhr, bewirkte man, wenn auch ohne sich dessen bewußt zu sein, eine andere Form von Inkulturation: man prägte dem für das Christentum gewonnenen Volk eine westlicher Kultur gemäße Form von Christentum auf. Noch heute gibt es Missionare, die eine Einpflanzung des christlichen Glaubens in die einheimischen Kulturen scheuen und vermeiden, aus der Überzeugung, es gebe keinen Zusammenhang zwischen Kultur und Religion oder die westliche Form des Christentums sei identisch mit seiner Universalität.

Theoretisch, so erklärte man, vermeide man tunlichst beide Gefahren. Tatsächlich entschied man sich klar für eine Art des Verhaltens und führte die Glieder der jungen Kirchen in die kulturelle Entfremdung. Diese Entfremdung war so nachhaltig, daß noch eine Generation nach dem Abzug der alten Kolonialherren und der Übertragung der Kirchenleitungen an einheimische Kräfte ein beträchtlicher Teil der Dritten Welt jedem Versuch, die Kirche den Formen der einheimischen Kulturen anzupassen, eindeutig feindlich gegenübersteht.

Kultur und Religion sind zweierlei und haben eine je eigene Identität. Beide jedoch sind lebendige Wirklichkeiten, die mit den Menschen verbunden sind. Ihre Vitalität beruht auf ihrer Öffnung für andere Wirklichkeitsbereiche und ihrer Fähigkeit zu Wachstum und dynamischer Synthese durch einen ständigen Vorgang der Übernahme einiger Elemente und der Zurückweisung anderer sowie dem klaren Bewußtsein von deren jeweiliger Identität.

Daher besteht die erste Voraussetzung für eine echte Inkulturation darin, daß man sich bewußt wird und zuläßt, daß beide in Interaktion treten und einander beeinflussen. Kultur beeinflußt Religion und Religion Kultur. Diese gegenseitige Offenheit füreinander bedeutet keineswegs eine Bedrohung der beiderseitigen Identität. Das ist nicht anders als bei zwei reifen und erwachsenen Persönlichkeiten, die durch eine freundschaftliche Beziehung einander bereichern können, ohne dabei ihre persönliche Identität einzubüßen. Während die eigene Identität mit allen Mitteln bewahrt werden muß, sollte man falsche Identitäten ablegen.

Das Christentum hat eine einzige Identität: den Geist Jesu Christi und das Zeichen brüderlicher Liebe nach dem Vorbild der Liebe Christi selbst, die so weit ging, daß er für die anderen starb (vgl. Joh 13,35). Alles übrige ist kulturelle Identität, hergeleitet von einer ganz bestimmten partikulären Gesellschaft, und sollte abgelegt werden zugunsten einer neuen Inkulturation

in einem neuen Milieu. Angesichts dieses Verständnisses der Dinge müssen wir deutlich erkennen, daß die Inkulturation ein konstituierendes Element der Mission der Kirche ist. Trifft das aber zu, was ist dann der Prozeß einer echten Inkulturation? Wie ist seine theologische Grundlage? Welche praktischen Implikationen bringt er mit sich?

2. *Die Inkulturation folgt der Menschwerdung des Wortes und dem Wesen der Kirche*

Die Menschwerdung des Wortes ist bestimmend für das Wesen der Kirche (LG 8). Ist das der Fall, so lautet die Alternative nicht: Einwurzelung in der einheimischen Kultur oder Nicht-Einwurzelung, sondern wahrhaft Kirche Christi sein oder überhaupt nicht Kirche sein. In dieser Weise schafft die Kirche sich selbst Ausdruck in ihrem Tätigsein und durch ein inkarnatorisches Vorgehen (AG 10 f.). Im Neuen Bund, der einen inkarnatorischen Aufbau besitzt, ist die Menschheit Christi das sichtbare Zeichen, das wirksame Werkzeug, die ständige treibende Kraft des Wortes in seinem Erlösungswerk. In ähnlicher Weise wird der Geist des gestorbenen und auferstandenen Jesus offenbar als aktive Gegenwart und umwandelnde Kraft in der sichtbaren Gemeinde der Jünger Christi. Das Evangelium wird zur Kraft Gottes für das Heil aller, die glauben (Röm 1,16), durch Worte, Taten, Zeichen und Machttaten, in der Geschichte der Welt, im Leben der Kirche und in der Kultur eines Volkes. Nun gilt es, die Werte dieses Evangeliums oder die Realität des neuen Zeitalters anderen verständlich zu machen und mitzuteilen durch das wahre Leben und die Tätigkeit der Kirche, durch sichtbare Strukturen der Dimension der Gemeinschaft, durch gelebte Erfahrung und konkrete Manifestationen von Leben in unterschiedlichen Tätigkeiten. Das lebendige Evangelium, gelebt durch die Kirche in einer lebendigen Kultur mit all den Umformungen, die es mit sich bringt – das bezeichnet man als Inkulturation. Daher aber gibt es auch keine Verkündigung des Evangeliums ohne Inkulturation.

Während dies prinzipiell anerkannt ist, finden manche es schwierig, sich in der Praxis auf die Einpflanzung in die einheimischen Kulturen einzustellen. Sie verstehen «Inkarnation» in einem statischen Sinne. Dabei ist Inkarnation die denkbar dynamischste und höchst personale Begegnung zwischen Gott und Mensch innerhalb des Kraftfeldes der menschlichen Existenz und der Weltgeschichte. Daher setzt sie auch einen dynamischen Umformungsprozeß in jedem Menschen, in der ganzen Menschheitsgemeinschaft und im gesamten Kosmos in Gang.

2.2 *Inkulturation verwirklicht Universalität und überwindet Partikularitäten aller Arten*

Manche erblicken in der Einwurzelung in die einheimischen Kulturen eine nationalistische Tendenz, eine Tendenz der Spaltung und eine potentielle Gefahr für die Universalität der Kirche. Diese Befürchtung findet sich offenbar bei denjenigen, die sich daran gewöhnt haben, die universale Kirche als eine abstrakte Größe, Gleichförmigkeit als ein Mittel zur Erhaltung der Einheit und Authentizität und Loyalität als Konformität mit einem bestimmten kulturellen Modell anzusehen. In Wirklichkeit jedoch ist Universalität nur vermittels Partikularität, Einheit nur durch Verschiedenheit und Authentizität nur durch Wahrung ursprünglicher Eigenart zu verwirklichen. Dieser partikuläre Charakter der Inkarnation war die Gewähr der Authentizität ihrer totalen Identifikation mit dem Menschen und das Mittel zur Verwirklichung ihrer universalen Sendung.

Ebenso muß auch die Kirche lokalisiert werden, damit sie sichtbar und universal sein kann. Dabei ist in jeder einzelnen (partikulären) Kirche die volle und universale Kirche präsent. In derselben Weise setzt Inkulturation mit Notwendigkeit partikuläre kulturelle Ausdruckformen in allen Bereichen voraus. Doch Universalität und Einheit werden durch den einen Geist, den gemeinsamen Glauben und die Gemeinschaft in den Werten des Evangeliums verwirklicht, Niemals kann Universalität dadurch geschaffen werden, daß man allen Menschen und Kulturen eine einzelne kulturelle Ausdrucksform auferlegt.

2.3 *Inkulturation muß in Zusammenhang mit der gesunden, verehrungswürdigen Tradition der Kirche erfolgen, sich jedoch lösen von ihrer neueren weniger klaren Tradition*

Die Gegner der Inkulturation werden fragen, was in der heutigen Kirche und der Form, in der sie sich darstellt, falsch ist. Sie wenden ein, das alles sei durch eine Tradition weitergegeben worden, die immerhin vier Jahrhunderte alt sei.

Wir geben zu, daß Tradition geachtet werden soll. Tradition ist nichts Geringeres als Leben der Kirche unter Führung des Geistes und Leitung des Lehramtes. Doch nicht jedes Element der Tradition hat denselben Wert. In der Kirche können Heiligkeit und Sünde, Treue und Untreue durchaus koexistieren. Ebenso kann eine Periode der Kirchengeschichte oder ein regionaler Bereich der Kirche Christus und dem Evangelium treuer sein als andere. Achtung vor Tradition schließt kritische Wertung und Unterscheidungsfähigkeit ein.

Das derzeitige Bemühen der Kirche um Einwurzelung in den verschiedenen Kulturen steht sehr stark in Zusammenhang mit einer weitaus älteren und ehrwürdigeren Tradition, die bis auf Jesus Christus, das menschgewordene Wort selbst, zurückverfolgt werden kann. Als das Wort Menschheit annahm, identifizierte es sich voll und ganz mit dem jüdischen Volk, sprach dessen Sprache (Aramäisch), hielt sich an seine Sitten und Überlieferungen und war ganz einbezogen in das Leben seiner nationalen Gesellschaft. Die erste christliche Gemeinde, die aus Bekehrten aus dem Judentum bestand, bewahrte eine Reihe seiner religiösen Überlieferungen, Praktiken und Gebetsformen. Als das Evangelium dann Eingang in die griechisch-römische Gesellschaft fand, wurden Griechisch und Lateinisch als Sprachen und sozio-kulturelle Merkmale in die Liturgie integriert. Theologie der Kirche wurde in griechisch-römischen Denkweisen konzipiert.

Ein ähnlicher Vorgang fand statt, als das Evangelium sich in Ostsyrien, Ägypten oder auch den Ländern Nordeuropas ausbreitete. Ihre Sprachen, Kulturen, Zeichen und Symbole, Sitten und Gebräuche wurden übernommen. Es entwickelten sich neue originale und authentische Formen von Liturgie, Theologie und Spiritualität. Nicht anders war es, als die Slawen Osteuropas für das Evangelium gewonnen wurden. Das beste Beispiel einer in die Tiefe gehenden und alle Bereiche umfassenden Inkulturation ist die Umwandlung, die sich in der Kultur Westeuropas vollzog.

In diesen und allen anderen Fällen durchdrang der Geist des Evangeliums die einheimischen Kulturen, verwandtelte sie zutiefst und bereicherte sie. Das Evangelium gab ihnen ferner eine neue Wachstumsdynamik, neue Sinngehalte und Ausrichtungen.

Als die neuen Welten Amerikas, Asiens und Afrikas entdeckt wurden, hielt man sich nicht mehr an das ursprüngliche Prinzip der Inkarnierung und den der bisherigen Tradition entsprechenden Vorgang der Einwurzelung in die einheimischen Kulturen. Anstatt den neuen Völkern das Evangelium so zu verkündigen, daß sich dadurch die Möglichkeit für das Entstehen einer neuen spontanen Ausdrucksform in den dortigen Gesellschaften bot, verbreitete man vielmehr bereits entwickelte, der westlichen Kultur konforme Ausdrucksformen des Evangeliums, wie sie in den Heimatländern der Missionare üblich waren. Dieses Verfahren verhinderte den normalen Inkulturationsprozeß in den neu erschlossenen Ländern.

Das Zweite Vatikanum brachte keineswegs eine neue Lehre noch leitete es eine neue Tradition ein. Es bestätigte vielmehr von neuem das uralte christliche Prinzip der Inkarnation. Es setzte vielmehr erneut den Inkulturationsprozeß in Bewegung und öffnete der früheren und wahrhaft christlichen Tradition wieder den Weg, ungeachtet des Zwischenraumes von vier Jahrhunderten.

2.4 Inkulturation bringt nicht eine einzelne universal gültige «christliche» Kultur zuwege, sondern eine Vielzahl partikulärer Ausprägungen «christlicher» Kultur

Ein Mythos, der oft verbreitet wird, um der Inkulturation entgegenzuwirken, besagt, daß wir schließlich doch die christliche Kultur haben und daß wir deshalb nichts von weltlichen Kulturen oder Kulturen anderer Religionen zu übernehmen brauchen. Man beruft sich also auf «die christliche Kultur» und ist stolz darauf; doch diese «christliche» Kultur ist nichts anderes als die partikuläre christliche Kultur Westeuropas beziehungsweise Amerikas, und zwar nicht in ihrer modernen und letztentwickelten, sondern in ihren längst überholten und dekadenten Formen. Wir sollten lieber von vielen «christlichen Kulturen» sprechen. Das heißt: Die einheimische Kultur eines jeden Landes und Gebietes muß vom Geist des Evangeliums durchdrungen und von den Werten des Evangeliums sowie dem Geist Christi gereinigt, bereichert und erfüllt werden. So kann es ebensoviele christliche Kulturen geben, wie es Kulturen in der Welt gibt. Es ist in der Ordnung, daß Christen all dieser Länder von den Werten ihres von der westlichen Christenheit stammenden Erbes lernen und es hochschätzen – doch sollten sie sich auch ihrer eigenen einheimischen Kultur bewußt werden und ihr die gebührende Hochschätzung entgegenbringen, da sie im gleichen Sinne christlich ist, seit Gottes Wort in ihr am Werke war (AG 18).

2.5 Inkulturation umfaßt die gesamte Wirklichkeit der Kirche

Einwurzelung in die einheimische Kultur erfaßt jeden Aspekt des Lebens der Kirche und jeden Bereich ihrer Tätigkeit. Der einheimischen Kultur entsprechende Ausdrucksformen betreffen (1) die Gestaltung der örtlichen Christengemeinde sowie die Ausbildung ihrer Geistlichkeit und Ordensleute, (2) ihren Lebensstil oder ihre soziologische Adaptation, (3) die Inkarnation des Evangeliums in den konkreten Lebenssituationen und in allen Bereichen des persönlichen und familiären Lebens, der sozialen und bürgerlichen Tätigkeiten, (4) die wirtschaftlichen und politischen Systeme sowie die Kultur des jeweiligen Landes. Sie betreffen (5) die Theologie, (6) die Spiritualität, (7) den dreifachen Dienst des Wortes (Predigt, Evangelisation und Katechese), des Gottesdienstes (Liturgie), des Dienstes an der Gemeinde (ihre Gestaltung und Orga-

nisation auf das Ziel christlicher Reifung, das Zeugnis in der Gesellschaft und den demütigen Dienst der Liebe hin). *Ad Gentes* entwickelt ein umfangreiches Programm, das von der Inkulturation abgedeckt werden muß (22,18). Dabei findet sich keine bestimmte Anweisung, womit dieser Prozeß eingeleitet werden sollte. Jeder einzelne, jede Gruppe, jede Kirche kann an einer Stelle einsetzen, die ihren ganz eigenen Umständen, Bedürfnissen, Möglichkeiten und Mitteln entspricht und von der aus man aus der Dynamik des eigenen Einsatzes für dieses Anliegen auf die übrigen Aspekte und Dimensionen übergehen kann.

2.6 Einwurzelung in einheimischen Kulturen sollte die drei Dimensionen der Geschichte umfassen

Nach der Ansicht mancher Leute bedeutet Inkulturation zugleich Rückkehr zur alten Kultur des betreffenden Volkes, mehr noch eine Neubelebung einer irrelevant gewordenen Vergangenheit und ein Zurückgehen, während jedes Land vorwärts schreitet, um seine Zukunft zu gestalten. Manche andere fragen, weshalb die Kirche sich einer Kultur anpassen sollte, deren originale Werte von der «europäisierten Elite» längst über Bord geworfen seien und von deren Vertretern die Werte der modernen technischen Zivilisation begierig aufgenommen werden. Noch andere fragen, weshalb die Kirche sich in der nationalen oder lokalen Kultur eines Volkes inkarnieren solle, während doch die moderne Kultur über die ganze Welt hinwegfege und alle lokalen Kulturen unter sich begrabe. Und wieder andere werden schließlich ihren Einwand so formulieren: Die Kultur befindet sich in einem Verschmelzungsprozeß; warten wir auf eine Periode der Stabilität!

Wir erleben heute nicht allein die Verbreitung einer internationalen Kultur, sondern zugleich die Wiedergeburt nationaler Kulturen. Die Identität nationaler Kultur und ihre lebendige Erfahrung ist ebenso notwendig für die eigene nationale Persönlichkeit wie für die Fähigkeit, zu anderen nationalen Kulturen in Beziehung zu treten und in einer sinnvollen Weise an einer Weltkultur teilzunehmen. Kultur als eine lebendige und dynamische Wirklichkeit befindet sich in ständiger Evolution und gelangt niemals in einen Zustand der Stabilität. Daher kann auch eine Inkulturation nicht auf eine solche Periode warten. Außerdem aber sollte die Einwurzelung in einheimischer Kultur alte und moderne Kultur zugleich ansprechen, insofern Werte, Elemente und Aspekte der alten Kultur heute weiter Anklang finden und die modernen Formen nationaler Kultur weitgehend durchdringen. Die Gegenwart mag ihre Wurzeln in der Vergangenheit haben, ihre dynamische Ausrichtung zielt auf die Zukunft, die Kirche aber ist eingewurzelt, insofern sie in einer relevanten Weise der aktuellen Wirklichkeit präsent ist.

Schließlich kann es natürlich an einem Ort, in einem Gebiet, in einem Land eine Anzahl verschiedener Kulturen geben. In solch einem Fall bedeutet Inkulturation nicht etwa einen einzigen uniformen Ausdruck für das gesamte Land, sondern wiederum eine Vielfalt von Formen. Doch muß man dabei einen zentralen Kern oder eine dynamische Einheit anerkennen, die ihnen allen zugrunde liegt und sie untereinander verbindet.

2.7 Mission und Einwurzelung in einer einheimischen Kultur erfolgen gleichzeitig und nicht nacheinander

In der Vergangenheit gab es viele, und auch heute gibt es noch manche, die unter dem Eindruck stehen, daß in einem ersten Stadium nur einfach das Wort verkündet, gefeiert und gelebt wird und daß in einem späteren Stadium all diese Tätigkeiten dem Land angepaßt und in seiner Kultur integriert werden müssen, – also zuerst Evangelisation, dann Inkulturation: zuerst Liturgiefeier entsprechend der Heimatkultur des Missionars, dann Anpassung der Liturgie an das Missionsland usw. Tatsächlich aber hängt beides derart eng zusammen, daß es ein einziges Ganzes bildet und unbedingt gleichzeitig vor sich gehen sollte.

2.8 Inkulturation schließt religiöse Traditionen als Teil der Gesamtwirklichkeit ein

Manche sind mit einer Inkulturation einverstanden, wollen sie aber auf das rein Kulturelle begrenzt sehen und sie nicht auf religiöse Gegebenheiten ausdehnen. In Indien wird diese Haltung etwa so formuliert: «Indisierung – ja! Hinduisierung – nein!» Es ist kaum eine Kultur zu finden, die völlig unzugänglich ist für Religion, und kaum eine Religion, die nicht von einer Kultur berührt wäre. In den Ländern Asiens zum Beispiel sind sämtliche Kulturen zugleich weltlich und religiös. So hat vornehmlich, wenngleich nicht ausschließlich, der Hinduismus die indische Kultur geprägt. Daher bedeutet aber Inkulturation für Indien: Inkarnation in einer hauptsächlich hinduistischen Kultur.

Ein globales Verständnis von Schöpfung, erlösender Menschwerdung und universaler Sendung der Kirche wird uns helfen, jede Begrenzung des Zieles der Inkulturation zu überwinden. Die Schöpfung in ihrer Gesamtheit ist die effektive Manifestation des Wortes

Gottes (vgl. Joh 1,12, Kol 1,15–17). Dasselbe Wort ist durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch präsent gewesen und hat sich auf verschiedene Weise den verschiedenen Völkern offenbart. Die Samen des Wortes (AG) finden sich in allen religiösen und weltlichen Wirklichkeiten. Gottes Absicht war es, alles zu vereinen unter Christus als Haupt (vgl. Eph 1,9–10). Durch die Menschwerdung nimmt er die gesamte Schöpfung auf, um sie zu erlösen und zur Einheit zu bringen. Nichts wird erlöst, ohne daß es von ihm aufgenommen worden wäre. Alles Geschaffene aber muß erlöst werden (2 Kor 5, 17–21 ; Eph 2, 11–22 ; Kol 1, 15–20). Nun schließt aber diese Zusammenfassung des Alls unter der Herrschaft Christi nicht allein die Erlösung der Seele ein, sondern die des ganzen Menschen und aller Menschen, nicht nur aller Menschen, sondern auch alles Menschlichen, nicht nur der Kulturen, sondern auch der Religionen, alles dessen, was kulturell und was religiös ist; kurzum die gesamte Schöpfung (vgl. Röm 8, 18–23). Durch seinen Tod und seine Auferstehung wurde Christus Herr des Universums und Erlöser der Menschheit; sein Geist erfüllt die ganze Welt. Wir haben nicht das Recht, irgendetwas als Gegenstand der Erlösung und Inkulturation auszuschließen, erst recht nicht Religionen; wir können nicht unrein nennen, was Gott rein gemacht hat (vgl. Apg 10,15,45).

Dann aber stehen die Religionen nicht außerhalb, sondern haben ihren Platz in Gottes Heilsplan, der in Christus seinen Mittelpunkt hat. Wo immer Wahrheit, Güte, Schönheit, Reinheit und Heiligkeit zu finden sind, gehen sie auf Gott zurück, haben in ihm ihren Ursprung und gehören ihm. Sie sollten als Erbteil Christi erkannt und anerkannt werden (vgl. Ps 2,6; Kol 1,20). So hat die Kirche die Gesamtheit der Schöpfung und Menschheit zur Einheit zusammenzufassen und Gott zu weihen durch Christus. Sie kann sie nicht als Fremdkörper, als nicht dazu gehörig verleugnen. «Alles ist unser, wird sind Christi, Christus aber ist Gottes» (vgl. 1 Kor 3,23), so daß Gott alles in allem sein kann. Daher sollte die Kirche «die spirituellen und moralischen Werte, die sie bei diesen Menschen findet, ebenso wie die Werte in ihrer Gesellschaft und ihrer Kultur» (NAe 2, vgl. Apg 11, 9. 22) anerkennen, bewahren und fördern. Angesichts dieser klaren Feststellung und Lehre des Zweiten Vatikanums kann niemand sagen, daß Elemente nichtchristlicher Religionen sich nicht in christliche Theologie, christlichen Gottesdienst, christliches Beten und christliche Spiritualität integrieren lassen, vorausgesetzt natürlich, daß sie dabei ganz christianisiert werden können. So schließt Inkulturation etwa im Falle Indiens in diesem klar umrissenen Sinne eine Art von Hinduisierung ein.

2.9 Inkulturation bedeutet Verwirklichung der Katholizität und Fülle der Kirche

Manche betrachten Inkulturation nicht als besonders nützlich und viel weniger notwendig, da die Kirche das universale Sakrament der Erlösung ist, die Fülle der Offenbarung in Christus besitzt und daher jegliche andere Religion in sich schließt.

Obwohl Christus die totale, endgültige und definitive Offenbarung Gottes ist und obwohl dieser Christus in der Kirche gegenwärtig ist, kann man Christus weder mit der Kirche identifizieren noch kann man seine Gegenwart und seine Gaben auf die Kirche allein beschränken. Die eine wahre von Christus gegründete Kirche besteht fort in der katholischen Kirche (LG 8), erschöpft sich aber nicht in ihr. Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug der Erlösung für alle Menschen. Doch Erlösung ist unter gewissen Bedingungen auch für diejenigen möglich, die nicht in sichtbarer Weise in die Kirche integriert sind (LG 16). Die Kirche besitzt Wahrheit und Güte, Gnade und Heil, doch kann sie dies alles nicht allein ausschöpfen; sie besitzt kein Monopol darauf.

Reich Gottes ist in der Kirche gegenwärtig, doch sind beide nicht identisch. Gleich jedem anderen Zeichen ist die Kirche weniger als die bezeichnete Wirklichkeit. Daher strebt die Kirche in ständiger Pilgerschaft zur Fülle (LG 8). Durch Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums wie durch Inkulturation wird die Dynamik der Kirche in Richtung auf ihre volle Katholizität wirksam und aktuell. Zugleich wünschen die außerhalb von ihr vorhandenen Elemente in die katholische Gemeinschaft und Einheit integriert zu werden. So fordert das Zweite Vatikanum die Kirche auf, ihre Unzulänglichkeiten zu erkennen und von anderen Religionen ohne die geringste Hemmung oder Angst Werte zu übernehmen. In diesem Sinne ist die Prophetie des Jesaja in vollem Umfang auf die Kirche anwendbar: «Erweitere den Raum deines Zeltes, deine Decke spanne aus und spare nicht damit! Mache länger deine Seile und schlage fester deine Pflöcke ein!» (Jes 52, 2; vgl. AG 97).

2.10 Inkulturation setzt Teilnahme am Ostergeheimnis voraus, Inkulturation ruft nach prophetischer Kritik und einer christozentrischen Interpretation

Inkulturation gründet sich auf das Geheimnis der Menschwerdung, aber sie ist eine Erlösung. Inkulturation anerkennt das Vorhandensein von Bösem in der Welt, die Realität der Sünde und deren Spuren, Kräfte und Folgen in allen Wirklichkeiten der Welt und des

menschlichen Lebens. Die Kirche sollte das Ostermysterium in ihrem Leben und ihrer Sendung weiter tragen als eine fortwährende Wirklichkeit. Der Vorgang der erlösenden Menschwerdung oder Teilnahme am Ostermysterium umfaßt drei Etappen: (a) Inkarnation, das bedeutet allem und jedem präsent sein und alles und jedes annehmen; (b) Tod, das heißt Feindseligkeit zerstören, den Sündenleib absterben lassen, die Menschen und alle Wirklichkeitsbereiche befreien von Sünde, Irrtum, Aberglaube, Verderbtheit und Tod; (c) Auferstehung und Verherrlichung: Die Erlösung in Christus ist nicht nur Befreiung von Sünde, sondern auch positiv Verwirklichung einer neuen Schöpfung, die zu einer neuen Form menschlicher Existenz führt mit einer tiefer greifenden und volleren Einheit und Erfüllung in Ganzheit und Harmonie.

Dies alles gilt auch für Inkulturation. Man sollte nicht unkritisch und unterschiedslos alles und jedes aus den Lehren und Praktiken der nichtchristlichen Religionen in die christliche Liturgie, Theologie oder Spiritualität usw. aufnehmen, noch kann man die Dinge so übernehmen wie sie vorgefunden werden. Sie sollten an dem Prüfstein Christus erprobt werden. Man sollte sie zunächst durch seinen Tod und seine Auferstehung hindurchgehen lassen. Sie sollten einer christlichen Kritik unterzogen werden. Jede wahre Inkulturation wird falsche Lehren, Aberglauben und jegliche Art von Sünde, kurzum alles, was nicht verchristlicht werden kann, zurückweisen. Nichts kann übernommen werden, wenn es keinen echten Wertgehalt besitzt, solange es keinen christlichen Sinn bekommt durch eine christliche Interpretation; solange es nicht auf ein christliches Ziel ausgerichtet ist unter der Leitung des Heiligen Geistes (vgl. AG 8,II).

2.11 Inkulturation sollte die Liturgie mit einschließen

Manche wollen die Einwurzelung in einheimische Kulturen auf alle Bereiche ausdehnen, nicht jedoch auf die Liturgie. Das rührt von der Auffassung, Liturgie sei ein wasserdichtes geheiligtes Gefäß, während alles andere profan sei. Wenn Liturgie die höchste Manifestation des Mysteriums der Kirche ist und das wirksamste Mittel für sie, ihre Sendung auszuüben, wenn sie Quell und Gipfel all ihrer Tätigkeit ist (vgl. SC 10), dann sollten Mission und Inkulturation, die tagaus tagein in den verschiedensten Sphären ausgeführt werden, ihren Kulminationspunkt in der Feier der Liturgie in einer einheimischen Form finden. Aus diesem Grund hat das Konzil uns Normen für eine liturgische Inkulturation gegeben (SC 37–40).

2.12 Inkulturation bedeutet Kreativität und Originalität, Dynamik und Relevanz

Wird die Ortskirche nur als Teil der universalen Kirche und untergeordnete Verwaltungseinheit angesehen, so wird sie sich auf Import und Kopieren, auf reine Ausführung von Befehlen und Konformität allem gegenüber, was «von oben» kommt, in einer passiven Mentalität des Entgegennehmens, beschränken. Dann haben wir überall Gleichförmigkeit und Einerlei. Doch damit wird die Ortskirche irrelevant und hört auf, Kirche zu sein. Wenn dagegen jede Ortskirche das volle Mysterium der Kirche in sich trägt und sich in ihrem eigenen sozio-kulturellen Milieu Ausdruck schafft, dann werden Kreativität und Originalität erwachen. Es wird höchste Zeit, daß die jungen Kirchen beginnen, sie selbst zu sein. Die Vielfalt und der ständig wechselnde Charakter der Wirklichkeit rufen nach dem dringend notwendigen pastoralen Pluralismus, der von kulturellem, ekklesialem und theologischem Pluralismus seinen Ausgang nimmt. Er wird die Initiative ergreifen, kompetent und verantwortlich werden, die erforderliche Schöpferkraft und den nötigen Mut aufbringen müssen, um sachdienliche und sinnvolle Formen und Modelle, Strukturen und Institutionen für die verschiedensten Tätigkeiten und Dienste zu entwickeln. Dazu ist jedoch ein rechtes Verständnis des Verhältnisses zwischen der Gesamtkirche und den Ortskirchen, der universalen und den partikulären Kirchen erforderlich. Der administrative Aufbau der Kirchen muß stark dezentralisiert und die Grundsätze der Subsidiarität müssen bis in die letzten Forderungen und Implikationen hinein befolgt werden.

2.13 Inkulturation bedeutet Gemeinschaftsverantwortung und aufeinander abgestimmtes Handeln

Wird das Mysterium der Kirche durch Inkulturation zum Ausdruck gebracht und ihre Sendung dadurch erfüllt, so folgt daraus, daß der Charakter der Kirche als Gemeinschaft aus dem ganzen Vorgang und aus allen seinen Phasen herausleuchten muß. Hier handelt es sich nicht um eine ziellose Kraftanstrengung einiger Enthusiasten noch um irgendwelchen Luxus für Spezialisten, sondern um ein Wagnis der ganzen Gemeinschaft. Es wird dabei unvermeidlich sein, daß im Anfangsstadium nur eine kleine Gruppe zu gewinnen ist und die Fähigkeiten besitzt, die Dinge zu planen und auszuführen. Jede Bewegung beginnt klein. Doch sie wird Schritt für Schritt wachsen. Die übrigen sollten darauf vorbereitet werden durch eine entsprechende Aufklärung und Erziehung. Man sollte sie mit ins Vertrauen ziehen durch verschiedene Formen der Konsul-

tation und des Feedback. Sie sollten eine erfahrungsmäßige Einführung in die neuen Formen der Einwurzelung in die eigene Kultur bekommen, noch ehe Änderungen auf allen Ebenen in den Kirchen eingeführt werden. In diesem gemeinsamen Bemühen haben die Führer der Kirche eine besondere und einzigartige Rolle zu spielen. Durch ihre persönliche Initiative und tragende Kraft, durch ihre amtlichen Handlungen und ihr persönliches Beispiel werden sie den Vorgang vorantreiben (SC 40, AG 22).

3. Abschließende Zusammenfassung

Am Ende dieser Überlegung zu einem Thema praktischer Theologie sind einige Bemerkungen am Platz, um eine Verbindung zu dem herzustellen, was derzeit in vielen Kirchen der Dritten Welt vor sich geht.

1. Wenn auch in diese Länder eine westliche Form des Christentums eingeführt worden ist, läßt sich die Verantwortung der Missionsgesellschaften und einzelnen Missionare nur schwer ermessen. Theologisches Verständnis und politische Situation ihrer Zeit waren für sie nicht allzu günstig. Dessen ungeachtet haben Einzelne und Gruppen, die eine bessere Einsicht besaßen, ihr Bestes getan, um eine andere Politik zu verfolgen und wenigstens ein begrenztes Programm der Einwurzelung in die einheimischen Kulturen zu fördern. Doch sie hatten wenig Erfolg. Die heutigen Missionare haben durch ihre Bemühungen in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten die früheren Mängel reichlich ausgeglichen.

2. Trotz der kulturellen Beherrschung durch den Westen ist die Einwurzelung der Kirche in den einheimischen Kulturen in einigen Bereichen und Aspekten der Kirche bereits in verschiedenem Maße verwirklicht. So wäre es falsch, wenn man sagen wollte, die Kirchen in der Dritten Welt seien ganz und gar verwestlicht.

3. Vor dem Hintergrund dieser Tatsachen sollten die einheimischen Führer ihre Verantwortung annehmen, ihre Führerrolle zugunsten einer Einwurzelung der heutigen Kirche spielen und mit einem gut geplanten Programm mutig voranschreiten. Wir verfügen heute über alle Mittel und Möglichkeiten zur Bewältigung dieser Aufgabe.

4. Inkulturation – ob sie nun akzeptiert oder abgelehnt wird – bildet eine Herausforderung für unser ganzes Leben. Sie ist ein Prozeß, der unsere gesamte Persönlichkeit, unser ganzes Leben und unsere gesamte Umgebung erfaßt. Akzeptieren wir sie in nur einigen Aspekten, gibt es für den Restbereich unseres Lebens einen Bruch. Die von uns geforderte Anstrengung, uns und unser Leben von Grund auf umzustellen, ist erschreckend und erfordert einen langen Atem.

5. Doch hier wird uns die providentielle Gelegenheit geboten, von einem sektenhaften, statischen, introvertierten und importierten Kirchenverständnis zu einem anderen überzugehen, das katholisch, dynamisch, authentisch, mündig und schöpferisch ist.

6. Die Sendung der Kirche sollte von uns als eine allumfassende, immer bereite, in den verschiedenen sozio-kulturellen Milieus wirkende Präsenz durch den Geist Christi verstanden werden. Es ist eine Sendung demütigen und liebenden Dienens, die eine falsche Identität aufgibt, um eine neue zu finden, die echt christlich und zugleich in authentischer Weise der eigenen einheimischen Kultur entsprechend ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DURAISAMY AMALORPAVADASS

1932 in Indien geboren und 1959 zum Priester der Erzdiözese Pondicherry geweiht. Besuchte von 1962–65 das Institut Catholique in Paris, wo er zum Doktor der Theologie und zum Magister der Pastoralkatechese promovierte. Seine beiden dazu vorgelegten Dissertationen haben die Titel: Destinée de l'Église dans l'Inde d'aujourd'hui (Paris 1966); L'Inde à la recontre du Seigneur (Paris 1964). Seit 1967 Direktor und Gründer des National Biblical, Catechetical and Liturgical Center of India in Bangalore und Sekretär der drei nationalen bischöflichen Kommissionen für Liturgik, Katechetik und Bibel. 1975 Mitglied der Vatikanischen Delegation bei der fünften Versammlung des Weltkirchenrates, seit 1976 Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Katholischen Kirche und des Weltkirchenrates. Gründer und Herausgeber der beiden Monatszeitschriften Thozhan (1959–65) und Word and Worship (1967 bis heute). Verfaßte oder edierte Bücher katechetischer, liturgischer, biblischer und ökumenischer Thematik. Veröffentlichte zahlreiche Artikel in indischen und außerindischen Zeitschriften sowie zwei Schriftenreihen: Biblical Themes (6 Hefte) und Mission Theology of our Times (12 Bücher bzw. Hefte). Anschrift: National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, B.P. 577, Bangalore 560005, India.

Marcello Zago

Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen

Die Bischofssynode von 1974 bot Anlaß, über die Evangelisation in der Welt von heute nachzudenken und zu schreiben. Die Bischöfe Asiens haben in ihren Diskussionsvoten das Thema der nichtchristlichen Religionen zur Sprache gebracht und auf den Dialog mit diesen hingewiesen. Dieser Dialog stelle eine neue Beziehung zu ihnen her; er sei eine Methode und eine Form der Evangelisation, ein Mittel und ein verbindlicher Weg zur Akkulturation[1]. Während die neue Wirklichkeit der säkularisierten oder strukturell atheistischen Gesellschaften ohnehin schon eine Herausforderung auf Leben und Tod ist, stellt die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen noch vor besonders akute Probleme. Stets ist eine besondere Beachtung der religiösen Dimension erfordert, die den Menschen auf das Absolute hin öffnet und ihn auf die Suche nach der totalen Befreiung treibt. Die Religion hat die Menschen und die Kulturen Asiens geprägt, übt auch heute noch einen Einfluß aus und wirkt selbst in den atheistisch inspirierten totalitären Regimen insgeheim weiter.

I. Die religiöse Situation in Asien

Es gibt noch zahlreiche asiatische Länder, in denen die Religion in die nationale Kultur integriert ist, während sie in einigen Staaten unterdrückt oder schwer behindert wird und in anderen die Entscheidung zu einer Religion eine persönliche Angelegenheit darstellt. In Asien bestehen drei Religionstypen: die universalistisch ausgerichtete Religion nichtasiatischen Ursprungs wie der Islam; die Religion von kulturell-ethnischem Gepräge wie der Konfuzianismus und der Taoismus in China, der Schintoismus in Japan, der Hinduismus in Indien; die verschiedenen Formen von Animismus bei kleineren, verstreuten Völkergruppen. In diesem Aufsatz beschränken wir uns auf die Religionen asiatischen Ursprungs und lassen somit den Islam außer Betracht.

Die Religionen von asiatischem Gepräge weisen eine gemeinsame Eigentümlichkeit auf: das, was bisweilen als Toleranz gegenüber anderen Glaubensbekenntnissen bezeichnet wird und die Symbiose mit anderen Traditionen oder die gleichzeitige Zugehörigkeit zu ihnen ermöglicht[2]. Die Religion wird mehr als Erfahrungs- und Lebensweg denn als ein monolithisches Ganzes angesehen, und eher als eine Bewegung denn als eine verbindliche Struktur. Im Buddhismus z. B. läßt man unendlich viele Zugehörigkeitsgrade zu, innerhalb derer die Gruppe der geistlichen Meister und der Mönche den Antriebsmotor bildet. Die missionarische Ausbreitung geschieht vor allem über Mönchsgemeinden und diese geistlichen Meister, die nach und nach ihre Umwelt beeinflussen.

Auch nach Jahrhunderten der Missionsarbeit stellt das Christentum noch eine verschwindende Minderheit dar. Die Konversionen haben bei animistischen Randgruppen oder in Ländern ohne nationale Einheit und ohne eine Großreligion (wie z.B. auf den Philippinen) stattgefunden; zu Massenbekehrungen ist es in Zeiten eines gesellschaftlich-kulturellen Umbruchs gekommen wie in neuerer Zeit in Korea, Vietnam, Taiwan und im 16. Jahrhundert in Sri Lanka[3].

Das Problem der Beiehungen zwischen den Großreligionen und dem Christentum ist zwar von einigen großen Missionaren des 16. und 17. Jahrhunderts wahrgenommen worden, hat aber infolge der innerkirchlichen Auseinandersetzungen[4] und auch infolge der theologischen Grundlagen und der gesamten Bewußtseinslage der Christenheit von damals keine richtige Lösung gefunden. Das Fehlen dieser Beziehung zu den Religionen gilt als einer der Hauptgründe, weshalb das Missionswerk ein so enttäuschendes Ergebnis gezeitigt hat[5]. Jetzt haben sich die theologischen Voraussetzungen geändert und ist eine echtere Begegnung mit den Religionen möglich, in die sich auch die unmittelbare Bezeugung des Evangeliums einbettet[6].

Das Versäumnis, zu den Religionen in Beziehung zu treten, die fast ausschließliche Beschränkung der missionarischen Präsenz und Aktivität auf die Randgebiete der großen asiatischen Kulturströmungen und eine noch schwache Akkulturation bringen in diesem Umkreis einige besondere Schwierigkeiten mit sich. Die Kirche erscheint Asiaten, die manchmal Christus kennen und lieben, als etwas Fremdes[7], als ein Baum, dem es nicht gelingt, Wurzeln zu schlagen und Früchte zu tragen[8], als eine philanthropische Organisation, die Respekt verdient, aber sie gilt nicht so sehr als ein Weg geistlicher Erfahrung[9]. Obwohl man sich überall der einheimischen Sprache bedient, besteht eine Schranke, die das Verständnis der religiösen Reden auch in bezug auf die letzten Wirklichkeiten[10] behindert und nicht nur das Zeugnis, sondern auch das gegenseitige Verständnis erschwert.

Methoden der Vergangenheit belasten und erschweren die gegensetigen Beziehungen. Die Angehörigen der großen Religionen befürchten, vereinnahmt und

erobert und so kulturell entwurzelt zu werden. Die Art und Weise, wie man das Christentum lebt und versteht und die anderen Religionen ansieht, macht es den bestehenden Christengemeinden schwierig, den von ihnen erwarteten und verlangten Wandel vorzunehmen. Andererseits sind trotz der anerkannten Toleranz die asiatischen Religionen überzeugt, dem Christentum überlegen zu sein, und suchen dieses zu vereinnahmen, indem sie es in ihre herkömmlichen Kategorien umdeuten.

II. Die Evangelisation in der Gesamtsendung der Kirche

Der Ausdruck «Evangelisation» läßt sich verschieden verstehen. Hier fassen wir ihn in einem engen Sinn als den Prozeß, worin Christus denen vorgestellt wird, die sich noch nicht für ihn entschieden haben (erste Evangelisation, Evangelisation zur Bekehrung), oder als den Prozeß, worin man sich Christus, den man bereits angenommen hat, von neuem stellt, um ihn wieder zum Zentrum zu machen, sich zu erneuern und im Glauben voranzuschreiten, sei es auf persönlicher, sei es auf gemeinschaftlicher Ebene (Selbstevangelisation).

In diesem Sinn genommen, deckt die Evangelisation nicht die gesamte Sendung der Kirche ab, besonders nicht in diesem asiatischen Umkreis[11]. Die Mission der Kirche muß die von der Trinität und Christus ausgehende Liebe in einer bestimmten Kultur und einer konkreten Gesellschaft Wirklichkeit werden lassen. Innerhalb dieser Liebe nimmt die Mission ihre konkreten Formen an, wie sie von der Eigenart der in Christus inkarnierten göttlichen Liebe oder von den Bedürfnissen der Menschen, an die sie sich richtet, erfordert werden. Die Liebe bleibt das letztgültige Kriterium zur Bewertung der konkreten Anwendungsformen und -muster. Im Hinblick auf die Verwirklichung dieser Liebe lassen sich die verschiedenen Missionsformen folgenden drei Aufgaben entsprechend zusammenstellen:

1. Die Präsenz und das Wirken Gottes in der Gesamtgesellschaft anerkennen und damit zusammenarbeiten, um sie voranzubringen. Diese Funktion nimmt heute besonders im Einsatz für die Entwicklung und im Gespräch zwischen den Religionen konkrete Gestalt an[12]. Die Kirche hat die Aufgabe, für die Menschen, die sie umgeben, Zeichen und Sakrament des Heils zu sein; sie muß dem Buddhismus behilflich sein, auf seinem geschichtlichen Heilsweg voranzuschreiten, und kann irgendwie mit ihm zusammenarbeiten, damit der Buddhist ein besserer Buddhist wird. Kurz: Die Kirche muß in einer bestimmten Umwelt zur Kraft werden, die das Heilswerk Gottes und das menschliche Suchen nach integraler Befreiung vorantreibt.

2. Christus in einer arteigenen Kultur leben und bezeugen. Dabei geht es vor allem um die Evangelisation innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und außerhalb ihrer. Die Evangelisation besteht nicht bloß in der Verkündigung Christi als einer historischen Persönlichkeit, sondern muß auch von dem Christus künden, der in der Gemeinde der Gläubigen lebt, und schließlich muß sie aufzeigen, daß Christus in den Menschen und Kulturen der Völker, an die sie sich richtet, zugegen und am Werk ist[13]. Hieraus ergibt sich, wie wichtig – und zwar nicht nur theologisch, sondern auch pastoral – die Zeichenhaftigkeit der Kirche, das Zeugnis ihrer Glieder, ihre Betätigungen und Strukturen sind. Dieses Evangelisationswerk vollzieht man durch sein Leben, mit Werken und Worten, wie das die Bischofssynode in Vertiefung der Überlegungen des Konzils aufgezeigt hat[14].

Hier werden wir uns darauf beschränken, bloß zwei besondere Erfordernisse hervorzuheben. Vor allem muß den Anhängern der asiatischen religiösen Traditionen die Botschaft des Evangeliums nicht nur verständlich, sondern auch belebend vorgelegt werden, damit, wenn sie den christlichen Weg einschlagen und auf ihm voranschreiten, es nicht zu einer Verwerfung oder einem Zusammenbruch der echten Werte kommt, denen sie vorher nachgelebt haben oder hätten nachleben sollen, sondern damit ihre Hinwendung zu Christus ihr Heil sichert und zu einer Vertiefung und Bereicherung ihrer religiösen und kulturellen Werte führt.

3. Christus in einer bestimmten Kultur inkarnieren. Dies heißt nicht nur, eine Kirche gründen, sondern die Christuserfahrung in einem bestimmten Kontext vertiefen und diesem Bestrebungen und Werte entnehmen – eine Aufgabe, die bis zur Begegnung mit dem verherrlichten Christus nie zu Ende geführt sein wird.

Die Evangelisation muß in diese globale missionarische Anstrengung eingebettet sein. Es ist nicht damit getan, daß die Verkündigung verständlich und eindringlich geschieht; man muß die Kirche in ihrer universalen und vor allem auch in ihrer örtlichen Inkarnation für die Asiaten ersehnenswert und offen machen, zu einem getreuen Spiegelbild Christi, der ihren ganzen Daseinsgrund und ihre Eigenart ausmacht[15]; sie muß zu einer Trägerin von Werten werden, die – wie die Meditation – von der religiösen Tradition für wesentlich angesehen werden und die – wie der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Erneuerung der Gesellschaft – den neuen sozialen Bestrebungen und Anliegen entsprechen[16].

Das Herantragen der christlichen Botschaft an die Angehörigen der asiatischen Religionen wird von einem besonderen Problem behindert: von dem der Sprache. Die Botschaft bleibt ihnen unverständlich oder wird mißverstanden. Buddhisten z.B. kommt sie nicht als frohe, befreiende Verheißung des endgültigen Heils für den Menschen vor und auch nicht als Weg, um zu ihm zu gelangen. Die Botschaft erscheint ihnen nicht als Antwort auf das, was sie in ihrem Innern wollen, auf ihr Leitbild. Sie gewahren darin nicht eine echt geistliche Ausrichtung und Spannung, die der geistlichen Ausrichtung und Spannung ihres Milieus irgendwie entspricht, besser gesagt, sich irgendwie mit ihr trifft. So wie sie die Dinge sehen, verdient diese Botschaft nicht, angenommen zu werden – weder von den geistlichen Meistern, die in einer höheren Spannung stehen, noch von den gewöhnlichen Buddhisten, die schon eine Entsprechung zu dem besitzen, was ihnen in den Riten, in den Glaubensanschauungen und auch in der Möglichkeit, zur Glückseligkeit des Himmels und der Götter zu gelangen, geboten wird.

Man kann somit behaupten, daß die Frohbotschaft von Christus in Geist und Herz der Buddhisten und der Angehörigen der anderen großen Religionen noch nicht so stark Wurzeln geschlagen hat, daß sie sich aufgerufen fühlten, sich frei für Christus und seine Gemeinde zu entscheiden. Die echte Bekehrung einiger entkräftet diesen Schluß nicht, weil die meisten von ihnen zuvor einen Kontakt mit der westlichen Kultur und ihren religiösen Leitbildern gehabt haben.

Die Kriterien zu einer Lösung dieses Problems sind in zwei Richtungen zu finden: in der Vertiefung des Verständnisses und Erlebnisses des christlichen Kerygmas und in der Vertiefung nicht nur der Kategorien und der Redeweise der Buddhisten, sondern auch ihres geistlichen Suchens, ihres globalen Daseinsentwurfes, ihrer Hoffnung, ihrer Einstellung zum Heil. Eine Botschaft ist erst dann verständlich, wenn sie in den Kategorien dessen, der sie empfängt, ausgedrückt wird, so daß dieser ihren Sinn erfassen kann. Eine Botschaft ist dann gut, wenn sie einer tiefen Erwartung entspricht und gleichzeitig als realisierbar erscheint, weil sie in dem, der die Kunde bringt, bereits verwirklicht oder auf dem Weg der Verwirklichung ist. Eine Botschaft ist dann annehmbar, wenn sie die Gipfel der Weisheit und Spiritualität der eigenen Tradition, diejenigen, die die höchsten Verwirklichungen dieser Werte darstellen und inkarnieren, achtet und ehrt.

Im Hinblick auf eine Neufassung der christlichen Botschaft an die Buddhisten ist dieser Gedanke von mir anderswo gründlicher dargelegt worden[17]. Dort werden die beiden Lösungsprinzipien ausführlich entwickelt und die Umrisse zu einer Neufassung der christlichen Botschaft gezeichnet unter Hinweis auf die Etappen, Motive und die immer noch anstehenden Fragen. In einem buddhistischen Milieu wird man beispielsweise vom Menschen ausgehen, von dem ihm innewohnenden Wissen um das Übel und von seinem Suchen nach Heil, um sodann den Anruf Christi zu Gehör zu bringen, der uns das Endziel, Gott den Vater, zeigt und uns einlädt, mit ihm zusammen diese endgültige Befreiung zu erleben.

Selbstverständlich hat die Suche nach diesem Leben auf die arteigene Weise der jeweiligen Religion und ihrem Grundanliegen gemäß zu erfolgen und auch den jeweiligen Gruppen entsprechend, an die man sich wendet. Diese Religionen sind eben Bewegungen, denen man auf diese oder jene Art angehören kann. Sie weisen unterschiedliche, gestufte Anschauungen und Erfahrungen auf und nehmen Haltungen ein, welche die Assimiliation verschiedener Traditionen und Symbiosen begünstigen. Eine in dieser Richtung angepaßte Botschaft kann zu einer ersten Verkündigung wie auch zu einem neuen Ansatz einer Katechese in diesem Milieu dienen.

Eine solche Überprüfung der Sprache und ihres Gebrauchs bürgt jedoch noch nicht für Konversionen. Die Annahme des christlichen Glaubens geht aus dem Heilsplan und -wirken Gottes sowie aus der Antwort des Menschen hervor. Die Kirche hat nicht die Anzahl der Bekehrungen zu zählen, sondern ein treffliches Werkzeug der ihr anvertrauten Sendung zu sein und dabei stets die Freiheit des Wirkens Gottes und der Antwort des Menschen zu respektieren.

III. Die Frage nach der Möglichkeit eines christlichen Buddhismus

Die Frage, ob es möglich sei, gleichzeitig Buddhist und Christ zu sein, wird nicht nur von der Intelligenzija des Westens und Ostens gestellt, sondern auch vom einfachen Volk und von ganzen Dörfern, die eine tiefe Sympathie für das Christentum empfinden, jedoch befürchten, daß sie, wenn sie es annähmen, von ihrer Kultur und ihrem Volk getrennt würden. In verschiedenen Gesellschaften ist mit der Zugehörigkeit zu einer Kultur auch schon die Zugehörigkeit zur herrschenden Religion gegeben. In Thailand sind die Begriffe *thai* und Buddhist, in Birma das Birmanesein und Buddhistsein, in Kambodscha waren bis zur Aufrichtung des neuen Regimes das Khmersein und das Buddhistsein gleichbedeutend. Im einen und andern Land steht jemand, der nicht Buddhist ist, abseits der Gesellschaft oder zumindest gewisser Führungspositionen. In dieser sozio-religiösen Situation liegt eine

der Ursachen des relativen Rückgangs der Christenzahl in Ländern wie Sri Lanka.

Man gibt allgemein zu, daß die Kirche japanisch, indisch, thailändisch zu werden habe, auch wenn sie dabei katholische Kirche bleibe, ja gerade um katholisch zu sein, um ein verständliches Zeichen und ein geeignetes Werkzeug zur Missionierung zu sein. Weniger geläufig aber ist es, weniger oft bringt man den Mut auf, Religionsbezeichnungen miteinander zu verbinden und von Buddhisten-Christen oder Hindu-Christen zu sprechen, gerade weil es sich dabei um zwei Wirklichkeiten der gleichen Ordnung handelt. Wir brauchen nicht auf die Problematik einzugehen, ob das Christentum eine Religion oder ein Glaube sei oder ob der Buddhismus eine Religion oder bloß eine Weltanschauung darstelle, um sagen zu können, daß jede Religion ein eigenes Gepräge aufweist mit bestimmten Werten, Funktionen und Vorstellungen, die ein Ganzes bilden. Man darf nicht bloß einen Teilaspekt sehen, sondern muß eine Religionsbewegung in ihrer existentiellen Totalität ins Auge fassen.

Bevor wir die Frage zu beantworten suchen, ob es möglich sei, ein buddhistischer Christ zu sein, werfen wir mit Vorteil einen Blick auf die lebendige Erfahrung. Es gibt Erfahrungen und Situationen, die man nicht gesucht hat, und andere, die man gewollt hat. Selbst wenn sie jegliche «Ansteckung durch die andern, abergläubischen Religionen» zu meiden suchten, waren viele Christen, die vom Buddhismus herkamen oder in buddhistischer Umgebung lebten, in ihrem Verständnis und Erlebnis christlicher Wirklichkeiten von dieser Religion beeinflußt. Das Verdienst z.B. wird in einer buddhistischen und nicht bloß christlichen Sicht verstanden und praktiziert; das gleiche läßt sich in bezug auf die Sünde, das religiöse Leben, die Kirche sagen. Dies tritt deutlich zutage, wenn man im Vertrauen miteinander spricht und von stereotypen Antworten absieht. Es gab Christengruppen, die zugleich animistisch waren, weil sie die Riten beider religiösen Traditionen vollzogen. Die Mehrzahl der Christengemeinden aber hatte mit den religiösen Vorstellungen und Praktiken ihrer früheren Religion gebrochen. Dieser Bruch fiel in der Vergangenheit leichter, da man oft getrennt voneinander in homogenen Gemeinden lebte; man weilte in einer bäuerlichen Gesellschaft oder bildete miteinander ein Getto. Der Einfluß der Umgebung wirkte sich dann eher im Sinn des christlichen Ritus, der religiösen Praxis, der kirchlichen Strukturen usw. aus.

Wie diese Erfahrungen zeigen, besteht stets die Gefahr, daß man einem religiösen Synkretismus verfällt. Man kann sie nicht meiden, indem man, wie das bei der früheren Missionsmethode oft der Fall war, einfach tabula rasa macht, und auch nicht, indem man einer Missionspraxis des Buddhismus entsprechend zwei religiöse Traditionen koexistieren läßt. Sondern um dieser Gefahr auszuweichen, muß jede Gemeinde und jeder einzelne Christ die Einheit herstellen, indem man vom Grundplan, vom Kern der eigenen religiösen Erfahrung ausgeht. Um zu einer christlichen Synthese zu gelangen, muß man Christus entdecken und ihn radikal annehmen als «Krisis» von allem, als Paschamysterium, als einzigen Heilbringer, wenn auch jeder Weg zwischen Mensch und Gott auf ihn hinausläuft. Diese zentrale Stellung Christi muß beständig gewahrt oder – besser gesagt – erneuert werden, namentlich in Zeiten eines Umbruchs und einer Neuausrichtung. Dies zeigt, wie notwendig die Selbstevangelisation und wie schwierig eine geglückte Synthese zu erreichen ist.

Es gibt auch Erfahrungen, die man in bewußt gesuchten Synthesen macht wie in gewissen Ashrams Indiens und bei einigen Einzelpersonen verschiedener Länder Asiens. Diese Erfahrung ist vielleicht noch zu neu, um daraus allgemeine Schlußfolgerungen ziehen zu können, doch zeitigte sie schon gute Ergebnisse, die sich auf die Gemeinden der Umgebung auswirken. Man kann um diese Begegnung und gegenseitige Beeinflussung der Religionen nicht herumkommen, denn es liegt eine ganz neue Gesellschaftssituation vor: Die Christen leben infolge der Verstädterung und der Kommunikationen jeder Art mitten unter der nichtchristlichen Masse. Dieses Eingetauchtsein in die Gesellschaft stellt neue Anforderungen an das echte Christsein und an die Ausdauer. Der Verlust des Glaubens ist nicht nur ein Problem des Westens, sondern aller Länder, die dem Verstädterungs- und Migrationsprozeß unterworfen sind[18].

IV. Umrisse einer theoretischen Antwort

Auch vom theoretischen Standpunkt aus läßt sich nicht ohne weiteres sagen, ob es möglich ist, ein buddhistischer Christ zu sein und ob es einen christlichen Buddhismus geben kann. Zu allererst ist zu prüfen, was ein Christ ist und was ein Buddhist, was der Buddhismus als spirituelle und soziale Bewegung ist und welche Elemente die Gemeinde der Christusjünger aufweisen muß. Man muß somit schauen, ob die gegenseitige Koexistenz möglich ist und auf welchen Ebenen, unter welchen Bedingungen. Und schließlich müssen wir uns fragen, ob eine solche Koexistenz von der Religionsgemeinschaft, in der sie spielen soll, angenommen wird. All dies zeigt, wie vielschichtig die Frage auch auf theoretischer Ebene ist, weil es dabei um die Frage nach der spezifischen Eigenart und der Inkarnation einer Religion sowie um die persönliche Authentizität und um die Ekklesiologie geht. Ein derartiges

Problem kann nicht auf die leichte Schulter genommen werden.

In jeder der beiden Traditionen, in der buddhistischen und in der christlichen, gibt es verschiedene Elemente und verschiedene Ebenen, in jeder aber auch einen Wesenskern, der alles übrige bestimmt. Die buddhistischen Meister unterscheiden beispielsweise, wenn sie ihre Tradition als ganze charakterisieren wollen, drei Dimensionen oder Ebenen: die des *dhamma*, der Zentralbotschaft Buddhas, wozu die vier Grundwahrheiten und die damit zusammenhängende Erfahrung gehören; die des *laddhi*, der theoretischen Sicht und der religiösen Anschauungen, die auf dem Glauben oder auf einem noch weltlichen und immanenten Gedankengang beruhen; die des *paveni*, der kulturellen und religiösen Überlieferung mit Sitten und Bräuchen, Riten und Praktiken. Diese drei Ebenen weisen auf eine Rangordnung hin: die erste Dimension kommt von Buddha und stellt den Heilsweg dar, während die beiden anderen Umkleidungen und eine äußere Stütze sind. Das gewöhnliche Volk und die allgemeine Praxis haben jedoch die Tendenz, alles der gleichen Wirklichkeit zuzurechnen. Der Dialog mit aufgeschlosseneren Personen und die Entwicklung der Geisteshaltung und der sozio-religiösen Situation werden es dieser Rangordnung ermöglichen, die innere Erneuerung des Buddhismus und die christliche Akkulturation zu begünstigen.

Auch auf dem christlichen Feld macht die Haltung, die alles als ein großes Ganzes ansieht, einem Denken Platz, das eine Rangstufung vornimmt. Die Humanwissenschaften haben mitgeholfen, das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen offizieller und Volksreligion, zwischen der Bedeutung, die der Übermittler einer Lehre, und der, die ihr Empfänger in sie hineinlegt, stärker zu berücksichtigen. Die Ekklesiologie betont jetzt die zentrale Stellung Christi und die Rangordnung der Wahrheiten und Werte.

Beispielsweise lassen sich in jeder Tradition drei verschiedene Ebenen ins Auge fassen, die wir so auseinanderhalten können:

– Die kulturelle Ebene: Gesten und Verhaltensweisen, die zwar von der religiösen Sicht und Erfahrung beeinflußt, aber von der Kultur geprägt sind wie z.B. die Art und Weise, die Religionsgemeinden zu unterstützen, Respekt auszudrücken...

– Die ethische Ebene: moralische Verhaltensweisen, Kategorien und Werte, deren Ursprung nicht in der zentralen Botschaft zu liegen braucht, auch wenn sie von ihr beeinflußt sind.

– Die rituelle Ebene: Riten und Zeremonien, die mit den religiösen Äußerungen der Gemeinde und der Einzelpersonen verbunden sind.

– Die spirituelle Ebene: Es gibt Betätigungen, in denen sich die religiöse Erfahrung des Heiligen und, was mehr ist, des Absoluten inkarniert – denken wir an die Meditation, das Gebet, das religiöse Leben...

– Es gibt charakteristische Grundwerte wie die christliche Liebe im Christentum und die Losschälung im Buddhismus.

– Es gibt eine Mitte, die alles übrige bestimmt und beseelt wie das *dhamma* im Buddhismus und Christus im Christentum[19]. Dieses Grundanliegen gibt allem seinen Stellenwert und seinen Sinn.

Gewiß ist es auf verschiedenen Ebenen möglich, ein buddhistischer Christ zu sein, indem man sich Elemente zu eigen macht, die sich miteinander vertragen. Auf *kultureller* und *gesellschaftlicher* Ebene ist diese Identität notwendig, um vollwertiges Glied der Gesellschaft zu sein. Und doch fehlt es auch hier nicht an Schwierigkeiten. Der tägliche Beitrag an den Lebensunterhalt der Bonzen z.B. hat kulturellen Charakter, doch nach Meinung des buddhistischen Volkes ist er ein Zeichen dafür, daß man Buddhist ist, und der wichtigste Akt des buddhistischen Laien. Auf *ethischer* Ebene läßt sich die Identität zu einem großen Teil herstellen: die Kategorien und Gebote hängen mit der menschlichen Erfahrung zusammen. Man muß sich nicht nur die Kategorien, sondern auch die Werte zu eigen machen, wie das von der Hierarchie oft betont wird. Mit der zentralen Stellung der christlichen Liebe ändern sich jedoch auch die Motivierungen, die Optionen und die Rangordnung der Handlungen.

Auf *ritueller* Ebene stellt sich das dreifache Problem der Anpassung der christlichen Riten, der Übernahme buddhistischer Riten und der Beteiligung an diesen. Nicht nur ist nach einer verständlichen Versinnbildlichung zu suchen, sondern man hat auch auf den Lebensrhythmus des Volkes zu achten und den Bedürfnissen zu entsprechen. Auf diesem Gebiet läßt sich vieles tun. Auf der Ebene der Spiritualität gibt es Grundhaltungen, Wege der Meditation und des religiösen Lebens, die sich mit dem Christsein vertragen und das christliche Selbstverständnis und das christliche Leben bereichern können. Es ließe sich eine Gemeinde buddhistischer Mönche denken, die sich an die herkömmlichen religiösen Bräuche und Praktiken halten, gleichzeitig aber das christliche Leben praktizieren würden.

Diese Verbindung von Elementen verschiedener Ebenen mag in den Augen einiger bereits einen christlichen Buddhismus darstellen. Doch bestehen gegenüber einer solchen Assimilationsweise zwei Schwierigkeiten. Zunächst einmal die, daß die Buddhisten sich dagegen sträuben könnten, von den Christen so vereinnahmt zu werden. Als z.B. vor ungefähr zwan-

zig Jahren zu Bangkok eine Kirche im Stil einer buddhistischen Pagode erbaut wurde, haben die Buddhisten ganz entschieden dagegen Einspruch erhoben, obwohl schon Pagoden im Stil christlicher Kirchen erbaut worden waren. Die Übernahme gewisser Modelle brächte nicht auch schon das Wesentliche näher, sondern würde zu einer synkretistischen Haltung verleiten und wäre für die Kirche mehr ein äußerer Anstrich als eine echte Inkarnation.

Auf buddhistischer Seite ließe sich eine Gemeinde denken, die zwar ihre Traditionen beibehält, aber christlich sein will und ihre sittlichen Grundsätze und Haltungen, ihre Glaubensanschauungen und Praktiken vom Christentum übernimmt. Im individualistischen Rahmen ist dies vielleicht in Japan der Fall, wo die Zahl derer, die sich für Christen ansehen, die der Angehörigen der verschiedenen Kirchen weit übersteigt. Doch bleibt auch dann das Problem, ob es möglich ist, Christ zu sein ohne irgendwie der Jüngergemeinde anzugehören. Auf jeden Fall müssen sich die beiden Traditionen auf einer sehr viel tieferen Ebene zusammenfinden.

Man kann erst dann von christlichem Buddhismus sprechen, wenn man eine lebenskräftige Synthese der Grundanliegen und -bestrebungen der beiden religiösen Traditionen zustandebringt, wenn man das Zentrum und die Wesenselemente der beiden Wege miteinander vereinen kann, so daß es zu einer Gesamteinheit und zu einer Rangordnung der verschiedenen Elemente kommt. Kurz, man müßte das Besondere und Eigentümliche der beiden Bewegungen miteinander vereinen. Und dies erscheint mir aus psychologischen und theologischen Gründen unmöglich. Selbst wenn man zugibt, daß der Buddhismus auch im Plane Gottes einen Heilsweg darstellt, so verhält er sich doch zum Christentum ähnlich, wie sich das Judentum zu diesem verhält.

Sodann gibt es gar kein Christentum, außer wenn Christus zur Lebensmitte, zum Bezugspunkt für das Urteilen und Sich-Entscheiden wird, zu dem, der die Einheit herbeiführt und allem seinen Stellenwert gibt. Denken wir z.B. daran, wie der Buddhismus das Absolute anstrebt und es erfährt: Das Streben nach dem Absoluten wird als existentieller Entscheid zu dem verstanden, das alles transzendiert und als etwas ganz anderes erfahren wird, als etwas, zu dem es keine persönliche Beziehung gibt und wovon man nichts erkennen kann, bis man es erreicht hat. Diese Haltung kann für das Christsein wertvoll sein, dieses wird aber deren Inhalt und Form von der interpersonalen Beziehung zu Gott dem Vater her ändern. Meines Erachtens ist deshalb auf der tieferen Ebene die Identität nicht möglich, ja, das Ureigene des Christentums wird auch auf den anderen Stufen möglicher Gemeinsamkeit und Angleichung den Geist ändern.

Ein solcher hypothetischer christlicher Buddhismus wäre somit, wenn er das Christusereignis zur Mitte nähme, eine christliche Wirklichkeit, die dem Buddhismus gegenüber etwas ganz Neues wäre, auch wenn er von ihm Vorstellungen, Funktionen und Werte übernähme, ja selbst wenn er sich dessen Grundanliegen, das Streben nach vollkommener Befreiung, zu eigen machte. Um christlich zu werden, muß der Buddhismus durch das Paschamysterium hindurchgehen, durch einen Prozeß des Sterbens und Auferstehens, des Bruchs und der Erfüllung hindurch. Dann käme es zu einer eigenartigen Synthese, die keine Methodologie schaffen und keine Theologie im voraus beschreiben kann. Nur in diesem Sinn und unter diesen Bedingungen ist – zumindest in der Endphase – ein christlicher Buddhismus möglich und annehmbar. Dies schließt nicht eine gegenseitige Bereicherung und Beeinflussung der beiden Religionen auf dem Weg des Dialogs aus. Doch in diesem Fall behält, vertieft und läutert jede der beiden Religionen ihre Identität und Eigenart und somit ihre Autonomie.

V. Grundsätze für das praktische Verhalten

Die Kirchen Asiens müssen wie die Kirchen anderswo ihr Leben und Wesen neu zum Ausdruck bringen, und zwar auf eine Weise, die etwas sagt, die also auf die Religion und Kultur, in der sie leben, Bezug nimmt. Die Kirche in Thailand muß somit im angegebenen Sinn gewissermaßen *thai* und buddhistisch werden. Geben wir einige Grundsätze an, wie man vorgehen soll, um dies zu erreichen.

Die Gemeinde der Glaubenden muß beständig bestrebt sein, sich Christus zuzuwenden und sich in der Gesellschaft, in der sie lebt, zu inkarnieren, indem sie sich die jetzigen Bestrebungen und Projekte zu eigen macht und nicht nur die einstigen Traditionen kultureller oder religiösen Charakters. Die Akkulturation hat das anzunehmen, was wirklich lebendig ist, nicht aber das, was verknöchert ist, auch wenn das Christentum Werte retten soll, die sonst verloren gingen. Man muß unablässig nach einer Hierarchie der christlichen Werte suchen, indem man stets Christus in die Mitte stellt und die christliche Liebe zum Maßstab des Handelns nimmt. Die Selbstevangelisation, will sagen die Auseinandersetzung mit Christus und seiner Botschaft, ist das erste Kriterium und das Hauptmittel zu einer echten Akkulturation.

Sodann ist ein Unterschied zu machen zwischen Christengemeinden, die bereits in mehr oder weniger

richtigen Traditionen aufgewachsen sind, und Gemeinden von Neubekehrten, die aus einer anderen religiösen Umgebung kommen. Diese zweite Situation bietet größere Möglichkeiten zu schöpferischem Verhalten. Der Eintritt derartiger Gruppen wird in den Ortskirchen eine Akkulturation ermöglichen und kann eine mitreißende Rolle spielen. Wenn es aber nicht zur Bekehrung ganzer Gruppen kommt, so erschwert, ja verunmöglicht das die Vitalität einer Kirche und ihre Inkarnation in der einheimischen Kultur.

In neugegründeten Gemeinden darf der Bruch mit der Vergangenheit nicht voreilig oder aufgrund nebensächlicher Kriterien geschehen. Er muß sich aus einer zugleich persönlichen und gemeinschaftlichen Hinwendung zu Christus ergeben, sonst geht man bloß von einem rituellen System zu einem anderen, von einem Moralsystem zu einem anderen über. Man muß also den Einzelpersonen wie den Gemeinden einen allmählichen Übergang ermöglichen, noch viel mehr als man dies während des Katechumenats vorhatte und praktizierte. Die Ortskirchen werden so zu einer Bewegung werden mit Gruppen, die sich mehr oder weniger rasch vorwärtsbewegen, doch stets auf der Suche nach einem lebendigen Christus, der sich inkarnieren will.

Ein auf dem beständigen Anruf durch Christus und auf einer liebenden Anstrengung gründendes gemeinsames Bemühen um ein richtiges Urteil wird entscheidend wichtig sein, um auf dieser Linie voranzuschreiten. Autoritäre Entscheidungen und von Fachleuten vorgeschlagene Lösungen werden bloße zusätzliche Hilfen für diesen Inkarnationsprozeß sein. Die Gemeinschaft mit den übrigen Glaubensgemeinschaften und den übrigen Ortskirchen muß immer enger werden, um die eigene Treue zu Christus zu konfrontieren und zu ergänzen und sie anderen zu übermitteln[20].

Mit dieser Betonung der beständigen Bezugnahme auf Christus wollen wir keineswegs sagen, man solle um die Kirche selbst kreisen und sich vor der Kultur der Umgebung abschließen. Gewiß ist Christus in der Kirche zugegen und ruft sie immerfort an; er ist aber auch in der Welt präsent und errichtet in ihr sein Reich der Liebe und Gerechtigkeit. Folglich muß man sich demütig auf die Umgebung hin öffnen und in allen Richtungen, namentlich auch in der religiösen, einen Dialog mit ihr führen, nicht nur um sie zu kennen und in ihr als Sauerteig zu wirken, sondern auch um aus ihr die Rufe Gottes herauszuhören, in ihr Christus zu begegnen und zu dienen und somit in einem Zustand der Selbstevangelisation zu sein.

[1] FABC' Secretariate (Hg.), His Gospel to our Peoples. Evangelization in the World Today (Manila 1973) 3 Bände. Zu einer Bewertung vgl. M. Zago, Assemblée plénière des Conférences épiscopales d'Asie: Kerygma 22 (1974) 87–96; ders., Chiave di Lettura: Semi del Vangelo (EMI, Bologna 1975) 221–253; ders., Evangelizzare oggi in Asia (Dialogo con le religioni non cristiane): Evangelizzare oggi (EMI, Bologna 1976) 39–66.

[2] M. Zago, Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao (Rom 1972).

[3] M. Zago, La Conversion en milieu bouddhiste: Chemins de la conversion (Paris 1975) 54–77.

[4] F. Margiotti, La questione dei riti cinesi. Tentativi di adattamento: Evangelizzazione e Culture II (Rom 1976) 269–296.

[5] Diese Meinung wurde geäußert von Mgr. Kuo, China, in Kongregation 4 der Vierten Bischofssynode; von Kardinal Parecattil, Indien (Kongr. 3); von Mgr. Kitbunchu, Thailand (Kongr. 7).

[6] Eine neue Theologie über die nichtchristlichen Religionen ist auf der Vierten Bischofssynode von den Bischöfen Asiens nicht nur gewünscht, sondern auch in Angriff genommen worden. Vgl. z.B. die Erklärung von Taipei und die Interventionen von Fernandes (Kongr. 7), Juo (10), Hadisumarta (12), Gaviola (14), Picachy (4) usw.

[7] Vgl. die Intervention von Mgr. Padiyara, Indien (Kongr. 10), worin er den Ausspruch Gandhis anführt: «Ich liebe Christus, aber nicht die Christen, weil die Christen nicht wie Christus sind.»

[8] In seinem Roman «Schweigen» (Tokio 1972) legt Shusako Endo einem Samurai den Ausspruch in den Mund: «...es kommt vor, daß ein fruchtbarer Baum eingeht, sobald man die Erde vertauscht. Der Baum namens Christentum mag in einem anderen Land blühen und üppige Blätter tragen, in unserem Land aber setzt er keine einzige Knospe an, und die Blätter verwelken. Die Verschiedenheit des Bodens, die Verschiedenheit des Wassers...». Und der Ex-Pater Ferreira doppelt nach: «Dieses Land ist ein unvorstellbar entsetzlicher Sumpf. Welche Setzlinge man auch in dieses Moorland setzt, die Wurzeln verfaulen. Die Blätter verfärben sich gelb und verwelken. In diesen sumpfigen Boden haben wir den Setzling namens Christentum gepflanzt.» Zitiert nach der deutschen Ausgabe (Graz 1977) 143. 192.

[9] Das Schulsystem und die Hilfsorganisationen der katholischen Kirche werden von Nichtchristen Asiens oft beachtet und geachtet. Gegenwärtig will auch in Asien eine Gruppe die Kirche stärker in die Arbeit für den menschlichen Fortschritt einbeziehen, aber in weniger institutionellen Formen.

[10] M. Zago, L'équivalent de ‹Dieu› dans le bouddhisme: Eglise et Théologie 6 (1975) 25–49. 153–174. 297–317.

[11] Ders., Missionary Pastoral Practice in a Laotian Buddhist Milieu: Teaching All Nations IX (1972) 287–304.

[12] Ders., Présence du christianisme en Orient et dialogue: Kerygma 21 (1973) 147–172.

[13] Ders., Le Kérygma dans la perspective de Gaudium et Spes: Kerygma 4 (1970) 3–15.

[14] Ders., Historique du Synode sur l'évangélisation et prospectives pour la mission: Kerygma 23 (1974) 97–144; ders., 1974 Synod: Some Missionary Prospectives: Omnis Terra 69 (1975) 277–289.

[15] In dieser Sicht versteht man, daß die Bischöfe Asiens heute der Indigenisation der Kirchen Asiens bei der Evangelisation des Kontinents die Priorität einräumen.

[16] M. Zago, L'Évangile au Laos, force de libération?: Mission de l'Église (Paris 1974) 77–107 (auch ins Englische übersetzt).

[17] Ders., Le message chrétien en milieu bouddhiste: Lumen Vitae XXIX (1974) 77–107 (auch in der englischen Ausgabe).

[18] Ders., L'indifferenza religiosa nel buddismo contemporaneo: Miano (Hg.), L'indifferenza religiosa (Rom 1977).

[19] Die Entsprechung zu Christus als Lebens- und Lehrzentrum ist im Buddhismus das *dhamma*, d.h. die Lehre, die Wahrheit, das letztgültige Gesetz, die Befreiung, die Buddha wie so viele andere entdeckt und verwirklicht und den Menschen einer gewissen Epoche gelehrt hat. Buddha weist bloß auf das Leben hin, ist aber weder Weg noch Mitte noch Heil.

[20] M. Zago, Universal Church and Local Churches. Respective Tasks in the Encounter of the Gospel with Cultures: Omnis Terra (Rom 1977) 192–208 (französischer Text in: Kerygma 28 [1977]).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

MARCELLO ZAGO

1932 zu Treviso (Italien) geboren, 1959–1966 und 1970–1975 Missionar in Laos. Doktorat in Missiologie (an der Gregoriana zu Rom) mit der Dissertation «Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao» (Rom 1972). 1970–1975 Leiter des Zentrums für Forschung und Dialog mit den Buddhisten für die Bischofskonferenzen von Laos und Kambodscha. Seit 1968 Gastprofessor für Missiologie an der Universität Saint Paul, Ottawa, und seit 1976 Professor für Missiologie an der Lateranuniversität zu Rom. Seit 1972 Konsultor des Sekretariats für die Nichtchristen. Seit 1974 Generalassistent für die Missionen der Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. Veröffentlichungen: Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao (Rom 1972); Aspects du bouddhisme lao (Vientiane 1973); Semi del Vangelo (Bologna 1976). Beiträge für Bücher und Zeitschriften über die beiden Themen Buddhismus und Evangelisation. Anschrift: Curia Generalizia Padri Oblati, Via Aurelia 290, I–00165 Roma, Italien.

Fernando Castillo

Evangelisation in Lateinamerika

In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich in der lateinamerikanischen Kirche ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Ein Zeichen für diesen Erneuerungsprozeß ist die Tatsache, daß die «Evangelisation» immer mehr ins Zentrum der Reflexion und Suche nach einer neuen Praxis der Kirche gerückt ist.

Das Ziel dieser Überlegungen besteht lediglich darin, einige der grundlegenden Aspekte herauszuarbeiten, welche den Hintergrund des Problems der Evangelisation in Lateinamerika beleuchten. Im Hinblick auf dieses Problem, so könnte man zusammenfassen, verdichten sich gewissermaßen Zusammenhang und Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft der lateinamerikanischen Kirche, zwischen der Bejahung einer mit der lateinamerikanischen Gesellschaft zutiefst verwurzelten christlichen Tradition und der radikalen Kritik an dieser Gesellschaft und der Rolle, welche die Kirche in ihr spielt, zwischen dem tatsächlichen Bewußtsein des «christlichen Volkes» und dem christlichen Glauben, der sich als Praxis der Befreiung und als kritisches Bewußtsein der Gesellschaft versteht.

I. Evangelisation in einem christlichen Kontinent?

Es mag paradox erscheinen, in einem herkömmlich als christlich geltenden Kontinent wie Lateinamerika von Evangelisation zu sprechen. Eines der typischen Merkmale der spanischen und portugiesischen Kolonisierung war ihre kulturelle und religiöse Aggressivität. Der Kolonisierungsprozeß und die Christianisierung waren aufs engste miteinander verflochten. Die Kolonisatoren zwangen den verschiedenen Kulturen, die sie in Amerika vorfanden, eilends das Christentum auf, ohne deren jeweiligem Entwicklungsstand Rechnung zu tragen. Gewiß gab es bedeutende Ausnahmen: Bischöfe und Missionare, die in die neuen Länder gekommen waren, machten sich angesichts der ständig wachsenden Brutalität und Ausbeutung durch die Kolonisatoren zum Anwalt der Indianer; betrachtet man jedoch den Prozeß der Kolonisierung insgesamt, so kann man behaupten, daß die Kirche dabei als kultureller Apparat der kolonialen Unterwerfung wirkte, mit dessen Hilfe zwar offensichtlich nicht alle Elemente, aber doch die Grundstrukturen der einheimischen Kulturen zerstört wurden und sich allmählich neue Kulturformen durchsetzten.

Aus diesem Prozeß gingen gleichzeitig das volkstümliche Christentum (und die Volkskultur) einerseits hervor, das zahlreiche Elemente aus den einheimischen Kulturen in den Rahmen christlicher Glaubensüberzeugungen und Riten einbezog und mit diesen verschmolz, und andererseits eine voll in das Herrschaftssystem der oligarchischen Kolonialgesellschaften integrierte Kirche. Im allgemeinen hat die Kritik der lateinamerikanischen Volksreligiosität zwar den Synkretismus, der im Fortbestehen einheimischer magischer Elemente besteht, als Degeneration des Christentums gekennzeichnet, aber die Kritik an seinem genauen Gegenstück außer acht gelassen, d.h. an jenem anderen praktischen Synkretismus, den die Verstrickung der Kirche mit den oligarchischen Herrschaftsstrukturen darstellt.

Die Evangelisation zum vorrangigen und dringenden Problem zu erklären, bedeutet offensichtlich eine Infragestellung des «Christentums», das sich in den oligarchischen Gesellschaften herauskristallisiert hatte. Dies heißt indes nicht, daß die Volksreligiosität als purer Aberglaube abgetan und die Kirche bezichtigt wird, ein bloßes Instrument zur Beherrschung der Unterdrückten zu sein. Die Diskussion um die Evangelisierung will zwar mit der Neuauflage alter Schemata

Schluß machen, kann dabei aber nicht von der geschichtlichen und religiösen Wirklichkeit Lateinamerikas absehen. Volkstümliches Christentum und Kirche sind nicht bloße statistische Daten, sondern tief mit Lateinamerika verwurzelte geschichtlich-kulturelle Dimensionen. Bei all ihrer Ambivalenz machen sie – ob man will oder nicht – das Christentum aus, das in Lateinamerika bestanden hat und zu einem guten Teil weiterbesteht.

Den Hintergrund dieser Diskussion bildet eine gesellschaftliche und geschichtliche Krise von gewaltigen Ausmaßen: sie wird vom zunehmenden Erwachen der lateinamerikanischen Völker, der an den Rand gedrängten Massen, von deren fortschreitender Bewußtwerdung und von deren Befreiungskampf bestimmt. Dies hat zu einer raschen Verschärfung der gesellschaftlichen Widersprüche geführt.

Es handelt sich letzten Endes um die Krise der oligarchischen Gesellschaft und ihrer Herrschaftssysteme, die seit dem zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts dahinschwelt und in den letzten zwanzig Jahren einen Höhepunkt erreicht hat. Nachdem die alten traditionellen Oligarchien ihre Legitimität eingebüßt haben, gelingt es den neuen herrschenden Klassen industrieller Prägung aufgrund der Situation von Unterentwicklung und wirtschaftlicher Abhängigkeit nicht, ihre Herrschaft ausreichend zu legitimieren. Die marginalisierten Volksmassen üben immer stärkeren Druck aus, um eine größere wirtschaftliche, politische und kulturelle Partizipation am gesellschaftlichen Leben zu erlangen und letzten Endes eine neue egalitäre Gesellschaft aufzubauen, in der das Volk Subjekt seiner eigenen Geschichte sein kann.

In dieser gesellschaftlichen Krisen- und Konfliktsituation ereignet sich das Erwachen zunächst kleiner christlicher Gruppen, dann immer weiterer Kreise der Kirche. Es handelt sich um das Aufbrechen einer neuen Sensibilität, die in anfänglich tastendem, aber beharrlichem Bemühen nach einer größeren Identifizierung der Christen und der Kirche als Symbolisierung der religiös-kulturellen Dimension sucht. Auf diese Weise ist sich die Kirche allmählich der tiefen Gegensätze und Konflikte in der lateinamerikanischen Gesellschaft bewußt geworden.

Auf ihre Legitimitätskrise haben die herrschenden Klassen mit einem Zuwachs an Gewalt geantwortet, um ihre Machtstellung zu festigen. Die gesellschaftlichen Veränderungen und Demokratisierungsprozesse, die eingesetzt hatten, sind drastisch zum Stillstand gebracht worden; als Modell, das den herrschenden Klassen erlaubt, ihre Macht und ihre Privilegien aufrechtzuerhalten, hat sich ein neuer Typ von Militärdiktatur in den meisten lateinamerikanischen Ländern etabliert; die Unterdrückung der Volksbewegungen hat tragische Ausmaße angenommen.

In dieser Situation sieht sich die Kirche unausweichlich vor die Alternative gestellt, entweder eine Kirche der Machthaber und Unterdrücker oder eine Kirche des unterdrückten Volkes zu sein. Die Antwort der Kirche auf diese Alternative wird ebenso entscheidend für ihre geschichtliche Bedeutung in Lateinamerika im allgemeinen sein wie für das Problem der Evangelisierung im besonderen. Die Entwicklung der Kirche in den letzten Jahren, das Entstehen eines neuen Bewußtseins und einer neuen Praxis innerhalb der Kirche, geben der Hoffnung und Vermutung Raum, daß sie sich immer entschlossener und massiver für ein Engagement zugunsten der Armen und Unterdrückten entscheiden wird. Zweifellos gibt es auch Ausnahmen und unschlüssige Positionen, bei denen nicht selten der Versuch der Kirchen der reichen Länder eine Rolle spielt, das lateinamerikanische Christentum einmal mehr zu kontrollieren und zu kolonisieren[1].

II. Den Armen wird das Evangelium verkündet

Die Entscheidung der Kirche angesichts dieser Alternative bestimmt auch das Wesen und die Grundausrichtung der Evangelisation. In dem Maße aber, wie die Kirche in dieser neuen geschichtlichen Herausforderung für die Armen und Unterdrückten eintritt, findet sie zu sich selbst und zu ihrer ursprünglichen Tradition. Das Evangelium gewinnt seine Eigentümlichkeit zurück, eine in erster Linie an die Armen gerichtete Botschaft zu sein: an jene, die weder Geld noch Macht noch Ansehen besitzen.

Die Entscheidung für die Armen läuft nicht auf eine romantische Verklärung der Vorzüge der Armut hinaus. Dies wäre in der Situation Lateinamerikas furchtbar zweideutig. Die Armut, die breite Massen des Volkes erleben und erleiden, bedeutet unzumutbare Lebensbedingungen, Unsicherheit, Angst und tägliche Demütigungen, ein Leben in Unwissenheit und Aussichtslosigkeit. Es handelt sich auch nicht um eine Entscheidung für die Armut als abstraktes Lebensideal, sondern um ein Engagement für die Armen als empörende Realität, die das christliche Gewissen aufrüttelt.

Aus ebendiesem Grund wird die auf die Armen ausgerichtete Evangelisation gerade inmitten der Welt der Unterdrückten durchgeführt. Jahrhundertelang sind die Kirche und ihre Verkündigung bei den Armen gewesen, aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaftsstruktur jedoch als etwas Von-außen-Kommendes und ihnen im Grunde Fremdes. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt erfordert die Evangelisation eine neue Anwesenheit der Kirche unter den Unterdrückten, d.h. eine

unbedingte Orientierung auf sie hin, damit die Kirche wirklich zu einer Kirche des Volkes werden kann. Die echte Solidarität mit den Unterdrückten ist eine Voraussetzung für die Evangelisation; diese wird von Christen geleistet, die sich entschlossen die Lebensbedingungen des Volkes zu eigen gemacht haben und dessen Armut und Leid teilen[2].

Ein lateinamerikanischer Bischof hat dies folgendermaßen ausgedrückt: «Ich bitte euch, laßt uns angesichts des Leides, das uns unterwegs begegnet, die Gefahr der Gewöhnung vermeiden und ihm auch nicht ausweichen oder von weitem, mit verbundenen Augen, an ihm vorübergehen. Wie Jesus auf dem Weg nach Emmaus, so wird auch die Kirche nur am brüderlichen Teilen erkannt werden. Dies ist eine Bedingung für ihre Glaubwürdigkeit. Die Evangelisation nimmt in diesem Augenblick eine sichtbare Gestalt an, die Solidarität heißt.»[3] Das bedeutet: ganz besonders in Lateinamerika darf die Evangelisation nicht im Sinne eines bloßen aus sich selbst heraus gültigen Wortes verstanden werden, sondern in erster Linie als Aktion, als Praxis der Christen, von der nur ein Teil verbalisiert wird.

Was den Unterdrückten verkündet wird, ist nicht ein Wort der Schicksalsergebenheit oder des Trostes, sondern die Nachricht davon, daß sie *trotz* des ganzen Berges von Unterdrückung und Ungerechtigkeit, der gegenwärtig auf ihnen lastet, dazu berufen sind, in vollem Maße frei und in vollem Maße Mensch zu sein: dem Tag für Tag erfahrenen Elend, dem Hunger, dem Mangel an «Bildung» zum Trotz. Ihnen wird verkündet, daß diese Berufung zur Freiheit unverzichtbar ist, daß niemand und nichts den Anspruch erheben kann, sie außer Kraft zu setzen, und daß der Ruf zur Freiheit von Jesus selbst stammt, der auch ein Armer war, von den Mächtigen verfolgt wurde und die Berufung zur Freiheit durch sein eigenes Leiden bekräftigte und endgültig besiegelte. Die Solidarität der Christen und der Kirche mit den Unterdrückten will ein Zeichen und eine Botschaft der Solidarität Christi mit ihnen sein: ein Zeichen leidender und zugleich von aller Herrschaft befreiter Solidarität.

In der gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas, die von der Ungerechtigkeit und Gewalt der Mächtigen gekennzeichnet ist, wirkt die Evangelisation darum als «subversiver» Faktor. Die Nachricht von der Freiheit muß notwendigerweise ausgesprochen politische Züge annehmen. Andernfalls würde die Botschaft des Evangeliums zu einer verschwommenen Angelegenheit, welche die konkrete Solidarität Christi mit den Unterdrückten völlig aufweichte. Was könnte dem restlos ausgebeuteten Arbeiter oder dem Entlassenen die Kunde von einer Freiheit bedeuten, die mit keinem Wort seine dringenden Probleme anspräche, die Entlassung, die gewerkschaftlichen Rechte und Freiheiten, die Notwendigkeit einer Veränderung des Ausbeutungssystems? Was würde dem Landarbeiter eine Freiheit sagen, die mit dem Problem des Bodens, der Latifundien und der Notwendigkeit einer Agrarreform nichts zu tun hätte? Was könnte den Unterdrückten in Lateinamerika eine Freiheitsbotschaft bedeuten, wenn diese keine radikale und konkrete Kritik an den Terrorregimen übte, welche die herrschenden Klassen dem Volk aufoktroyiert haben? Wenn die Evangelisation sich auf der Grundlage der praktizierten Solidarität mit den Unterdrückten verwirklicht, dann folgt daraus, daß sie den engen Zusammenhang zwischen der in Christus verheißenen Freiheit und der vom Volk erhofften und gesuchten Befreiung nicht verkennen darf. Die im Evangelium verkündete Freiheit und Liebe Gottes wäre eine Leerformel, wenn sie die menschlich-politischen Sehnsüchte der Armen und deren Kampf um die Befreiung nicht von Grund auf ernst nähmen[4].

Schließlich setzt die politische Dimension der Evangelisierung die Beachtung der Tatsache voraus, daß die Armen und Unterdrückten, an die sie sich vorrangig wendet, weder Individuen noch ein isoliertes Phänomen sind, sondern eine sozio-ökonomische Identität besitzen und eine strukturelle Größe innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaft darstellen. Es handelt sich um bestimmte Gesellschaftsklassen, die das Herrschaftssystem aus dem politischen und kulturellen Leben verdrängt hat und deren Teilnahme am Wirtschaftsleben sich darauf beschränkt, Objekte der ins Letzte gesteigerten Ausbeutung durch das Kapital zu sein. Hierdurch zeigt sich noch deutlicher, daß eine auf die Armen ausgerichtete Evangelisation notwendigerweise zu einem radikalen «Ortswechsel» der Kirche innerhalb der Gesellschaftsstruktur führen muß. Es genügt also nicht, die materiellen Lebensbedingungen dieser Klassen zu übernehmen, es gilt vielmehr, für sie Partei zu ergreifen, indem man sich auch ihre politischen Aspirationen zu eigen macht; auf diese Weise wird die Kirche allmählich eine neue Identität als Zeichen der Freiheitshoffnungen des Volkes aufbauen.

III. Evangelisation und Volksreligion

Aufgrund ihrer Ausrichtung auf das Volk sieht sich die Evangelisation durch die Volksreligion mit einem besonders schwerwiegenden Problem konfrontiert. Wie wir vorhin aufgezeigt haben, war das volkstümliche lateinamerikanische Christentum ein Produkt des Kolonisierungsprozesses und der damit verbundenen Akti-

vitäten der Kirche einerseits und der fragmentarischen Überreste aus einheimischen Kulturen, die in den Bahnen der neuen Religion weiterlebten, andererseits. Daraus ergab sich eine bäuerlich geprägte Religion, die den in Lateinamerika entstandenen Agrargesellschaften entsprach.

Diese Religion läßt sich unmöglich in einer kurzen Zusammenfassung charakterisieren; bestimmte Heilige und die Jungfrau Maria spielten darin eine Hauptrolle, und um sie kreisten die Frömmigkeitsübungen des Volkes; diese Religion war von einem christozentrischen Christentum weit entfernt. Besondere Bedeutung kam denjenigen Heiligen zu, die die katholische Heiligenverehrung mit dem Lebenszyklus oder mit dem Zyklus der Landwirtschaft in Verbindung brachte (jene Heiligen, welche halfen, einen Ehegatten zu finden, ein Kind zu bekommen, bestimmte Krankheiten zu heilen, gute Ernten zu erzielen oder Regen herbeizuschaffen usw.).

Dieser Religionstyp hat zweifellos innerhalb des Gesellschaftssystems stabilisierend gewirkt. Dabei darf man jedoch nicht außer acht lassen, daß dies gerade deshalb möglich war, weil er die Anstöße zu Protest und Negation des Bestehenden in bestimmten religiösen Symbolen auffing, indem er sie neutralisierte oder wieder auf die Stabilisierung jener Ordnung hinlenkte. Politisch trug er so dazu bei, ein starres Weltbild und Gesellschaftskonzept zu stützen und den Status quo heiligzusprechen.

Es steht außer Zweifel, daß die Krise der Agrargesellschaft auch den Fortbestand der Volksreligion in Frage gestellt hat; ebensowenig darf man jedoch verkennen, daß die Ebene der sozio-ökonomischen Strukturen und die Kultur nicht automatisch und eindeutig miteinander korrespondieren. Weit davon entfernt, ein Phänomen der Vergangenheit zu sein, lebt der Volksglaube als Religion der breiten Massen in unterschiedlicher Intensität weiter.

Das hierdurch aufgeworfene Problem hat verschiedene Kreise der Kirche zu unterschiedlichen Stellungnahmen und pastoralen Alternativen veranlaßt[5]. Zwischen den beiden Extremen einer konservativen Linie einerseits, welche die Volksreligiosität unkritisch reproduzieren möchte, und einer elitären «liberalen» Linie andererseits, die den Volksglauben als heidnischen Aberglauben abtut und ohne den geschichtlichen Niederschlag auskommen will, den er im Volk darstellt, bewegt sich der Versuch, in der Weise zu evangelisieren, daß man sich die Wirklichkeit des Volkes zu eigen macht und gleichzeitig seine Freiheitssuche vorantreibt. Eine Evangelisation, die wirklich von der Realität des Volkes ausgeht, darf die ihm zugehörende religiös-kulturelle Komponente nicht ignorieren, d.h. sie darf nicht davon absehen, daß der kulturelle Boden, den sie betritt, von Geschichtstraditionen bestimmt ist, die das Christentum dahin tendieren lassen, gegenüber der Befreiung eine wenn nicht rundheraus ablehnende, so doch zumindest sehr ambivalente Haltung einzunehmen. Sie darf allerdings ebensowenig verkennen, daß es sich dabei um die von der religiösen Erfahrung des Volkes geprägten Symbole handelt, in die auch seine Leidenserfahrung und seine Freiheitssuche eingeflossen sind. Eine wirklich auf das Volk hin orientierte Evangelisation kann nicht auf diese Weise von der Ambivalenz der Volksreligion abstrahieren. Daher stimmen verschiedene theologische Reflexionsversuche darin überein, daß sie die Notwendigkeit unterstreichen, das volkstümliche Christentum zu evangelisieren oder eine bewußtmachende Evangelisation[6] durchzuführen, welche die Elemente der Volksreligion kritisch aufgreift, indem sie die darin verborgenen christlichen Anstöße zur Freiheit wachruft.

[1] Als einen der offenkundigsten Aspekte solcher gegenwärtig unternommenen Versuche kann man die theologische Kampagne zur Unterdrückung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bezeichnen, welche die Leitung von Adveniat von der Bundesrepublik Deutschland aus in die Wege geleitet hat.

[2] In diesem Zusammenhang erhält die Armut die Bedeutung eines Zeichens für die Solidarität mit den Armen und zugleich für den Protest gegen deren erzwungene Not. Vgl. G. Gutiérrez, Evangelio y praxis de liberación, in: Fe cristiana y cambio social en América Latina (Salamanca 1973) 238.

[3] F. Ariztía, Algunas reflexiones sobre la solidaridad. Mensaje de Navidad (Santiago 1974).

[4] Die Betonung des Zusammenhangs zwischen politischem Engagement für die Befreiung und dem christlichen Glauben bildet den Mittelpunkt der lateinamerikanischen «Befreiungstheologie». Vgl. G. Gutiérrez, Teología de la Liberación (Lima 1971) 63–70 (= Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 37–42).

[5] Vgl. S. Galilea, La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular, in: Fe cristiana y cambio social en América Latina (Salamanca 1973) 156–158.

[6] Vgl. G. Gutiérrez, Teología de la Liberación (Lima 1971) 335 (= Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, 255).

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

FERNANDO CASTILLO

1943 in Santiago de Chile geboren, Studium der Theologie und Soziologie in Santiago, Münster und Sussex. Lehrtätigkeit in beiden Fächern an der Universidad Católica de Chile. Promotion in Theologie 1976 mit einer Dissertation über El problema de la praxis en la teología de la Liberación. Verschiedene Veröffentlichungen über Ideologie und Theologie der Befreiung. Anschrift: Grevener Straße 478, D–4400 Münster/Westf.

Tamás Nyíri

Was bedeutet Evangelisation in staatssozialistischen Ländern?

1. Hintergründe der Fragestellung

1.1 Ihre Berechtigung

Zunächst gilt es. möglichen Mißverständnissen zu begegnen. Obwohl die Situation der Kirche in den sozialistischen Staaten Gemeinsamkeiten aufweist, gibt es auch bedeutende Unterschiede. Als ungarischer Theologe kann ich daher mit einer gewissen Kompetenz nur über mein Heimatland schreiben. Andererseits stellt sich die Frage, ob die Evangelisation in den industrialisierten Gebieten Europas im wesentlichen nicht die gleichen Probleme zu bewältigen hat wie im sozialistischen Ungarn, einem Land mit einer mehr als tausendjährigen christlichen Tradition.

Die römisch-katholische Kirche hat elf Diözesen, darunter drei Erzdiözesen und eine unierte griechisch-katholische Diözese. Die theologische Ausbildung findet in fünf bischöflichen Seminaren und in der Theologischen Akademie Budapest statt sowie im Ungarischen Päpstlichen Institut in Rom.

Mangels einer offiziellen Statistik über die Kirchenzugehörigkeit rechnet man unter den 10,5 Millionen Bewohnern vor allem aufgrund der Familienzugehörigkeit mit sieben Millionen Katholiken, 1,6 Millionen Reformierten und 400000 Lutheranern. Die Zahl der überzeugten Atheisten dürfte zwischen 500000 und 600000 liegen. 46,0 % der Bevölkerung stufen sich als «religiös», 46,6 % als «nicht religiös» ein. 58,8 % der Landarbeiter, 47,3 % der Industriearbeiter, 31,2 % der Facharbeiter und ca. 21 % der Intellektuellen sind religiös eingestellt[1].

Dennoch sind die Mittel für die Evangelisation in Ungarn bescheiden. Es gibt eine gute und unabhängige, aber relativ kleine katholische Presse, ferner Buchveröffentlichungen und kirchliche Rundfunksendungen sowie acht katholische Gymnasien. Auch Laien können an der Theologischen Akademie studieren. Erwähnt seien noch die kircheninterne Verbreitung des Glaubens durch individuelle Seelsorge, Predigt, Katechese und den fakultativen Religionsunterricht in den Schulen und Kirchen.

1.2 Geschichtliche Voraussetzungen

Diese heutige Situation hat geschichtliche Wurzeln. Bis 1945 konnte die ungarische Kirche alle aus dem Mittelalter stammenden Privilegien und ihre weltliche Macht behalten. Die revolutionäre Umgestaltung der ungarischen Gesellschaft und die Trennung zwischen Kirche und Staat führten zu ihrem totalen Verlust. Vor diesem Hintergrund und in Anbetracht der marxistischen Religionstheorie ist es nicht zu verwundern, daß Religion und Kirche grundsätzlich in Frage gestellt und auf die Sterbeliste gesetzt wurden. Zunächst ging die Kirche in die politische Opposition und wurde darin auch vom Vatikan unterstützt. Diese Haltung und die dadurch ausgelösten Gegenmaßnahmen brachten die Kirche an den Rand des Ruins. In diesem langen inneren und äußeren Ringen blieb sie von falschen Entscheidungen und Repressionen verschont. Schließlich erkannte die ungarische Kirche den Sozialismus als Gesellschaftsform und den marxistischen Staat als Realitäten an. Zugleich setzte sich die Einsicht durch, daß es die vom Herrn der Geschichte der ungarischen Kirche zugeteilte Aufgabe ist, das Evangelium an diesem Ort und unter solchen Umständen zu verkünden.

Die entscheidende Wende in diesem Prozeß stellte 1964 das Teilabkommen zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung dar. Mit der Ernennung von L. Lékai zum Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn waren 1976 alle Bistümer wieder mit residierenden Bischöfen besetzt. Im Juni 1977 empfing Paul VI. J. Kádár, den ersten Sekretär der Partei, in Privataudienz. Am Ende der einstündigen Unterredung bezeichnete der Papst diesen Besuch als Endpunkt eines langsamen, aber niemals unterbrochenen Prozesses. Ziel des Dialogs zwischen dem Vatikan und dem ungarischen Staat sei es gewesen, in einem Klima echten religiösen Friedens die Einheit und die loyale Zusammenarbeit aller Schichten der Bevölkerung zum Vorteil des ganzen Volkes zu fördern. Ungarns Kirche und der Vatikan seien bereit, diesen Weg der positiven Zusammenarbeit weiterzugehen. J. Kádár äußerte sich im selben Sinn. Er brachte seine Anerkennung für die moralische Kraft und für den ethischen Wert der Kirche zum Ausdruck.

1.3 Situativer Kontext

Aus dem Gesagten folgt jedoch nicht, daß die Situation der Kirche zufriedenstellend ist. Darauf nahm Kardinal L. Lékai nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Esztergom Bezug. In einem Interview mit der ungarischen Nachrichtenagentur MTI nannte er vor al-

lem vier Schwerpunkte: 1. Eine zufriedenstellende Regelung des Religionsunterrichtes in den Kirchen. 2. Die Einbeziehung einer größeren Zahl von Laien in die Gestaltung des kirchlichen Lebens und der Evangelisation. 3. Eine zeitgemäße Organisation der Seelsorge, wobei vor allem die Sicherung des Priesternachwuchses angesichts der Überalterung des Klerus, der Amtsniederlegungen[2] und der geringen Zahl der Seminaristen (bis 1990 ist mit einem Rückgang des heutigen aktiven Priesterbestandes um rund die Hälfte zu rechnen) von Bedeutung ist. 4. Eine der wesentlichsten Aufgaben ist die Behebung des Informationsdefizits über den Stand der Kirche in Ungarn.

1.4 Aporie des Begriffs

Ist schon der Begriff «Evangelisation» in seiner Bedeutung nicht hinreichend genug geklärt, tritt seine Unschärfe besonders unter den Bedingungen und Voraussetzungen der Evangelisation in einem sozialistischen Land zutage. Jahrhundertelang hat man in Ungarn den Gläubigen die rechte Lehre in der aus der Zeit der Gegenreformation stammenden Form der Verkündigung vorgetragen. Als die Kirche ihre früheren Privilegien verloren hatte, zeigte sich die Sackgasse, in die diese Auffassung von Verkündigung führt. Nicht einmal die Hälfte der Gläubigen war fähig, zu einem reflektierten Glauben zu gelangen. Dabei wurde deutlich, daß die Beschränkung der Evangelisation auf sprachliche Verkündigung und rationale Reflexion, wie sie von den Spezialisten praktiziert wurde, nicht in der Lage war, die Grundlagen des Glaubens zu legen, geschweige denn die Frohbotschaft zu vermitteln.

Diese Faktoren bewirken in Ungarn, daß das Niveau der Religiosität in der Gruppe der Intellektuellen deutlich niedriger (21 %) liegt als in den anderen Schichten der Bevölkerung. Die antireligiösen Vorurteile sind bei den Gebildeten besonders stark ausgeprägt. Hinzu kommt das Bildungsdefizit der Priester, die sich angesichts der modernen Religionskritik meist ratlos fühlen. Das alles deutet darauf hin, daß die Evangelisation als bloß verbale Vermittlung einer Lehre bei der gleichzeitigen Zunahme der allgemeinen Schulbildung ihr Ziel immer weniger erreichen kann. Umso notwendiger ist das Ausfindigmachen von neuen Ansätzen.

2. Mittel und Wege

2.1 Die Überwindung von Barrieren

Sollen die neuen Ansätze wirksam werden, sind zuvor einige Hindernisse zu beseitigen. So reichen die traditionellen Sprachmuster der Verkündigung (nach wie vor herrschen eine typische Insidersprache und dysfunktionale Sprachklischees vor) nicht aus, Interesse zu wecken und die unverzichtbaren Inhalte angemessen zu vermitteln (*sufficiens praedicatio*). Ein solches religiöses Sprechen, das Festhalten an veralteten Denkvorstellungen und das Selbstverständnis der Kirche verhindern notwendigerweise die Grundvoraussetzungen jeglicher Evangelisation: jene Kommunikationsvorgänge, die Glauben begründen und den bereits vorhandenen Glauben vertiefen können[3]. Es ist verwunderlich, daß gerade in Ländern mit einer langen christlichen Vergangenheit antikirchliche Affekte entstehen müssen. Im Bewußtsein der Höhergebildeten taucht überdies gegenüber der Religion der Verdacht der Ideologisierung auf. So wird es verständlich, daß die Gläubigen in einem sozialistischen Land die Einwände, denen sie täglich ausgesetzt sind, rational nicht bewältigen können, zumal die Seelsorger nicht in der Lage sind, auf Teilprobleme der Christen in der heutigen Welt zufriedenstellende Antworten zu geben.

2.2 Das persönliche Zeugnis in der lebendigen Gemeinschaft

«Der Glaube gründet in der Botschaft» (Röm 10,17). Obwohl diese Aussage für die Grundstruktur der Evangelisation von fundamentaler Bedeutung ist, gibt es genug andere Schriftstellen, die das «gelebte Zeugnis» betonen (z.B. Mt 5,13.16; 1 Petr 2,12). Hinter der Wortverkündigung und dem persönlichen Zeugnis steht immer die brüderliche Liebesgemeinschaft der Jünger (vgl. Apg 2,44–47; 4,32f; 5,12–14). Nach dem Scheitern der Judenmission verzichtete die junge Kirche auf eine ausdrückliche Missionstätigkeit und gab die Sorge der Evangelisation völlig Gott anheim (Apg 2,47). Trotzdem stießen immer mehr Menschen zur Kirche. Nach Plinius d. J. verbreitete sich das Christentum wie eine «Epidemie» in Bythinien[4]. Das Bild der «Ansteckung» besagt, daß die Vermehrung der Christen nicht durch Propaganda, sondern organisch durch ihre bloße Existenz geschah.

Der wichtigste Faktor war der persönliche Kontakt[5], wobei alles von der Qualität des christlichen Lebens der Gemeinden abhängig war. Selbst ein Justin schreibt seine Bekehrung nicht der Philosophie zu: «Denn sie haben damals nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehren darzutun; sie verzichten gerade auf alle Beweisführung und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit.» Er traf in der Christengemeinde auf den Geist Gottes: «In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Män-

nern, welche die Freunde Christi sind.»[6] Allerdings ruft auch ein Rigorist wie Tertullian die Philosophie, die er angeblich zurückweist, zu Hilfe, sobald er eine bündige Theologie zu erarbeiten hat. Denn es wäre widersinnig, auf die Dienste der Philosophie überhaupt zu verzichten. Bereits im zweiten Jahrhundert setzte sich diese Erkenntnis durch[7].

Angesichts der zunehmenden Entchristlichung in allen Industrieländern ist kaum anzuzweifeln, daß die bisherige Form der Evangelisation unzureichend ist. Solange dem religiösen Sprechen der erlebbare Hintergrund dafür fehlt, daß Christus in seiner Gemeinde weiterlebt, bleibt die Verkündigung in Worten stekken. Somit erweist sich die lebendige Gemeinschaft als eine der wichtigsten Vorbedingungen der Evangelisation. Diese Behauptung trifft insbesondere auf jene Länder zu, wo die Kirche zwar der «Last» ihrer irdischen Macht entledigt wurde, zugleich aber auch ihrer Aktivität ein engerer Spielraum gelassen wird. Der Zusammenbruch eines staatskirchenähnlichen Systems legt umso mehr den Weg der Evangelisation nahe, der ihren Grundanliegen am nächsten kommt: die Bildung kirchlicher Gemeinschaften.

2.3 Die Bildung kirchlicher Gemeinschaften und Gruppen

Gott erweckt auch heute in Ungarn Menschen zum lebendigen Glauben, obwohl sie von niemandem gerufen werden. Es sind betende Menschen, die von Gott selber «getauft» wurden mit Geist und Feuer. Es sind Menschen der Liebe, die zum Kreuz bereit sind. Solche kleinen Gemeinschaften, die in Verbindung mit ihrer Pfarrei und der Kirche stehen, bilden das Lebenszentrum der Evangelisation.

Kirchliche Kleingruppen gibt es in Ungarn seit Ende des Zweiten Weltkrieges; vermutlich haben sie in den letzten Jahren an Zahl und Bedeutung zugenommen. «Wir verstehen, daß viele unserer Gläubigen, Männer und Frauen, von der tiefen Sehnsucht nach einer reicheren Spiritualität erfüllt sind; wir sind deshalb bestrebt, einen Weg zu finden, wie wir eine Verwirklichung ihres Wunsches herbeiführen können», sagte Kardinal Lékai in einem Interview mit Radio Vatikan. Es häufen sich die Anzeichen, daß die Existenz und Aktivität kirchlicher Kleingruppen in festumrissenem Rahmen zugelassen wird. «Alle soliden Mittel der modernen Seelsorge können und sollen in der ungarischen Pastoraltätigkeit angewandt werden.»[8] Das gilt besonders für Lernprozesse im Glauben, die den Gesetzmäßigkeiten der sozialen Kommunikation und der modernen Lerntheorie folgen. Dementsprechend wächst auch eine Pfarrei zur echten Gemeinschaft im Glauben nur über die Bildung lebendiger Gruppen[9].

Jene Gruppen hingegen, die am Rande der offiziellen kirchlichen Strukturen entstehen, können weder die Grundfunktionen kirchlichen Lebens in vollem Ausmaß übernehmen noch einen Beitrag zur Evangelisation in der Gemeinde leisten. Von daher ist es durchaus zu verstehen, daß Kleingruppen offiziellen kirchlichen Stellen problematisch erscheinen. Hinzu kommt das Unbehagen staatlicher Behörden gegenüber solchen Randgruppen.

Die Einsicht in die Notwendigkeit *kirchlicher* Kleingruppen hat sich noch lange nicht durchgesetzt. Allzulang hat er ungarische Klerus seine Zeit damit verbracht, der Vergangenheit nachzujammern und sich über die tatsächliche pastorale Situation mit «vollen Kirchen» hinwegzutäuschen. Überhaupt haben die aufwendigen kirchlichen Einrichtungen und Institutionen bei weitem nicht die Bedeutung, die ihnen früher zugeschrieben wurde.

Derzeit werden in Ungarn 60,5 % der geborenen Kinder katholisch getauft, 60,9 % der Verstorbenen katholisch beerdigt und 37,3 % der Ehen katholisch geschlossen[10]. Diese Zahlen zeigen, daß sich der Evangelisation im aufgezeigten Sinn nach wie vor große Chancen und Möglichkeiten bieten. Sie geschieht in den bestehenden Gemeinden, wird ihrer Aufgabe jedoch nur gerecht, wenn sie von Gruppen getragen wird, in denen in der gläubigen Liebe der Gemeinschaft der Geist Gottes erfahrbar am Werk ist. Sie haben eine starke Ausstrahlungskraft und widerlegen durch ihre Existenz und Loyalität die marxistische Religionskritik sowie ein gewisses Unbehagen staatlicher und kirchlicher Stellen.

[1] T. Nyíri, Világi keresztények: Vigilia 41 (1976) 303–311, hier 303.

[2] Nach amtlichen Statistiken sind die Amtsniederlegungen in Ungarn in relativen Zahlen gemessen die höchsten Eurpas. Sie werden überhaupt nur von Brasilien übertroffen. Vgl. E. Colagiovanni, Crisi vere e false del prète (Roma 1973); T. Nyíri, Come vive il clero magiaro: CSEO-documentazione 7 (1973) 91–98. Ders., Godsdienstigkeit en ateisme in Hongarije; enkele aspecten: Wending 32 (1977) 39–50.

[3] Vgl. E. Bartsch u.a., Verkündigung. Pastorale. Handreichungen für den pastoralen Dienst (Mainz 1970) 9.

[4] Ep C,96.

[5] Origenes, C. Celsum III,50 (Sour. chrét. N° 136, 118–120).

[6] Dial. c. Tryphone J. VIII, 2; VIII,1 (PG 6,492) z. nach Bibliothek d. Kirchenväter 33 (Kempten 1917) 11–13.

[7] Es genügt auf Justin, Quadratus, Tatian, Cyprian hinzuweisen.

[8] A. Szennay – F. Tomka, Egyházi kisközösségek: Teológia 11 (1977) 118–123, hier 121. Wertvolle zusätzliche Anregungen zu diesem Beitrag verdankt der Verfasser F. Tomka.

[9] Vgl. J. Müller, Gemeinde als Lerngemeinschaft: H. Erharter u.a., Prophetische Diakonie (Wien 1977) 139–146.

[10] B. Scanád, A katolikus vallássosság mérése hazánkban: Vigilia 41 (1976) 294–303, hier 299.

TAMÁS NYÍRI

1920 in Igal (Ungarn) geboren. Studium der Philosophie, Naturwissenschaften und Theologie in Perugia, Budapest und Wien. Promotion in Theologie 1947 in Wien. Ordentlicher Professor an der röm.-kath. Theologischen Akademie in Budapest. Ungarischer Delegierter beim Sekretariat für die Nichtglaubenden. Mitglied des Redaktionskomitees der katholischen Monatsschrift Vigilia. Veröffentlichungen: A keresztény ember küldetése a világban (Die Sendung des Christen in der Welt) (Budapest 1968 und 1969); Az idök jelei (Die Zeichen der Zeit) (Budapest 1971); Antropologiai vázlatok (Anthropologische Entwürfe) (Budapest 1972); A filozófiai gondolkodás fejlödése (Die Entwicklung des philosophischen Denkens) (Budapest 1974 und 1977); Ki ez az «ember»? (Wer ist doch dieser?) (Budapest 1976). Mitherausgeber d. teológiai évkönyv 1975 (Theologisches Jahrbuch 1975) (Budapest 1975). Zahlreiche Aufsätze in ungarischer sowie in deutscher, holländischer, englischer und italienischer Sprache. Anschrift: Seregély köz 7, H–1037 Budapest, Ungarn.

Pierre Talec

Evangelisation und Christenheit in westlichen Ländern

1. Die Christenheit: Ein Mythos?

Christenheit, Evangelisation: zwei Worte, die provozierend wirken, wenn man sie nebeneinander stellt. Während dieses Binom ein geeintes Paar hätte bilden können, woraus vielleicht eine blühende Christenheit entstanden wäre, wohnen wir in den westlichen Regionen der Christenheit, nach mehreren Jahrhunderten christlicher Religion, einer «Fehlgeburt» bei. In der Tat denken heute viele, daß es dieser Christenheit nicht gelungen ist, ein authentisch evangelisches Christentum in die Welt zu setzen. In seinem Buch «Le christianisme va-t-il mourir?» behauptet Jean Delumeau, Professor am Collège de France, ohne zu zögern, die Christenheit sei ein Mythos. Eine Illusion. Gewiß nicht im kulturellen Sinn des Wortes, denn es ist nicht zu leugnen, daß historisch gesehen die Christenheit sich über Jahrhunderte christlicher Zivilisation hinzieht, wohl aber im radikalen Sinn des Wortes «Evangelium», indem man behaupten kann, daß sie nicht evangelisiert worden ist. Sie hat nicht zu einer Umkehr der Herzen, nicht zu einer Bekehrung der Welt geführt.

Kurz und gut, vor diesem Fiasko und der Feststellung, daß der Atheismus Fortschritte macht, vor der marxistischen Kritik der verfremdenden Religion und der Abneigung gegenüber dem Christentum durch die Christen selbst, fragt man sich heute offensichtlich nicht mehr, ob es die Absicht der Evangelisation sei, schlußendlich eine Christenheit aufzuerbauen, sondern vielmehr, wie man «damit fertigwerden» könnte!

Kann man von ganz vorne wiederbeginnen? Versuchung des Unmöglichen und sinnlose Frage, denn wenn das Gewicht der Jahrhunderte eine gewisse Benachteiligung darstellt, so bildet es doch auch einen unbestrittenen Reichtum: der unvergängliche Schatz der Tradition ist an diese historische Schlacke gebunden. Andererseits sind wir nicht Herren über das kollektive Gedächtnis eines Volkes: es steht uns nicht zu, die Spuren einer Christenheit, die in den tiefen Schichten der Mentalitäten verankert ist, auszulöschen. Kurz und gut, vor diesem Erdrutsch, der entstand, als das Christentum zur «Christenheit» wurde: wie ist heute zu evangelisieren?

2. Historische Annäherung zur Bewertung der Frage

2.1 Erste Beobachtung: Blockierung Christenheit–Kirche

Wir erleben eine Blockierung zwischen Christenheit und Kirche. Ganz natürlicherweise überträgt man in einem klassischen Übertragungsvorgang auf die heutige Kirche die Klagen, die man an eine frühere Christenheit hätte richten können. Dieses schicksalhafte Wort «Christenheit» ist so zum Synonym eines heimlichen Einverständnisses zwischen Kirche und Macht geworden, daß man sich im Hinblick auf eine gesunde Sicht der Evangelisation heute spontan fragt, wie man die Kirche und die Welt auseinandernehmen könnte. Manche fragen sich deshalb: «Genügt es in unseren westlichen Regionen, daß es ein auf sich selbst bezogenes kirchliches Leben gibt, oder muß das in verschiedener Hinsicht der Kirche fremde Milieu auf die eine oder andere Weise berührt werden?» Und weil dieses der Kirche fremde Milieu offensichtlich die Welt ist, fragen wir uns, was diese Frage verbirgt, die die Welt in Gegensatz zur Kirche zu bringen scheint.

2.2 Zweite Beobachtung: Eine dualistische Fragestellung

Nach der großen Zeit der Christenheit, als die Kirche und die Welt miteinander verheiratet waren, verschlechtern sich die Beziehungen. Die Welt schöpfte Argwohn gegen die Kirche, und die Kirche wurde der Welt gegenüber argwöhnisch. Das Zweite Vatikanische Konzil beschloß lebhaft, auf die Welt nicht mehr böse zu sein. So hörte man während der Konzilszeit viel von «der offenen, in der Welt anwesenden Kirche» sprechen. Wir sind also weit entfernt von einer Kirche, die gegen die Welt wäre. Aber diese Position des Zweiten Vatikanischen Konzils, obgleich von besten Empfindungen beseelt, ist doch noch eine Position des Gegenüber – gewiß sehr sympathisch, aber dualistisch. Im Gebiet der Christenheit besteht der «Haken» also darin, zu wissen, wie man eine Trennung durchführen kann – ohne in den konstantinischen Irrtum «Die Welt mit der Kirche» zurückzufallen, ohne zwischen der Welt und der Kirche einen Parallelismus aufzurichten – wie man also eine Trennung durchführen kann, die der Kirche schließlich ermöglicht, «in der Welt» zu sein, ohne «von der Welt» zu sein. Wie ist die evangelische Problematik vom Salz der Erde, vom Sauerteig im Teig zu leben? So scheint es, als ob es das Eigentümliche der Evangelisation heute, in unseren durch eine christliche Geschichte geprägten Ländern wäre, sich zu bemühen, wie im Gleichnis vom Sämann den Samen nicht vom Erdreich zu trennen. So stellt sich noch einmal das Problem der Beziehung Welt–Kirche.

Versuchen wir nun in großen Zügen, nach Art der historischen Aufrisse, einige Anhaltspunkte hervorzuheben:

1. Konstantinische Zeit: die Kirche *und die Welt* sind vermengt.
2. Zeit der zunehmenden Säkularisierung: die Kirche *stellt sich der Welt entgegen.*
3. Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche will *in der Welt gegenwärtig* sein.
4. Gegenwärtige Zeit: die Kirche *in der Welt.*

Dieses Schema ist nicht ohne Gefahr, denn wir riskieren, die Untaten des konstantinischen Irrtums wiederzufinden. Wenn die heutigen aktiven Christen eine gewisse Abtrennung zwischen der Kirche und der Welt befürworten, dann geschieht das nicht so sehr wie zur Zeit der Christenheit, um die Gefahr der Reduktion Kirche–Welt zu vermeiden, sondern aus Furcht, die Welt könnte die Kirche selber als Haupthindernis für die Evangelisation zurückweisen. Die Vorwürfe, die der Kirche gemacht werden, und die Kritik, die an sie gerichtet wird, sind denn auch – unnütz zu betonen – so groß, daß man ihre Institution als eine Bremse für die Evangelisation betrachten kann. Unter Kirche in der Welt müßte man also eine Kirche verstehen, die sich nicht durch eine triumphalistische Sichtbarkeit aufdrängt, sondern sich im Gegenteil in ihrer Verwundbarkeit zeigt: «Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor 12, 10). Die Kirche sollte dieses Pauluswort auf sich anwenden. Sie sollte eine bescheidene Kirche sein, in die Weite zurückgezogen, wie das Meer bei Springfluten, zurückhaltend, aber gegenwärtig. Schwer zu erreichendes Gleichgewicht, denn wenn die Kirche zu weit entfernt, zu versteckt ist, läuft sie Gefahr, nicht mehr sichtbar zu sein, kein Zeichen mehr zu geben, nicht mehr Sakrament zu sein.

3. Theologische Annäherung zur Erhellung der Frage

3.1 Wort und Ideologie

Die Evangelisation der Welt ist immer Evangelisation der Kirche. Seit Pfingsten gibt es keine Offenbarung des auferstandenen Christus außerhalb seines Leibes, der die Kirche ist. Welches denn auch immer die «impedimenta» sind, welche die Schwere der Institution und ihrer Sünde darstellen, an der Kirche sparen, heißt die Evangelisation verfälschen. Die Aufforderung zum Glauben, der der Sinn der Verkündigung des Wortes ist, kann nur der Glaube der Kirche sein. Es gibt keinen Glauben an den auferstandenen Christus, der nicht ein kirchlicher Glaube wäre. Das heißt mit anderen Worten, die Struktur des Glaubens ist sakramental. Was verstehen wir darunter? «Noch niemand hat Gott je gesehen.» Das heißt, daß man nicht unmittelbar zu Gott gehen kann. Die Kirche ist das *Zeichen*, daß Jesus der Weg ist. Die Kirche ist *«Wort-Führer»* des Wortes Gottes, und in diesem Sinne spricht man vom Sakrament Kirche: die Kirche ist Vermittlung und nicht nur Mittel des Zutritts. Wenn man diese Struktur des Glaubens vergessen würde, würde man die sakramentale Struktur der Evangelisation vergessen. Wenn wir in unseren alten christenheitlichen Ländern nicht nur diesem Wort «Evangelisation» eine neue Frische geben, sondern auch seinen Inhalt genauer bestimmen wollen, dann müssen wir ergründen (oder vielleicht sogar entdecken!), daß das Wort Gottes selbst Sakrament ist: es verweist uns auf uns selbst, und gleichzeitig verweist es uns auf das, was uns Gott heute in und durch die Kirche sagen will.

Daß man die sakramentale Dimension des Wortes so verkennt, scheint mir dem dualistischen Gegensatz Welt–Kirche, an dem sich heute so zahlreiche aktive Christen stoßen, zugrunde zu liegen. Es gelingt in unseren christlichen Ländern nicht, den Graben zu überwinden, der sich zwischen Evangelisation und Sa-

krament aufgetan hat. Ein Graben, der uns zur Feststellung nötigt: in der Kirche sind jene, die handeln, und jene, die feiern, nicht dieselben. Es gibt einen Stamm von Aktiven, die in der Aktion engagiert sind, und eine (relative) Masse von praktizierenden Christen, die von der Welt abgeschnitten sind. Das ist bedenklich. Denn ein Wort, das nicht zur Aktion führt, wird toter Buchstabe, und ein Wort, das nicht im Glauben gefeiert wird, wird Ideologie, und die Ideologie macht aus der Verkündigung des Evangeliums *ein Gesellschaftsprogramm und nicht eine Glaubenslehre.* So ist es denn die Aufforderung zum Glauben, die die Evangelisation rechtfertigt: nicht nur ein Wort zu verkünden, das neu ist, sondern ein Wort auch zu verinnerlichen, damit es eine Bekehrung zum Geist des Evangeliums herausfordert. Diese Aufgabe ist in unseren christenheitlichen Ländern schwieriger geworden, weil die Rückstände der Religion die Virulenz des Wortes, der Aufforderung zur «metanoia» abgeschwächt haben.

3.2 Eine künftige Ekklesiologie: Das Sakrament Kirche

Die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Kirche, Zeichen mitten unter den Völkern, betont. Die Bischöfe Frankreichs, besonders Bischof Coffy, haben viel dazu beigetragen, daß diese Ekklesiologie zur Auswirkung kommt, die meines Erachtens die Klippe vermeidet, auf dualistische Art Kirche und Welt einander entgegenzusetzen. Die Evangelisation muß nicht mit dem einen *oder* anderen, sondern mit beiden zusammen rechnen. Wenn man erklärt, daß das Sakrament Kirche Zeichen des Heils in der Welt ist, sagt man damit auch, daß die Kirche aus dem gleichen und dennoch verschiedenen Teig besteht wie die Welt: «Die Kirche», sagt Bischof Coffy, «ist nur in dem Maße Sakrament, indem sie fremd ist, indem sie sich von der Welt unterscheidet, damit Fragen gestellt werden.»

Auf die Frage, ob es in unseren westlichen christenheitlichen Regionen genüge, ein auf sich selbst bezogenes kirchliches Leben zu haben, antwortete Kardinal Marty, Erzbischof von Paris, zustimmend: «Die Sendung verweist uns heute auf die Treue der Kirche, auf ihre eigene Identität, auf die Güte des Zeichens, das sie selbst gibt.» Dann bleibt aber die Frage, welches die Wirksamkeit der Güte dieses Zeichens ist. Wie wird dieses entdeckt, wahrgenommen? Das Zeichen «Kirche» als solches kann nur wirksam sein, wenn es seinem Objekt begegnet: der Welt. Darum hütet sich Kardinal Marty auch, diese «Ekklesiozentrik» als Rückzug zu betrachten, und er stellt so auch die falsche Frage nicht, ob die Kirche in die Welt gehen müsse oder nicht. Er fügt vielmehr bei: «Diese muß sich gar nicht mehr fragen, ob sie in die Welt gehen müsse, sie ist bereits in der Welt. In ihr selbst tritt sie allen näher.»

So lebt die Kirche als Sakrament nicht für sich selbst. Sie ist also keine Kirche für die Kirche, auch nicht die Kirche für die Welt, sondern die Kirche in der Welt wie das Salz für die Erde. Die Evangelisation besteht in dieser Sicht der Kirche als Sakrament dann darin, die Welt auf sich selbst zu verweisen. Es ist wohl ersichtlich, daß diese Aufgabe der Verweisung dann nur in der Welt erfüllt werden kann, denn eine Saat, die von der Erde getrennt ist, hat keine Hoffnung auf Leben. Man muß aber sogleich beifügen: diese Aufgabe zu verweisen kann nur durch die Kirche verwirklicht werden. Sich von der Kirche absetzen, um die Welt besser zu evangelisieren, damit würde man sich von neuem in verschiedene Sackgassen verlaufen. In jene des Modernismus (des Immanentismus), in jene der «Jugend der Kirche» (vor dem Evangelisieren zu zivilisieren). Fügen wir auch bei, daß das Sich-von-der-Kirche-Absetzen-Wollen, um die Welt besser evangelisieren zu können, auch die gemeinschaftliche Dimension der Evangelisation vergessen würde. Wer heute evangelisiert, ist kein isolierter Christ. Selbst einige aktive Christen zusammen sind nicht selbständig, sondern in der Welt zerstreute Christen, die sich sammeln, um das Geheimnis des Glaubens zu feiern, und die sich wieder zerstreuen, um das Wort auf dem Feld zu leben. Aber welches Feld?

3.3 Die Kirche, Gemeinschaft von Kirchen

Viele aktive Christen sind es müde geworden, ihre Kräfte zur Ausbesserung der Institution einzusetzen, damit die Kirche ein angenehmeres Gesicht sehen lassen kann. Gewiß sind die Kräfte nicht zu verachten, die dafür eingesetzt werden, daß sich die Kirche eher sehen lassen kann, aber wir wissen genau, daß nicht dies es ist, was die Welt bekehren wird. Selbst wenn angenommen wird, daß das Kleid der Kirche eines Tages ohne Flecken oder dergleichen wäre, bleibt die Glaubenszustimmung immer ein Akt von Freiheit, von reiner Unverrechenbarkeit. Diese Christen ziehen es auch vor, in die politische Arena hinunterzusteigen, wo es möglich ist, die Welt zu verändern.

Es erstaunt deshalb nicht, daß wir mehr und mehr eine Bewegung kommen sehen, die die Kirche relativiert, denn in unserer christenheitlichen Welt muß nicht die Kirche gerettet werden, sondern vielmehr die Welt. Die Versuchung, bei der Evangelisation von der Kirche absehen zu wollen – jedoch ohne sie im übrigen zu verleugnen –, erklärt sich durch die Tatsache, daß

man sich die Kirche noch immer auf eine monolithische Weise der Welt gegenübergestellt vorstellt. Man kann wohl wiederholen: «Die Kirche sind wir», und die Kirche weiterhin entsprechend dem tief in den Mentalitätsstrukturen eingeprägten Archetypus darstellen: «die Kirche als Macht», «die Kirche als Institution», «die Kirche als Hierarchie». Die Feststellung ist bemerkenswert, daß die gleichen, die der Kirche dieses monumentale Äußere vorwerfen, von der offiziellen Kirche immer verlangen, daß sie sich über alles ausspricht, als ob die Kirche zu allem ihr Wort zu sagen hätte. Könnte sich die Kirche so in unserer Welt einer verbrauchten Christenheit nicht erraten lassen wie zur Zeit der ersten christlichen Gemeinschaften? Die Christen sind nicht verschieden von den anderen Menschen der Welt, sie sind von der Welt nicht abgesondert, sondern unterschiedlich, um «Zeichen zu geben» durch ihr evangelisches Leben im Bezug auf den auferstandenen Jesus Christus, in einer Gemeinschaft von Kirchen, die die eine und einzige Kirche bilden.

4. Pastorale Annäherung, um die Frage voranzubringen

4.1 Sakramente für alle

Das säkularisierte Feld, in dem der Glaube heute keimt, ist nicht mehr das ruhige und wie ein Flugfeld wohl abgegrenzte Feld der Christenheit. Die «kleinen Christen» bestanden früher im Leben mit Hilfe der «wohlgeölten» Sakramente. Diese Sakramente spielten die Rolle eines Treibriemens einer Religion, die die kleinen Christen wieder hervorbrachte. Um nicht zu sagen, daß die Sakramente wie die Ausübung der politischen Macht der Kirche wirkten. Das Feld des Glaubens heute in unseren westlichen Regionen hat zahlreiche Faltungen erlebt. Durch den Atheismus ausgewaschen ist es sehr uneben. Das bedeutet, daß sich nicht jedermann auf derselben Ebene befindet.

Welches sind dann also die Leute, die zu evangelisieren sind? Die Ungläubigen, gewiß, aber auch alle Christen, die man in Kanada zum Beispiel die «entfernten» Christen nennt und in Frankreich die «wenig Glaubenden», die soziologischen Christen, die Jahreszeiter usw. Diese «grobkörnig» genannten Christen stellen ein morastiges, aber nicht undurchlässiges Feld dar. Da trifft man viel Schmutz an, viele Steine des Anstoßes, viel Unkraut, womit ich sagen will: Doppeldeutigkeiten, die für den Glauben Hindernisse sind: magische Religiosität, magische Religion, Angst vor dem Jenseits, unlautere Motive usw.

Auf diesem Feld, das nicht aufgegeben werden darf, kann mehr als ein Priester «an der Basis», der also in der Pfarreiseelsorge tätig ist, versichern, daß die Sakramentenpastoral ein Ort für Evangelisation ist. Gewiß setzen die Sakramente eine vorgängige Evangelisation voraus, die bereits geschehen sein muß. Und man fügt oft bei: wenn die Evangelisation nicht geschehen ist, dürfen die Sakramente nicht verwendet werden, um zu evangelisieren. Dennoch müssen wir feststellen, daß anläßlich einer Tauf- oder Hochzeitsanmeldung zum Beispiel eine große Anzahl von soziologischen Christen eine wirkliche Bereitschaft zeigt, in ihrem Feld ein angepaßtes Samenkorn aufzunehmen. Es kommt also darauf an, von einer Pastoral des «alles oder nichts» wegzukommen und die Erfordernisse sakramentaler Art nicht einzuebnen. Um Christen, die vom Gesichtspunkt ihres Glaubens aus so verschieden sind, ein Zeichen geben zu können, ist die Kirche als Sakrament aufgefordert, einen pastoralen Pluralismus zu fördern.

4.2 Für einen pastoralen Pluralismus

1. Verschiedene Glaubensebenen anerkennen. 2. Verschiedene Grade der Zugehörigkeit zur Kirche anerkennen. 3. Eine anspruchsvolle und nicht zum Laxismus neigende Toleranz leben, deren Maß die geistige Weite der Katholizität ist. So zum Beispiel: in einem christlichen Milieu bleibt es für die Taufe der kleinen Kinder höchst wünschenswert, bei der Geburt die Taufe zu befürworten. Aber gleichzeitig müßte man den Eltern, die auf der Suche oder fragend sind, einen Taufaufschub, einen Ritus des Willkommenheißens in der Kirche gewähren können. Ebenso müssen die Verlobten nicht abgewiesen werden, die sich nicht verpflichten können, in dem Glauben zu leben, den das Sakrament der Ehe für die Kirche darstellt, die aber trotzdem um ein Zeichen bitten für Gottes Gegenwart in ihrer Liebe. Kann man also in der Kirche von einer nichtsakramentalen Ehe sprechen? Und so befindet sich, so paradox dies auch erscheinen könnte, die Christenheit heute in einer «katechumenalen» Situation. Man glaubte, daß diese den Missionen «ad extra» vorbehalten sei, und da wird sie unvermittelt eine pastorale Regel in entchristlichten christenheitlichen Ländern. Es liegt deshalb an uns, ein neues Katechumenat zu entdecken, das sich nicht auf eine unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe beschränkt.

5. Öffnung auf den Unglauben

Es ergibt sich so, daß das grundlegende Merkmal der heutigen christenheitlichen Länder schließlich der Atheismus ist. Ein Atheismus, der nicht einfach ist, weil er die Glaubensbruchstücke nicht beseitigt hat, die in den Herzen weiterbestehen wie eine Quecke, die

unter dem Spaten von dem vergessen wurde, der das Feld umgräbt. Das Feld umgraben, um die Herzen zu ändern, ist das nicht der Anfang jeder Evangelisation? In christenheitlichen «Zonen» evangelisieren, bedeutet das dann nicht, das Evangelium als eine Kraft zur Gesundung der Welt zu leben anfangen?

Da verschaffen sich andere Stimmen als die christlichen Gehör. Unter vielen anderen möchte ich Herbert Marcuse zitieren, nicht aus Vergnügen daran, von Äußerungen marxistischer Philosophen zu berichten, sondern um daran zu erinnern, daß Evangelisieren nicht nur darin besteht, von außen eine gute Nachricht zu bringen. Man muß auch von der Welt der Ungläubigen ihre Nachricht empfangen können. So trifft Herbert Marcuse in seinem Buch «Der eindimensionale Mensch» in bezug auf den Begriff der «Reifikation» (Vergegenständlichung) die Christen, indem er sie indirekt an diese Kraft zum Protest an der Welt erinnert, die das Evangelium darstellen kann. Denn die Welt glaubt sich von der Sklaverei einer technologischen Gesellschaft zu befreien, wenn sie gegen den «Überkonsum» dieser Gesellschaft protestiert. Und weil die Welt es dabei nicht zum radikalen Bruch mit dem politischen und wirtschaftlichen System kommen läßt, letztlich weil sie sich nicht bekehrt, «verlängert» sie ihre Sklaverei. «Vergegenständlicht sein» heißt also, mit einem bindenden kulturellen Modell konform werden, sich «als Subjekt» mit der Stereotype des Objekts identifizieren.

Angesichts dieses Phänomens der Reifikation müssen die Christen heute, in einer aus der Christenheit hervorgegangenen Gesellschaft, um evangelisieren zu können, nicht nur «agieren», sondern «re-agieren», auf der Ebene der «res», des Seins agieren. Evangelisieren nicht mit Überlegungen und mit Moral, sondern «frei gegenüber jedermann», evangelisieren durch eine Lebenskunst. Diese Freiheit, mit einer Welt zu brechen, die vermasst ist und verfremdet durch die Kaufkraft, den Willen zur Macht, den Sex, das Geld, das Auto, den bräunenden Urlaub und den sozialen Erfolg, ist ein Wort, das fähig ist, wenn es ans Werk geht, das Feld umzugraben. Sichtbar machen, daß der Christ kein «eindimensionaler» Mensch ist, sichtbar machen, daß die Dimension des Menschen Gott ist, ist dies so nicht das letzte Ziel der Evangelisation in unseren christenheitlichen Ländern?

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

PIERRE TALEC

1933 zu Levallois Perret (Frankreich) geboren, 1961 zum Priester geweiht, war Verantwortlicher für die Jugendlichen, die im Quartier Latin und auf der Butte Montmartre verkehren, ist seit 1973 Direktor des Zentrums «Jean-Bart», das sich in Paris mit der Sakramentenpastoral befaßt. Er veröffentlichte in «Esprit» zwei Artikel (über die Pfarrei und über das Wort); betreut die katechetische Rubrik in «Okapi»; eine Artikelfolge in «Vie Chrétienne» und verschiedene Artikel in einigen Zeitschriften; mehrere Rundfunk- und Fernsehsendungen (Radio France, Radio Monte-Carlo, Radio Canada); er machte drei Schallplatten (nicht im Handel) und veröffentlichte auch Bücher: Initiation à la mission (Paris 1965), Les choses de la foi, Croire à l'essentiel (Paris 1973) sowie Gedichtbände: L'Espace d'un moment (Paris 1972), Oiseaux d'été (Paris 1975). Anschrift: 5, rue Emilio Castelar, F–75012 Paris, Frankreich.

Paul Löffler

Das ökumenische Problem in der Evangelisation

I. Fragestellung

In beeindruckender Einmütigkeit sprechen die Kirchen heute in offiziellen Aussagen von der *gemeinsamen* Aufgabe der Evangelisation. Bezeichnend ist die immer wiederkehrende Berufung auf Joh 17, 21 mit der ausdrücklichen Begründung der Einheit: «Ut credat mundus quia tu me misisti.» Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen berufen sich ebenso auf diese Begründung wie das Dekret über den Ökumenismus, das gleich in seinem Vorwort die Antriebe für das Einheitsstreben so beschreibt: «Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die wahrhaft universal und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes.»

Die Erklärung der Synodalväter zum Abschluß der römischen Bischofssynode von 1974 bekennt sich dann noch viel konkreter zur Gemeinsamkeit in der Evangelisation. «Bei der Verwirklichung dieser Aufgabe wollen wir mit den Christen, mit denen wir noch nicht in voller ‹Communio› vereint sind, und mit ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf der Grundlage der einen Taufe und des gemeinsamen Glaubensgutes intensiver zusammenarbeiten. Wir lassen uns dabei von dem Wunsch leiten, jetzt schon vor der Welt ein breiteres gemeinsames Zeugnis in der Evangelisierung für Christus abzulegen.»[1]

Es hatte zweifellos einen symbolischen Stellenwert, daß der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen gerade zu dieser Synode nach Rom eingeladen worden war. In seinem Referat über «Die Evangelisation in der modernen Welt» betonte Ph. A. Potter dann auch seinerseits die ökumenische Bedeutung der Evangelisation, die er (in Anlehnung an eine Formulierung von Visser't Hooft) «das ökumenische Thema par excellence» nannte. «Diese Überzeugung beinhaltet, daß Evangelisation in der modernen Welt nur in ökumenischer Perspektive und Gemeinschaft verstanden und ausgeführt werden kann.»[2] Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, der sich Anfang August 1977 wieder mit dem Thema Evangelisation beschäftigt hat, bestätigte noch einmal das ökumenische Bekenntnis.

Aus dieser jüngsten kirchlichen und theologischen Diskussion kann dann auch ganz eindeutig das Fazit gezogen werden, daß die prinzipielle Intention, eine ökumenische Gemeinsamkeit in der Evangelisation zu suchen, feststeht. Die Absicht ist klar. Aber die praktische Verwirklichung bleibt weit dahinter zurück. Eine Diskussion der ökumenischen Probleme in der Evangelisation muß damit einsetzen, die Frage zu klären, warum diese Diskrepanz besteht.

II. Schwierigkeiten im Bereich der praktischen Ekklesiologie

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind einige ökumenisch besonders brisante Probleme auch in der Ekklesiologie prinzipiell ausgeräumt. Die katholische Kirche erkennt in den entscheidenden Texten die anderen Kirchen als legitime Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften an, in denen Heil empfangen werden kann. Es handelt sich dabei allerdings um eine Ökumenizität der konzentrischen Kreise, in deren Mitte sich die katholische Kirche befindet, die allein mit der ganzen Fülle des Heils ausgestattet ist. Diese notwendigerweise wertende und abwertende ökumenische Ekklesiologie kann die anderen Kirchen kaum befriedigen. Sie reicht jedoch zunächst als Grundlage für eine Gemeinsamkeit, auch in der Evangelisation, aus. Auf sie angewendet, bedeutet das Prinzip, daß die katholische Kirche die evangelistische Arbeit der anderen als legitim anerkennt und – in letzter Konsequenz – sie zu unterstützen sich bemüht.

In diesem Zusammenhang sind dann auch schon konkrete Regeln und Leitlinien gemeinsam ausgearbeitet worden. Der Prozeß begann in den fünfziger Jahren unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, als ihm mehr und mehr orthodoxe Kirchen beitraten. Sie drängten auf eine Klärung des Problems des Proselytismus, also des passiv oder aktiv provozierten Übertritts von Christen von einer Kirche zur anderen. Die Diskussion fand ihren ersten Abschluß in einem Bericht über «Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit», der von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 offiziell angenommen worden ist[3]. Das Dokument verurteilt jede Form einer bewußten Abwerbung von Mitgliedern anderer Kirchen, bekräftigt aber zugleich das Recht einzelner, aufgrund einer Gewissensentscheidung von einer kirchlichen Gemeinschaft zu einer anderen überzutreten. Damit waren die entscheidenden Abgrenzungen nach beiden Seiten erfolgt, inner-

halb derer sich ein gemeinsames Zeugnis entwickeln kann.

Als Folge der ökumenischen Öffnung durch das Zweite Vatikanische Konzil entstand 1968 eine Gemeinsame Theologische Kommission, die zusammen mit Vertretern der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen angenommen und zum Studium empfohlen wurde[4]. Die Kommission baute, jetzt auf breiterer ökumenischer Grundlage, an den alten Fundamenten weiter. Sie lehnte jede Form von Proselytismus ab, bestätigte die Gewissensfreiheit und rief zu gemeinsamem Zeugnis: «Einheit im Zeugnis und Zeugnis in der Einheit: Das ist der Wille Christi für sein Volk... Alle christlichen Kirchen können trotz ihrer Trennungen eine positive Rolle im Heilsplan Gottes spielen... Die zentrale Aufgabe der Kirchen besteht in der Verkündigung des Heilshandelns Gottes. Dies muß also auch die zentrale Aufgabe ihres gemeinsamen Zeugnisses sein, und das, was die Kirchen eint, macht eine solche gemeinsame Verkündigung weitgehend möglich.»[5]

Vor allem erarbeitete die Kommission konkrete Leitsätze für ein gegenseitig akzeptables Verhalten. Sie verurteilen zum Beispiel «jede Art physischer Gewalt, moralischen Zwanges und psychischen Drucks... jedes offene oder versteckte Anbieten eines zeitlichen oder materiellen Vorteils... jedes Ausnutzen einer Notlage, einer Schwäche oder mangelnder Bildung ... alles, was den ‹guten Glauben› der anderen verdächtigt... jede ungerechte und lieblose Anspielung auf Glaubensüberzeugungen oder das Verhalten anderer religiöser Gemeinschaften als Mittel, selber Anhänger zu gewinnen.»[6] Diese Verhaltensregeln werden dabei ausdrücklich nicht nur auf das inner-ökumenische Zeugnis zwischen christlichen Kirchen bezogen, sondern auch auf die gemeinsame Arbeit der Verkündigung in der Welt. Dabei hat man sich über prinzipielle Fragen hinaus auf die Grundlagen einer Art Ethik der Zusammenarbeit in der Mission und Evangelisation geeinigt.

Trotzdem ist es auch in den letzten sieben Jahren zu keinem nennenswerten Fortschritt in der praktischen Zusammenarbeit gekommen. Gelegentliche Versuche, Evangelisierungsarbeit gemeinsam zu planen und durchzuführen, bleiben sowohl in den traditionellen christlichen Ländern wie in überwiegend nichtchristlichen Bereichen die große Ausnahme, soweit ich das übersehen kann. Dies scheint mir in erster Linie an Schwierigkeiten im Bereich der praktischen Ekklesiologie zu liegen, allem voran am Problem der Kirchenmitgliedschaft. Durch die Evangelisation gewonnene Menschen müssen sich zwangsläufig einer der Kirchen anschließen[7]. Spätestens an diesem Punkt trennen sich dann die Wege der Gemeinsamkeit. Zusammen mit den erheblichen Unterschieden im Stil der praktischen Arbeit bildet dieses Problem eine schwer zu überwindende Barriere.

Der Mittelöstliche Kirchenrat, dem die orientalisch-orthodoxen, orthodoxen und evangelischen Kirchen angehören und mit dem die katholischen Kirche zusammenarbeiten, weist zum Beispiel eine Abteilung für Evangelisation aus. Es ist ihr durchaus möglich, in den Bereichen tätig zu werden, in denen es um die Koordination christlicher Publikationen und Literaturprogramme geht oder um die Organisation von gemeinsamen Besuchsdiensten in Neubauvierteln von Kairo. Von besonderer Bedeutung ist die Arbeit an einer ökumenischen arabischen Übersetzung der Bibel, gewissermaßen als Voraussetzung für eine gemeinsame Evangelisation. Aber die Gemeinsamkeit bleibt dann eben in diesem Vorfeld stecken. Wenn es bei Interessierten oder Neugewonnenen zur Frage der Kirchenmitgliedschaft kommt, kann sie in der Praxis am Orte angesichts der Minderheitenlage sogar schnell in eine Konkurrenzsituation umschlagen.

Um in diesem praktischen Bereich weiterzukommen, hatte bereits die Vollversammlung in Neu-Delhi bei der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ökumenischen Rates der Kirchen ein Programm unter dem Stichwort «Gemeinsames Handeln in der Mission» (Joint Action for Mission) in Auftrag gegeben. Ziel war es, in begrenzten geographischen Gebieten oder sozialen Bereichen Evangelisation gemeinsam zu planen und die Kräfte aller dazugehörigen christlichen Gemeinden und kirchlichen Institutionen koordiniert einzusetzen. Eine Reihe von Planungskonferenzen wurde dann auch in den sechziger Jahren in Ostasien und Westafrika abgehalten. Zur Durchführung eines gemeinsamen Programms kam es jedoch nur in Ausnahmefällen, vor allem in bisher kirchlich nicht erfaßten Gebieten, wie der neuen Industriestadt Durgapur in Nordindien oder auf Formosa[8]. Die vorhin skizzierten Schwierigkeiten im Bereich der praktischen Ekklesiologie wirkten sich auch hier als enorme Hindernisse aus. D.T. Niles, der bekannte asiatische Ökumeniker, formulierte dann auch die folgende Forderung: «Es wird erforderlich sein, Organe und Verfahrensweisen der partnerschaftlichen Zusammenarbeit zu entwickeln, durch die nicht nur gemeinsame Beratung, sondern gemeinsame Entscheidung in allen die Sendung der Kirche betreffenden Angelegenheiten erreicht wird.»[9]

III. Evangelisation als theologisches Problem

D.T. Niles, der bis 1960 das Referat für Evangelisation in Genf leitete, macht allerdings auch darauf aufmerk-

sam, daß in weiten Teilen der Christenheit die Überzeugung von der Dringlichkeit der Evangelisation fehle. Damit weist er auf theologische Probleme hin, die einige Etagen tiefer als die praktischen Schwierigkeiten lokalisiert sind. Sie beziehen sich offensichtlich auf die Gesamtheit theologischer Interpretation und Existenz der Kirche in der modernen Welt und haben es also mit Grundfragen wie der Kommunikation des Evangeliums, Einmaligkeit und Absolutheitsanspruch, Heilsverständnis usw. zu tun. Aus der Vielzahl dieser theologischen Themen wähle ich zwei Aspekte aus, die mir in der augenblicklichen ökumenischen Diskussion besonders akut zu sein scheinen. Die zum Teil heftige Diskussion findet in diesen Fällen freilich nicht so sehr entlang konfessioneller Grenzen statt, sondern geht diagonal durch alle Kirchen. Ich beschreibe dies am Beispiel des mir vertrauteren Teils der Ökumene.

Auf der Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) brach bezeichnenderweise eine Auseinandersetzung über Evangelisation an der Frage der sogenannten «zwei Milliarden» auf. Es ging um die Zielsetzung in der Evangelisation: Soll sie vordringlich und unter Einsatz aller Mittel danach streben, die bisher von der christlichen Botschaft nicht oder nur mangelhaft erreichten Hunderte von Millionen Nichtchristen zu evangelisieren, oder geht es in erster Linie darum, durch lebendigen Glauben und erneuertes Leben das im Evangelium angebotene Heil exemplarisch zu manifestieren und in jeder Kultur und unter allen Gruppen von Menschen eine repräsentative Präsenz der Kirchen als *pars pro toto* anzustreben? Diese Auseinandersetzung ist bis heute nicht abgeschlossen. Sie lieferte Zündstoff für die Polarisierung zwischen «Evangelikalen» und «Ökumenikern» zu Anfang der siebziger Jahre, die sich auf ihrem Höhepunkt zu einer neuen Kirchenspaltung im Protestantismus auszuweiten drohte.

Seit dem Weltevangelisationskongreß von Lausanne 1974 auf der einen Seite und der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Nairobi 1975 auf der anderen sind die Formulierungen weniger extrem und ist die Tendenz, die Spannungen im gegenseitigen Gespräch auszuhalten, stärker geworden[10]. Einerseits hat man erkannt, daß Evangelisation nicht nur in einer bloß verbalen Verkündigung bestehen kann, sondern immer vom sozialen Handeln der Christen in der Gesellschaft begleitet werden muß. Damit kommt die Erneuerung der Kirche mit in das Blickfeld der Weltevangelisation. Andererseits wird betont, daß die Dringlichkeit der Erneuerung der Kirche als Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit ihres evangelistischen Engagements die Dringlichkeit des Auftrages, das ganze Evangelium allen Menschen zu verkünden, nicht aufhebt.

Aber der Zielkonflikt ist durch solche ausgleichenden Aussagen noch längst nicht aufgearbeitet. Die Aufarbeitung schließt ja die theologische Bewältigung des konstantinischen Zeitalters in der Kirchengeschichte mit seinen quantitativen Vorstellungen von der Christianisierung der Erde ein. Es geht um die für uns richtige Auflösung der hymnisch knappen Formel von Matthäus 28 im Blick auf die Umsetzung der beiden Schlüsselbegriffe «macht zu Jüngern» und «alle Völker». Orientiert sich Evangelisation primär an numerischen Kriterien und versucht, möglichst viele einzelne zu erreichen? Oder geht es in der Evangelisation vorrangig darum, authentische Nachfolge nach qualitativen Kriterien zu provozieren, die sich in allen Völkern wie «Salz» und «Sauerteig» auswirkt?

Ein zweiter Brennpunkt der ökumenischen Diskussion ist in der Auseinandersetzung um den primären Kontext für Evangelisation zu sehen. Traditionelle Evangelisation im westlichen Protestantismus hat sich zum Beispiel primär an den Einzelnen als Person gewandt und ihn zur Entscheidung und Umkehr aufgerufen. Bekehrung war die eigentliche Absicht der evangelistischen Arbeit, und demzufolge gewann das Bekehrungserlebnis bis hin zur genauen Bestimmung des Zeitpunkts besondere Bedeutung. Der Kontext ist hier eine bestimmte individualistische Anthropologie. Im Gegensatz dazu sehen andere Theologen und Vertreter neuer Formen der Evangelisation den Menschen als soziales Wesen, der primär im Geflecht seiner sozialen Beziehungen existiert. Hier besteht der unmittelbare Kontext in der sozialen Gruppe oder Klasse, die eingebettet ist in sozio-ökonomische Strukturen und ein bestimmtes gesellschaftliches System.

Auch in dieser Auseinandersetzung haben sich die Gegensätze einigermaßen abgeschliffen. So bestreitet niemand, daß die Botschaft des Evangeliums eine persönliche Bedeutung besitzt. Aber je nachdem, wie die Prioritäten gesetzt werden, ergeben sich noch sehr verschiedene, auch theologisch verschieden begründete Modelle von Evangelisation. Einmal geht es vorrangig um die Person. Evangelisation besteht dann in der Kommunikation einer Botschaft, die Wahrheit mitteilt und Sinn vermittelt, die Umdenken fordert und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft anbietet. Im anderen Fall geht es vor allem um die Durchdringung einer Situation mit dem Evangelium. Das bedeutet Verkündigung als Angebot von Befreiung und Darstellung eines alternativen Verhaltensmusters. Das bedeutet soziale Aktion als Fleischwerdung des Wortes und damit nicht nur als Folge der Verkündigung, sondern als ihr Kernstück. Das bedeutet Solidarität mit den je-

weils Unterdrückten und den Armen. Das bedeutet Parteilichkeit. In den Worten des Bolivianischen Manifests zur Evangelisation in Lateinamerika: «Evangelisation schafft nach Inhalt, Wesen und Zielen Konflikte beim Hörer, beim Zeugen und in der Gesellschaft. Evangelisation identifiziert sich mit keinem Parteiprogramm, sie stellt die Kirche auch nicht als eine alternative Macht dar. Wenn sie aber das Wort Gottes verkündigt und sein Licht auf die menschliche Geschichte wirft, so hat das unweigerlich politische Konsequenzen.»[11]

IV. Die unbestrittene Notwendigkeit der Erneuerung

Bei allen noch ungelösten ökumenischen Problemen in der Evangelisation ist unbestritten, daß eine Erneuerung in allen Kirchen notwendig ist, wenn sie ihren evangelistischen Auftrag heute ernstnehmen. Philip Potter schloß sein Referat vor der Bischofssynode in Rom mit dem Hinweis auf eine Aussage eines katholischen Sprechers: «Eine Kirche, die zu einem wirksameren Zeugnis erneuert worden ist, ist eine Kirche, die zugleich bereit ist, selbst evangelisiert zu werden.» Er fügte selber hinzu: «In Wirklichkeit hängen Evangelisation, Erneuerung und Einheit eng zusammen und bilden die gemeinsame Berufung aller Kirchen. Evangelisation ist der Testfall unserer ökumenischen Berufung. Die Krise, durch die wir heute gehen, ist nicht so sehr eine Krise des Glaubens (*faith*), als vielmehr eine Krise der Treue (*faithfulness*) des ganzen Volkes Gottes.»[12]

[1] Punkt 10 der Erklärung; deutscher Text: Herder Korrespondenz 28 (1974) 623.

[2] Deutscher Text: Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation, ÖRK (Nr. 1/75); Original: Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity (No. 25, 1974).

[3] Originaltext: Evanston – Neu-Delhi, Bericht des Zentralausschusses an die Dritte Vollversammlung (Genf 1961), 267 ff.

[4] Text: Dritter Offizieller Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, Anhang II.

[5] Ebd.

[6] Ebd.

[7] Unter Evangelisation wird hier gemäß dem internationalen Sprachgebrauch die Verkündigung des christlichen Glaubens als Kern der Mission und nicht die Arbeit unter Namenschristen verstanden.

[8] Vgl. C.H. Hwang, Joint Action for Mission in Formosa (WCC 1968).

[9] D.T. Niles, Upon the Earth (London 1962) 157.

[10] Vgl. die Lausanner Verpflichtung und den Bericht von Sektion I der Vollversammlung von Nairobi.

[11] Zugänglicher Text: Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation (ÖRK, Genf, Nr. 2/75, 7).

[12] Erzbischof Roger Etchegaray; vgl. Anmerkung 2!

PAUL LÖFFLER

1931 in Lodz (Polen) geboren. Verheiratet, drei Kinder. Ist evangelischer Theologe mit Promotion in der Patristik. Von 1961 bis 1968 war er Hauptreferent in der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen; von 1969 bis 1974 Professor für Missionswissenschaft und Ökumenik an der Near East School of Theology in Beirut (Libanon). Gegenwärtig ist er Erster Studienleiter der Missionsakademie an der Universität Hamburg und Schriftleiter der Zeitschrift für Mission. Veröffentlichungen zum Themenkreis u.a.: Der biblische Begriff der Bekehrung: Das Missionarische Wort, Gladbeck 1974, Heft 3; Conversion in an Ecumenical Context: The Ecumenical Review 1967, Heft 3; Common Witness and Proselytism: The Ecumenical Review 1971, Heft 1. Anschrift: Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, D–2000 Hamburg 52.

Michael Singleton
Henri Maurier

Die Anstrengungen der institutionellen Kirche zur Lösung der Energiekrise in der Evangelisation

Die Vierte Bischofssynode und «Evangelii nuntiandi»

Die Staatschefs lassen entweder den Widerstreit ihrer Meinungen über die Probleme der Energiekrise offen zutage treten, oder aber sie bemühen sich, in einer nächtlichen Marathonsitzung ihre auseinandergehenden Ansichten in Übereinklang zu bringen. Selbst vorausgesetzt, daß einer von ihnen über mehr Kraft, Zeit und Fachwissen verfügt, fänden seine Kollegen es doch nicht richtig, wenn er allein das Schlußdokument verfassen würde. Wie verwickelt ein Problem auch sein mag, so besteht doch die normale, demokratische und erfolgreichste Art, eine für eine Equipe befriedigende Erklärung zu verfassen, darin, daß man sich zusammensetzt und den Text gemeinsam ausarbeitet.

Obwohl die Häupter der Ortskirchen eine Organisation vertreten, die sich von Gott her verpflichtet weiß, alles Natürliche zu respektieren, haben sie, als sie im Oktober 1974 zu Rom versammelt waren, um über die Energiekrise in der Evangelisation zu diskutieren, unbegreiflicherweise beschlossen, sich nicht an den eingangs erwähnten Grundsatz zu halten, der für ein richtiges Vorgehen von elementarer Wichtigkeit ist. Statt kollegial nach einem Ausweg aus dieser Sackgasse zu suchen, in der sie zuletzt wie vor einer Wand standen, haben es die Bischöfe vorgezogen, ihre Überlegungen einem leidenden Papst vor die Füße zu legen und es ihm zu überlassen, so gut wie möglich ihre Meinungsverschiedenheiten zu lösen. Diese Umstände sind schuld, daß der Papst mehr als ein Jahr brauchte, um die Exhorte «Evangelii nuntiandi» zu promulgieren, und daß diese Verlautbarung, obwohl sie sich zum Echo der Synodendebatten machte, diese nicht ganz einer Lösung entgegenzuführen vermochte[1].

Ihr Mangel an Durchschlagskraft irritiert ganz allgemein die kirchlichen Sprecher[2]. Darum ist die Frage weniger die, ob die Erklärungen des Lehramtes etwas ausrichten, sondern vielmehr die, warum sie das nicht tun. Einzelne klagen das Terrain an: es sei steinig; andere schieben die Schuld auf die Säleute: sie würfen ihr Saatgut von zu weit oben. Die Verlautbarungen der Hierarchie würden mit größerer Begeisterung aufgenommen, wenn sie aus einer Beratung hervorgingen, die in voller Mitverantwortung demokratisch einen Beschluß fassen könnte. Ein mindestens ebenso schlimmes Hindernis wie die monarchische Struktur stellen aber die ideologisch bedingten Mängel dar. Besehen wir somit die Unstimmigkeiten, die die offizielle Rede in ihrem Bemühen um eine Reaktivierung der apostolischen Energien aufweist.

Einst waren die Verlautbarungen des Papstes Gegenstand begeisterter Kommentare; heute geben sie zu kritischeren Studien Anlaß. Die Strukturanalyse zergliedert die Enzykliken und stellt fest, daß das Lehramt seine Meinung oft geändert hat[3]. Der Exhortenstil von «Evangelii nuntiandi» erlaubt nicht, eine so ausgeklügelte, minutiöse Kritik vorzunehmen. Der Papst verfolgte ja dabei die Absicht, die Bischöfe in ihrer Missionsaufgabe zu «ermutigen» und zu «bestärken» (Nr. 1)[4] und seine «Besinnung über die Evangelisation» an das ihnen anvertraute Volk weiterzuleiten (Nr. 5). Dennoch läßt sich berechnen, was diese Sprache kostet.

Ein General, der seine Truppen zum Kampf anfeuern möchte, ginge sehr ungeschickt vor, wenn er die Vorteile herausstriche, über die der Gegner verfügt. Deshalb ist es verständlich, daß die Exhorte, um die Missionsarmee zu mobilisieren, sich nicht bei den Schwierigkeiten aufhält, die an der Synode zutage getreten sind. Was der katholischen Kirche im Fernen Osten passiert ist und was ihr da und dort in Afrika und Amerika zustößt, läßt indes vermuten, daß man vielleicht weniger optimistische Missionsaussichten brauchte als die, die auf eine endlose Ausbreitung hoffen.

Man wird dagegen einwenden, daß sich die Kirche in China oder in Moçambique wiederum in den Katakomben befinde und daß das Schiff Petri, das schon so oft Stürme durchgemacht habe, wieder auf die hohe See fahren könne, um der von Gott erhaltenen Sendung entsprechend die ganze Menschheit einzuladen, sich an Bord zu begeben. Die Missionare Algeriens jedoch fassen die Evangelisation nicht mehr auf diese Weise ins Auge. «Jede Ausbreitungsmissiologie befindet sich in einer gefährlichen Lage in einem Land, dessen Bewohner entschieden und fest das zu bleiben gedenken, was sie sind: Muslime»[5]. Es überzeugt sie nicht, wenn man ihnen vom Sauerteig redet, der den Islam durchdringe und in ihm wirke, oder vom Samenkorn, aus dem schließlich eine fertige Kirche erwachse. Sie fragen sich, ob einzig und allein das Christentum imstande sei, «tatsächlich eine echte und

lebendige Verbindung mit Gott herzustellen» (Nr. 53). Sie sind sich nicht sicher, ob dem Geiste Christi, als er vom Reiche Gottes sprach, der Gedanke an eine besondere Kirche vorschwebte oder daß er sogar der Ansicht war, alles müsse sich um den sakramentalen Dienst eines Pfarrklerus drehen (Nr. 58). Die Kirche Algeriens verfügte über genügend Zeit, um allmählich zu einer Entsakramentalisierung des Priesterdienstes und zu einer Dezentralisation auf die Basisgemeinden hin zu schreiten, während sich andere Kirchen durch radikale sozialistische Revolutionen plötzlich dazu gezwungen sahen[6].

Man darf einen Politiker nicht tadeln, wenn er, um seine Projekte durchzubringen, sich über die Schwächen seiner Gegner ausläßt und den Blick von den Fehlern seiner eigenen Partei abwendet. Hätte der Papst einen theoretischen Beitrag zur Missiologie leisten wollen, so hätte er die Lehren aus dem gezogen, was einige Bischöfe der Dritten Welt als die dunkelsten Seiten der Missionsgeschichte empfunden haben[7]. Wahrscheinlich mochte Paul VI. nicht die Leser durch die Erinnerung an geschichtliche Beiläufigkeiten wie die Inquisition und die Kreuzzüge in ihrem Nachsinnen stören, wenn er den Grundsatz vertrat: «Die Kirche kann nicht die Gewalttätigkeit, vor allem nicht die Waffengewalt... und auch nicht den Tod von irgendjemand als Weg zur Befreiung akzeptieren» (Nr. 37). Wenn «Evangelii nuntiandi» mehr eine ausgewogene Enzyklika als eine begeisterte Predigt wäre, so hätte der Papst, als er für die Katholiken Religionsfreiheit forderte, damit eine Bitte um Entschuldigung für die einstige Intoleranz der katholischen Kirche verbunden. Und da er in seiner Schlußfolgerung zugibt, daß es «ein Irrtum wäre, irgend etwas, was es auch immer sei, dem Gewissen unserer Brüder aufzunötigen» (Nr. 80), so hätten einige konkrete Gesten folgen können wie z.B. die Weigerung des Vatikans, einen Druck auf Einzelpersonen und Institutionen auszuüben, die nicht seiner hierarchischen Linie folgen – sind doch, wie die Exhorte sagt, Taten aussagekräftiger als bloße Worte.

Erwarten wir nicht, daß «Evangelii nuntiandi» eine genaue Einschätzung des Missionsmarktes vornehme. Die jetzigen Möglichkeiten erscheinen weniger glänzend als einst. Die meisten Völker der Welt haben ihre Wahl schon getroffen, sei es für eine bestimmte Religion oder für die Religionslosigkeit, und es ist nicht so leicht, jenes «Gefühl der Leere oder eines sehnsüchtigen Suchens» zu entdecken, aus dem der Papst «einen mächtigen und zugleich tragischen Ruf nach Evangelisierung» heraushört (Nr. 55). Die Entchristlichung der Gesellschaft, deren Christianisierung auf alle Fälle eine zweifelhafte Sache war, scheint mehr ein Zeichen für die Stärke des Säkularen als ein Hinweis auf die «natürliche Schwäche» zu sein (Nr. 56). Ausgezeichnete Eltern sind in Kummer darüber, daß ihren Kindern das, was ihnen heilig war, gleichgültig ist, und diese Kinder können in aller Ehrlichkeit ihre Option für die Rechte des Menschen oder für den Sozialismus als befriedigender empfinden.

Diese väterliche Sorge, der Wunsch, daß die Kinder zu den althergebrachten Wahrheiten zurückkehren, prägt den Ton der Exhorte. «Paul VI. schreibt nicht als Theologe, sondern als oberster Hirte. Er strebt nicht Genauigkeit im Ausdruck, sondern den Ausgleich zwischen gegensätzlichen Theologien an»[8]. Niemand zieht den Unfrieden der Einigkeit vor. Doch die Vorstellungen über die Einigkeit und die Wege, zu ihr zu gelangen, können je nach der Stellung und den Tendenzen der einzelnen Menschen recht unterschiedlich sein. Sich auf die Petrusfunktion stützend, will der Papst über die Einzelheiten hinweggehen, die von den Theologen als notwendige Etappen auf dem Weg der Versöhnung angesehen werden. Das monarchische Haupt einer Hierarchie denkt wahrscheinlich an ein Einheitsmodell, das den Konflikt nicht ebensosehr als schöpferisch betrachtet wie diejenigen, die an der Peripherie tätig sind. Man weiß ja, wie sehr Paul VI. dem theologischen Pluralismus, der an der Synode in Erscheinung trat, abhold ist. Während er Angst hat vor einer Diversifizierung der Glaubensanschauungen und Verhaltensweisen, da sie zur Bildung von Sekten führen könnten (Nr. 48), erblicken gewisse Missiologen darin eine einzigartige Chance für Christus. Die einheimischen christlichen Bewegungen der Dritten Welt haben das Evangelium gewandter der Unterdrückung entgegenzusetzen gewußt als die monolithischen offiziellen Kirchen. Die Auswirkungen der Uneinigkeit zwischen Kirchen oder im Innern ein und derselben Kirche sehen von der Spitze her betrachtet viel verhängnisvoller aus als von der Volksbasis her.

Mit der Zeit wird es sich erweisen, ob die Wahl einer ermahnenden Sprache sich auszahlt. Im gegenwärtigen Zeitpunkt berichtet die offizielle Presse, die Exhorte habe den an der vordersten Front kämpfenden Truppen eine willkommene Aufmunterung gegeben. Doch mit einer Schlacht ist nicht auch schon der Krieg gewonnen. Man kann sich nur freuen über diese Ermutigung, die von den Missionaren, die schon eingesetzt sind, lebhaft erwartet wurde, man kann sich aber auch fragen, ob die apostolischen Energien der jungen Generation durch die Redeweise des Papstes und deren theoretische Voraussetzungen genügend angespornt werden.

Die Theorie des Papstes über die Missionen ist in die herkömmlichen gegensätzlichen Kategorien gefaßt:

materiell/geistig (Nr. 27), zeitlich/ewig (Nr. 28), immanent/transzendent (Nr. 70), gesellschaftlich-wirtschaftlich/rein pastoral (Nr. 31.33), säkular/religiös (Nr. 32), Naturreligion/übernatürliche Offenbarung (Nr. 53), Priester/Volk (66–77). Dazu kommt noch das Gepäck der konventionellen Bilder: Vater/Kinder, Hirt/Herde – die passiven Objekte der pastoralen Betreuung[9].

Einige katholische Theologen halten zwar an diesen Doppelgleisigkeiten weiterhin fest, andere aber erproben Alternativen. Könnte man nicht, statt anzunehmen, an Geister zu glauben sei *mutatis mutandis* besser als nicht an sie zu glauben, die Unterscheidung zwischen einem gesunden Humanismus und solchen pseudospirituellen Bestrebungen für treffender halten? Verläuft die Trennungslinie zwischen denen, die das Vorhandensein des Himmels, der Hölle und einen personalen Gott annehmen, und denen, die dies nicht annehmen, oder zwischen denen, die sich mit dem System, in das ihre Kultur sie einpfercht, abfinden, und denen, die es in Frage stellen?

Gewiß ist «nicht jeder Begriff von Befreiung zwingend schlüssig und vereinbar mit einer biblischen Sicht des Menschen» (Nr. 35). Aber widerspiegelt sich im Auseinanderhalten einer gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung und eines rein religiös gedachten Heiles nicht allzusehr die *de facto* vorgenommene Trennung zwischen Laienschaft und Klerus? Entspricht die Identifikation der direkten Evangelisation mit den sakramentalen Handlungen der Priester, wodurch der Einsatz der Laien als bloß indirektes Apostolat bewertet wird, nicht eher dem mittelalterlichen Gebilde der Klerikerkaste als dem, was man aus der Zeit des Neuen Testamentes weiß? Wäre die Überlegenheit des Christentums nicht annehmbarer, wenn es sich als das Beste in seiner Art ausgäbe und nicht als etwas ganz Einzigartiges? Und wenn doch am Beginn und Ende das Gottesvolk steht, ließen sich dann nicht für das kirchliche Dienstamt Bezeichnungen finden, die egalitärer und weniger mystifizierend wären als die in Nr. 58?

Das, was die Synode gespalten hat, ist auch die Crux von «Evangelii nuntiandi»: die Bekehrung zu Christus, das Verhältnis der Offenbarung zu den anderen Kulturen und das kirchliche Element in der Evangelisierung. Hier bringt der Papst herrlich zum Ausdruck, was auf axiomatischer Ebene auf dem Spiel steht. Man kann nicht umhin, dieser entschiedenen Erinnerung an die Grundprinzipien beizupflichten. Doch für einige wird dies dann schwierig, wenn die Absoluta, über die man nicht verhandeln kann, apodiktisch mit Ideen und Institutionen verquickt werden, die als relativ und nicht als unerläßlich erscheinen[10].

Die Einleitung von «Evangelii nuntiandi» könnte kaum eine größere evangelische Kühnheit an den Tag legen. Christus nimmt gleich von Anfang an den wichtigsten Platz ein, und selbst die radikalen Christen der Linken oder der Rechten können nur freudig beipflichten. Die Kirche muß sich wieder mehr auf Christus ausrichten, sonst wäre ihr Ruf zur Umkehr kompromittiert (Nr. 15). Diese Hinwendung zu Christus muß ausdrücklich erfolgen (der Papst kümmert sich nicht um die auf psycho-soziologischer Ebene «unglaubhaften» Theologumena der «anonymen Christen» und der «impliziten Glieder des mystischen Leibes»). Der Nichtglaubende ist durch die Worte und Taten der engagierten Christen in Kontakt mit Christus zu bringen. «Wird es im Grunde je eine andere Form der Mitteilung des Evangeliums geben als die, in der man einem anderen seine eigene Glaubenserfahrung mitteilt?» (Nr. 46). Was aber geschieht, wenn die persönliche Glaubenserfahrung die eines Hans Küng oder eines Fernando Belo[11] ist und die andere Person ein Pygmäe oder ein Papua? Zwischen dem Absolutum Jesu Christi auf der einen Seite und der Bestimmung dessen, was genau zu glauben ist und worin sich diese christliche Erfahrung kirchlich verwirklicht, auf der anderen Seite liegt ein Graben, dessen Ausmaße zu ernstlichen Bedenken Anlaß geben.

Auf den ersten Blick scheint die Exhorte in bezug auf das Verhältnis zwischen Offenbarung und Kulturumwelt sehr radikal zu denken. Das Evangelium wird dynamisch gesehen, als etwas Lebendiges, das voller Kraft und Energie ist (Nr. 4. 25). Man schreibt ihm die Fähigkeit zu, sich in die Wurzeln der anderen Kulturen einzusenken und nicht bloß ein oberflächlicher Firnis zu sein (Nr. 20). Aber eine solche tiefe Einwurzelung Christi, an der die Kirche arbeiten will, scheint in Frage gestellt durch den Rückgriff auf Verstehenskategorien, in denen sich eine Theologie der Offenbarung einstmals ausgedrückt hat. Nach Ansicht des Papstes gibt es ein «unveränderliches Glaubensgut» (Nr. 65), dessen «wesentlicher Inhalt» (Nr. 25. 63) schon allein durch das römisch-katholische Lehramt gänzlich «in seiner unantastbaren Reinheit bewahrt» wird (Nr. 3). Wenn der Kern so entschieden und so zuversichtlich bewahrt wird, besteht wohl nur wenig Hoffnung, daß die Kultur der anderen etwas Substantielles dazu beizutragen vermag. Gewisse Synodenväter hingegen denken, die Kirche habe von der Welt, die sie umgibt, viel zu lernen.

Die Meditation des Papstes über die universale Kirche (Nr. 61) und ihr missionarisches Wesen (Nr. 14. 15. 23. 24) verfehlt den Eindruck nicht. Empfindet man aber nicht etwas Unbehagen, wenn man sieht, wie hier ohne weiters vom Gottesreich zur römisch-katho-

lischen Kirche übergegangen wird und von hier zur Pfarrei und zum sakramentalen priesterlichen Dienst (Nr. 58. 64)?

Wenn man die Unstimmigkeiten festhält, die dem Lehramt in seinem Bestreben, den missionarischen Eifer von neuem zu aktivieren, unterliefen, so will man damit nicht behaupten, es sei eine eindeutige Lösung möglich. Im Gegenteil schließt die sozio-kulturelle Verschiedenheit innerhalb der katholischen Kirche und zwischen den Kirchen die Möglichkeit von substantiell einförmigen Lösungen aus. Erst dann, wenn diese Verschiedenheit von den Autoritäten akzeptiert worden ist, wird man eine Organisation schaffen können, welche die reichen Werte, die in dieser Vielfalt liegen, ausmünzt. Sehen wir doch, wie neue Quellen evangelischer Energie sprudeln: die charismatische Erneuerung, die Bewegung «Christen für den Sozialismus», die Theologen der Dritten Welt... Ohne eine Rüstung, die geschmeidiger ist als die, in die man uns jetzt hineinzwängt, wird das zweite Pfingsten, auf das die Kirchenversammlungen so gespannt warten, nicht stattfinden.

Das erste Pfingsten wurde nicht von den schon etwas älteren Männern organisiert, welche die klerikale und ausschließlich jüdische Hierarchie des Jahres 33 bildeten. Es bricht aus mitten in einer Jugend von Laien, Männern und Frauen aller Sprachen und Stämme. Die Anstrengungen, welche die römisch-katholische Kirche für die Evangelisation unternimmt, werden in Frage gestellt bleiben, solange die Jungen, die Frauen, die Laien, die nicht dem Westen angehörenden Christen bei der Planung, in der es um das Schicksal der Kirche geht, nicht eine entscheidendere Rolle zu spielen haben.

[1] Zu den auf der Bischofssynode debattierten Themen vgl. R. Laurentin, L'Evangélisation après la quatrième synode (Paris 1975) und die Spezialausgaben Nr. 33 und 36 von PRO MUNDI VITA (Bruxelles 1974). Zu den Synodenthemen, auf die der Papst nicht ausdrücklich eingegangen ist, gehören die Frauenemanzipation und die Menschenrechte.

[2] Erzbischof D. Hurley von Durban: «Predigten und Hirtenbriefe sind die schwächste Form menschlicher Kommunikation» (The Tablet vom 3.1.1976).

[3] Vgl. z.B. F. Houtart, Stratégie pontificale et société internationale, 115–133 und J. Matthes, La doctrine sociale de l'Église comme système de connaissance, 135–154 in: M. Xhauflaire (Hg.), La pratique de la théologie politique (Tournai 1974); P.M. Dioudonnat, Pouvoir et Providence: sur quelques variations de la politique des évêques de France: Contrepoint 15 (sept. 1974) 175–187.

[4] Wir zitieren «Evangelii nuntiandi» nach der deutschen Übersetzung in der Herder Korrespondenz 30 (3/1976) 133–152.

[5] H. Sanson, Chrétiens en Algérie: Christus Nr. 86 (1975) 214.

[6] Der Papst ist überzeugt, daß die Pfarrei die entscheidende Infrastruktur der Kirche ist. Basisgemeinden seien politischen Abweichungen mehr unterworfen als die großen Kirchen.

[7] Kardinal Malula hat in seiner Intervention vom 2. 10. 1974 im Namen des Episkopats von Zaïre von der katholischen Kirche als von einem der Stützpfeiler des Kolonialsystems gesprochen. Die Stellung Roms zur Sklaverei war bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts nicht eindeutig. Vgl. J.F. Maxwell, Slavery and the Catholic Church (London 1975).

[8] J. Snijders, Evangelii Nuntiandi, the movement in minds: The Clergy Review LXII (1977) 171.

[9] Die Volksreligion bringt oft einen Protest gegen die politischen und klerikalen Verhältnisse mit sich. «Evangelii nuntiandi» begnügt sich jedoch mit der Forderung, daß sie von oben gelenkt sein solle (Nr. 48).

[10] H. Maurier, La théologie chrétienne des religions non chrétiennes: Lumen Vitae Nr. 1 (1976) 93 spricht von der «schlimmen Absolutheit, die nicht mehr das Absolutum Jesu ist», sondern der Stolz der Personen und der Institution.

[11] H. Küng, Christ sein (München 1974), vor allem in Teil C. 1; F. Belo, Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc (Paris 1974).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

HENRI MAURIER

1921 zu Angers (Frankreich) geboren; Weißer Vater, 1948 zum Priester geweiht; Philosophieprofessor in verschiedenen Priesterseminaren; während zehn Jahren Missionar in Obervolta. Er veröffentlichte 1965 Essai d'une théologie du paganisme (L'orante) = Theologie des Heidentums (Köln 1967); 1965 Religion et développement, traditions africaines et catéchèse (Mame); 1976 Philosophie de l'Afrique noire (Anthropos, St. Augustin bei Köln). Verschiedene Aufsätze in Revue du clergé Africain; Lumen Vitae; Spiritus; Cultures et développement. Seit 1970 Leiter des Seminars über die afrikanische Pastoral am Institut international Lumen Vitae in Brüssel. Anschrift: 69, rue du Prévôt, B-1050 Bruxelles, Belgien.

MICHAEL SINGLETON

1939 geboren; Studium bei den Weißen Vätern in Irland, Holland und Nordafrika. Nach der Priesterweihe 1962 schrieb er eine Dissertation über Teilhard de Chardin und Camus an der Gregoriana zu Rom und eine weitere über primitive Religion am Institut für Sozialanthropologie der Universität Oxford. 1969–1972 Forschungsarbeit über Besessenheit in einem Ujamaa-Dorf in Tansania; in der Folge Forschungstätigkeit für die Bischofskonferenzen von Nigeria und Äthiopien. Er verfaßte einen der Beiträge zu den Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard: Zane Themes (Oxford 1972) und mehrere Aufsätze für African Ecclesiastical Review; Anthropos; Cultures et développement; Cahiers des Religions Africaines; Journal of Religion in Africa; Spiritus; New Blackfriars. Das internationale Forschungs- und Informationszentrum Pro Mundi Vita in Brüssel, für das er jetzt tätig ist, hat kürzlich seine Bulletins über Volksreligion und Ahnenkult (Nr. 61 und 68) sowie Dossiers über die afrikanische Theologie und Besessenheit veröffentlicht. Anschrift: 6, rue de la Limite, B–1030 Bruxelles, Belgien.

Beiträge

Karl Derksen

Universitätsfreie Theologie in den Niederlanden

Eine genaue Definition dessen, was in den folgenden Zeilen unter universitätsfreier Theologie verstanden wird, mag ich mir nicht zutrauen. Vielleicht wird am Ende des hier beginnenden Weges darüber mehr Klarheit bestehen. Tatsache ist jedenfalls, daß es auch in den Niederlanden niemals an einzelnen und an Gruppen gefehlt hat, die Theologie außerhalb eines theologischen Akademie-Instituts, einer Hochschule oder Fakultät betrieben haben. Solche nicht-akademische Theologie stand und steht oft im Dienste von Richtungen und Bewegungen, die innerhalb oder am Rande der großen christlichen Konfessionen ihre eigene Sicht in den Vordergrund rücken wollen. In der reformatorischen Überlieferung der Niederlande ist das Phänomen deutlicher feststellbar als in der römisch-katholischen. Viel leichter entsteht da ein neu aufweisbares Glaubenssubjekt (eine Kirchengemeinschaft, eine Richtung oder eine Modalität) mit eigener Theologie. Erst in den letzten Jahren kennt auch die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft sehr auseinanderstrebende Gruppen, und auf den ganzen christlichen Volksteil ist anwendbar: Ein Niederländer – ein Theologe, zwei Niederländer – eine Kirche, drei Niederländer – ein Schisma.

In diesem Beitrag lasse ich die ferne Vergangenheit außer acht. Ich versuche Beispiele universitätsfreier Theologie der letzten Jahre zu beschreiben und in Zusammenhang mit dem zu zeigen, was innerhalb von Kirchen und Gesellschaft in den Niederlanden an der Tagesordnung ist.

Die sechziger Jahre

Konzentrieren wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft der Niederlande (auf die Dauer werden übrigens andere als konfessionelle Unterschiede unter Christen eine Rolle spielen), so sehen wir die sechziger Jahre durch das Erscheinen des neuen Katechismus (1966) und durch den Denkprozeß gekennzeichnet, der in Zusammenhang mit dem Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz (1966–1970) in Gang gebracht wurde. In beiden Fällen geht es um die Entstehung universitätsfreier Theologie. Bei Vorbereitung des Katechismus wird ein durch Fachtheologen vorgelegter Entwurf von 150 Personen mit 10000 Anmerkungen versehen, die den endgültigen Text wesentlich beeinflußt haben. Während des Pastoralkonzils gibt es Tausende von Gesprächsgruppen, und viele einzelne äußern sich in Briefen, was sich auf die Texte mehrerer Kommissionen stark auswirkte.

Katechismus und Pastoralkonzil werden so zum Niederschlag der gläubigen Empfindung vieler Menschen. Durch Reden und Antworten erweiterte sich das Subjekt der theologischen Besinnung. Theologie war nicht mehr nur Sache von Amtsträgern, Theologen und Hochschulen. Und während allem Anschein nach die ganze Kirchenprovinz den Weg des *aggiornamento* wünschte- entstand lediglich aus der konservativen Ecke her eine Gegenbewegung. Schon 1964 erhob sich die *«Confrontatie»* – eine Gruppe, die zunächst die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils schützen wollte, aber immer fanatischer (gemeinsam mit ähnlichen Gruppen) die Theologie des Pastoralkonzils anklagte. Ein soeben erst in Gang gekommener Prozeß der Demokratisierung kirchlicher Strukturen und theologischen Denkens wurde wieder in Zweifel gezogen, und das nicht nur von den Konservativen. Denn inzwischen war das Jahr 1968 gekommen.

1968

Ich versuche einer Mystifizierung des Jahres 1968 zu entgehen. Trotzdem zeugte es von sehr wenig geschichtlichem Gespür, wollte ich über die einschneidende Bedeutung dieses Jahres, auch für die christliche Praxis und Theorie, hinwegsehen. Paris '68, Prag '68, Medellin '68, Uppsala '68 sind ebensoviele Wunschträume und Programme, die bis heute weiterwirken. Auch in den Niederlanden entstehen seit jenem Jahr neue christliche Gruppen. Man solidarisiert sich innerhalb einer Gemeinde, eines klösterlichen Ordens oder einer theologischen Fakultät, weil man in Tat und Wort deutlicher machen will, daß die Botschaft des Evangeliums befreiend ist.

Ausgehend von innerkirchlichen Unfreiheiten (u.a. vom Zölibat der Priester oder von der Ehemoral) kommt man schon bald dazu, Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen und Ideologien zu sehen. Eine Gruppe von Theologen um die Zeitschrift «Tegenspraak» (Widerspruch) bringt diese Zusammenhänge immer aufs Neue zu Bewußtsein. Sie werden inspiriert von der politischen Theologie von J.B. Metz und haben Kontakte mit ähnlichen Gruppen in anderen Ländern (z.B. mit der Gruppe «Kritischer Katholizismus» in der Bundesrepublik Deutschland). Radikale Fragen werden an den

Anpassungsprozeß gestellt, der in den niederländischen Kirchen im Gange ist. Begreift man wohl, daß Widerspruch, Demokratisierung und das begeisterte Hereinholen von Resultaten der modernen Wissenschaften vom Menschen in die Theologie auch eine Bestätigung spätkapitalistischer Strukturen und Denkweisen ist? Wie denkt man sich von Kirche und Theologie her eine kritische Stellung z.B. gegenüber «immer mehr Macht in immer weniger Händen»?

Gerade in diesen Jahren ist man dabei, die 50 Seminarien und Ordenshochschulen in vier Instituten zusammenzufassen, die gemeinsam mit der katholischen theologischen Fakultät von Nimwegen, fünf reformatorischen theologischen Fakultäten und einer Reihe reformatorischer Hochschulen in Zukunft die universitätsgebundene Theologie vertreten werden. Die Frage wird sein, ob an all diesen Einrichtungen genügend Wissen und Fertigkeiten vorgelegt werden, die nötig sind, um auf das einzuwirken, was an der Basis geschieht.

Die siebziger Jahre

Das Wort «Basis» erhält während der letzten Jahre auch in den Niederlanden einen immer spezifischeren Inhalt. Es wird zum Schlüsselwort für alle Praxis und Theorie, die von unten her beginnt, wo der konkrete Mensch in seiner psychischen und gesellschaftlichen Verfremdung steht. Aus den Gruppen, die sich in den sechziger Jahren noch heftige Kämpfe mit der Spitze lieferten, sind immer mehr Gruppen geworden, die auf das hören und dem gehorsam sein wollen, was sehr weit weg und ganz nah bei dem liegt, was ehemals unterdrückt wurde.

Im Jahr 1970 entwickelt die solidarische Priester-, Prediger- und Laiengruppe *«Septuagint»* den Plan für sogenannte kritische und aktive Gemeinden. «Solche Gemeinden entstehen dort, wo Menschen bei ihrem praktischen Einsatz für Mensch und Welt unablässig gemeinsam nach Sinn und Zukunft dieses Geschehens Fragen stellen... Dies bedeutet nicht, daß Kirchen oder Gemeinden all ihre Energie in Theologie, fromme Selbstbetrachtung oder Rechtfertigung ihrer Traditionen und Strukturen investieren. Aber es setzt wohl voraus, daß man im praktischen Engagement für das ganze menschliche Geschehen den Fragen nach Heil und Unheil nicht aus dem Wege geht oder sie nicht als bedeutungslos zur Seite schiebt... Solche Gemeinden müssen kritisch sein, sowohl gegen sich selbst, gegenüber ihrem Verständnis des Evangeliums und ihrer eigenen Form des Gemeindelebens, aber auch gegen die geschichtliche Wirklichkeit, in der sie stehen, und gegen die darin geltenden Auffassungen, Ideologien und Strukturen und die Haltung, welche die Gemeinde in diesem Geschehen einnimmt.»

In einem Bericht des Jahres 1972 schreibt Septuagint: «Es ist nötig, daß wir uns biblisch-theologische Erkenntnisse und biblisch-theologisches Wissen von hohem Niveau zu eigen machen. Nur gute Theologie kann schlechte ‹Rechtstheologie› schlagen.» Und im März 1973 erklärt man noch deutlicher: «Es geht uns um all die Arbeiter, Laien und Theologen, die sich in ihrem gesellschaftlichen Engagement vom Evangelium inspirieren lassen. Durch die enorme Verbreitung veralteter und falscher Auffassungen vom Kern der jüdisch-christlichen Überlieferung, bzw. durch eine ungenügende traditionelle Bildung bleiben gerade überaus wesentliche Elemente der jüdisch-christlichen Kultur außerhalb des Gesichtsfeldes, die in protestierenden Kreisen gegen Sklaverei und Unterdrückung entstanden sind. Um uns als Arbeiter an der Basis fähig zu machen, eine neue Vertrautheit gerade mit jenen Elementen zu gewinnen, wird sich eine Gruppe mit einer biblischen Theologie beschäftigen, die bewußt bei der marxistischen Sicht auf die heutige Gesellschaft Hilfe sucht.»

Die innerkirchliche Protestbewegung einzelner – vor allem einzelner Amtsträger – entwickelt sich schließlich sehr deutlich zu einer christlichen Basisbewegung von Gruppen und Gemeinden. Theologisch wird diese Bewegung ein eigenes Gesicht zeigen: neben den konservativen Gruppen, neben der neu aufkommenden charismatischen Bewegung und neben der Mitte, die durch das Eingreifen höherer Stellen vom Enthusiasmus aus den Tagen des Pastoralkonzils kaum noch etwas lebendig erhalten kann.

Seit 1973 beginnen die Ereignisse in Chile und die aufkommende Bewegung *«Christen für den Sozialismus»* in der Basisbewegung der Niederlande eine wichtige Rolle zu spielen. Das liegt durchaus auf der Linie dessen, was die internationale Zusammenkunft kritischer Christen in Lyon (November 1973) erklärte: «Wir lesen das Evangelium neu, wir lesen es als das Wort Gottes, das nur nach einer entschlossenen Demaskierung unterdrückender Systeme und ihrer Ideologien – und unsere Kirchen sind nur allzuoft die Garanten solcher Systeme – verstanden werden kann. Dieses Wort Gottes lädt uns ein, Ihn anzuerkennen und auszusprechen, der – daran glauben wir – heute und immer das lebendige Wort in unserer Geschichte ist: In Jesus Christus wurde uns geoffenbart, daß Gott weder ein absoluter Herr noch ein absoluter Lehrer ist, sondern immer von neuem der Befreier, wie das ganze Alte und Neue Testament zeigt. Jeder andere Name, den man ihm gibt, ist der Name eines Idols; jedes andere Gesicht, das wir ihm geben, bildet das Evange-

lium zu einer Verfremdungs- und Unterdrückungsideologie um.»

Obwohl auch in den Niederlanden christliche Basisbewegung und «Christen für den Sozialismus» nicht zusammenfallen, lesen sie in den Jahren nach Lyon regelmäßig gemeinsam die Schriften und suchen zu verstehen, was in der niederländischen Situation Befreiung konkret bedeutet und wer die Armen sind. Beim Umgang mit den Schriften wird eine materialistische Exegese immer größere Aufmerksamkeit gewinnen. Ein Priesterdichter wie Huub Oosterhuis wird großen Anteil an der Schaffung einer neuen theologischen Sprache haben. die weit über die Basisbewegung hinaus benutzt werden wird. Mit Recht?

Kommission «Pluriformität»

Um die eigene theologische Besinnung und die eigene christliche Praxis der Basisgruppen nicht ganz unabhängig von offiziellen kirchlichen und theologischen Einrichtungen geschehen zu lassen, setzte sich Jan Ruyter, Pastor der kritischen Gemeinde Ijmond und einer der Begründer der christlichen Basisbewegung in den Niederlanden, für die Bildung einer Kommission ein. In einem Gespräch mit dem Bischof von Haarlem formulierte er: «Es sollte eine Kommission aus Fachleuten mehrerer Disziplinen gebildet werden, die im Auftrag des Bischofskollegiums untersuchen, was auf theologischem, gesellschaftlichem, politischem und kirchlichem Gebiet innerhalb der erneuerungswilligen Gruppierungen und/oder kritischen Gemeinden an legitimen und vielleicht inhaltsreichen Visionen und Aktionsmodellen lebt, die für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft wichtig sind.»

Im Juni 1972 wurde dieser Vorschlag gemacht; im Mai 1973 erklärte sich die Bischofskonferenz damit einverstanden, vorausgesetzt, daß auch die konservativen Gruppen inventarisiert würden; im Januar 1974 wurde die Kommission der Presse vorgestellt, und im Mai 1975 legte sie einen Zwischenbericht in zwei Teilen vor; denn die Kommission hatte in Unterkommissionen gearbeitet, eine zur Untersuchung der konservativen und eine zur Untersuchung der veränderungswilligen Gruppen. In beiden Abteilungen versuchte man, den theologischen Einsichten, die in den Vordergrund traten, gerecht zu werden.

Von der Basisbewegung wurde gesagt: «Wir haben festgestellt, daß kritische Gemeinden eine große Anziehungskraft auf Menschen haben, die der Kirche entfremdet sind. Und wir können nicht deutlich genug sagen, daß diese neue Anziehungskraft nicht durch Aufgeben christlicher Werte gewonnen oder gar damit bezahlt wurde. Diese Gemeinden ziehen offenbar deshalb mehr Menschen an, weil sie mit Jesus und seiner Sendung ernstmachen.»

Und zu den Bischöfen wurde gesagt: «Während unserer Arbeit haben wir viel nachgedacht über Ihre Aufgabe, die Einheit in der niederländischen Kirchenprovinz zu bewahren. Wir haben Sie wegen dieser Aufgabe nicht beneidet. Wir haben jedoch die zuversichtliche Überzeugung, daß dieser Einheit mit der Mündigkeit und Verschiedenheit der Gläubigen gedient ist. Wir halten es für unfruchtbar, die schwerwiegenden Unterschiede in Theologie und Kirchenordnung lediglich festzustellen und es dann dabei zu belassen; noch weniger halten wir die Isolierung und Ausstoßung der einmal gebildeten Gemeinden für heilsam. Im Gegenteil wünschen wir, daß sich sehr viele Christen aus allerlei Kirchen durch das Gute in den ‹kritischen Gemeinden› inspirieren lassen.»

Seit diesem Zwischenbericht sind die Arbeiten der Kommission nicht mehr fortgesetzt worden. Das ist bedauerlich, denn noch immer gilt, daß es der Mühe wert ist, die an den Rändern der Kirche entstehende Theologie zu registrieren.

Aufruf 1977

Ende 1977 – in den Tagen, da ich dies schreibe – erschien in den Niederlanden ein *Aufruf zu einer Basisbewegung*. Die im Jahr 1975 entstandene Arbeitsgruppe «Dienst für Basisgruppen und kritische Gemeinden» – hervorgegangen aus Septuagint, aber durch andere Gruppen verstärt – hofft damit in den christlichen Niederlanden die fortschrittlichen Kräfte noch mehr zusammenzufassen. Wie ganz verschiedene Entwicklungen der vergangenen Jahre unter einer Perspektive gesehen werden können, zeigt folgende Passage des Aufrufs:

«Das Wort Basisgruppe gilt inzwischen in unserem Lande als Sammelname für Christen, die sowohl die Bibel wie die Zeitung zu gut gelesen haben, um sich noch länger von einem weltfremden und unverbindlichen Kirchengeschehen einwickeln zu lassen; für Menschen, die deshalb – aus der Kirchenbank geschoben oder nur noch gerade auf einem Eckchen sitzend – zu zweit, zu dritt oder zu mehreren den Versuch gemacht haben, ob es nicht anders, ob es nicht besser geht. Sie fühlen sich nicht als Menschen, die alles besser wissen – was auch gut ist! Aber eines wissen sie für alle Zukunft sehr genau, und damit hat ihr Protest im tiefsten Wesen denn auch angefangen und dadurch ist er charakterisiert: Kirche beginnt beim Menschen – und niemals mehr sonstwie! Aus dieser Einsicht heraus haben sich Gruppen gebildet, die auf verschiedenen Ebenen und auf verschiedene Arten denkend und

handelnd dabei sind, die Kirche zum Menschen zurückzubringen...

So verschieden die Ausgangspunkte und die Lebensweisen all dieser Gruppen auch sein mögen, im wesentlichen haben sie ein und dieselbe Entdeckung gemacht: daß Kirche für die Menschen da zu sein hat; daß das Beste unserer jüdischen und christlichen Überlieferung mit Rechttun am kleinen Menschen zu tun hat, mit der Befreiung bedrückter und verkannter Menschen von hier bis in die Dritte Welt...

Inspiriert, ermutigt und korrigiert von der Dritten Welt, sind auch unsere Basisgruppen gezeichnet vom Bewußtsein der Armut und von dem Wunsch, sie in den Blick und in den Griff zu bekommen. Auf die eine oder andere Weise – denn Armut hat viele Gestalten und läuft von weit her in die Fremde bis in die Tiefe unseres eigensten Daseins: vom Analphabetentum außerhalb unseres Gesichtskreises bis zur Spracharmut in unserer eigenen Mitte, von verhöhnten Bauern, Teepflückern, Saisonarbeitern, Flugreisen von uns selbst entfernt, bis zu vergessenen Arbeitern, Arbeitslosen, Überlasteten, Einsamen in unseren eigenen Familien...

Mit den Gruppen und einzelnen, die sich in diesem Aufruf wiedererkennen, wollen wir zu einer baldigen näheren Überlegung kommen, um der weltweiten Bewegung von Menschen an der Basis mehr Gestalt und Kraft geben zu können, aus der Kraft der unausrottbaren biblischen Vision: Schalom – Gerechtigkeit und Friede.»

Etwa hundert Basisgruppen sind inzwischen bekannt, zerstreut über das ganze Land, jede mit 30 bis 500 Mitgliedern, aus reformatorischer oder katholischer Tradition oder manchmal auch ohne konfessionellen Hintergrund. In einer Lage, in der auch in den Niederlanden nach Klarheit, Sicherheit, Recht und Ordnung gerufen wird und in der man überall die Phase der Experimente abschließen will, versuchen sie immer wieder von neuem für Freiheit und gegen Erstarrung aufzutreten; versuchen sie Sprachrohr der Kleinen und Letzten zu bleiben, zuerst derer, die in ihrer eigenen Mitte leben.

Sie fühlen sich verbunden mit anderen ähnlichen Gruppe außerhalb der Niederlande, mit Solidaritätsgruppen in Europa, Basisgruppen in Latein-Amerika, und sie verstehen, was mit Theologie der Befreiung, schwarzer Theologie oder feministischer Theologie gemeint ist. Schritt für Schritt sind sie dabei, eine eigene theologische Identität zu entwickeln. Dabei erkennen sie sich wieder in all jenen Analysen und Reflexionen – seien sie nun christlich oder nicht –, die von den psychischen und gesellschaftlichen Verfremdungen des Menschen ausgehen, von Elend und Armut, von Klassengegensätzen und Unrechtsstrukturen. Sie fühlen sich eng verwandt mit allem Handeln und Denken, das auf Befreiung und Solidarisierung von Menschen ausgerichtet ist.

Innerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferung fühlen sie sich verbunden und auf einer Linie mit allen Minderheiten, Sekten, Heiligen und Ketzern, die durch die Jahrhunderte hin – seit den Propheten des Alten Bundes über Jesus von Nazaret bis auf den heutigen Tag – herrschende religiöse Praxisformen und Ideologien in Zweifel gezogen haben um der größeren Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit unter den Menschen willen.

Dieser letzten Formulierung schließen sich auch bestimmte Gruppen von *Ordensleuten* an. Sie haben die Theologie der evangelischen Räte neu überdacht und haben sich in den letzten zehn Jahren gefragt (eine internationale Solidaritätsgruppe der Dominikaner, die Lorscheidbewegung, besteht schon seit 1968), wie die Gelübde des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit so gelebt werden können, daß sie Modelle des Umgangs mit Macht, Besitz und Affekten zur Folge haben, die zu einem befreiteren und solidarischeren Zusammenleben führen können. Diese Ordensleute bilden neue Lebensgemeinschaften oder Kommunitätsverbände am Rande der offiziellen Orden und Kongregationen. Manchmal sind diese Gruppen mehr politisch, manchmal mehr mystisch orientiert. Sie sind interkonfessionell oder transkonfessionell und sehr oft Orte neuer christlicher Praxis und Theoriebildung.

Ein fesselndes Experiment theologischer Arbeit ist die seit 1970 bestehende agogisch-theologische Ausbildung (ATO = agogisch-theologische opleiding), die der katholischen theologischen Hochschule Utrecht angeschlossen ist. Sie ist ein bewußtes Korrektiv zur Akademisierung der Theologie in den Niederlanden und bietet theologische Bildung für Menschen an, die keinen vorbereitenden wissenschaftlichen Unterricht genossen haben. «Die ATO will Mitarbeiter ausbilden, welche die jüdische und christliche Überlieferung in ihrer Verwobenheit mit den bestehenden gesellschaftlichen Strukturen verstehen und mit ihr umzugehen wissen... Man untersucht dazu die kritische Funktion der jüdischen und christlichen Überlieferungen hinsichtlich der Gesellschaftsverbände. Aufgrund dessen entscheiden sie sich für die Seite derer, die im Alten Testament *anawim* genannt werden: die unter Druck leben und unter der Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Strukturen leiden... Will sich solch eine Gesellschaftsanalyse wirklich mit den *anawim* befassen, dann wird sich das Studium in der ATO mit verschiedenen sozialen Bewegungen befassen müssen, auch mit dem Marxismus, der seit anderthalb Jahrhunderten als Instrument von allerlei Organisationen

aufgetreten ist, die nach eigenen Worten an der Seite der Armen und Entrechteten standen. Damit folgt die ATO auch der Erfahrung anderer christlicher Gruppen und der Entwicklung der Theologie in den christlichen Kirchen, die überall in der Welt in Bewegung geraten sind.» So schreibt der Prospekt der ATO. Die christliche Basisbewegung bekennt sich ausdrücklich zu dieser Definition der theologischen Arbeit und hofft auf einen intensiveren Austausch.

Rückblick

Universitätsfreie Theologie in den Niederlanden: wie auch sonst ist diese wahrscheinlich nicht gerade leicht greifbar und für eine Systematisierung zugänglich. Sie findet sich in Tausenden von Papieren, Broschüren und Büchern, die von den verschiedensten christlichen Gruppen und Grüppchen veröffentlicht werden. Denn die christlichen Niederlande muß man in christliche *Gruppen*, nicht mehr nur einfach in *Kirchen* einteilen. Die Verbindungslinien zwischen all diesen Gruppen sind oft nicht leicht aufzuzeigen. Auf den vorhergehenden Seiten wurden einige solcher Linien gezogen, eine Entwicklung skizziert, und Richtungen kamen zu Worte. Dabei war ich auf der Suche nach neuen Subjekten der Theologie. Der Bewegung der Basisgruppen und kritischen Gemeinden gab ich einen besonderen Akzent, weil ich mich dort theologisch am meisten zu Hause fühle.

Wenn ich noch einmal zurückblicke und versuche, in aller Kürze zusammenzufassen, was heute an betonten christlichen Positionen eingenommen wird, dann zeigen sich, sehr pauschal gesprochen, vier Varianten: 1. Die Position der Beunruhigten und Konservativen. Diese beschuldigen die Universitätstheologie oft des Modernismus und gehen dazu über, wieder ein eigenes Seminar zu errichten, wie Bischof Gijsen von Roermond. 2. Die Position der charismatischen Christen mit ihrer ganz eigenen theologischen Reflexion. 3. Ferner die Position der Basisgruppen und kritischen Gemeinden. Sie fühlen sich verwandt mit den «Christen für den Sozialismus» und sehen im Evangelium eine verwandelnde Kraft für die Gesellschaft im kleinen und im großen. 4. Schließlich die Position der Mitte, die die Polarisation zu verhindern und Gegensätze theologisch zu versöhnen sucht.

Auch Theologen, die den Universitäten verbunden sind, können an diesen Positionen nicht vorübergehen, wenn sie theologisch arbeiten wollen. Deshalb ist Universitätstheologie und universitätsfreie Theologie so schwer voneinander zu trennen. Wohl kann man sich fragen – bestimmt in den Niederlanden –, ob die Universität wohl noch ein eigenes Subjekt der Theologie ist. J.B. Metz fragt sich: «Wer ist dieses Subjekt des Theologietreibens? Der Gelehrte? Der Professor? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Der Nachfolger? Oder die unterschiedlichen Gruppen und Gemeinschaften, die sich ein mystisch-politisches Protokoll ihres Nachfolgelebens schreiben?»[2] Dieser Beitrag möchte für die niederländische Situation der Beginn einer Antwort auf diese Fragen sein.

KARL DERKSEN

1937 in Emmerich geboren. Dominikaner. Er studierte Philosophie und Theologie in Zwolle, Nimwegen und Münster/Westf. Dozent für westliche Religionen am humanistischen Bildungsinstitut in Utrecht, theologischer Mitarbeiter in der Dominikus-Gemeinde zu Amsterdam, Redakteur mehrerer Zeitschriften, Mitglied der Arbeitsgruppe «Dienst für Basisgruppen und kritische Gemeinden». Er veröffentlichte Beiträge über klösterliches Leben, Christen und Sozialismus, Solidarität, Basisbewegung. Anschrift: Dominicaanse Communiteit Procedamus, Pasteurstraat 13–15, Utrecht/Niederlande.

[1] Eine theologische Analyse der Lorscheidbewegung unternahm M. Xhaufflaire, Christianisme critique et vie religieuse: Le Supplément 94 (1970) 353–385.

[2] J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg 1977) 44.

Für diesen Artikel wurde von den verschiedenen Veröffentlichungen der betreffenden Gruppen und von den Übersichten und Chroniken der Ereignisse innerhalb der niederländischen Kirchenprovinz Gebrauch gemacht.

André Rousseau
Jean Pierre Leconte

Soziale Voraussetzungen theologischer Arbeit[1]

Der Wandel im Lebensstil, der bei französischen Theologen festzustellen ist, hängt hauptsächlich von der ständig ansteigenden Überfüllung der Stellen für Forschung und Lehre ab. Dies wiederum ist eine Folge davon, daß die Zahl der Adressaten solcher Information immer geringer wird. Wir wollen in diesem Artikel die Art und Weise angehen, wie diese Situation bewältigt wird, und die Folgen, die sie auf eine «neue Ortung» theologischer Arbeit hat. Um unser Vorhaben zu veranschaulichen, wollen wir die erklärte und praktizierte Absicht, theologische Kompetenz unter den Laien zu fördern, zum Gegenstand unseres Artikels machen.

I. Problemstellung

Wir wollen von einer konstruierten und vorläufigen Definition von Theologie ausgehen. Wir bezeichnen Theologie als jenes Handeln, das auf systematische Weise Rechenschaft gibt über den Zusammenhang, der zwischen der sozialen Praxis der Gesamtheit der Gläubigen und den Zielsetzungen besteht, die sich diese Gesamtheit im Namen ihres Glaubens gibt.

In diese Definition muß man noch zwei Maßstäbe einführen, die eine wesentliche Rolle spielen: Zum einen muß die religiöse Erfahrung der christlichen Gruppe in ihrer Beziehung zu anderen Erfahrungen gesehen werden; zum anderen glaubt man innerhalb der Gesamtheit von Christen nicht auf ein und dieselbe Weise.

Wenn man die Gruppe der Gläubigen unter dem Gesichtspunkt ihres sozialen Handelns betrachtet, dann meint man nicht nur jene Summe von Taten und Verhaltensweisen, die zu dem führen, was Soziologen manchmal als «Folgeerscheinung» der religiösen Identität bezeichnen[2]. Es geht genauer darum, herauszustellen, daß der Theologe nicht vom Glauben sprechen kann, ohne dabei seine geschichtlichen Mittler zu bedenken, d.h. jenes Feld von Beziehungen, Gewohnheiten, Verhaltensmustern und Ausdrucksweisen, mit denen sich ein soziales Gebilde ausstattet, die es hervorbringt und kontrolliert.

Darüber hinaus beinhaltet schon die Idee von sozialem Handeln ein Einbeziehen und Ausschließen, durch das die Gruppe ihre Identität und ihre Abgrenzung von anderen zum Ausdruck bringt und verwirklicht. Ich will damit sagen, daß die Art und Weise, wie die Gruppe der Gläubigen Aussagen über sich selbst macht und sich sieht, genau der Art und Weise entspricht, wie sie sich das, was außerhalb ihrer selbst liegt, vorstellt und wie sie ihre Stellung legitimiert.

Dann erscheint die Theologie als ein grundlegender Bestandteil des sozialen Handelns der Gläubigen; ja, sie ist selbst soziales Handeln. Sie greift nicht nachträglich in die Bemühungen ein, die die Gruppe an ihren Grenzen unternimmt. Sie ist dort vielmehr Richter und Partei zugleich. Mehr noch, man könnte die Theologie als jenes Handeln oder jene mit Autorität ausgestattete Instanz bezeichnen, die es der Gruppe ermöglicht, an ihrer eigenen Identität zu arbeiten.

Man muß schließlich nicht von Beruf Theologe sein, um Christ sein zu können. Aber wenn man Christ ist, sei es nun, daß man das von sich selbst sagt oder daß andere es von einem sagen, dann ist dies nie ohne einen Zusammenhang mit einem derzeitigen oder vergangenen Bemühen von Theologen. Weiter ist zu beachten, daß die Theologie, weil sie systematisches Redes über den Glauben ist, diesen Glauben in ihrem eigenen Reden voraussetzt; Sie braucht ein Mindestmaß an Integration in das Gesamt der Gläubigen.

Wollte man die Redeweisen der Theologen bezüglich der Humanwissenschaften untersuchen, dann fände man dabei sicher eine Möglichkeit, aufzuzeigen, daß der Theologe es ist, der in Bewegung gebracht wird, während er von sich selbst sagt, daß er sich bewegen will. Der Theologe muß in der Tat, von dem Augenblick an, wo wissenschaftliche Denkweisen in das geistige Umfeld hinein wirksam sind, die ihm eigenen Erkenntnismöglichkeiten mit Universalitätsanspruch (die Philosophie) ins Feld führen. Wenn er seine Fähigkeit zur Initiative bewahren will, dann muß er seine intellektuellen Verbündeten wechseln.

Indem er nun mitunter sehr lautstark deutlich macht, daß er seine frühere Denkweise aufgibt, kann er den Eindruck erwecken, daß er sich ändert. Aber wo er andere Spielregeln für theologisches Sprechen erfinden muß, um seine soziale Machtposition besonders über die Kleriker, die seine bevorzugten Adressaten bleiben, zu halten, da kann er sich doch nicht über ein Mindestmaß an Übereinstimmung hinwegsetzen, das für seine eigene Integration in die Gruppe erforderlich ist.

Man kann demnach nicht über die theologische Praxis und noch weniger über eine Bewegung innerhalb der Theologie sprechen, ohne die Arbeit der Theologen oder, genauer, das Ergebnis der Arbeit der Theologen zum Gegenstand der Analyse zu machen. Im

Klartext: Wenn die Theologie sagt, daß sie sich verändert, dann fragt sich der Soziologe, wie die Theologen vorgegangen sind, um eine derartige Bewegung zu bewirken.

Wir wollen zunächst im sozialen Handeln des Theologen die technische Kompetenz und die soziale Machtposition unterscheiden. Die erste läßt sich in einem Titel ausdrücken: dieser ist das Ergebnis von Verhandlungen mit Instanzen, die berechtigt sind, den Inhalt dieses Titels näher zu bestimmen und ihn zu verleihen. Die soziale Machtposition ist durch eine Stellung, eine Funktion, gegeben; sie ist das Ergebnis von Verhandlungen mit Instanzen, die eine ähnliche oder andersartige Machtposition innehaben und auf jeden Fall die Möglichkeit zur Konkurrenz sehen.

In jedem Fall gibt die Handlungsweise des Theologen Anlaß zu Verhandlungen, gleichgültig, ob man sie nun unter dem Gesichtspunkt technischer Fähigkeit oder dem sozialer Macht angeht. Indem man dies betont, objektiviert man den Inhalt der «neuen Ortung» der Theologie. Sie stellt keineswegs etwas dar, das dem Theologen «geschieht», so wie eine Krankheit einen Organismus befällt. Und sie wird auch nicht mit einem bestimmten Vorsatz angegangen. Sie ist das Ergebnis vorhergehender Handlungsweisen. Sie ist eine bestimmte Art und Weise, wie man ein Gefüge von Positionen und objektiven Beziehungen verwaltet.

In Wirklichkeit sind die beiden Gesichtspunkte, die hier zunächst unterschieden wurden, dialektisch miteinander verknüpft. Bis zu einem gewissen Grad ist die Kompetenz immer durch die soziale Machtposition bestimmt: Ohne die Stellung, in der sie sich auswirken kann, die ihr Autorität verleiht, ist sie nichts.

Die Unterscheidung, die vorgeschlagen wurde, hat jedoch den Vorteil, daß sie zwei Bezugssysteme, die die theologische Handlungsweise bestimmen, herausstellt: eines bestimmt die Kompetenz, das andere die Autorität.

Die Frage nach der «neuen Ortung» ist möglicherweise schon dann korrekt gestellt, wenn man nach der relativen Autonomie dieser beiden Bezugssysteme fragt. Ist die augenblickliche Situation nicht dadurch gekennzeichnet, daß die Kompetenz jetzt mehr als früher von Institutionen abhängt, die gleichzeitig Autorität und Macht verleihen? Die Krise dieser Institutionen wirkt sich dann auf die Bestimmung der Kompetenz aus und bringt die Theologie in Bewegung, nachdem sie den Theologen von seiner Stelle weggerückt hat.

Ehe wir diese Diagnose näher erläutern, wollen wir betonen, daß es bei einer soziologischen Betrachtungsweise dieser Bewegung der Theologie nicht nur darum geht zu sehen, wie der Theologe auf der Suche nach sozialen Modellen ist, in denen er seine Rolle näher umschreiben kann. Man muß vor allem aufzeigen, wie das Anbieten neuer Redeweisen und Rollen auch ein Suchen nach sozialen Wirkungen und ein Verhandeln über sie beinhaltet. Und dies vollzieht sich nicht nur den Adressaten, sondern auch Gleichen, Konkurrenten und denen gegenüber, die jene Positionen innehaben, an denen sich die Rechtmäßigkeit religiöser Äußerungen entscheidet.

Bei gleichen äußeren Bedingungen würde sich übrigens ein Soziologe, der von religiösen Organisationen angestellt oder ein aktives Mitglied einer politischen Bewegung wäre, in derselben Lage befinden: Er wäre verpflichtet, die Wirkungen seiner soziologischen Handlungsweise zu verwalten und würde von jenen Mitsoziologen, die das Monopol der «wissenschaftlichen» Soziologie haben, angehalten, den Beweis für die Wissenschaftlichkeit und damit für die Berechtigung der Soziologie, die er liefert, zu erbringen.

Die «neue Ortung« der Theologie besteht demnach in einer Transaktion, die durch den Zustand des theologischen Marktes und die Änderungen in der religiösen Interessenlage erforderlich wird. Es geht um eine Neuformulierung des theologischen Interesses.

Der Ausdruck «theologisches Interesse wird nur jenen als eine unbewiesene Voraussetzung erscheinen, die behaupten, daß sich Theologen nicht von Interessen leiten lassen. Hingegen drängt sich dieses Konzept auf, wenn man auf folgende Frage eine Antwort finden will: Was verleiht den Gegenständen, von denen die Theologen sprechen, und den Problemstellungen, deren Spezialisten sie werden möchten, ihre Bedeutung?

Um auf diese Frage zu antworten, reicht es nicht aus, einfach vorauszusetzen, daß die Theologen mit dem größten Grad an Legitimation (Universitätstheologen und Experten der religiösen Autoritäten), die Probleme, mit denen sie sich befassen, einfach als bedeutsam ansetzen. Ebenso vereinfacht wäre die Antwort, daß die «Basis», die Öffentlichkeit oder wie immer man das nennen will, den Theologen ihre Gegenstände aufdrängen. Vielmehr muß man zeigen, wie das besondere Interesse der Theologen durch die Stellung bedingt ist, die sie in einem Bezugsfeld und einem Organismus von «Profis» einnehmen.

Dieses Bezugsfeld legt in seiner Eigenschaft als Ort, an dem ein Machtkampf ausgetragen wird, jedem Theologen im Hinblick auf seine Stellungnahme Probleme und Methoden auf, die zugleich technischer und strategischer Natur sind.

Hieraus ergibt sich die Forderung, jene Strukturierungsprozesse, die der Gesamtheit der Theologen eigen sind, ihre Legitimierungsversuche, ihr Zugangsweisen und die Strategien, die sich daraus ergeben,

klarzulegen und miteinander in Beziehung zu bringen.

So gesehen könnte die «neue Ortung» in der Theologie nichts anderes sein als die Umorganisierung jener Regeln, die den Zugang zur theologischen Kompetenz und der damit verbundenen sozialen Machtposition ermöglichen. Wir wollen daran erinnern, daß der Ausdruck «Umorganisierung» nicht im Sinn einer Entscheidung verstanden werden darf, sondern als Strukturierungsergebnis aus dem Wandel im theologischen Feld oder als Abänderung von Gemeinplätzen, die bislang Kommunikation möglich machten.

Ohne das Paradox zu überziehen, könnte man sagen, daß es sich um eine Umorganisierung ohne Plan handelt, und es wäre hochinteressant, die Bemühungen römischer Bürokratie um die Erarbeitung einer «ratio studiorum» mit den mehr oder weniger spontanen Anpassungsversuchen zu vergleichen, die wir jetzt analysieren wollen.

II. Ein Gesichtspunkt, der uns auf die Spur hilft: Die Absicht, Laientheologen auszubilden

Seit einigen Jahren tauchen in Frankreich viele Organismen auf, die in vielerlei Formen – Tagungen, Ausbildungszyklen, Fernkursen – den Laien einen Zugang zu theologischer Kompetenz anbieten. Wir wollen hier keine methodische Beschreibung dieser Bemühungen geben. Wir werden anhand einiger Dokumente zeigen, daß dieses Phänomen deutlich macht, wie Theologen einen neuen Bereich erringen, in dem sie kompetent sind, und wie sie neue soziale Machtpositionen aushandeln. Wir werden zu verstehen versuchen, wie Theologen, die im Klerus keine befriedigende und ausreichend dankbare soziale Basis mehr finden, eine Rückeroberungsstrategie entwickeln.

1. Veränderungsstrategie

Viele Institutionen, die eine theologische Ausbildung für Laien anbieten, sind dazu umfunktionierte Priesterseminare, deren Professoren so ihren Status neu aushandeln konnten, indem sie ihre Berechtigung von einer Zukunftsvision der Funktionen der Theologie ableiten. Diese Veränderung nimmt häufig Formen von Profanierung oder Magie an, sofern man darunter ein Sich-Abwenden von der Legitimität oder besser einen Versuch versteht, um eine Form von Machtausübung in kultureller Hinsicht aus dem klerikalen Umfeld auf ein im Vergleich zu früheren Aktionen heterogenes Feld zu übertragen. Diese Bemerkung mag zu einem besseren Verständnis einiger Kennzeichen und einiger Widersprüche dieser Unternehmungen verhelfen.

So erklärt einer der Verantwortlichen in einer dieser umfunktionierten Institutionen: «Wir haben gedacht, daß der Zusammenschluß von Priesterseminaren auf Dauer gesehen keine Lösung darstellt für das theologische Denken in der Kirche. In einer Kirche, die auch nur in etwa darüber nachdenken will, was in der Welt und in ihr geschieht, kann die theologische Reflexion nicht in den Händen einer de facto klerikalen Elite liegen...»[3]

Diese zweifache Ambition: die Theologie mit der Kultur in Einklang zu bringen und die Machtaufteilung in der Kirche zu verändern, muß mit jenen Bedingungen in Beziehung gesetzt werden, unter denen sie aufgetaucht ist. Alles spielt sich in der Tat so ab, als würde der theologische Bereich, der eine Nachwuchs- und Adressatenkrise durchmacht, außerhalb seiner selbst nach Möglichkeiten suchen, um seine Sprache an die moderne Kultur und an die Adressaten dieser Sprache anzupassen, auch wenn diese zu anderen Zeiten zu Passivität und Unterordnung verurteilt waren.

Und schließlich verweist der ausdrückliche Wille, das Monopol der «klerikalen Elite» zu beseitigen, auf die Konkurrenz der anderen Ideologen: Die Berufstheologen schicken sich an, die Macht zu teilen, um sie nicht ganz zu verlieren. Dadurch stellen sie frühere Formen ihrer sozialen Macht in Frage.

Diese Umbildung der Rolle des Theologen geht nicht nur von Professoren in Priesterseminaren aus, die theologische Titel besitzen und die früher durch einen geographisch und sozial beschränkten Wirkungsbereich eingeengt waren. Es gibt auch Professoren theologischer Fakultäten, die Fernkurse oder ähnliche Ausbildungswege einrichten.

Es muß nicht erst betont werden, daß diese Handlungsweisen eine Erweiterung des Einflußbereichs der Theologen zur Folge haben und daß sie dadurch die Beziehung zwischen Kompetenz und Macht, zwischen Institutionen für theologische Erzeugnisse und sozialem Umfeld, zwischen Theologen und religiöser Macht neu strukturieren. Deshalb wird sich auch die soziologische Analyse dieser Handlungsweisen nicht mit dem Inhalt der Ausbildung beschäftigen, sondern mit den sozialen Bezügen, die sie bestimmen und die sie verändern.

Es ist weniger die Theologie, die in Bewegung geraten ist, als der Theologe, der versucht, seinen Status auszuhandeln. Er definiert sich durch seine kulturelle Rolle, seine Fähigkeit, über Wissensbereiche zu reden, die außerhalb seines Kompetenzbereichs entstanden sind (in «der Welt») und denen er jetzt mitunter Platz macht[4].

Dieses Aushandeln zielt auch auf die rechtliche oder faktische Anerkennung einer neuen Funktion, die vor-

gibt, eine Aufgabe auf Zukunft hin zu sein: für Laien den Zugang zur theologischen Kompetenz und dadurch – so sagt man – zur ideologischen Macht zu ermöglichen[5].

Diese Strategie schließt ein Wetteifern mit den religiösen Machthabern ein, deren Mangel an Weitblick oder an Erfahrung man kritisiert[6].

Die dritte bedeutsame Folge dieser Veränderungsstrategie ist der Wandel in der Pädagogik. Die Ausbildung von Laien zwingt dazu, sich einer «normalen» Form der Autoritätsausübung im intellektuellen Bereich zu nähern: Gruppenarbeit usw. anzubieten. Ferner wird das Gerücht verbreitet, daß man neue Theologie betreibt, und schließlich vermarktet man die Kundschaft (Konkurrenz mit ähnlichen Beziehungsgeflechten und mit den Beziehungsgeflechten der Katholischen Aktion, die sich ihre eigenen Kompetenzen und Machtstrategien in der Kirche geschaffen hat).

Schon läßt sich eine Tatsache beobachten, auf die wir später noch zu sprechen kommen: Der Theologe ist gezwungen, seine Interventionen und deren Inhalt anders zu durchdenken; diese Veränderung ist mehr oder weniger tiefgreifend, je nachdem, ob die Gruppe von Laien ihre eigenen Arten von Beziehungen stärker oder schwächer durchsetzt.

2. Soziale Voraussetzungen, die diesen Wandel möglich machen

Die einzelnen Merkmale, die wir hinsichtlich der Zusammensetzung des Publikums dieser Institutionen gesammelt haben[7], lassen vier wesentliche Merkmale erkennen. Es handelt sich um ein Publikum von Erwachsenen, in dem Frauen in der Überzahl sind; die Berufe sind auf soziale Aktion, Verbreitung von Kultur und ganz allgemein auf Leitung des Kollektivs ausgerichtet; man kommt aus Volksschichten mit starker Bindung an die Kirche, wo man häufig verantwortungsvolle Posten bekleidet oder anstrebt; sodann ist dieses Publikum sehr motiviert, eine religiöse Ausbildung von hohem Niveau zu bekommen, wobei kulturelle Interessen keinerlei Konkurrenz zu dieser Offenheit für eine theologische Ausbildung darstellen, sondern sie vielmehr verstärken.

Diese vier Kennzeichen lassen sich in einem einzigen zusammenfassen: in der kulutrellen Abhängigkeit oder, was auf dasselbe hinausläuft, der Bereitschaft, den symbolischen Preis für eine Initiation in die Kenntnis von Gütern zu bezahlen, an deren Wirksamkeit man glaubt. Die Institutionen bieten den eingeweihten Laien nur selten Machtpositionen an, und dieses Paradox ist es wert, daß man es analysiert[8].

Es kommt in der Tat sogar vor, daß gewisse Laien, deren Kompetenz anerkannt ist, institutionalisierte Stellungen, die man ihnen anbietet, ausschlagen und weniger «bedeutende» Stellungen vorziehen. So weigert sich z.B. eine Person, die ein Diplom eines katechetischen Instituts besitzt, eine Stelle als Gemeindekatechetin anzunehmen. Sie nimmt eine andere bezahlte Arbeit an und ist dafür zu gewinnen, die Arbeit anderer Katecheten eherenamtlich zu begleiten, als Multiplikator. Dieser Fall scheint uns typisch für die Interessenlage, auf der die Theologen im Wandel ihre Initiativen entfalten können, indem sie ein zweifaches Mißverständnis pflegen.

Der Fall, den wir gerade beschrieben haben, gibt in der Tat die Strategie der Theologen ziemlich genau wieder, die sich für die Ausbildung zu dieser Art von Kompetenz spezialisieren. Einerseits wird eine Trennung der theologischen Kompetenz von jedem Anzeichen von Berufsmäßigkeit zur Schau gestellt. Diese Abgrenzung macht den Unterschied aus zu den Universitätstheologen, die behaupten, es sei die legitimste Art, Theologie zu betreiben, wenn man den Status eines Profis besitzt[9]. Andererseits ist das Zurückweisen des Status des Theologen als Profi ein Umweg, eine andere Art und Weise, um zu sozialer Macht zu gelangen, indem man indirekt den Status eines «Ausbilders für Ausbilder» aushandelt, der weniger stark von der Institution geprägt ist und weniger mit dem Status eines Klerikers identifiziert werden kann.

Diese Emanzipationsstrategien entwickeln sich demnach mit Erfolg, wenn sich einerseits Kleriker, die früher mit untergegeordneten theologischen Aufgaben (Priester- oder Katechetenausbildung) beschäftigt waren, und andererseits Laien, die mehr oder weniger stark mit dem Netz der Katechese und Liturgiegestaltung verbunden sind und die durch schulische und religiöse Dispositionen darauf vorbereitet sind, Botschaften zu hören, die ihnen «Durchblick», «Vertiefung», «Erneuerung», «neue Einsicht» versprechen[10], begegnen und verstehen.

Wenn Laien «in der Ausbildung» ausdrücken wollen, was sie erfahren haben, dann geben sie ihren Ausbildern ein genaues Echo von ihren Bedürfnissen zurück, die diese erzeugt und kultiviert haben: Schematisch ausgedrückt beglückwünschen sie sich, systematisch in eine Kultur eingeführt worden zu sein, die sie nicht kannten, und jetzt im Stand zu sein, neue soziale Darstellungsweisen ihres Glaubens und ihrer selbst zu beherrschen.

Alles vollzieht sich demnach so, als hätten die Partner Interesse daran, die Zweideutigkeit ihrer Beziehungen zu kultivieren. Die Ausbilder wollen ausbilden, aber nicht für bestimmte Aufgaben, sondern für

nicht institutionalisierbare Kompetenzen, die mit jenen Vorstellungen übereinstimmen, die sie sich von ihrer eigenen Rolle machen.

Die Laien ihrerseits sehen häufig in ihren Ausbildern überzeugende und überzeugte Prediger. Aber man wird sagen müssen, daß eine gewisse Zweideutigkeit zu diesem Handel dazugehört. Denn wie könnte man die Bitte um Ausbildung ohne aushandelbare Ziele anders aufrechterhalten, als dadurch, daß man den Motivationen den Vorrang einräumt und die technischen Kompetenzen in der Ungewißheit beläßt. Wie kann man an Ziele und an einen Ausbildungsinhalt glauben machen, wenn man nicht auf kulturell wertvolles Expertentum (Humanwissenschaften) verweist und die Modernität ausspielt («dem kulturellen Wandel unserer Zeit die Stirn bieten»)[11].

Schlußbemerkung: Die Theologen im sozialen Umfeld

Das Beispiel der Strategien, die die Theologen anwenden, um Laien auszubilden, gibt uns Aufschluß über die Art und Weise, wie das soziale Umfeld den Platz und die Handlungsweise von Inhabern theologischer Titel, ohne Position, beeinflußt. Indem wir dieses Beispiel wählten, liefen wir Gefahr, die Beziehungen des theologischen zum sozialen Umfeld auf Beziehungen zu einer Kundschaft zu reduzieren.

Entgegen der durchgängigen Vorstellung, die die Theologen sich von ihrer Handlungsweise machen, wollten wir daran erinnern, daß es kein Gegenüber von Thelogen und Laien gibt und daß das Bild von einer Beziehung, die aus Angebot und Nachfrage bestünde, trügerisch ist, da jeder dieser Ausdrücke noch hinterfragt werden müßte.

In der Tat richtet sich das Ausbildungsangebot zunächst an Laien, die an dieser Ausbildung interessiert sind, und es bleibt zu überprüfen, wie Theologen dazu kommen, sich diese Lösung für ihre Beschäftigungsprobleme auszudenken. Wir haben gezeigt, daß diese Wahl zum großen Teil durch die Affinitäten zwischen der Stellung der Theologen und der der Laien bestimmt ist, da beide Interesse daran haben, ihre objektiven Beziehungen in einer gewissen Unbestimmtheit zu belassen.

Wenn die Laien in der theologischen Ausbildung eine neue Sicherheit in ihrer religiösen Zugehörigkeit gewinnen, dann finden die Kleriker *ipso facto* darin eine Möglichkeit, das Bedürfnis nach Theologie zu wecken und ihre Kompetenz und soziale Machtstellung neu auszuhandeln. Aber dieses Neu-Aushandeln geschieht nicht nur mit Hilfe der Laien. Indem sie ein Gebiet in Angriff nehmen, das von der gelehrten Theologie freigelassen wurde, handeln die Theologen, die vorher mit der Ausbildung der Kleriker befaßt waren, die Gebiete und Institutionen neu aus, in denen sich die Berechtigung der Theologie definiert.

[1] Dieser Text gehört zu einer Studie, deren Ziel es ist, den Gedanken einer «neuen Ortung» der Theologie soziologisch abzuhandeln. Ihr Beobachtungsfeld ist die Region Rhône–französische Alpen.

[2] Ch. Y. Glock, Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis ? : Archives de Sociologie des Religions, 12 (1961) 36.

[3] Ein Verantwortlicher des Centre Théologique de Meylan (Grenoble) ; die Bemerkung ist wiedergegeben bei C. Maréchal, Formation des adultes chrétiens, in : Vivante Eglise, Januar 1975, 26.

[4] Ursprünglich hatte der Theologe den größten Anteil..., weniger wegen der Anzahl oder des Umfangs seiner Beiträge als wegen des Zeitpunktes, an dem sie stattfanden : Er griff als letzter ein, so als wäre die Theologie eine universale Wissenschaft, die alle anderen Wissensgebiete zusammenfaßt und in sich enthält. Mit der Zeit hat sich die Situation sehr verändert. Zunächst stellen die Interventionen von Experten weniger eine Autorität dar als in der Vergangenheit : Gruppenarbeit und Gesprächsrunden haben ebensoviel Gewicht. Die Experten sind nicht mehr Spezialisten anderer Disziplinen : Physik, Medizin, Soziologie, Geschichte... Schließlich werden die theologischen Beiträge meist im Verlauf von Arbeitstagungen verfaßt und nicht im voraus ausgearbeitet, C. Maréchal, aaO. 28.

[5] «Es fällt den Theologen schwer, über den Rahmen ihrer Disziplin hinauszugehen. Es gelingt ihnen nicht, die Ausbildung zu koordinieren, da sie nicht genügend nachdenken über die Zukunft der Kirche und die Art der Ausbildung, die diese vorbereiten und einleiten helfen kann. (...) Man kann sich nicht damit zufriedengeben, die aus den Priesterseminaren hervorgegangenen Ausbildungsmodelle zu wiederholen. Die Ausbildung muß zur Kritik befähigen. Sie muß der derzeitigen Situation der Kirche Rechnung tragen und Weitblick auf Zukunft hin zeigen, da man bereits neue Formen kirchlicher Organisation spürt.» So ein Verantwortlicher am Institut d'Études Pastorales et Religieuses, Lyon, dessen Äußerungen von C. Maréchal im dritten Teil des zitierten Artikels (Nr. 2) wiedergegeben werden : aaO. März 1975, 91.

[6] «Zentren wie das unsrige oder andere werden in der Kirche von morgen eine grundlegende, entscheidende Rolle spielen, die man bei veränderten Vorzeichen mit der Rolle der Klöster im Mittelalter vergleichen kann. Wenn es, wie man voraussehen kann, morgen stärkere und wahrere Gemeinschaften geben wird, die sich mit den vorhandenen Mitteln besser durchschlagen werden, und wenn diese den größten Teil des kirchlichen Geflechts ausmachen werden, dann werden sie ein Bedürfnis nach organischen Beziehungen zu stärker strukturierten Kreisen haben, die ihnen als theologische oder spirituelle Referenz dienen werden...» So ein Verantwortlicher des Centre Saint Dominique, l'Arbresle, dessen Äußerungen wiedergegeben sind bei C. Maréchal, aaO. 93. – «Ich spüre mehr und mehr, daß die Ausbildungszentren zu lebendigen Verdichtungen des kirchlichen Lebens werden, und wäre es nur einfach aus folgendem Grund : Es sind die einzigen Stätten, die in der Lage sind, kompetente Amtsträger vorzubereiten. Denn in jedem Bereich erweist sich Kompetenz heute als unabdingbar.» (Verantwortlicher des IPER, ebd.)

[7] Es handelt sich um das Centre Théologique de Meylan, das Centre Lyonnais d'Études Religieuses et Pastorales, eine Organisation von Saint-Etienne, das Centre Saint Dominique in l'Arbresle ; zu diesem muß man den Zyklus zur theologischen Ausbildung von Laien hinzurechnen, den das Institut Catholique in Paris organisiert.

[8] «Die Kirche braucht heute Laientheologen. Andere Einrichtungen (als das Institut Catholique in Paris) haben sich darum bemüht... Wir müssen nun gemeinsam überlegen, welches der beste kirchliche Dienst ist, den neue qualifizierte Laientheologen bald übernehmen können.» So Kardinal Marty, Communication aux théologiens réunis à l'occasion de leur assemblée de «concertation des facultés de théologie», 24. August 1977 : Présence et Dialogue, Nr. 186, 20. Mai 1977.

[9] «Diese Theologie, die für das Leben der glaubenden Kirche unerläßlich ist, wird nicht an der Basis, in Gemeinschaften ohne Theologen im berufsmäßigen Sinn des Wortes aufkommen. Um ein Niveau theologischer Aktivität, theologischer Produktion in der ganzen Kirche zu halten, ist es nötig, daß es in jedem Jahrhundert wenigstens einige große Theologen und theologische Institutionen gibt». P. Liège, Direktor der Unité d'Enseignement et de Recherche de Théologie et de Sciences Religieuses am Institut Catholique in Paris in einer Erklärung anläßlich einer Gesprächsrunde zum Thema «Kann man Theologie lehren?», in: Informations Catholiques Internationales Nr. 502, 15. Mai 1976, S.46.

[10] Bei den Ordensschwestern, die einen großen Teil der Kundschaft ausmachen, ist die Situation keineswegs anders als bei den Laien; nur kommen bei ihnen die Kennzeichen, die wir beschrieben haben (Bereitschaft, an die Wirksamkeit der Theologie zu glauben) noch deutlicher heraus.

[11] Dies führt dazu, Laien auszubilden, die mehr bereit sind, die «neue» theologische Redeweise zu verstehen als Kompetenzen zu erlangen, die sie in Macht und Initiative umsetzen können. Die Unterredungen mit Laien in theologischer Ausbildung, die X. de Chalendar durchgeführt hat, sind in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Rapport sur la Formation Théologique des laïcs, réalisé à la demande de l'Archevêché de Paris, 1975, 105 Seiten.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

JEAN-PIERRE LECONTE

1936 geboren. Seit 1963 Priester der Diözese Autun. Magistergrad in katechetischer Theologie am Institut Catholique zu Paris 1970. Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Theologie und Religionswissenschaft am Institut Catholique zu Paris. Forschungsauftrag für Soziologie am Centre Lebret (9, rue Guénégaud, Paris VI). Anschrift: 8, rue des Chanoinesses, F-75004 Paris.

ANDRÉ ROUSSEAU

1941 in Frankreich geboren. Mehrere Jahre lang Mitarbeiter am Centre de Recherches Socio-Religieuses in Löwen. Seit 1972 Lehrauftrag am Institut Catholique in Paris (Religionssoziologie). Er führt Forschungen soziologischer Art über den französischen Katholizismus durch, und zwar am Centre Lebret (Paris). Veröffentlichungen: Zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften. In Zusammenarbeit mit F. Houtart veröffentlichte er 3 Bände über Reaktionen religiöser Institutionen in revolutionären Krisen (Editions Ouvrières, Paris, 1971–1972). Les Juifs dans la Catéchèse, Editions Vie Ouvrière, Brüssel 1972 (unter der Leitung von F. Houtart und G. Lemercinier). Trois enquêtes sur les Catholiques, Editions du Chalet, 1972, in Zusammenarbeit mit J. Gritti. Anschrift: Centre Lebret, 9 rue Guénégaud, F–75006 Paris.

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Für eine befreite und befreiende Theologie: Frauen in der Theologie und feministische Theologie in den USA

Als im Jahre 1847 Antoinette Brown beschloß, am Oberlin College Theologie zu studieren, stieß sie auf beträchtlichen Widerstand von seiten ihrer Eltern, Berater und Freunde. Obwohl Oberlins Fakultät erst nach langen Diskussionen beschloß, daß man ihr erlauben müsse, sich religiösen Studien zu widmen, gab sie ihr Ziel nicht auf. Als sie jedoch im Jahre 1850 ihr Studium erfolgreich absolviert hatte, konnten sie und eine andere Studentin nicht graduieren. Erst im Jahre 1878 verlieh Oberlin College Antoinette Brown ehrenhalber den Magistertitel und im Jahre 1908 ein theologisches Ehrendoktorat. Sie wurde zwar im Jahre 1853 als erste Frau in den USA ordiniert; aber ihr wachsender theologischer Liberalismus zwang sie schon ein Jahr später, von ihrem Pfarramt zu resignieren. Trotzdem hatte sie den Weg für andere Frauen geebnet, Theologie zu studieren und kirchliche Ämter anzustreben[1].

I. Seminaristinnen und Theologinnen

Heute ist die Zahl der Studentinnen an theologischen Hochschulen und Seminaren in den USA ständig im Steigen begriffen. In angesehenen protestantischen Schulen machen die Studentinnen bis zu 50 % der Studentenschaft aus. Frauengruppen haben in den letzten Jahren Fakultäten und Verwaltungen unter Druck gesetzt, die Probleme und Fragen von Frauen mehr als bisher ernst zu nehmen, in das Vorlesungsangebot Seminare zu Fragen feministischer Theologie aufzunehmen und institutionelle Kommunikationszentren für Frauen zu schaffen. Doch zählen die renommierten theologischen Hochschulen nur vereinzelt Frauen zu ihren Fakultäten. Professoren und Studenten sind sich selten ihrer negativen Haltung und ihres akademischen Sexismus gegenüber Frauen bewußt. Darüber hinaus haben etablierte Professoren sich oft nur wenig mit theologischen Problemen, die im Kontext der Frauenbewegung formuliert werden, akademisch ernsthaft beschäftigt.

Daher sehen Professorinnen und Studentinnen immer mehr die Notwendigkeit, eine institutionelle Basis zu schaffen, die es Frauen ermöglichen würde, ihre eigene theologische Erziehung in die Hand zu nehmen und alternative Formen des kirchlichen Dienstes und theologischen Arbeitens zu erarbeiten. Das «Som-

mer-Seminar in Grailville»[2] ist solch ein Versuch, der von der ökumenisch-kirchlichen Gruppe *Church Women United* und der Amerikanischen Gralbewegung initiiert wurde. Studentinnen von verschiedenen theologischen Hochschulen in den USA nehmen an diesem theologischen Frauensemester teil, um gemeinsam nach Alternativen, Theologie zu studieren und zu formulieren, zu suchen.

Doch trotz guter Ansätze, Frauen in den theologischen Lehr- und Lernbetrieb zu integrieren und frauenspezifische Perspektiven für das Theologiestudium zu entwickeln, hat sich die Lage der Frau mit theologischem Abschluß seit der Zeit Antoinette Brown's nicht wesentlich verbessert. Nur ein Drittel der klerikalen Frauen können nach dem Abschluß ihres theologischen Studiums sofort eine Anstellung in ihrem Beruf finden[3]. Von denen, die eine Stelle erhalten, müssen viele mit zweitrangigen kirchlichen Positionen vorlieb nehmen und finden sich oft auf geschlechtsspezifische Gebiete, wie Frauen- und Kinderseelsorge, beschränkt.

Deshalb wäre es verfehlt, aus der größeren Anzahl vonTheologiestudentinnen an theologischen Hochschulen zu folgern, daß Frauen damit auch größeren Einfluß auf das kirchliche Amt und das Theologiestudium haben. Da viele theologische Institutionen augenblicklich Schwierigkeiten haben, genügend qualifizierte Studenten anzuwerben und oft um ihr finanzielles Überleben kämpfen, zeigt die größere Anzahl von Frauen, die wegen der gegenwärtigen finanziellen Lage als Studentinnen zugelassen werden, keineswegs ein Anwachsen des tatsächlichen Einflusses der Frau auf das theologische und kirchliche Geschäft an.

Während das biographische Lexikon bekannter Frauen in Amerika (1607–1950) viele Namen von Geistlichen, Evangelistinnen, Missionarinnen, religiösen Erzieherinnen, Ordensgründerinnen und religiösen Führerinnen verzeichnet, weiß es keinen einzigen Namen einer Frau unter der Rubrik «Theologin» zu nennen, obwohl es Frauen in anderen akademischen Berufen, wie z.B. Historikerinnen, Psychologinnen, Altertumswissenschaftlerinnen oder Literaturkritikerinnen erwähnt. Es ist offensichtlich, daß die Geschichte der Theologin erst noch geschrieben werden muß.

Heute qualifizieren sich in den USA ungefähr 200–400 Frauen als akademisch anerkannte Theologinnen, insofern sie ein Doktorat abgeschlossen haben oder nahe am Abschluß stehen[4]. Frauen lehren Theologie an *Colleges*, Universitäten, kirchlichen Hochschulen und Priesterseminaren. Die Mehrzahl von ihnen findet sich jedoch in akademisch weniger angesehenen *Colleges* und Hochschulen, die eine größere Stundenzahl haben und oft nur wenig Möglichkeiten für akademische Forschung bieten. Frauen haben gewöhnlich keine beamteten Stellungen und finden sich in den unteren Rängen der Universität als Dozentinnen und Assistenzprofessorinnen.

Darüber hinaus kann eine wachsende Zahl von Frauen mit theologischen Doktoraten überhaupt keine Lehrposition finden. Dazu kommt, daß wegen expliziter oder impliziter Bestimmungen gegen die Anstellung von miteinander verheirateten Wissenschaftlern an der gleichen Universität oder Fakultät verheiratete Theologinnen oft nicht für reguläre Positionen in Frage kommen. Man setzt vielfach voraus, daß sie keine ernsthaften Berufspläne haben oder daß der Mann für sie sorgen kann und sie deshalb kein volles Gehalt brauchen. Verheiratete Theologinnen sehen sich daher oft gezwungen, mit schlecht bezahlten Gelegenheitspositionen vorlieb nehmen oder Positionen in zweit- und drittklassigen Institutionen akzeptieren zu müssen. Auch wenn eine Theologin zusammen mit ihrem Mann eine Anstellung an der gleichen Universität oder Fakultät errungen hat, ist ihre Situation immer noch sehr prekär, da patriarchalisch gesinnte Kollegen und Verwaltungen es für selbstverständlich halten, daß die Frau kündigt, wenn man ihrem Mann die Verbeamtung oder eine Erneuerung seines Kontraktes verweigert. Die Bestimmungen gegen Ehepaare an derselben Universität oder Fakultät funktionieren daher de facto als Bestimmungen gegen Frauen im akademischen Lehrbetrieb. Obwohl kirchliche Beamte und akademische Theologen oft mit großartiger Rhetorik Ehe und Familie preisen, haben sie keine Bedenken, eine Ehe und Familie zu gefährden, um das patriarchalisch-klerikale akademische System, das keinen Raum für die Frau als Wissenschaftssubjekt hat, aufrecht zu erhalten[5].

Wie sehr das männlich-akademische System von der oft schlecht bezahlten Hilfsarbeit von Frauen abhängig ist, zeigen die Widmungen und Danksagungen im Vorwort ungezählter Bücher. Die akademische Hilfe, die Frauen für Männer leisten, erstreckt sich nicht nur auf sekretarielle Hilfe, Haushaltsarbeit und Tippen, sondern auch auf wissenschaftliche Forschung, die Erstellung von Bibliographien, und sogar auf die eigentliche Abfassung und Ideen ganzer theologischer Werke. Die viel publizierte Arbeitsgemeinschaft zwischen Karl Barth und Charlotte von Kirschbaum ist paradigmatisch für eine solche wissenschaftliche Ausbeutung von Frauen.

Nur sehr wenigen Theologinnen gelingt es, sich einen Platz in der Theologie zu schaffen, verbeamtet zu werden, und einen Rang, der dem eines deutschen Universitätsprofessors vergleichbar wäre, zu beklei-

den. Deshalb fehlt vielen die institutionelle Voraussetzung dafür, ihre eigenen theologischen Interessen und Positionen zu entwickeln. Auch bekleiden nur sehr wenige Frauen die Verwaltungsposition eines Dekans, und meines Wissens ist augenblicklich nur eine einzige Frau Rektorin einer theologischen Hochschule.

Wegen des politischen Druckes von seiten der Frauenbewegung und der Regierung im allgemeinen und wegen der Arbeit des Frauenausschusses für Religionswissenschaft[6] im besonderen wurden in den letzten Jahren einige Theologinnen zu Mitgliedern der leitenden Gremien der größeren theologischen Gesellschaften und der Redaktionsausschüsse führender theologischer Zeitschriften ernannt. Zwei Theologinnen wurden zu Präsidentinnen von theologischen Gesellschaften gewählt.

Der Einfluß dieser Frauen auf die akademische Politik und Machtstrukturen ist jedoch minimal, da es ihnen nicht möglich ist, das informale Netz des theologischen «Männerbundes» zu durchbrechen. Ihre Anwesenheit trägt mehr dazu bei, den akademisch-männlichen, theologischen Institutionen den Anschein von Liberalismus zu geben, als daß sie in der Lage wären, die Machtstrukturen und Ideologien akademischer Theologie entscheidend zu verändern. Wegen der augenblicklich sehr tristen Aussichten des akademischen Arbeitsmarktes wird sich der Einfluß von Frauen auf die akademische Theologie in der Zukunft wahrscheinlich noch mehr verschlechtern. Der minimale Fortschritt, der in den letzten Jahren gemacht wurde, ist in Gefahr, wieder rückgängig gemacht zu werden.

Es hat sich nicht sehr viel geändert in den hundert und mehr Jahren, seit Antoinette Brown sich den Weg in die Theologie gebahnt hat. Nur mit vielen Vorbehalten zu einem klerikalen männlichen Beruf zugelassen, verbleiben Studentinnen und Professorinnen am Rande des theologischen Wissenschaftsbetriebes. Im besten Falle werden sie von ihren männlichen Kollegen geduldet und im schlimmsten Falle von theologischer Lehre und Forschung ausgeschlossen. In jedem Falle haben sie keinen nennenswerten Einfluß auf die Art und Weise, wie Theologie getrieben wird. Der akademische Theologe und kirchliche Beamte verbleibt im öffentlichen Bewußtsein ein Mann. Diese Marginalität der Frau im theologischen Wissenschaftsbetrieb ist jedoch nicht nur charakteristisch für die Lage der Theologin in Nordamerika, sondern findet sich offensichtlich auch in anderen Ländern.

Als ich zum letzten Male zu Besuch in Deutschland war, fragte ich einen liberalen Universitätsprofessor, ob augenblicklich eine Frau Lehrstuhlinhaberin an einer der traditionellen protestantischen oder katholischen theologischen Fakultäten sei. Er versicherte mir, daß Laien jetzt an katholischen Universitäten habilitieren und professorale Stellungen innehaben können. Nachdem ich wiederholte, daß ich daran interessiert sei, ob augenblicklich eine Frau Lehrstuhlinhaberin an einer renommierten theologischen Fakultät sei, fragte er in sarkastischem Tone seine Haushälterin: «Möchten Sie gerne meine Nachfolgerin werden?» Die Haushälterin befand sich seiner Meinung nach offensichtlich hinsichtlich der akademischen Theologie in derselben Situation, in der sich auch qualifizierte Theologinnen befinden. Was zählt, sind nicht Qualifikationen und Publikationen, sondern die Tatsache, daß wir Frauen und nicht Männer sind.

II. Die feministische Analyse der akademisch-theologischen Institutionen

Dieser Vorfall brachte mir jedoch deutlicher zum Bewußtsein, daß die Lage der Theologin in Amerika etwas verschieden von der ihrer europäischen Schwestern ist. Ein amerikanischer Kollege hätte vielleicht dieselben Gefühle und Vorurteile gehabt, aber er würde sie auf keinen Fall mit solch einer Direktheit ausgedrückt haben, da in den USA die Frauenbewegung den Androzentrismus, den Sexismus und die Diskriminierung der Frau als systematische Übel und persönliches Versagen zum Bewußtsein gebracht und öffentlich gebrandmarkt hat. Liberale Theologieprofessoren können es daher ebensowenig riskieren, des Sexismus beschuldigt zu werden, als sie es auf sich nehmen können, des Rassismus angeklagt zu werden. Sie sind sich dessen bewußt, daß amerikanische Frauen nicht damit zufrieden sind, am Rande der akademischen Institutionen geduldet zu werden, sondern daß sie volle Partizipation in ihnen verlangen.

Feministische Analysen von Kultur und Religion haben aufgezeigt, daß eine solche volle Teilnahme der Frau am akademischen Leben und Wissenschaftsbetrieb nur dann möglich sein wird, wenn die patriarchalischen und sexistischen Strukturen akademischer Institutionen verändert werden. Frauen sind nicht mehr damit zufrieden, nur von der männlich strukturierten Akademie geduldet und in das Uhrwerk männlicher Karrieren eingegliedert zu werden. Wissenschaftlerinnen, die sich in einer weitverzweigten Akademikerinnenbewegung organisiert haben, versuchen durch neue Gesetze, durch feministische Studien und mit Hilfe der Antidiskriminierungspläne der Regierung in der Akademie mehr Raum für die Frau als Wissenschaftssubjekt zu schaffen. Ihr Ziel ist es, sowohl die patriarchalischen Systeme der Universität als auch die sexistischen Verhaltensweisen von Kollegen und Studenten so grundlegend zu verändern, daß es für Frauen

möglich wird, an der intellektuellen Arbeit und der akademischen Forschung der Universität voll zu partizipieren. Zugleich sind die Feministinnen sich jedoch bewußt, daß es nicht genügt, einfach mehr Frauen in den Wissenschaftsbetrieb einzugliedern. Sie bestehen daher darauf, daß die Festlegung akademischer Berufe und akademischer Theologie auf das männliche Geschlecht hinterfragt und aufgelöst werden muß.

Obwohl viele kritische Analysen kirchlicher und klerikaler Strukturen vorhanden sind, fehlen kritische Bewertungen des theologischen Wissenschaftsbetriebes fast gänzlich. Jüngst haben die Autoren der Befreiungstheologie[7] zwar aufgezeigt, daß europäische und nordamerikanische Theologie eine «weiße», bürgerliche Theologie repräsentiert, die als solche am kulturellen Imperialismus Eurpas und der USA partizipiert. Eine Theologie, die fast ausschließlich von weißen Klerikern gemacht wird, muß notwendigerweise den Interessen der weißen, bürgerlichen Gesellschaft dienen. Da darüber hinaus einzelne Theologen, theologische Institutionen und theologische Verlage von den Stipendien und Geldern der Reichen leben, sind sie der Politik und den Interessen der weißen burgeoisen Klasse unterworfen.

Doch weisen feministische Theologen darauf hin, daß diese Analyse des «Sitzes im Leben» theologischer Wissenschaft nicht weitgehend genug ist. Akademische und kirchliche Theologie ist nicht nur weiß, bourgeois und abhängig von der herrschenden Klasse, sondern weiß, burgeois und *männlich*. Als solche partizipiert sie an dem männlich-stereotypen Charakter akademischer Berufe und kirchlicher Institutionen. Da der androzentrische Charakter der theologischen Disziplin so fundamental ist, ist seine kritische Analyse für den einzelnen Theologen persönlich bedrohlicher als die Analyse der Rassen- und Klassenprobleme. Die Theologie kann deshalb nur dann humanisiert und von unterdrückerischen sexistischen Stereotypen befreit werden, wenn Theologen beginnen, die Herausforderung feministischer Theologie ernst zu nehmen und ihre eigenen Privilegien und ihre Praxis als Männer in einem männlich geprägten Beruf zu analysieren.

Da Theologie, wie Wissenschaft überhaupt[8], inhaltlich und institutionell von Männern gemacht wird, ist das Öffentlichkeitsbild des Theologen «männlich». Frauen, die sich dennoch für Theologie interessieren und akademisch-theologische Berufe und kirchliche Ämter anstreben, stoßen deshalb auf erheblichen Widerstand und werden so viel wie möglich entmutigt, sich selbst als Wissenschaftssubjekte zu verstehen und sich als solche zu verhalten. Zwar steht Frauen wie Männern der Zugang zum theologischen Studium und zu theologischen Prüfungen offen. Doch sind Theologinnen als Frauen automatisch von den interpersonalen Beziehungen ihrer männlichen Kollegen und Professoren ausgeschlossen, da diese wissenschaftlichen Kontakte unausgesprochenen Regeln einer exklusiven, akademisch-klerikalen «Bundesbrüderschaft» folgen und eine männliche Solidarität in Theologie und Kirche voraussetzen. Nicht Qualifikationen, sondern das Ansehen der theologischen Institution und die Förderer-Schützling-Beziehung zwischen Professor und Schüler bestimmen den Zugang zu finanziellen Mitteln und zu den etablierten Kreisen und Machtzentren der theologischen Disziplin.

Das Doktorvater-System bevorzugt männliche Studenten, da der Doktorvater diese als seine potentiellen Nachfolger und als zukünftige Professoren ansehen kann. Männliche Studenten werden daher für wissenschaftliche Stipendien und Hilfsstellen bevorzugt, für sie werden wichtige Beziehungen mit etablierten Kollegen hergestellt und mit ihnen werden einflußreiche Lehrstühle besetzt. Da Männer nur sich selbst und nicht auch Frauen als die Subjekte wissenschaftlicher Theologie und kirchlichen Amtes verstehen, sind männliche Professoren nicht allzu sehr geneigt, die Forschung und Karriere einer Schülerin mit demselben Enthusiasmus zu fördern. Sie nehmen bewußt oder unbewußt an, daß eine Frau nicht in der Lage sein wird, sich als wissenschaftlice Autorität zu etablieren und das akademische Ansehen ihres Doktorvaters zu erhöhen oder nach seiner Emeritierung als seine Nachfolgerin seine wissenschaftliche Schule und Richtung fortzusetzen. Männliche Studenten wiederum können nicht mit derselben Förderung rechnen, wenn sie unter einer Professorin studieren, da diese als Frau kein völlig akzeptiertes Mitglied des informellen, professoralen Klubs ist. Es ist daher fast unmöglich für Frauen, in das Informationsnetz männlich-professoraler Theologie einzudringen und Erfolg und Einfluß in einer männlich geprägten Disziplin zu erreichen.

Weiterhin: Das Urteil, ob jemand ein hervorragender Theologe ist, hängt davon ab, ob er an einer angesehenen Universität oder einem angesehenen Seminar lehrt, Beziehungen zu einflußreichen Männern seines Fachgebietes hat und seine Publikationen und Hypothesen in Buchbesprechungen und wissenschaftlicher Kontroverse öffentliche Beachtung finden. Frauen können damit rechnen, hinsichtlich aller drei Aspekte im Hintertreffen zu sein. Frauen erhalten gewöhnlich keine einflußreichen Positionen in angesehenen Institutionen, sie werden nicht in gleichem Maße wie ihre männlichen Kollegen unterstützt und publiziert, und ihre Forschungsthesen und Publikationen werden von Männern wie Frauen nur wenig gelesen und ernst genommen, da man gewöhnlich voraussetzt, daß Män-

ner und nicht Frauen Autoritäten in Theologie und Kirche sind. Darüber hinaus werden Studentinnen durch die Themen ihrer Doktorarbeiten oft in theologische Randgebiete abgedrängt. Meines Erachtens ist es kein Zufall, daß Frauen z.B. in gnostischen Studien oder in der Apokalypseforschung überrepräsentiert sind, da die Apokalypse ein Buch ist, das vielfach in ernsthafter neutestamentlicher Exegese keine Beachtung findet.

Schließlich : Da Frauen nicht in die männlich-stereotype theologische Disziplin «passen», verursacht ihre Anwesenheit in professoralen Vereinigungen und an den einzelnen Fakultäten beträchtliche Rollenunsicherheit. Männer, Studenten wie Professoren, wissen sich nur selten gegenüber Akademikerinnen und Wissenschaftlerinnen korrekt zu benehmen. Sie fallen deshalb auf Formen traditioneller Etikette zurück, die die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Männern und Frauen regelt. Frauen werden oft wie lebenslängliche Töchter behandelt, die von der väterlichen Autorität und dem Wohlwollen ihrer Lehrer abhängig bleiben, als Sekretärinnen, Haushälterinnen, oder wissenschaftliche Assistentinnen, als fürsorgliche Mutter-Figuren, aggressive Mann-Weiber oder als hübsche, verführerische Körper. Männer wissen jedoch fast nie, zu Frauen als interessanten Kolleginnen oder wissenschaftlichen Experten sachliche Beziehungen herzustellen. Ein Brief einer jungen Theologin unterstreicht dies. Sie berichtet, daß, wenn immer sie Interesse am Werk eines angesehenen älteren Kollegen ausdrückt, dies oft zu Einladungen zum Essen führt und mit sexuellen Annäherungsversuchen endet. «Wie ihre männlichen Kollegen braucht sie (die junge Theologin) Kollegen, die die Tragkraft und den Wert ihrer Ideen bestätigen. Doch findet sie sich in einer Position, in der sie niemals wissen kann, ob ein Kollege an ihren Ideen interessiert war oder an ihrem Körper, ob er ihren Verstand respektierte oder einfach mit ihr schlafen wollte.»[9]

III. Feministische Theologie und die Befreiung der Theologie

Die volle Teilnahme der Frau an der akademisch-theologischen Wissenschaft hat als Voraussetzung und Konsequenz nicht nur die Veränderung akademischer Institutionen und die Bekehrung männlicher Theologen, sondern auch die grundlegende Wandlung der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin, ihrer Inhalte und Methoden. Feministische Theologinnen fordern die volle Zulassung der Frau zu den Zentren akademischer Theologie nicht nur, um die Karriere von Frauen in einem männlich geprägten Wissenschaftsgebiet zu fördern, sondern auch in der Überzeugung, daß theologische und kirchliche Strukturen von allen Formen des Sexismus, der Klassenherrschaft und des Rassismus befreit werden müssen, wenn sie den Menschen dienen und nicht zu ihrer Unterdrückung beitragen sollen. Sexismus in der Theologie ist nicht nur ein persönliches Versagen, sondern ein strukturelles Übel, das die theologische Wissenschaft und die christliche Botschaft korrumpiert und zerstört.

Insofern feministische Theologie die Mythen, Mechanismen, Systeme und Institutionen, die Frauen unterdrücken, theologisch analysiert, hat sie dieselben Ziele und vertieft sie die Analysen der kritischen Theologie. Gegen die angebliche Objektivität und Neutralität akademischer Theologie machen feministische Theologinnen geltend, daß Theologie in jedem Falle ganz bestimmten Interessen dient und deshalb ihre eigene institutionelle Basis zu hinterfragen hat. Jede Theologie hat zu bestimmen, wem sie verpflichtet ist. Akademische Theologie hat deshalb ihre angebliche Neutralität aufzugeben und Partei für alle Unterdrückten zu ergreifen.

Insofern feministische Theologie neue Möglichkeiten für Frauen und Männer, zusammen menschlich zu sein, untersucht, insofern sie neue Symbole, Mythen und Lebensweisen zu benennen sucht, insofern sie neue Fragen stellt und neue Horizonte eröffnet, nimmt eine solche Theologie an den Anliegen und Zielen der Befreiungstheologie teil. Aber gerade weil Frauen allen Klassen, Rassen und Kulturen angehören und während vieler Jahrhunderte durch das Patriarchat unterdrückt worden sind, sind die Fragen und Ziele feministischer Theologie radikaler und universaler als die der kritischen und der Befreiungstheologie.

Da der Anfang und die Geschichte christlicher Theologie durch das kulturelle und kirchliche Patriarchat bestimmt wurden, konnten Frauen, ob weiß oder schwarz, reich oder arm, verheiratet oder nicht, keinen bedeutenden, sondern höchstens einen marginalen Beitrag zur Formulierung christlicher Theologie und christlichen Glaubens leisten. Die Verfasser der alttestamentlichen Schriften lebten in Palästina. Augustinus in Nordafrika und Thomas in Europa. Doch ist ihre Theologie ebenso wie die Karl Barths, Reinhold Niebuhrs oder Teilhard de Chardins von einer androzentrischen Perspektive bestimmt. Gerade weil Theologie ihre Wurzeln in männlicher Erfahrung hat[10], mußte traditionelle Theologie die religiöse Erfahrung und den kirchlichen Beitrag der Frau ignorieren.

Jene feministischen Theologinnen[11], die in ihrem Leben erfahren haben, daß christlicher Glaube und Tradition nicht notwendigerweise oppressiv ist, sondern uns von kulturellem Sexismus befreien kann, ver-

suchen diese befreienden Züge christlichen Glaubens und christlicher Theologie zur Sprache zu bringen und theologisch zu identifizieren. Sie betonen, daß Schrift und Tradition all zu lang von Theologen im patriarchalischen Bewußtsein männlicher Herrschaft formuliert und interpretiert wurden. Für einen unvoreingenommenen Leser der Paulinischen Briefe ist es z.B. offensichtlich, daß Frauen früher als und in gleicher Weise wie Paulus leitende Funktionen in der Urkirche hatten. Dennoch setzen androzentrische Rekonstruktionen der frühchristlichen Geschichte als selbstverständlich voraus, daß Frauen in der urchristlichen Bewegung nur Randfiguren waren. Solche androzentrischen Interpretationen reduzieren daher den eigenständigen Beitrag dieser Frauen zu dem einer Hilfeleistung für Paulus. Erst wenn wir aufhören, die Marginalität der Frau in der heutigen Kirche und Kultur zurück ins erste Jahrhundert zu projizieren, werden Frauen ihre christlichen Wurzeln und Tradition zurückerobern und wir alle eine non-sexistische christliche Geschichte und Theologie wiederentdecken können.

Eine feministische Hermeneutik hat die theologische Aufgabe, die zentrale Stellung der Frau in der urchristlichen Mission und Kirche wieder herauszustellen[12], wenn die Anklage, daß das Christentum von seinen ersten Anfängen an sexistisch-patriarchalisch war, glaubwürdig zurückgewiesen werden soll.

Doch stellt eine hermeneutische Revision christlicher Theologie und theologischer Interpretation nur eine teilweise Lösung des Problems dar, da christliche Vergangenheit und Gegenwart und nicht nur ihre theologischen Dokumente und Interpretationen Frauen unterdrückt haben[13]. Es genügt daher nicht, die christliche Tradition und Theologie korrekt zu interpretieren. Eine christliche Theologie, die sich nur «als die aktualisierende Verlängerung der Geschichte christlicher Interpretation versteht»[14], übersieht, daß christliche Tradition und Theologie nicht nur eine Quelle der Wahrheit und Befreiung, sondern auch eine Quelle der Unterdrückung und Knechtung darstellen.

Deshalb hat christliche Theologie diejenigen Traditionen und Texte kritisch zu bewerten und abzulehnen, die zur Unterdrückung der Frau beigetragen haben. Ebenso wie christliche Theologie alle antijüdischen Traditionen, die sich schon in der Heiligen Schrift finden, zurückgewiesen hat, so muß sie jetzt alle sexistischen Traditionen ablehnen, auch wenn diese sich auf biblische Texte berufen können. Christliche Theologie hat zu klären, daß Offenbarung und Wahrheit nur in solchen Traditionen und Texten gegeben sind, die ihre patriarchalische Kultur und androzentrische Religion kritisch bewerten und transzendieren[15]. Nur diejenigen Traditionen, die das Wort und die Offenbarung Gottes in humaner und nicht sexistischer Sprache ausdrücken, können heute befreiend für Frauen und Männer wirken.

Die Kritik androzentrischer Sprache ist deshalb zentral für die feministische Rekonstruktion christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Da Sprache nicht nur ein Vehikel für Verständigung ist, sondern das Verständnis unseres Selbst und unserer Wirklichkeit entscheidend prägt, hindern ausschließlich männliche Symbole und androzentrische Rede von Gott ein genuines christliches Selbstverständnis der Frau und suggerieren ein Verständnis der göttlichen und kirchlichen Wirklichkeit, das Frauen als volle Menschen und Christen ausschließt. Solches androzentrische Reden von Gott hindert nicht nur die Ego-Entwicklung der Frau[16], sondern legitimiert auch die kulturelle Mythologie des Ewig-Weiblichen und hat die christliche Subordination und kirchliche Zweitrangigkeit der Frau im Gefolge.

Obwohl sich christliche Theologie immer dessen bewußt war, daß Gott Geschlecht und Rasse transzendiert, zeigt die theologische Rede von Gott als Vater und Sohn an, daß Mannsein und nicht Frausein die göttliche Wirklichkeit repräsentiert und umfaßt. Die jüngste vatikanische Deklaration gegen die Priesterweihe der Frau dokumentiert die negativen Konsequenzen, welche die androzentrische Rede von Gott für die Rolle der Frau in der Kirche hat. Die Betonung des Mannseins Christi und des maskulinen Charakters der Erlösung funktioniert jedoch weniger als Argument gegen die Ordination der Frau als daß es dokumentiert, daß die zentralen Mysterien christlichen Glaubens keinen Platz für die Frau haben.

Solange die zentralen christlichen Glaubenssymbole nur in männlicher Sprache und androzentrischen Bildern ausgedrückt werden, muß betont werden, daß eine solche Rede von Gott einseitig ist und durch Bilder und Symbole, die in der Erfahrung der Frau wurzeln, ausgeglichen werden muß. Wir müssen lernen, von Gott als Vater und Mutter, als Sohn und Tochter, als er und sie zu sprechen. Nur wenn christliche Rede von Gott die Frau und ihre Erfahrung ausdrücklich zur Sprache bringt und eine solche menschliche Rede von Gott in christlicher Theologie und Liturgie[17] allgemein akzeptiert wird, werden Frauen fähig sein, sich im Bild und Gleichnis Gottes wiederzuerkennen.

Feministische Theologinnen sind sich dessen bewußt, daß ihre Vision eines unsexistischen, nicht-oppressiven Gottes nicht in «alte Weinschläuche» gegossen werden kann, sondern ihren Ausdruck in einer neuen theologischen Sprache und veränderten kirchlichen Strukturen finden muß. Falls ein grundlegender Wandel erreicht werden soll, ist ein zirkulares Vorge-

hen nötig[18]. Anstrengungen, die sich darauf konzentrieren, die Erfahrung der Frau für die Rede von Gott und die Theologie einzubringen, können keinen Erfolg haben, wenn theologische und kirchliche Institutionen nicht so verändert werden, daß sie feministische Theologie ermöglichen und Raum für die Frau als theologisches und kirchliches Subjekt haben.

Andererseits sind Anstrengungen, etablierte theologische und kirchliche Institutionen zu verändern, nicht tiefgreifend genug, wenn sie androzentrisch-theologische Sprachen, Mythen und Symbole, die die Marginalität und Zweitrangigkeit der Frau in Theologie und Kirche begründen, nicht grundlegend in Frage stellen. Die strukturale Veränderung akademischer Theologie und die Entwicklung einer feministischen Theologie müssen Hand in Hand gehen.

Eine solche Entwicklung feministischer Theologie gründet sich in einer Praxis von Theologie, die nicht nur abstrakt-intellektuell ist, sondern persönliche Bewußtseinsanalyse und Veränderung sowie eine «schwesterliche» Gemeinschaft voraussetzt. Die gemeinsame Bewußtseinserhellung in einer Frauengruppe läßt uns unsere eigene Unterdrückung durch den Sexismus und die Unterdrückung anderer durch unser sexistisches Verhalten erkennen. Solch eine gemeinsame Bewußtseinserhellung trägt dazu bei, Furcht und Reaktionen zu überwinden, die durch die radikale Infragestellung traditioneller christlicher Symbole und Theologie hervorgerufen werden. In biblischer Sprache ausgedrückt, Bewußtseinserhellung ermöglicht Bekehrung und eine neue Perspektive, benennt Sünde und Gnade mit neuen Namen und führt zu einer Gemeinschaft emanzipatorischer Solidarität. Die in einer Gruppe geübte «Schwesterlichkeit» macht diese Gemeinschaft emanzipatorischer Solidarität für jene möglich, die ihre Unterdrückung durch den religiös-kulturellen Sexismus erkannt und sich auf den Weg zur psychischen und gesellschaftlichen Befreiung gemacht haben.

Feministische Theologen in den USA haben begonnen, institutionelle Strukturen einer solchen «Schwesterlichkeit» zu schaffen, die Frauen in der männlich geprägten Disziplin akademischer Theologie unterstützen und eine neue humane Basis für Theologie und Kirche bilden können. Diese Strukturen solidarischer «Schwesterlichkeit» sind im wahrsten Sinne des Wortes ökumenisch und interdisziplinär. Dieser Artikel wurde mit der Intention verfaßt, solch «schwesterliche» Kontakte zwischen Theologinnen verschiedener Länder und Konfessionen anzuregen und den feministisch-theologischen Dialog auf internationaler Ebene einzuleiten. Erst wenn Theologinnen verschiedener Länder zusammenarbeiten, um neue theologische Strukturen zu schaffen und die Befreiung und Veränderung der Theologie in Angriff zu nehmen, werden wir fähig sein, grundlegende Änderungen in der jetzigen theologischen und kirchlichen Theorie und Praxis zu bewirken.

[1] B.M. Solomon, Blackwell, Antoinette Louisa Brown : Notable American Women 1607–1950, I (Cambridge/Mass. 1968) 158–161.

[2] Vgl. den Bericht, der jeden Sommer von Grailville publiziert wird. Das Sommer-Semester ist ein sechswöchiges Programm, das versucht, nicht nur neue Formen von Theologie, sondern auch neue Weisen des Lernens zu finden. Mitarbeiter ermöglichen die Lebensgemeinschaft von Lernenden ; Professorinnen helfen Studentinnen, ihre eigenen theologischen Projekte zu erforschen, und unterstützen sie in der Vorbereitung von Gruppenvorhaben. Behandelte Themen sind z.B. : Die Befreiungstheologie in feministischer Kritik, Sprache, Mythos und Symbol, Sexualität und Spiritualität, Lehrplan für einen christlichen Feminismus, das Selbst als Quelle des Theologisierens, Voraussetzungen von institutioneller und sozialer Veränderung, Biographie als Theologie, die Erforschung kirchlichen Dienstes, Ganzheit und Gottesdienst.

[3] E. Wilbur Bock, The Female Clergy : A Case of Professional Marginality : A. Theodore (Hg.), The Professional Woman (Cambridge, 1971) 599–611 ; A.R. Jones, Differential Recruitment of Female Professionals : A Case Study of Clergy Women, aaO. 355–65.

[4] Es ist schwierig, eine genaue Statistik zu erhalten. Das Register des Women's Caucus-Religious Studies verzeichnet ca. 230 Namen. Doch ist diese Liste keineswegs vollständig.

[5] Vgl. A. Russel Hochschild, Inside the Clockwork of Male Careers : F. Howe (Hg.), Women and the Power to Change (The Carnegie Commission on Higher Education, 1975) 47–80.

[6] Der Women's Caucus-Religious Studies wurde im Jahre 1971 auf der nationalen AAR/SBL-Versammlung in Atlanta gegründet. Er publiziert ein Register von Theologinnen, um die Stellensuche für Studentinnen und Professorinnen zu erleichtern, und einen vierteljährlich erscheinenden Rundbrief, der ein öffentliches Forum für Frauen in der Theologie darstellt. Er zeichnet auch für Arbeitssitzungen über «Die Frau in der Religion» auf jährlichen Tagungen verantwortlich, um die öffentliche Diskussion von feministisch-theologischen Problemen zu ermöglichen.

[7] Vgl. z.B. F. Herzog, Liberation Theology Begins at Home : Christianity and Crisis (Mai 13, 1974) und Liberation Hermeneutics as Ideology Critique : Interpretation 28 (1974) 387–403.

[8] Vgl. C.F. Epstein, Encountering the Male Establishment : Sex Status Limits on Women Careers in the Professions : A. Theodore, aaO. 39–51 ; P.A. Graham, Women in Academy, aaO. 720–740 ; A. Rich, Toward a Woman-Centered University : F. Howe aaO., 15–46.

[9] Women's Caucus-Religious Studies Newsletter 2 (1974) 5.

[10] Für die Analyse des theologischen Verständnisses von Sünde, das in männlicher Erfahrung wurzelt, vgl. V. Saiving Goldstein, The Human Situation ; A Feminine View : The Journal of Religion 40 (1960) 100ff ; J. Plaskow, Sex, Sin and Grace : Women's Experience and the Theologies of R. Niebuhr and P. Tillich (unveröffentlichte Dissertation, Yale 1975).

[11] Für eine Diskussion der Ziele und Literatur feministischer Theologie vgl. meinen Beitrag : Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation : Theological Studies 36 (1975) 605–626 ; J. Plaskow, The Feminist Transformation of Theology (unveröffentlicht), und C.P. Christ, The New Feminist Theology : A Review of the Literature : Religious Studies Review 3 (1977) 203–212.

[12] Vgl. meine Artikel : Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung : CONCILIUM 12 (1976) 3–9 ; The Study of Women in Early Christianity. Some Methodological Considerations : Proceedings of the College Theology Society 1977 ; ferner : Spirit, Word and Power. Women in Early Christian Communities : E. McLaughlin & R.R. Ruether, Women of the Spirit (Simon & Schuster, 1978).

[13] Vgl. die Behauptung von M. Daly, daß christlicher Glaube und christliche Symbole ganz und gar sexistisch seien : M. Daly, Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation (Boston 1973).

[14] Vgl. E. Schillebeeckx, The Understanding of Faith (New York 1974).

[15] Vgl. meinen Beitrag «Interpreting Patriarchal Traditions: L. Russel (Hg.), The Liberating Word. A Guide to Nonsexist Interpretations of the Bible (Philadelphia 1976) 39–61.

[16] N.R. Goldenberg, Freud, the Fathers and the Jewish Christian Traditions: Psychocultural Review; R.R. Ruether, New Woman New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation (New York 1975).

[17] Feministische Theologen suchen deshalb die liturgische Sprache zu korrigieren und neue Symbole und Liturgien zu schaffen. Vgl. N. Morton, «The Dilemma of Celebration», in C. Benedicks Fischer, B. Brenneman, A. McGrew Bennet (Hg.), Women in a Strange Land (Philadelphia 1975); A. Swidler, Sistercelebrations. Nine Worshop Experiences (Philadelphia 1974), bringt eine hervorragende Sammlung von feministischen Liturgien.

[18] Dies wird auch von S.B. Ortner, Is Female to Male as Nature is to Culture? in M.Z. Rosaldo & L. Lamphere, Woman, Culture and Society (Stanford 1974) 67–87, betont.

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

1938 in Tschanad (Rumänien) geboren. Deutsche, mit einem Amerikaner verheiratet. Lizentiat in Pastoraltheologie 1963 (Universität Würzburg), Dr. theol. in neutestamentlicher Theologie (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 (Hg.) (Notre Dame 1976), sowie mehrere Aufsätze zu exegetisch-theologischen Fragen und zur feministischen Theologie. Anschrift: 1223 North Lawrence St., South Bend, Ind. 46617, USA.

François Bussini

Neue Orte des Theologietreibens und Neuumreißung der Katholizität der Kirche

Seit einigen Jahren spricht man gern von «Zersetzung des Katholizismus» und von «geborstenem Christentum». Die Anzeichen, die zu dieser Diagnose berechtigen, brauchen wohl kaum mehr angeführt zu werden. Die Theologie scheint übrigens dem Zustand der Kirche spiegelbildlich zu entsprechen. Sie verzettelt sich in Arbeiten, die sich ganz nach den Fragen richten, die sich für ihre Autoren je nach ihrer Einstellung zu den kulturellen Veränderungen, ihren politischen Haltungen oder auch je nach den von ihnen verwendeten Denkmethoden jeweils ergeben. So wenigstens macht es den Anschein. Im Blick auf die Situation in Frankreich kann man sich jedoch fragen, ob nicht die «neuen Orte des Theologietreibens», die von dieser CONCILIUM-Nummer registriert werden, von gewissen Leitlinien bestimmt sind. Wir wollen versuchen, diese Leitlinien ausfindig zu machen[1]. Wir werden sodann ersehen, daß sich diesen Veränderungen entsprechend ein neuer Umriß der Katholizität der Kirche bildet. Und wir werden uns fragen, ob und wie dieser Umriß es der in Gang befindlichen theologischen Erneuerung ermöglicht, ihre Treue zum einzigen Evangelium zu erweisen.

A. Eine neue theologische Landschaft

I. Die Sache aller Gläubigen

Seit ungefähr einem Jahrzehnt ist die Theologie immer weniger eine Klerikern mit Spezialausbildung vorbehaltene Domäne. Eine wachsende Zahl gewöhnlicher Christen interessiert sich für sie. Die theologischen Fakultäten weisen eine starke Minderheit von Laien auf. Ein theologisches Bildungszentrum nach dem andern entsteht und zieht viele Lernbegierige an. Die Angehörigen der Bewegungen der katholischen Aktion wollen nun ihre Glaubensreflexion selbst an die Hand nehmen. Die Tendenz geht dahin, daß die Theologie zur Sache aller Gläubigen wird.

1. Dringlichkeit der Hermeneutik

Zwischen dieser Situationsänderung und den Veränderungen, die in bezug auf den Gegenstand der Forschungen zu verzeichnen sind, bestehen Zusammenhänge. Das neue Interesse für die Theologie erwächst aus dem Bedürfnis, in einer Welt, in der der Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, sich über ihn Rechenschaft zu geben. Man fragt sich, worin eigentlich die Bindung an Jesus Christus besteht. Man hofft, durch ein Aufdecken dessen, was das Ureigentliche des Glaubens ausmacht, Gründe zu finden, in dieser Glaubenshaltung zu verharren. Nun aber fehlen die Worte, um auf solche Fragen zu antworten. Das christliche Vokabular hat einen «Sinnverlust» erlitten[2]. Die von ihm zum Ausdruck gebrachten Begriffe gehören einem Lehrsystem an, das in der Alltagserfahrung kaum anklingt.

Um den Sinn dessen, was man glaubt, wiederzufinden, sucht man hinter die Sprache der Kirche auf die Bibel zurückzugehen. Doch dann beginnen die Schwierigkeiten von neuem. Wie gültig ist eine spontane Schriftdeutung? Verwendet sie den Text nicht als Vorwand zur Schaustellung der subjektiven Meinung? Wenn man diese Texte so nimmt, wie sie sind, so erscheinen sie so sehr von der Zeit ihrer Abfassung geprägt, daß man kaum zu sehen vermag, wie dermaßen weit zurückliegende Dokumente uns heute noch etwas zu sagen haben.

Sich über seinen Glauben klar zu werden, verlangt, einen Sinn zurückgewinnen, der einem fremd geworden ist. Die geschichtliche Quellenforschung reicht dazu nicht mehr aus. Das, was diese Quellen sagen, muß mich auch heute noch zu packen vermögen. Dies wird nur dann der Fall sein, wenn diese Botschaft in den ganz neuen Fragen, die unsere Alltagserfahrung stellt, Widerhall findet. Erst dann kann ich wirklich das Evangelium annehmen und es in meiner Lebens- und Sprechweise Gestalt annehmen lassen. Die Theologie, an der sich nun die Gesamtheit der Gläubigen aktiv zu beteiligen sucht, will die christliche Botschaft vor allem aktuell machen. Sie stellt eine Hermeneutik dar.

2. Bewahrheitung

Diese Theologie ist im allgemeinen nicht das Werk isolierter Denker, sondern von Männern und Frauen, die wichtige Aufgaben in der Katechese, der katholischen Aktion, der Liturgiegestaltung erfüllen oder die um sich eine Gemeinschaft zu bilden suchen. Zudem bringt die Erfahrung, die man erhellt, um sie auf ihre mögliche Entsprechung zum Evangelium zu prüfen, stets eine gewisse Beteiligung an den Befreiungsbestrebungen mit sich, die unsere Gesellschaft erschüttern.

Man denkt, die Praxis werde die Denk- und Sprechweise bewahrheiten. Indem man das Evangelium zu den Befreiungsunternehmungen kritisch in Beziehung setze, werde man ersehen, ob es für uns hier und jetzt eine «Kraft zum Heile» (Röm 1,16) sei. Ferner ist man überzeugt, daß einzig Christen, die einander Brüder sind, jeden seiner Treue zu diesem Evangelium versichern können und daß die durch die Herrschaft Jesu und seinen Geist vermittelten Bande zwischen den Gläubigen das in Hoffnung erwartete Gottesreich schon jetzt irgendwie Gestalt annehmen lassen.

II. Einige im Dienste aller

Die Theologie wird zur Sache einer immer größeren Zahl von Gläubigen. Und die Berufstheologen stellen sich nach und nach in den Dienst an diesem gemeinsamen Werk. Der Gang ihrer Arbeit wird dadurch geändert. Er hängt jetzt von den Anliegen der Gläubigen ab. Allem Anschein nach haben das hermeneutische Bemühen und das Bestreben, in der kirchlichen Praxis die Bewahrheitung und Bewährung des Glaubensbekenntnisses zu finden, zu den markantesten theologischen Werken der letzten Jahre den Anstoß gegeben.

1. Im Dienst der Hermeneutik

Die Auslegung des Evangeliums erfordert zunächst, daß man auf die bisher noch nie aufgebrochenen Fragen achtet, die unsere Erfahrung uns stellt. Man muß sich bewußt sein, in welchem Ausmaß diese Fragen uns instandsetzen, die apostolische Botschaft als Verheißung und Gericht für uns entgegenzunehmen. Diese Fragen sind jedoch zu prüfen und zu vertiefen. Jede Frage enthält ja immer eine gewisse Vorstellung über das, wonach man fragt. Und diese Vorverständnisse können unseren Blick trüben und uns daran hindern, den betreffenden Gegenstand in seiner Einzigartigkeit in den Blick zu bekommen.

a. Unsere Fragen kritisch prüfen und vertiefen

Zahlreiche Arbeiten sind uns behilflich, die Art und Weise, wie wir uns heute nach dem Evangelium fragen, kritisch zu prüfen. Man hat sich zuerst zu fragen, aus welchem Verlangen unsere Fragen hervorgehen. Beispielsweise wäre es wichtig zu wissen, ob unsere Forschungsarbeiten über die Auferstehung nicht vom Wunsch geleitet sind, der Prüfung des Todes zu entgehen. Dann nämlich gerieten wir in Gefahr, die Eigenart der Botschaft zu übersehen, welche die Auferstehung eben des Gekreuzigten verkündigt[3]. Auch wird man sich bemühen, die gesellschaftliche Stellung, von der her man reflektiert, genau zu bestimmen. So wird man um die Gefahr herumkommen, die jeder religiösen Rede droht: um die Gefahr der Ideologisierung. So wird man z.B. prüfen, ob das Eintreten für die Einmütigkeit im Glauben, aber für den Pluralismus in den sozio-politischen Stellungnahmen nicht vom Wunsch beseelt ist, den Klassenkampf, der auf gewisse Art die Kirche durchzieht, zu verheimlichen und so darum herumzukommen, Partei ergreifen zu müssen[4]. Man hat auch aufzeigen können, wie eine gewisse Auffassung über die Bezüge zwischen Subjekt und Objekt sowie der Gedanke, daß die Wahrheit in der «adaequatio rei et intellectus» besteht, eine volle Aneignung der biblischen Eschatologie verhindert hat[5].

Die Art und Weise, wie wir uns von unserer Erfahrung her nach dem Evangelium fragen, ist also kritisch zu prüfen. Unsere Fragen müssen auch vertieft wer-

den. Wir müssen wissen, ob und wie das Subjekt dieser Erfahrung das Angebot des Bundes mit Gott entgegenzunehmen vermag. So befaßt sich heute eine Reihe von Forschungsarbeiten mit der Möglichkeit und Eigenart des Glaubensaktes.

Im Anschluß an E. Levinas fragt man sich, unter welchen Bedingungen es sich denken und machen läßt, mit einem Gott in Beziehung zu sein, der etwas ganz anderes ist als die Dinge, mit denen wir hantieren, und ein ganz anderer als die Menschen, die uns gegenüberstehen. Und man zeigt auf, daß eine solche Beziehung nur auf dem Weg über die Ausübung unserer unausweichlichen Verantwortung gegenüber dem erstbesten Mitmenschen zustandekommen kann[6].

Man sucht sich auch darüber klar zu werden, ob die Befreiungsunternehmungen, welche die Menschen aus eigener Initiative in Gang gebracht haben, sich auf eine Zukunft beziehen, die auf uns zukommt kraft der Initiative nicht von Menschen, sondern eines anderen[7]. Sobald auf dem Weg über Christus der Glaubensakt jemand anderen, als wir Menschen sind, anzielt, hat er etwas Unaufhebbares an sich. So haben sich u.a. H. de Lubac und H. Bouillard[8] bemüht, das «credere in Deum» wieder zur Geltung zu bringen. Sie haben daran erinnert, daß die Lehraussagen des Glaubens sich nur halten lassen, wenn sie von der Bewegung getragen sind, in der unser ganzes Sein sich der zupackenden Gegenwart Gottes hingibt.

b. Für eine schöpferische Treue

Wir erhellen unsere Erfahrung, um uns instandzusetzen, uns das Evangelium zu eigen zu machen. Nun liegt es aber in der Natur des Evangeliums, übermittelt und angenommen zu werden (vgl. 1 Kor 15,1–5). Doch diese Botschaft annehmen heißt, sie aktuell machen, und dies verlangt, unablässig den Übergang von einem Kulturkontext zu einem anderen zu vollziehen. Diese Übersetzung wird heute mehr und mehr zur Sache aller. Die Berufstheologen unterstützen diese Arbeit. Sie zeigen deren Notwendigkeit auf und sind behilflich, sie seriös zu leisten. Sie bemühen sich, die Dokumente, worin uns das Evangelium übermittelt worden ist, mobil und somit mobilisierend zu machen.

Seit zehn Jahren haben sich recht viele Christen mit den historisch-kritischen Methoden vertraut gemacht. Sie haben sich daran gewöhnt, die Schrift als den Niederschlag einer Geschichte anzusehen, in deren Verlauf die Ereignisse, die das Schicksal Israels bestimmten, sowie die prophetischen Verheißungen, die dessen Sinn erhoben, unablässig ins Gedächtnis zurückgerufen und von einer stets in Bewegung befindlichen Aktualität her neu interpretiert wurden. Jesus hinwieder hat eine Deutung der Überlieferungen Israels aufgrund seines Werkes und seiner Person vorgelegt. Die Christen haben diese Deutung als das letzte Wort Gottes angenommen (vgl. Lk 24,25–27; Apg 13,32; 2 Kor 1,20; Hebr 1,1). Doch das, was Gott ein für allemal und für alle gesagt hat, mußte sich jeder zuerst zu eigen machen, indem er die Botschaft der Apostel annahm. So wurde ein neuer Prozeß lebendiger Überlieferung in Gang gebracht, von dem das Neue Testament zeugt.

Die Überlieferung der Kirche wird ebenfalls in geschichtlicher Sicht gesehen. Damit muß eine Reihe von Ideen über die Lehrentwicklung revidiert werden. Es hält schwer, diese Entwicklung als einen kontinuierlichen Vorgang nach Art gewisser biologischer Reifungsprozesse aufzufassen. Im Lauf der Geschichte verlagern sich eben die Probleme. Diesen Verlagerungen entsprechen vielfache Lehr-«Strukturierungen»[9]. Diese «Strukturierungen» sind das Ergebnis «strukturierender» Elemente, die der Umweltkultur entnommen werden (so z.B. bedient man sich des Begriffs «natura», um vom Menschen als dem Adressaten und Beantworter des Gnadenangebotes zu sprechen, oder der Lehre von den «zwei Zwecken» in bezug auf die Ehe), und «strukturierter» Elemente. Zu diesen letzteren rechnet man die ausdrücklichen Gegebenheiten des Kerygmas, die im Laufe der Zeit verschieden akzentuiert wurden, sowie die Ideen über Gott und den Menschen in ihrer Bundesbeziehung. Diese Ideen werden auf verschiedene Weise thematisiert. Zwischen den verschiedenen Strukturierungen kann es keine arithmetische Gleichheit (Gleichheit zwischen den einzelnen genommenen Ausdrücken und Begriffen) geben, sondern nur eine Verhältnisgleichheit. Was du innerhalb dieses bestimmten Lehrganzen im Blick auf die Probleme, die du dir stellst, sagst, entspricht dem, was ich sage im Blick auf meine Probleme und gemäß den von ihnen mir aufgezwungenen Methoden, zu denken und das Evangelium zu formulieren.

Das Evangelium wird nie außerhalb solcher Strukturierungen übermittelt. Seine Aneignung erfordert ein Verständnis der Strukturationen von einst, die den von ihnen vorausgesetzten Problematiken gerecht wird. Sie erfordert auch, das Gegebene und Empfangene aufgrund der jeder Generation eigenen Fragen und Hilfsmittel neu zu strukturieren. Diese Forderungen gelten für die theologischen Arbeiten wie für die im eigentlichen Sinn dogmatischen Wahrheiten[10].

Die historisch-kritischen Methoden beruhten auf einem Postulat: auf der Annahme, es sei eine vollkommene Gleichzeitigkeit oder Unmittelbarkeit zwischen den Autoren, den Dokumenten und den Lesern möglich. Indem man den Etappen der Bildung der Dokumente Schritt für Schritt folgte, fanden die Leser

zu den Intentionen der Verfasser zurück und konnten sie teilen. Dieses Postulat der Transparenz des Sprechens wird heute wieder in Frage gestellt[11]. Einerseits ist man sich lebhaft bewußt, daß das Dokument, nachdem es einmal hervorgebracht ist, sich von seinem Autor löst. Es trägt dann seine Bedeutung irgendwie in sich dank dem Spiel der Entsprechungen zwischen seinen inneren Elementen. Doch diese Entsprechungen «haben eben einen Spielraum». Sie weisen eine gewisse Formbarkeit auf. Dieses Spiel nimmt verschiedene Spielarten an je nach der Weise, wie der Leser an das Dokument herangeht. Die Lesung ist somit schon an und für sich Interpretation des empfangenen Gegebenen.

Die heutigen Zugänge zur Schrift und zu den Traditionsdokumenten führen, so verschieden sie auch sind, zu ein und demselben Ergebnis. Sie halten diese Gegebenheit mobil. Damit wird das Gegebene mobilisierend. Es kann nur in einem schöpferischen Akt übernommen werden. Dieser Akt wird sich dann an einen unablässigen Prozeß der Neudeutung und stets neuen Aktualisierung des Sinns der Ereignisse anschließen, die im Glaubensbekenntnis kommemoriert werden.

2. Im Dienst der Bewahrheitung

Es gibt nur eine schöpferische Treue. Ist aber alles Schöpferische treu? Die Neuinterpretation des in der Tradition Gegebenen hängt von den noch nie dagewesenen Fragen ab, die von einem neuen Kulturkontext und von der Geschichte, die in den verschiedenen Befreiungsbewegungen am Werden ist, gestellt werden. Das Evangelium wird dann wieder seine Einschlägigkeit zurückgewinnen. Droht aber nicht die Gefahr, daß es dabei seine Identität einbüßt? Wird dies nicht auf ein «gezähmtes Christentum» hinauslaufen, «worin die aus ihrem Zusammenhang gerissenen evangelischen Werte meistens die Rolle von Lieferanten von Gründen und Energien für menschliche Kämpfe spielen, in denen es um ‹vorletzte› Realitäten geht und man sich nicht auf die ‹letzte› Wirklichkeit bezieht: auf Christus, den Herrn»[12]?

Wie soll man die Einschlägigkeit und die Identität des Evangeliums zugleich sichern? Wie soll man die heutigen Bestrebungen, die Heilsbotschaft und Glaubensformulierung neu zu interpretieren, verifizieren? Die an dieser Anstrengung Beteiligten denken, daß sie eine Stätte zur Bewahrheitung ihrer Bestrebungen finden werden, indem sie ein «Wir» der Christen aufbauen, das mit dieser im Werden befindlichen Geschichte verzahnt ist. Und die heutigen Nachforschungen über die Natur der evangelischen Wahrheit scheinen diesen Gedanken zu bestätigen.

Das Evangelium sagt nicht irgendetwas. Es verkündigt, daß der Gott Abrahams den gekreuzigten Jesus von Nazaret auferweckt und zum Christus und Herrn gemacht hat. An dieser grundlegenden Gegebenheit muß sich jede Lehrausformung orientieren.

Doch diese gute Kunde läßt sich nur unter dem Horizont der Verheißungen des Alten Testaments verstehen. Diese Verheißungen sind in der Auferstehung des Gekreuzigten ein für allemal bestätigt worden. In ihm hat Gott die allen verheißene Zukunft bereits voll verwirklicht. Darum weckt der Glaube an Gott Hoffnung. Man strebt nach der verheißenen Zukunft. Und im Namen dieser Zukunft erhebt man Einspruch gegen die starre Unordnung, die unter dem Zeichen der Gewaltsamkeit und Idolatrie errichtet worden ist. Man bringt die Geschichte in Schwung[10]. Wie J. Moltmann immer wieder in Erinnerung ruft, liefe eine Deutung des Evangeliums, die nicht mit der im Werden befindlichen Geschichte verzahnt wäre, diesem zwangsläufig zuwider.

Sobald wir Jesus als den Herrn bekennen, werden wir ja, wie Maria (Joh 20,11–18) und die beiden Jünger, die Lukas auftreten läßt (Lk 24,13–35), auf die Bruderliebe verwiesen, die im Teilen des Brotes und der Frohbotschaft aufzubauen ist. Der gleiche Geist, der uns «Jesus ist der Herr» sagen läßt, heißt uns dem je eigenen Charisma entsprechend ein kirchliches «Wir» aufbauen, worin jeder das einzige Evangelium in seiner Sprache vernimmt und bekennt (vgl. 1 Kor 12–14). Im Aufbau dieses «Wir» bewahrheitet sich, daß der Geist, durch den Gott Jesus auferweckt hat, hier und jetzt am Werk ist. Indem er zwischen Juden und Griechen, Sklaven und freien Menschen eine personalisierende Gemeinschaft zustande bringt, wird der Geist mit den Todeskräften fertig, die einen jeden in eine heillose Einsamkeit einpferchen[13]. Dieses kirchliche «Wir» nimmt die Zukunft des Reiches voraus, in deren Namen man gegen die bestehende Unordnung Einspruch erhebt. Dieses «Wir» ist die Stätte, an der jede in Leben und Wort vorgenommene Auslegung des einzigen Evangeliums verifiziert wird.

B. Die Gemeinschaft der Kirche als Schöpfung des Geistes

Nur der damit Hand in Hand gehende Aufbau des kirchlichen «Wir» wird es der heutigen theologischen Erneuerung ermöglichen, dem einzigen Evangelium treu zu bleiben und das, was sie verspricht, auch zu halten. Nur muß die Art und Weise, wie man dieses «Wir» versteht und verwirklicht, diesen Versprechungen entsprechen.

I. Zwei Leitlinien der Theologie der Kirche

Eine rasche Prüfung der heutigen Tendenzen der Theologie läßt solche Entsprechungen zutage treten.

1. Der Ekklesiologie ihre trinitarische Grundlage zurückgeben

Man bestrebt sich heute, aus der Enge dessen, was man das «christomonistische Schema» genannt hat, herauszukommen[14]. In dieser Sicht geht die Kirche aus einem zusammenhängenden Prozeß hervor. Alles geht von Christus aus, der den Aposteln die Vollmacht zu leiten und zu lehren gibt, und die Apostel hinwieder übermitteln diese Vollmacht den Bischöfen. Vermittels der Hirten erhält das Volk die Heilsgüter. Diese Sicht der Dinge ist einseitig. Sie bringt die Gefahr mit sich, das Volk für das bloße Objekt eines Leitens und Lehrens zu halten.

Diese Sprechweise ist in eine weitere Perspektive einzubetten, die sich eröffnet, sobald man der Ekklesiologie ihre trinitarische Grundlage zurückgibt. Man muß der Aussage des Credo Geltung verschaffen, wonach die Kirche eine Schöpfung des Geistes darstellt. Indem er uns zu Christus führt, damit wir in ihm und durch ihn freien Zutritt zum Vater haben (Eph 2,18), bringt uns der Geist zu dieser personalisierenden Gemeinschaft zusammen, von der wir gesprochen haben. Nun aber sind der Aufbau und die Sendung dieser Kirche Sache aller Christen. Ein jeder beteiligt sich seinem Charisa entsprechend am gemeinsamen Werk. *Alle* tun in der Kirche alles. Damit jedoch alle alles tun, müssen *einige* beständig die besondere Verantwortung für eine der Lebensfunktionen der Kirche tragen: für die Glaubensgemeinschaft, für die Bezeugung des Evangeliums, für den Dienst an den Erniedrigten[15].

Diese Sicht der Dinge ist nicht bloße Theorie. Wie wir festgestellt haben, streben alle Gläubigen danach, zum Subjekt der theologischen Erkenntnis zu werden. Dies ist aber nur möglich, weil einige die ihnen von der Natur und der Gnade geschenkten Kräfte in den Dienst am gemeinsamen Werk stellen.

2. Die Fülle der Einzelkirchen wieder zur Geltung bringen

Hier und jetzt baut die Kirche sich auf, verkündigt sie das Evangelium und dient sie den Armen. Dies ist es, was die zweite Leitlinie der heutigen Ekklesiologie unterstreicht. Man bringt wieder die Fülle der Einzelkirche zur Geltung[16]. Sobald sich auf den Ruf des Evangeliums hin an einem bestimmten Ort Menschen versammeln, um den Tod des Herrn zu verkünden und dem Kult des Neuen Bundes entsprechend zu leben, ist das Mysterium der einzigen Kirche Gottes vorhanden[17].

In einer solchen Sicht sind die Kulturbesonderheiten von vornherein in Rechnung gestellt. Wir haben es dann nicht zunächst mit einer Lehr- oder Institutionsordnung von allgemeiner Bedeutung und sodann mit einer den verschiedenen Geländen angepaßten Anwendung zu tun, sondern die Kirche entsteht und ersteht dann von Anfang an in einem kritischen Zusammenhang mit einem – mit ihrem – Kulturraum. Gewiß baut sich keine Kirche *ex nihilo* auf. Sie erhält das Evangelium, das sie versammelt, stets von einer anderen Kirche. Dadurch aber, daß man das Evangelium annimmt, löst man eben diese schöpferische Treue aus, von der wir gesprochen haben. Unter dieser Bedingung wird die besondere Kirche die einzige Frohbotschaft in Worten und Gesten bekennen, die wahrhaft die ihren sind.

II. Der Lehrauftrag der Hirten

Eine Einzelkirche ist voll und ganz die einzige Kirche Gottes, sofern sie mit den anderen Kirchen in Gemeinschaft steht. Nun aber ist es, wie ein richtiges Verständnis der Ordination es aufzeigt[18], eben die Rolle des Bischofs und seiner Mitarbeiter, der Priester, sich für die allumfassende Gemeinschaft einzusetzen. Infolgedessen erfüllen sie im Kult des Neuen Bundes eine besondere, unerläßliche Vorsteherrolle. Desgleichen obliegt den Hirten ein besonderer Lehrauftrag.

Wie ist diese Aufgabe zu verstehen? Um auf diese Frage zu antworten, muß man zwei theologischen Einsichten Rechnung tragen, von denen wir oben gesprochen haben.

Das «christomonistische Schema» hatte ganz natürlich dazu geführt, aus dem Lehramt der Hirten die «nächste Regel» des Glaubens zu machen. In dieser Sicht hatten die Gläubigen zunächst die Lehre des Lehramtes entgegenzunehmen. Daraufhin setzte die Theologie ein, um darzutun, wie Schrift und Überlieferung diese Lehre bezeugen[19]. Nach der weiter gespannten Sicht, die heute vorherrscht, steht an erster Stelle der Akt der Ekklesia als solcher, die hier und jetzt in jedem ihrer Glieder den Heiligen Geist anruft, damit dieser sie wissen läßt, «an wen sie glaubt» (2 Tim 1,12). Diese Ekklesia bettet sich in die Kontinuität der lebendigen Tradition ein, indem sie die Schrift in einem Akt schöpferischer Treue übernimmt. Die Hirten stehen im Dienst dieses gemeinsamen Werks aller Gläubigen.

Um den Dienst zu spezifizieren, der den Hirten eigen ist, müssen wir noch eine zweite Gegebenheit berücksichtigen. Die evangelische Wahrheit ruft, wie gesagt, nach dem befreienden Dienst an den Erniedrigten und nach dem Aufbau der brüderlichen Gemeinschaft. Auf die ekklesiologische Ebene übertragen, übersetzt sich dieses Ineinander von Wahrheit und Liebe in eine Art von Circumincessio der Kennzeichen der Apostolizität und Katholizität.

Ein Beispiel, das wir der Apostelgeschichte entnehmen und dem Lukas normative Geltung gibt, wird uns dies verstehen lassen. Die Kirche von Antiochia vereint Juden und Griechen (Apg 11,19–22). Sie nimmt ein eigenes Gepräge an, das sie von der Kirche von Jerusalem unterscheidet. Sie scheint eine eigenartige Organisation der kirchlichen Dienste aufzuweisen. Und sie wird zu einem missionarischen Zentrum, an das sich Paulus und Barnabas anschließen (Apg 13,1–3). Nun aber verlangt die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden eine gründliche Umarbeitung des Urkerygmas, wobei namentlich auf der Vorbedingung des Monotheismus zu bestehen ist. Hingegen schenkt man den Schriftzeugnissen weniger Beachtung[20]. Auch hebt man deutlich die Eigenart des Christentums gegenüber der Tradition Israels hervor, und man fühlt sich zu einem möglichst tiefen Verständnis und einer radikalen Kritik des Hellenismus gedrängt.

Je deutlicher aber sich die Kirche von Antiochia und die von Jerusalem voneinander abheben, desto mehr verstärken sie ihre Zusammengehörigkeit durch Wechselbeziehungen im Sinn einer Bestätigung (Apg 13,3 ; 15) und gegenseitiger Hilfeleistung (die bekannte Kollekte von Paulus). Man sieht in diesem typischen Fall : die Gemeinschaft zwischen den Kirchen und die Treue zum Urzeugnis der Zwölfe gehen Hand in Hand. Die Kirche von Antiochia und die ihr angeschlossenen Kirchen sind nur soweit wirklich Kirchen Gottes, als sie von Jerusalem anerkannt werden. Jerusalem hütet das Andenken an das grundlegende Wirken des Kephas und der Zwölfe (vgl. Gal 1,18 ; 1 Kor 15,5). Doch umgekehrt kann Jerusalem dem Evangelium der Zwölfe nur treu bleiben, indem es die missionarischen Kühnheiten Antiochias auf dem Gebiet der Lehre und der Institution gutheißt und unterstützt. In der Gemeinschaft bewahrheitet sich somit die Apostolizität. Doch umgekehrt ist die kirchliche Gemeinschaft nur möglich im treuen, lebendigen Festhalten am Zeugnis des Kephas und der Zwölfe.

In Anbetracht der Gegebenheiten, an die wir erinnert haben, erhält der Lehrauftrag der Hirten unseres Erachtens zwei komplementäre, nicht voneinander zu trennende Aspekte.

1. Vor allem ist die Katholizität zu fördern, um zur Verifikation neuer Glaubensformulierungen Anlaß zu geben

Diese Katholizität ist selbstverständlich innerhalb jeder Einzelkirche zu fördern. Wiewohl man die Gläubigen zu eigenen Initiativen anspornt und den Dienst der Berufstheologen erleichtert, wird man doch Konfrontationsinstanzen entwickeln. Auf diese Weise läßt sich ein kritischer Vergleich zwischen den unterschiedlichen Glaubensformulierungen anstellen. Man wird die Verhältnisgleichheit verifizieren (sehen, ob sie da ist, und dafür sorgen, daß sie da ist), von der wir gesprochen haben. Diese Formulierungen werden dann nach und nach zu «Symbola», d.h. zu Erkennungszeichen unter Christen werden.

Je deutlicher die einzelnen Kirchen ihre Besonderheiten akzentuieren, desto lebenswichtiger wird der Austausch unter ihnen werden. In solchem Austausch läßt jeder Bischof die anderen Kirchen wissen, wie seine Kirche das einzige Evangelium in ihrem Kulturraum bekennt. Umgekehrt läßt der Bischof seine eigene Kirche an den Fragen und Bestrebungen der anderen Kirchen Anteil nehmen. Der Kirche von Rom und ihrem Bischof kommt die Aufgabe zu, dieser Gemeinschaft der Kirchen vorzustehen.

2. Die Hirten müssen auch für das treue Festhalten ihrer Kirchen am apostolischen «Depositum» besorgt sein, um den Zusammenhalt der katholischen Gemeinschaft zu sichern

Diese Pflicht der Wachsamkeit, die von der gesamten Tradition bezeugt wird, ist unerläßlich. Doch die Weise der Ausübung dieser Aufgabe ist normalerweise von deren Ziel bestimmt. Wie soll man diese Pflicht heute auffassen und praktizieren ? Im Rahmen dieses Aufsatzes müssen wir uns damit begnügen, einige der in unseren Augen wichtigsten Elemente zu einer Antwort zu bieten.

Die Hirten haben ihren Gläubigen nicht sozusagen von außen her eine fixe und fertige Lehre vorzulegen. Vielmehr sollen sie bemüht sein, eine Art Regulierung vorzunehmen und die Authentizität der Arbeit zu prüfen, in der die Christen heute das Evangelium sich von neuem anzueignen und neu zu formulieren versuchen.

Damit stellt sich die heikle Frage nach den Unterscheidungskriterien. Gerade auf diesem Gebiet erweist sich eine enge Zusammenarbeit zwischen Hirten und Berufstheologen als unerläßlich.

Unterstreichen wir noch einmal den entscheidenden Charakter des Katholizitätskriteriums. Wenn eine Ini-

tiative von Christen sich von einer solchen Logik leiten läßt, daß diejenigen, die diese Initiative unternommen haben, nach und nach gegenüber jeder Veränderung allergisch werden und die Konfrontationsinstanzen «schneiden», so wird es unseres Erachtens fraglich, ob die betreffende Initiative dem Evangelium entspricht.

Es gibt eine Katholizität dem Raume nach unter den Christen von heute. Es gibt aber auch eine Katholizität der Zeit nach. Somit bleiben die dogmatischen Formeln, die gestern die Einheit im Glauben bestimmten, auch heute noch maßgebend. Doch «die Autorität einer dogmatischen Formel wirkt sich gegenüber Zeitgenossen und gegenüber folgenden Generationen nicht gleich aus»[21]. Wie gesagt, verlagern sich die Probleme. Die dogmatischen Formeln können ihre Rolle nur in dem Maße spielen, als man gleichzeitig die genaue Tragweite, die sie im Zeitpunkt ihrer Festlegung hatten, und die ganz neuen Probleme von heute zur Kenntnis nimmt. Solche Aussagen annehmen heißt zwangsläufig, sie neu interpretieren und neu formulieren.

Um die neuen Glaubensformulierungen an und für sich zu bewerten, wird man sich fragen müssen, wie weit sie die großen Gleichgewichtsgesetze respektieren, welche den Zusammenhalt der Bundesökonomie sichern. Erinnern wir rasch an einige der bekanntesten dieser Gesetze: Komplementarität zwischen «Christologie von unten» und «Christologie von oben»; Unterordnung des Imperativs und des Gesetzes unter den Indikativ der Gnade, wobei Indikativ und Imperativ unter dem Horizont der Verheißungen Gottes zu präsentieren sind und denjenigen, an die man sich richtet, eine Zukunft eröffnen müssen; konstitutives Schema einer «berakah» für die Feier des Gedächtnisses an den Herrn in der Eucharistie; trinitarische Grundlage in der Ekklesiologie... In diesen Gesetzen widerspiegeln sich gewissermaßen die Sinnfülle und Einzigartigkeit der Gestalt Jesu, des Herrn. Und sie modellieren das Tun und Sprechen derer, die durch den Geist unter das Walten dieser Herrschaft treten.

Man sieht: so wie wir sie verstehen, hat die pastorale Prüfung zum Ziel, die hermeneutische Anstrengung, die die Sache aller ist, zu regeln, aber auch wieder in Schwung zu bringen. Darum tun die Hirten gut daran, aufmerksam die «Rezeption» ihrer Interventionen zu verfolgen. Zwar gibt die Rezeption dem pastoralen Akt nicht seine Legitimität, aber sie bringt dessen Wirkkraft zur Entfaltung[22]. Gewisse Initiativen der Hirten bleiben toter Buchstabe. Andere «erbauen» im eigentlichen Sinn. Sie geben Schwung und Sicherheit zu einer tiefgehenden Erneuerung des geistlichen Lebens. Wenn man der Rezeption Schritt für Schritt nachgeht, so ist man imstande, die Einschlägigkeit der getroffenen Entscheide zu ermessen. Man wird ersehen, ob die Anhaltspunkte, die man gegeben hat, den noch nie dagewesenen Problemen, die von den Gläubigen aufgeworfen werden, wirklich Rechnung trugen. An der Beschaffenheit der Rezeption läßt sich auch gut ablesen, wie es mit der katholischen Gemeinschaft in Wirklichkeit steht. Fürwahr, sowohl auf dem Feld der Lehre wie auf den übrigen Gebieten wird der Hirte seine Rolle *für* seine Kirche umso besser erfüllen, je mehr er in Geduld den Weg *mit* ihr geht.

Das Wachen des Hirten über die Lehre hat die katholische Gemeinschaft zum Ziel. Und diese Gemeinschaft bedarf tatsächlich dieses Dienstes. Indem sich der Hirte seiner Kirche gegenüberstellt, um sie auf die anderen Kirchen hinhorchen zu lassen und ihr das Einmalige des Evangeliums der Gnade in Erinnerung zu rufen, ist er dieser Kirche behilflich, jeglichen Narzißmus und jegliche Selbstgefälligkeit von sich zu tun. Er macht die Sünder, aus denen sich diese Kirche zusammensetzt, darauf aufmerksam, daß sie sich nur versammeln auf das zusammenrufende Wort eines anderen hin, der uns verzeihen und sich unser bemächtigen will, indem er sich im verstorbenen und auferstandenen Jesus uns schenkt. Es gilt, was H. Denis schreibt: «Die Lehre in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte umgrenzen heißt die Körperschaft der Gläubigen umgrenzen»[23]. Im Maß als die Kirche «weiß, an wen sie glaubt», wird sie das Gepräge ihres Herrn an sich tragen und der Welt etwas zu sagen haben.

Unsere Wahrnehmung der jetzigen Situation ist zweifellos selektiv gewesen. Die Leitlinien, die wir trotzdem ansichtig machen zu können glaubten, sind verheißungsvoll. Dies Diese Verheißungen werden in Erfüllung gehen, wenn die Erneuerung der Kirche und die Erneuerung der Theologie, die gegenwärtig im Gang sind, einander weiterhin befruchten und verifizieren.

[1] Unser Aufsatz läßt sich inspirieren von folgenden Arbeiten: Institut Catholique de Paris, Recherches actuelles III, Le déplacement de la théologie = Le Point Théologique 21 (Paris 1977); H. Denis, Les chemins de la théologie dans le monde de ce temps (Paris 1977); J. Hoffmann, Französische Theologie heute: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 54–67.

[2] G. Widmer, Sens ou non-sens des énoncés théologiques: Revue des sciences phil. et theol. 51 (1967) (_?.

[3] Vgl. J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft (München 1970); J. Pohier, Ein Fall nachfreudschen Glaubens an die Auferstehung?: CONCILIUM 11 (1975) 352–362.

[4] Vgl. J. Guichard, Église, lutte des classes et stratégies politiques (Paris 1972); A. Durand, Pour une Église partisane (Paris 1974).

[5] Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964) 31–84.

[6] Vgl. E. Levinas, Dieu et la philosophie: Le Nouveau Commerce 30–31 (1975) 97–128; G. Petitdemange, Éthique et transcendance, Sur les chemins d'E. Levinas: Recherches de science rel. 64 (1976) 59–94.

[7] Darum ging es in der Debatte zwischen E. Bloch und J. Moltmann (Theologie der Hoffnung 313–334).

[8] H. de Lubac, La foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres (Paris 1969) 131–168. 285–348; H. Bouillard, Comprendre ce que l'on croit (Paris 1971) 125–150.

[9] Vgl. J.P. Jossua, Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?: Revue des ciences phil. et théol. 52 (1968) 173–200. Wir behalten hier das Wort «structuration» bei, das 1968 von J.P. Jossua verwendet worden ist. Vielleicht müßte man heute dessen Verwendung besser präzisieren und rechtfertigen.

[10] Vgl. diesbezüglich E. Schillebeeckx, Das Problem der Amtsunfelhlbarkeit: CONCILIUM 9 (1973) 198–209.

[11] Diese Infragestellung scheint uns den neuen Annäherungsweisen zugrundezuliegen, die man ein wenig summarisch als strukturanalytische Methoden bezeichnet.

[12] Mgr. R. Etchegaray in seinem der Bischofssynode von 1974 zu Rom vorgelegten Rapport sur l'Eglise en Europe: L'Eglise des cinq continents (Paris 1975) 103.

[13] Zum Ineinander von Wahrheit, Liebe und Leben vgl. L. Bouyer, L'Église de Dieu (Paris 1970) 315–323. 401–448.

[14] Vgl. H. Legrand, Synodes et Conseils de l'après-concile: Nouv. revue théol. 98 (1976) 210; Y. Congar, Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971) 9–49.

[15] Zu dieser Dialektik: alle / einige vgl. J. Delorme, Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament: Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament (Paris 1974) 283–346; B. Sesboüé, Ministères et structure de l'Église: ebd. 347–417.

[16] Diese Wiederaufwertung beruht besonders auf dem Dekret «Christus Dominus» (Nr. 11) des Zweiten Vatikanums. Vgl. den Kommentar von H.-M. Legrand in: La charge pastorale des évêques, texte, traduction et commentaires = Unam Sanctum 74 (Paris 1969) 104–123. Vgl. auch ders., Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?: CONCILIUM 8 (1972) 21–27.

[17] Zu den verschiedenen Ebenen der Verwirklichung der Teilkirche vgl. F. Bussini, Donner lieu à l'Eglise: Lumière et vie 123 (1975) 60–72.

[18] Vgl. H.-M. Legrand, La charge pastorale des évêques: aaO. 108–113.

[19] Vgl. B. Sesboüé, Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale: Nouv. revue théol. 93 (1971) 338–345; Y. Congar, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte: CONCILIUM 9 (1973) 156–163.

[20] Man vgl. diesbezüglich 1 Kor 15,3b–5, Widerhall der Urverkündigung, mit Thess 1,9–10, angepaßte Formel für die Mission bei den Heiden, oder auch die Reden an die Juden in Apg 2 bis 15 mit der Rede zu Athen in Apg 17.

[21] B. Sesboüé, Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale: aaO. 354–355.

[22] Vgl. Y. Congar, La réception comme réalité ecclésiologique: Revue des sciences phil. et théol. 56 (1972) 369–403.

[23] L'Évangile et les dogmes (Croire et Comprendre) (Paris 1974) 138.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANÇOIS BUSSINI

1936 zu Sallanches (Frankreich) geboren, seit 1965 Priester des Bistums Besançon. Studium an der Sorbonne, Paris, und an der Universität Straßburg. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie. Seit 1970 Professor der Fundamentaltheologie an der Katholischen Theologischen Fakultät von Straßburg. Verfasser von «L'homme pécheur devant Dieu» (Paris 1978); Mitarbeiter am «Dictionnaire de Spiritualité», an der «Revue des Sciences Religieuses». Er hat in den letzten Jahren zahlreiche Arbeiten über die Thematik der Teilkirchen und ihrer kirchlichen Dienste veröffentlicht. Anschrift: 13, rue Finkmatt, F–6700 Straßburg.

Klaus Ahlheim

«Eine Frage des Lebens und der Würde des Menschen»

Die Veränderung von Theologie in sozialen Konflikten

«Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen ... die entsprechendste Religionsform.»[1]

Der hier von Karl Marx als «Kultus des abstrakten Menschen» beschriebene Tatbestand ist auch heute noch weithin bestimmend für die Arbeiten und Entwürfe westeuropäischer, vorab deutschsprachiger Theologie, die – borniert genug – die Ergebnisse ökumenischer Theologie und ihre Positionen nur zögernd und allenfalls als «exotische» Ausnahme zur Kenntnis nimmt. Gegenstand unseres theologischen Denkens ist noch immer *der* Mensch, dessen anthropologische Grundbefindlichkeit vom geschichtlichen Wandel nur unwesentlich berührt wird, *der* Mensch in seinem gleichbleibenden Wesen, der zudem vor allem als Einzelperson, unabhängig von den Entscheidungszwängen seiner sozialen Umwelt verstanden wird.

Selbst dort, wo sich die Theologie sozialethische Fragestellungen ausdrücklich zum Thema macht, ist von den spezifischen Problemen der Arbeiterschaft, von Solidarität in Arbeitskonflikten und Betriebskämpfen, von Arbeitsniederlegungen und Streiks nur selten die Rede. Kirche und Theologie machen noch immer – trotz einiger zaghafter Versuche in speziellen Industriepfarrämtern zum Beispiel – vor dem Fabriktor halt. Die Mehrheit der Bevölkerung und des Kirchenvolkes mit ihren Sorgen, Nöten und Konflikten,

mit ihren Wünschen und Träumen, ist so für Theologie und Kirche in der Regel kaum mehr als eine Quantité négligeable.

I.

«Deshalb bitten wir Euch: Meldet Euch bei Euren Vertrauensleuten, beim IGM-Komitee ... *oder bei den Pfarrämtern* (Herv.v.mir) und gebt dort bekannt, wann Ihr zum Verteilen aktueller Informationen bereit seid und welche Hilfsmittel Ihr zur Verfügung stellen könnt.» Eine kleine, aber bedeutsame Notiz der «Nachrichten für VFW-Fokker, Werk Speyer» der Industriegewerkschaft Metall aus dem Jahre 1976[2]. Vertrauensleute, Gewerkschafter und Gemeindepfarrer in nicht gerade landesüblicher Gemeinsamkeit, eindeutig auf der Seite derer, die nach einer höheren Logik wirtschaftlicher Rentabilität um ihre Arbeitsplätze gebracht werden sollen. Der christliche Verteidigungsminister Leber (Fokker lebt wie die gesamte Luftfahrtindustrie wesentlich von Staatsaufträgen und Steuermitteln) erklärt diese Logik schlicht und sachlich so: «Betriebsinterne Überlegungen der Firmen müssen darauf abgestellt sein, ihre Überlegungen zur Firmenstruktur nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten auszurichten.»[3] Selbstverständlichkeiten aus der Perspektive «derer da oben».

Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung in Speyer indes, die Pfarrer und auch der katholische Weihbischof der Stadt, Ernst Gutting, haben sich die Sicht «derer da unten» zu eigen und Front gemacht gegen die menschenverachtende Politik der Unternehmensleitung. «Dieses Unternehmen kümmert sich nicht um die Betroffenen, um die Menschen»[4], erklärte ein Pfarrer und wollte es bei der bloßen Erklärung nicht bewenden lassen: «Dieses Unternehmen hat sich bereits des Rechtsbruchs schuldig gemacht! Angesichts dieser Situation muß die Arbeiterschaft auch neue Kampfformen erproben, um diesen Vorgängen die Stirn zu bieten!»[5] Auch die weithin tabuisierte Frage nach der Eigentumsordnung stellte sich fast zwangsläufig: «Sind wir da nicht zu zimperlich! Eigentum hat nach der Verfassung eine Sozialverpflichtung! Nehmen wir das als gewisse Orientierung für den Kampf, der bevorsteht!»[6]

In Speyer ergriffen viele der evangelischen und katholischen Pfarrer Partei für die Opfer einer in sich scheinbar logischen, aber inhumanen Unternehmenspolitik. Das hat das Verhältnis der sogenannten Laien zur Kirche ebenso verändert, wie es das theologische Selbstverständnis der kirchlichen Amtsträger tangierte. Ihr Eingreifen in den Konflikt veränderte ihre gesellschaftliche Stellung. Sie hatten ihre Scheinposition über den gesellschaftlichen Konflikten verloren und waren selber sehr schnell Partei geworden im sozialen Kampf. Die Frage nach der Berechtigung unserer Eigentums- und Gesellschaftsordnung stellte sich folgerichtig, ja fast notwendig, sie war verbunden mit der Erkenntnis, daß die Würde des Menschen (nicht irgendeine abstrakte, ungeschichtliche, sondern die Würde des Menschen in den Konkretionen des Alltags, im Betrieb, im Arbeitsverhältnis, in der Familie und den täglichen Beziehungen!) Angelpunkt aller theologischen Reflexionen und Zielpunkt allen kirchlichen Handelns sein müsse.

Wo immer kirchliche Amtsträger – noch selten genug zumindest in der Bundesrepublik Deutschland – ihre scheinbare Neutralität, die in Wahrheit ein Plädoyer für den Status quo ist, aufgeben, machen sie ähnliche Erfahrungen. In Bruchsal etwa, wo seit über zwei Jahren um die Arbeitsplätze beim dortigen Siemens-Werk gekämpft wird, haben evangelische und katholische Pfarrer nicht schweigen wollen und in Gottesdiensten auf den drohenden Verlust von Arbeitsplätzen hingewiesen, auch in schwierigen familiären Situationen in der Angst um den Arbeitsplatz geholfen. Im September 1976 marschierten 6000 Menschen durch Bruchsal, unter ihnen 25 der 30 katholischen Pfarrer der Umgebung. Auch die Pfarrer, erklärten gewerkschaftliche Vertrauensleute, hätten erkannt, daß es nicht richtig wäre, «daß ein Unternehmen so viel Macht hat, wenn solche Schicksale herauskämen»[7].

Im März 1977 nahmen zwölf katholische Seelsorger des Dekanats Saarbrücken-Malstatt-Burbach zu bevorstehenden Massenentlassungen in den Stahlwerken von Neunkirchen und Völklingen-Burbach von der Kanzel Stellung. Während die einen die Pfarrer wohlmeinend zum Rückzug ermahnten und gar von einer Aktienbeteiligung des Vatikans bei den betroffenen Betrieben munkelten[8], wurden andere massiv. Man war schnell mit dem Vorwurf bei der Hand, die zwölf Pfarrer seien eben «rot» und «kommunistisch». Wieder hatten die Geistlichen erklärt: «Wenn die jetzige Wirtschaftsordnung nicht in der Lage ist, den Menschen ihren existentiellen Grundanspruch auf die Arbeit zu garantieren, dann müssen wir sie in Frage stellen und ändern.»[9] Begründet wird solche Infragestellung durch eine ganz und gar anthropozentrische, nichtsdestoweniger biblisch begründete Theologie.

Deutlich sichtbar macht dies ein anderes Beispiel. Der Appell von fünf Pfarrern an die DEMAG-Konzernleitung in Duisburg im Jahre 1975. Auch hier sollten durch Stillegung des Werkes Kalldorf der DEMAG-Kunststofftechnik 600 Arbeitsplätze vernichtet werden, auch hier im Rahmen längerfristiger unter-

nehmerischer Planung, Die fünf Theologen reagierten schroff und eindeutig.:

«Wenn Jesus Christus sagt: ‹Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen, sondern der Sabbat um des Menschen willen gemacht›, so sagt er damit auch: der Mensch ist nicht um der Wirtschaft willen, sondern die Wirtschaft um des Menschen willen da, und das heißt: Der Arbeitnehmer ist nicht um des Konzerns willen, sondern der Konzern um des Menschen willen gemacht.

Im Fall des Werkes Kalldorf scheint uns nicht der Mensch den Konzern zu beherrschen, sondern der Konzern und das Geld den Menschen. Wo das Wohl des Menschen, der nach Gottes Willen sein Ebenbild ist, nicht mehr an erster Stelle steht, tritt an seine Stelle die Gewalt anonymer wirtschaftlicher Strukturen, die ihren Grund in der Selbstsucht des Menschen haben, der um des eigenen Vorteils willen mehr oder weniger bedenkenlos über seine Mitmenschen hinwegschreitet. Das gilt für eine Konzernleitung ebenso wie für die Arbeitnehmer und einen jeden von uns. Wir wollen im persönlichen Bereich, in unseren Kirchenvorständen und Gemeinden uns dafür einsetzen, daß nach Gottes Willen der Mensch in der Mitte unseres Tuns und Redens steht.»[10]

Auch die Lippische Landessynode schloß sich an mit der Forderung an den DEMAG-Mannesmann-Konzern, «bei allen Überlegungen und Beschlüssen das Wohl des Menschen an die erste Stelle zu setzen»[11].

Schon 1973, beim Streik im Mannesmann-Hüttenwerk Duisburg-Huckingen hatten über fünfzig evangelische und katholische Pfarrer eine Solidaritätserklärung abgegeben und mit ihrer Parteinahme für die arbeitende Bevölkerung die Konzernbosse erzürnt. In einem Solidaritätsschreiben des Ältestenrats der Theologiestudentenschaft im Rheinland an entlassene Mannesmann-Arbeiter hieß es: «Wir Theologiestudenten wollen in der Kirche arbeiten und kämpfen, daß sie nicht weiterhin ungeteilt die Kirche der Herrschenden, der Bürger und Bourgeoisie bleibt. Die sozialistische Bewegung muß auch in die Kirche getragen werden, denn sie ist beherrscht vom selben Feind. Das Gesetz der Konkurrenz und Konzerne ist nicht das Gesetz Jesu Christi: Trage einer des anderen Last!»[12]

In den hier erwähnten und skizzierten Beispielen aus der Bundesrepublik Deutschland lassen sich zaghafte Tendenzen ablesen, die auf eine andere Theologie, auf eine andere Kirche hinweisen, die den Menschen in seiner konkreten Existenz, in seiner Arbeit und in seinem Alltag wirklich ernst nimmt, Tendenzen, die letztlich auch eine Theologie, die *über* den sozialen Gegensätzen zu wirken vorgibt, als das entlarven, was sie ist: Ideologielieferant des Status quo.

II.

Klarere Konturen haben solche Entwicklungen nicht zufällig in einem Arbeitskonflikt gewonnen, der die *französische* Öffentlichkeit monatelang beschäftigte: Im Kampf um die Uhrenfabrik Lip in Besançon. Er ist auch für unsere Themenstellung exemplarisch und soll deshalb ausführlich dargestellt werden. Bei Lip wurde ansatzweise, doch beunruhigend genug für die Herrschenden, eine andere Kirche sichtbar, ein anderes Christentum, vielleicht auch eine Art ‹impliziter Theologie› die von der grundlegenden, aber oft verdrängten Einsicht ausgeht, daß christlicher Glaube – wie immer er sich im einzelnen definiert – und alltägliche Lebenspraxis unter kapitalistischen Bedingungen zusammenpassen wie Feuer und Wasser.

Obgleich Regierung und Unternehmer Strategien und Formen des Lip-Kampfes immer wieder als illegal brandmarkten, übten kirchliche Amtsträger praktisch und wirkungsvoll Solidarität mit den kämpfenden Arbeitern. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung, als die kasernierte Bereitschaftspolizei CRS (bei Streiks und Demonstrationen erprobte Eliteeinheiten) die Fabrik besetzt hatte, beschlossen die Lip-Arbeiter, die Produktion außerhalb fortzusetzen. Mit Fertigteilen, die man schon zuvor ausgelagert hatte, begann man eine kleine Uhrenherstellung nach dem Motto: «Die Fabrik, das ist da, wo die Menschen sind.»

Neben der kommunalen Verwaltung stellte jetzt der katholische Klerus Räume zur Verfügung. Die täglichen Versammlungen wurden in einem zur Kirche gehörenden Kinosaal abgehalten, und Kommissionen tagten in der Kirche Pius X. Kirchliche Honoratioren beteiligten sich an der Massendemonstration gegen die Fabrikbesetzung. Auf der Suche nach dem sogenannten Kriegsschatz (ein verstecktes Uhrenlager, das man als Faustpfand für Verhandlungen angelegt hatte) wurden Räume im Dom von Besançon, ja sogar die Gefrierkammern eines Klosters durchsucht.

Marc Lallier, Erzbischof von Besançon und in dem Ruf, eher konservativ zu sein, ergriff in einer Erklärung, die in den Kirchen verlesen wurde, für die kämpfenden Lip-Arbeiter Partei, geißelte die Art und Weise, in der man über die Köpfe der Betroffenen hinweg entschied, und stellte schließlich fest: «Gottes Wille ist, daß jeder von seiner Arbeit leben kann, ist, wie man heutzutage sagt, die Sicherheit des Arbeitsplatzes.»[13] Die Kritiker solcher Parteinahme des Kirchenmannes zögerten nicht, Lallier als «roten Bischof» abzustempeln. Ihnen antwortete Lallier: «Man hat mir seltsame Äußerungen zugeschrieben, die ich niemals gemacht habe. Um ein rechtes Urteil zu fällen, muß

man sich auf drei hier veröffentlichte Texte beziehen. Wenn sie beweisen, daß ich ein ‹roter› Bischof bin, nun dann: ich kann das Geschriebene nicht verleugnen. Das hindert mich aber nicht daran, nach wie vor der Meinung zu sein, daß die heutigen sozialen Ungerechtigkeiten durch nichts anderes als die Revolution abgeschafft werden können, die nicht ohne Gewalt abgehen wird...

Man hat mir nachgesagt, daß ich ein Träumer sei, daß ich Lip-Arbeiter bedingungslos unterstütze, von denen aufgrund wirtschaftlicher Zwänge früher oder später zwei- oder dreihundert entlassen werden sollten... Ich verkenne nicht, was immer man auch sagen mag, die Notwendigkeiten der Wirtschaft... aber ich muß heute noch sehen, daß nach vier Monaten Konflikt immer noch auf der Notwendigkeit von Entlassungen bestanden wird.

Und ich habe gefordert, man solle sich vor Augen führen, was ein entlassener Arbeiter durchzumachen hat, und man solle alles Menschenmögliche tun, um das zu vermeiden. Man soll um jeden Preis Gewalt vermeiden, das heißt, man soll die Verständigung suchen und Zugeständnisse nicht ablehnen. Meine ‹Unterstützung› beschränkt sich darauf, geht aber auch so weit. Meine Aufgabe als Bischof erlegt es mir auf, wie ich in aller Bescheidenheit glaube, jedermann an diese dringende Pflicht zu erinnern. War ich ein größerer Träumer als Jesus Christus?»[14]

Unter den Beobachtern verschiedenster politischer Herkunft herrschte Verwirrung. Was nach der aufgeklärten Kritik der einen einfach nicht sein *konnte* und was im Interesse der anderen an der Erhaltung des Status quo nicht sein *durfte*, war bei Lip sichtbar geworden: Christen hatten im Klassenkampf Partei ergriffen für die Ausgebeuteten, Beherrschten und Unterdrückten. «Le Monde» klagte verzweifelt: «Eine geteilte Kirche... lauter erklärte Christen, und besonders aktive, die seit sechs Monaten in den vordersten Reihen des Lip-Konfliktes stehen, *aber in verschiedenen Lagern.*»[15]

Machte schon der Umgang mit solch eindeutiger Parteinahme kirchlicher Kreise für die kämpfenden Lip-Arbeiter vor allem der westdeutschen Berichterstattung Schwierigkeiten, so war man zur Einschätzung jener linkskatholischen Traditionen, die den Lip-Kampf zumindest vermittelt und am Rande mitbestimmt haben, hierzulande fast gänzlich außerstande. Ja, A. Münster stellt in seinem Buch über den Lip-Kampf schlicht fest, die CFDT habe sich seit ihrer Umbenennung im Jahre 1964 «immer mehr von ihrer christlichen Tradition entfernt».[16] Dagegen läßt sich beobachten, daß gerade durch die Trennung von der offiziellen katholischen Kirche sozialrevolutionäre Elemente der *katholischen Tradition* frei und verstärkt wirksam wurden. Elemente übrigens, die die französische Arbeiterbewegung schon immer mitbestimmt haben.

In der Tat brachte das Jahr 1964 einen bedeutenden Einschnitt in der Geschichte der bisherigen CFTC, freilich nicht so, daß zuvor nur von christlicher Tradition und nachher nur von Sozialismus die Rede gewesen wäre. Bereits in der Résistance hatte die CFTC zu einem ersten antikapitalistischen Selbstverständnis gefunden, das indes nach der Befreiung keine Fortsetzung fand. Doch es gab eine Bewegung der Arbeiterpriester, die von der kirchlichen Hierarchie bereits 1953 wieder gestoppt wurde. Und es gab nach dem 2. Weltkrieg eine linkskatholische Tradition, deren theoretische Auseinandersetzungen vor allem in den Zeitschriften ‹Jeunesse de l'Église› und ‹Témoignage Chrétien› ihren Niederschlag fanden. Die Frage nach dem Zusammenhang von Kapitalismus und Niedergang des Glaubens stellte sich dabei fast notwendig, und für viele war deutlich, «daß das System der menschlichen Beziehungen, das er (der Kapitalismus) geschaffen hat, die ungünstigen objektiven Bedingungen zur Entwicklung einer Welt von freien Menschen und eines Universums der Gläubigen vervielfacht hat... Eine endgültige Erneuerung der Kirche ... kann nicht stattfinden, ohne daß zuvor die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen endgültig abgeschafft wird»[17]. Ohne Zweifel haben im Kampf der Lip-Arbeiter Elemente einer linkskatholischen Tradition Bedeutung gehabt, sie waren nicht zentral, sie erklären nicht hinreichend eine so wichtige Etappe in der Geschichte der Arbeiterbewegung wie den Kampf bei Lip, aber sie spielten wie selbstverständlich mit.

In den Äußerungen und den oft nur nebenbei benannten Motiven mancher Lip-Arbeiter wird die Skepsis gegenüber der politischen Praxis der verfaßten Kirche ebenso deutlich wie das Festhalten an sozialrevolutionären christlichen Traditionsströmen, die sich trotz der überwiegend herrschaftsstabilisierenden Funktion der Amtskirche nicht eliminieren ließen.

Dabei wird die Kritik an der Amtskirche und am gängigen Gemeindeleben nicht aus abstrakten theologischen oder politischen Grundsätzen entwickelt, sondern vielmehr durch die unmittelbare Alltagserfahrung belegt. So etwa sagt ein Gewerkschaftsdelegierter der CFDT: «Ich bin Christ, immer mehr, aber ich praktiziere immer weniger. Der Grund, der ist einfach. Ich kann mich nicht damit abfinden, in der Kirche Seite an Seite mit einem Unternehmer zu beten, der mich die Woche über ausbeutet, der die Leute runtermacht und sie schindet. Gerade in meiner Gemeinde, da kenne ich drei Unternehmer und mehrere Fabrikdi-

rektoren. Je nun, sie sind in der Gemeinde, aber sie sind blind, was ihre Firma angeht.»[18]

Aufschlußreich auch der Bericht einer Lip-Arbeiterin: «Am nächsten Tag erklärte ich mich bereit, mit Mutter zur Messe zu gehen, weniger aus religiöser Überzeugung als vielmehr um meiner Mutter einen Gefallen zu tun, um die Leute aus dem Dorf wiederzusehen, in der kleinen Kirche sich an die Kindheit zu erinnern. Ich glaube an Gott, an einige Lehren des Christentums, aber ich bedaure all die Entstellungen durch die Kirche im Laufe der Jahrhunderte. Beklagenswert auch der Goldflitter, all die Ausschmückungen, die nicht zu dem passen, was Christus gelehrt hat, der Grundlage unserer Religion. Und was soll man erst zu der Beeinflussung der Gläubigen sagen! Generationen hindurch haben sie in Furcht vor einem strengen Gott gelebt, gequält an Körper und Geist, weil sie meinten, wegen irgendwelcher kleiner Fehltritte in Sünde gefallen zu sein.

Obwohl die Kirche die Frau als Mutter in der Familie verherrlicht, setzt sie die Frau herab, schreibt ihr eine erniedrigende, entwürdigende Rolle gegenüber dem Mann zu. Die gepredigte Wohltätigkeit wird in ihr Gegenteil verkehrt. Stolz empfindet, wer sie ausübt, erniedrigt fühlt sich, wer ihr Objekt ist. Zu viele Katholiken schaffen sich ein ruhiges Gewissen mit milden Gaben, halten sich für großherzig, wenn sie Benachteiligte bedauern. Das ist zu bequem! Genau das erlaubt den Mächtigen die Kontrolle über das Volk. Den Armen gerade so viel geben, daß sie nicht Hungers sterben, die Dankbarkeit in ihren Augen sehen, die Arbeiter schlecht bezahlen, den Bauern nur wenig Gewinn belassen, den kleinen Händlern gerade so viel, daß sie sich mit ihrem Schicksal abfinden, ihnen eintrichtern, daß sie's herrlich getroffen haben, wenn sie, ohne rebellisch zu werden, ihre Leiden ertragen: Das ist die rechte Art, Macht zu bewahren. Glücklich die Armen.»[19]

Praxis- und alltagsnah sind die Aussagen auch dort, wo sie ein positives Verhältnis zur christlichen Tradition signalisieren. Da wird nicht theologisiert oder Politisches gar theologisch verbrämt, da werden schlicht andere Erfahrungen beschrieben und benannt, die man als Christ mit sich selbst macht und die andere mit einem machen. Charles Piaget etwa, einer der inzwischen wohl bekanntesten CFDT-Vertreter, Mitarbeiter in der Katholischen Arbeiteraktion, Mitglied der PSU, antwortet auf die Frage, wie er seinen Glauben an Jesus Christus im Rahmen seiner politischen Aktivitäten sehe: «Da gibt es die Zusammenkünfte der Katholischen Arbeiteraktion, bei denen man Überlegungen zu konkreten Problemen anstellt, mit denen wir zu tun haben. Dann in der Art und Weise gewerkschaftlicher Arbeit. Man versucht, den Menschen nicht zu vergessen. Das ist nicht einfach. Angesichts der Gewalt neigt man dazu, sich gehen zu lassen. Wir versuchen hingegen, diese Verwicklung zu vermeiden. Wir sagen uns, daß wir uns Menschen gegenübersehen. Übrigens haben uns die Genossen schon mehrmals vorgeworfen: ‹Man merkt gleich, daß ihr Christen seid.› Und doch verständigen wir uns mit den marxistischen und kommunistischen Genossen über eine bestimmte Auffassung vom Menschen. Sie kommen dazu durch einen Entwurf, Überlegungen, wir wiederum durch unseren Glauben.»[20]

Aufgewachsen war Piaget, der christliche Kampfgenosse, der sich nicht gern als Arbeiterführer titulieren läßt, in einer Familie praktizierender Katholiken, die eher zur politischen Rechten neigte. Er selbst ist nach eigenen Aussagen über Veranstaltungen der Katholischen Arbeiteraktion und vor allem durch die Erfahrung der Probleme und Leiden, die der Algerienkrieg mit sich brachte, zur politischen Linken gekommen. Er ist praktizierender Katholik geblieben und fühlt sich – bestärkt auch durch die amtskirchliche Solidarität während des Lip-Kampfes – in der Kirche von heute wohler als früher: «Ich meine, es hat eine sehr bedeutende Entwicklung gegeben. Vor 15 Jahren fühlten wir uns nicht recht wohl in der Kirche, das ist nicht mehr der Fall. Ich denke nicht, daß die Kirche sich ganz verändert hat, aber sie ist auf auf einem guten Weg. Überdies kann man nicht sagen, daß schon alles getan ist. Wir sind ganz einfach unterwegs, zurück zu den Quellen. Schließlich bin ich auch Optimist, Man kommt voran, man kann sich auf bereits Erreichtes stützen. Der Kampf bei Lip wäre vor 10 Jahren unvorstellbar gewesen. Er ist vielleicht der Zeit etwas voraus, aber er war nur möglich, weil es den Mai 68 gegeben hat, weil es eine Erneuerung in der Kirche, in der Gewerkschaftsarbeit, in der Politik gegeben hat.»[21]

Die erstaunliche Kampfparole der Lip-Arbeiter zu Ende des Jahres 1973: «alles ist möglich», auf Tausenden von Plakaten verbreitet, signalisiert die utopische Dimension des täglichen Kampfes, ist aber durchaus konkret in ihrem Ansatz bei neuen Erfahrungen. «Was mich an diesem Konflikt am meisten berührt hat», berichtet eine Arbeiterin, «das ist das, was ich Wärme nennen möchte, etwas in Diskussionen, was es vorher nicht gab. Die Beziehungen wurden herzlich, während es vorher nur Arbeitskontakte gab. Die Leute redeten über Stückzahlen, über Arbeit, jetzt redet man über Beziehungen zwischen Leuten, die arbeiten, das ist ein großer Unterschied. Für mich, die ich Christin bin, ist das Wichtigste die menschliche Beziehung. Die Leute entdecken einander, entdecken, daß es Freundschaften gibt, Liebe, Solidarität... Wir haben in diesem Kon-

flikt viel begriffen, wir haben begriffen, was das Leben ist, was ein Mensch ist und die Achtung, die man ihm schuldet. Wir haben viel gelernt, wir werden damit weiterleben, wie auch immer, bei Lip oder woanders, ich werde weitermachen.»[22]

Aus dem bisher Skizzierten lassen sich nur mit äußerster Vorsicht allgemeinere Schlüsse ziehen. Vorläufiges, Ansätze, Tendenzen aber sind durchaus zu benennen.

III.

In den beschriebenen Arbeitskämpfen und Konflikten im Betrieb hat sich das theologische Verständnis der kirchlichen Amtsträger, die sich den sozialen Auseinandersetzungen gestellt haben, samt den implizierten politischen Optionen verändert, wurde die oft selbstverständliche Identifizierung mit bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen fraglich, theologisches Reden und christliches Handeln notwendig parteiisch. Für die verfaßte Kirche mag das vorerst nicht mehr als eine Randerscheinung sein.

Die Betroffenen selbst aber, die streikenden und kämpfenden Arbeiter haben nicht nur unerwartete kirchliche Solidarität gefunden, sie sind auf ihre Weise zu neuen, fast subtilen Erfahrungen mit christlichen Traditionselementen gekommen, Erfahrungen, die nicht einmal immer als ausdrücklich christliche bekannt oder verstanden wurden. Hier wurde keine neue Theologie gemacht, hier war auch nicht das Bewußtsein einer anderen, alternativen christlichen Gemeinde. Und doch spielte christliche Tradition wie selbstverständlich mit, nicht im gepredigten, gesprochenen Wort, nicht im geschriebenen, aber in der gemeinsamen Erfahrung des Kampfes, in der Art des Umgangs miteinander, in neuen persönlichen Beziehungen. Akademische Theologie mag an diesem Punkt verzweifelt und besserwisserisch nach dem *proprium*, dem eindeutig Christlichen fragen. Ihre Fragestellung schon verrät, daß ihr das Instrumentarium fehlt, solche Erfahrungen wahr- und aufzunehmen.

Im Kampf um den Arbeitsplatz und den Betrieb stellt sich für die Arbeiter die «Frage des Lebens und der Würde des Menschen»[23]; Daß das zugleich eine theologische Fragestellung ist, liegt auf der Hand. «Alles ist möglich» – vielleicht gewinnen vor dem Hintergrund veränderter Erfahrungen im politischen Kampf auch biblische Worte neu Gewicht und Aktualität, wie etwa das des Markusevangeliums: «Alles ist möglich dem, der glaubt!» (Mk 9,23). Freilich muß zuvor die politische Brisanz erkannt und akzeptiert werden, wie sie in dem Satz des Bischofs Lallier zutage tritt: «Alles, was den Menschen verstümmelt... ist wider den Plan Gottes.»[24]

[1] Karl Marx, Das Kapital Bd. I = Marx-Engels-Werke (Berlin) Bd. 23, 93.
[2] Metall. Nachrichten für VFW-Fokker, Werk Speyer, Nr. 7 vom 12. 3. 1976.
[3] Publik-Forum vom 27. 2. 1976, 10.
[4] Metall. Nachrichten für VFW-Fokker, Werk Speyer, Nr. 8, vom 15. 3. 1976.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Dazu vgl. Frankfurter Rundschau vom 30. 4. 1977.
[8] Vgl. ebd.
[9] Ebd.
[10] «Wir kämpfen um unsere Arbeitsplätze», Dokumentation der Belegschaft DEMAG-Kunststofftechnik, Kalldorf (Lippe) 1969–1975, hg. v. d. Industriegewerkschaft Metall für die Bundesrepublik Deutschland – Bezirksleitung Münster, 31.
[11] AaO. 32.
[12] D. Sölle / K. Schmidt (Hg.), Christen für den Sozialismus I (Stuttgart 1975) 50.
[13] Aus einem Kommuniqué des Erzbischofs von Besançon, das am 3. 6. 73 in den Kirchen verlesen wurde.
[14] Le Monde vom 7. 9. 73.
[15] Le Monde vom 31. 10. 73 (Herv. v. mir).
[16] A. Münster, Der Kampf bei Lip. Arbeiterselbstverwaltung in Frankreich (Berlin, West 1974) 15. Zum besseren Verständnis der in der CFDT wirksamen Traditionen vgl. vor allem die beiden Bücher von F. Krumnow: Croire ou le feu de la vie (Paris 1975) und: CFDT au cœur (Paris 1976).
[17] H. Lange, Wissenschaftlich-technische Intelligenz. Neue Bourgeoisie oder neue Arbeiterklasse? (Köln 1972) 189.
[18] Roland Vittot, Gewerkschaftsdelegierter (CFDT), Zitat aus: LIP – Charles Piaget et les LIP racontent (Paris 1973) 128f.
[19] M. Piton, Anders leben. Chronik eines Arbeitskampfes: Lip, Besançon (Frankfurt/M. 1976) 18f.
[20] Témoignage Chrétien vom 30. 8. 73.
[21] Ebd.
[22] Lip Unité, Okt. 1974.
[23] So ein Kommentar in Lip actualité, Okt. 1977.
[24] Aus dem schon erwähnten erzbischöflichen Kommuniqué vom 3. 6. 73.

Häufig benutzte Abkürzungen:
CFTC = Confédération Française des Travailleurs Chrétiens
CFDT = Confédération Française Démocratique du Travail
CGT = Confédération Générale du Travail
PSU = Parti Socialiste Unifié

KLAUS AHLHEIM

1942 in Saarbrücken geboren. Studium der evangelischen Theologie, Soziologie und Pädagogik; Dr. theol.; Dipl. Päd.; Studentenpfarrer in Frankfurt/Main; Veröffentlichungen über sozialethische Fragen, politische Theologie und Probleme kirchlicher Bildung. Anschrift: Guiollettplatz 31, D–6000 Frankfurt/Main.

Jacques Pohier

Die Auswirkungen einer zwanzigjährigen Vertrautheit mit der Psychoanalyse auf meine theologische Praxis

Es sind nun fünfundzwanzig Jahre her, seit ich mit der Theologie Bekanntschaft gemacht habe, und sie ist seither meine intellektuelle und berufliche Haupttätigkeit geblieben. Anders verhält es sich mit der Psychoanalyse. Ich habe sie vor zwanzig Jahren unter anderen psychologischen Disziplinen entdeckt. Vor fünfzehn Jahren habe ich begonnen, sie auf dem Divan eines Psychoanalytikers noch besser kennenzulernen, und sehr bald ist es mehr darum gegangen, herauszufinden, daß ich ein Unbewußtes habe und wer ich bin. Ich praktiziere nicht die Psychoanalyse, denn ich bin nicht Psychoanalytiker geworden und empfange keine Patienten. Doch in dem – sehr beschränkten – Maße, in dem dies möglich ist, wenn man kein praktizierender Psychoanalytiker ist, ist die Psychoanalyse für mich eine eigentliche Praxis geworden, denn sie ist ein wesentliches Element meines Verhältnisses zur Wirklichkeit, zu den Mitmenschen, zu mir selbst, somit (wenn auch nicht meines Praktizierens) meiner Praxis. Zudem spielt das Milieu meiner Psychoanalytikerfreunde – die ich Theorie und Praxis erörtern höre – bei der Strukturierung meiner Geistes- und Gemütswelt eine ebenso wichtige Rolle wie das Milieu meiner gläubigen Freunde oder das meiner Dominikanermitbrüder oder das meiner Theologenkollegen.

Ich weiß nicht, ob das Itinerar eines dermaßen mit der Psychoanalyse verbundenen Theologen für andere bedeutsam sein kann und was genau in diesem Werdegang auf den Einfluß der Psychoanalyse zurückgeht. Ich überlasse deshalb das Urteil darüber lieber dem Leser und versuche einfach zu formulieren, wie sich mir die neue Ortung meiner theologischen Praxis nach dieser nun zwanzigjährigen Vertrautheit mit der Psychoanalyse darstellt.

I. Vom Glaubenskommentar auf dem Weg über die Glaubenskritik zum Glaubensbekenntnis

Ich bin ein Dominikaner von einundfünfzig Jahren und gehöre somit der letzten Generation der Theologen an, die anhand einer Kommentierung eines theologischen Textbuches, der «Summa» des Thomas von Aquin, Theologie studiert haben. Professoren und Studenten begaben sich mit dem Textbuch in die Vorlesung, und diese bestand in einer Kommentierung des Textes. Ich selbst habe diese Methode als Professor mehrere Jahre praktiziert und so einen großen Teil der Moraltraktate der Ia IIae und der IIa IIae kommentiert. Bekanntlich ist sehr lange in solcher Kommentarform Theologie getrieben worden: Schriftkommentare bei den Kirchenvätern und den Theologen des Mittelalters, Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus oder zu der «Summa theologica», Kommentierung eines Handbuches in den Priesterseminaren des 19. und des 20. Jahrhunderts. Da die biblische und patristische Erneuerungsbewegung die Zahl der zu kommentierenden Texte vervielfachte, begann seit den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts (wenigstens in Frankreich) eine fachgerechte theologische Vorlesung mit einem Kommentar über Stellen des Alten und des Neuen Testaments zum betreffenden Thema, ging dann zu einem Kommentar von Aussagen der griechischen und lateinischen Väter und gegebenenfalls einiger Konzile (vor allem des Tridentinums und des Ersten Vatikanums) über und schloß mit einem Verweis auf Karl Barth oder Karl Rahner oder auf einen neueren Text des Lehramtes. Die Tatsache, daß man jetzt die Texte des Zweiten Vatikanums kommentiert, ändert nichts an dieser Methode, von der man wissen muß, daß sie eine logische Auswirkung eines gewissen Glaubensverständnisses auf die Theologie ist.

Wenn der Glaube gleichbedeutend ist mit der Zustimmung zu einer Reihe geoffenbarter Wahrheiten, die uns von der Überlieferung der Kirche übermittelt und durch die Lehre ihres Lehramtes beglaubigt werden, dann allerdings besteht die richtige theologische Methode (da die Theologie «fides quaerens intellectum» ist) in der Kommentierung der «monumenta»: Bibel, Lehramt, Kirchenväter, Kirchenlehrer und so weiter. Es kann sich dann ein ganzer Fächer von Einzeldisziplinen ausfalten: von der Textkritik über die mehr oder weniger «wissenschaftlichen» Monographien und die kritische Erörterung der Interpretationen bis zur Edition der Kommentare von Kommentatoren.

Doch darf man sich nicht täuschen über einen entscheidend wichtigen Punkt: Als ich den Text der «Summa» studierte oder mich über die Glanzleistung der kritischen Thomasedition (der sogenannten «Leonina») oder über die strenge Kontrolle verwunderte, die meine Professoren oder Kollegen über alles, was man in Sachen Thomismus sagte, ausübten (vgl. das nun eingegangene «Bulletin thomiste»), befürchtete ich nicht, meine Intelligenz zur Sklavin tyrannischer

Meister zu machen oder mein ganzes persönliches Denken aufzugeben. Ich begeisterte mich daran, eines der größten Denkmonumente bis in seine kleinsten Einzelheiten kennenzulernen (so wie man dies tun kann, wenn man ein ganzes Leben lang die Kathedrale von Chartres studiert) und war dabei gewiß, selbständig zu denken – so wie man auch selbständig einherschreitet dank einem Knochengerüst, das man in sich trägt einem Modell entsprechend, das durch die biologische Species, der man angehört, auf uns gekommen ist. Wohl gehörte ich der thomistischen «Species» an, aber ich dachte selbständig, und bekanntlich sind die richtigen Thomisten, wie die Engel, jeder eine Art für sich.

Man braucht sich nicht mit der Psychoanalyse eingelassen zu haben, um gezwungen gewesen zu sein, mit dieser Art, Theologie zu treiben, zu brechen. Doch in meinem Fall ist es die Psychoanalyse gewesen, die mich zu diesem Bruch veranlaßt hat, denn sie ließ mich die Glaubensauffassung aufgeben, aus der sich ein solches Theologieverständnis ergibt. Die erste Etappe dieses Bruches wurde mir aufgezwungen durch die von der Psychoanalyse vorgenommene Glaubens- und Religionskritik, genau genommen von meinem theologischen Willen, auf diese Kritik Rücksicht zu nehmen. Weil die Psychoanalyse auf ihre ganz eigene Art die Frage stellt: «Warum glaubst du das, was du glaubst?», konnte die Antwort nicht einfach darin bestehen, mit noch viel größerer Genauigkeit zu zeigen, was Thomas von Aquin gesagt hatte oder was das Erste Vatikanum, das Tridentinum oder das Nizänum gesagt hatten, oder auf einer noch viel ausgeklügelteren wissenschaftlichen und kritischen Grundlage darzulegen, was das Neue Testament eigentlich gesagt hat.

Auf die von der Psychoanalyse gestellte Frage nach dem Wunsch, der in meinem Glauben am Werk sei, mußte ich in Wunschbegriffen antworten. Und dies umso mehr, als ich, hierin mich an Thomas von Aquin haltend, nicht vergessen konnte, daß beim Glauben der Verstand vom Willen bewogen wird, Sätze, deren Wahrheit für ihn nicht einsichtig ist, zuzustimmen, weil der Wille diese Wahrheiten für glaubens*wert* hält.

Und nachdem ich – in einem ersten Stadium – gedacht hatte, es handle sich darum, eine Gesamtheit theologischer Wahrheiten und Theorien mit einer Sammlung psychoanalytischer Wahrheiten und Theorien zu vergleichen, hatte ich schließlich entdeckt, daß es nicht darum gehe, von mir selbst absehend zwei Systeme miteinander zu konfrontieren, um herauszufinden, worin sie miteinander vereinbar seien und sich gegenseitig kritisieren und erhellen könnten[1], sondern daß es dabei um die Dynamik und die Strukturation ein und desselben Wunsches in mir selbst gehe. Also z.B. nicht darum, ein psychoanalytisches Korpus über die Vaterschaft mit einem theologischen Korpus über das Vatersein Gottes zu konfrontieren[2], sondern darauf zukommen, was die Vater- und Sohngestalten für die Organisation meines Wünschens darstellten und warum es für mich gut sei, daß es einen als Vater bezeichneten Gott gebe, und zwar dermaßen gut, daß das Dasein eines Vatergottes ein wesentliches Element des Wunschlebens in mir ist. Man brauchte nicht zu wissen, ob Lukas 1 – 2 wirklich die jungfräuliche Empfängnis Jesu und die Jungfräulichkeit Marias lehre, oder bis ins letzte Detail zu erfahren, ob und wie die kirchliche Lehrüberlieferung die Jungfräulichkeit Marias seit zwanzig Jahrhunderten übermittelt und verstanden hat, sondern man mußte wissen, warum ich ein Bedürfnis habe, daß Maria Jungfrau blieb, worin es für mich unerläßlich ist, daß sie Jungfrau blieb, und warum ich das Bedürfnis empfinde, meinerseits ihr ähnlich und auf ihrer Seite zu sein.

Wenn dem so ist, kann man sich nicht mehr hinter den Kommentar flüchten, ja nicht einmal hinter die Konfrontation von zwei Theorieganzheiten. Ich bin es, der glaubt, ich bin es, der wünscht; ich bin das Subjekt meines Glaubens und das Subjekt meines Wünschens. Ich kann somit nur noch in der ersten Person Einzahl theologisieren: *ich* glaube, *credo*. Natürlich in der Hoffnung, dieses Wort könne auf eine erste Person Mehrzahl hinauslaufen: *wir* glauben. Ich kann mir nämlich keinen Glauben denken, der nicht in Liturgie und Gemeinschaft geteilt wird, denn ich glaube an einen Gott, der sich mitteilt: Trinität, Inkarnation, Gott-mit-uns, Eucharistie. Doch diese Gemeinschaft, dieses *Wir* ist uns nicht von vornherein gegeben, sondern das ungewisse und wunderbare, unersetzliche und abenteuerliche Produkt des Widerhalls, das die verschiedenen «ich glaube» zu wecken und zu bestärken vermögen; diese werden ja von Subjekten artikuliert, die für ihr Wünschen die Verantwortung übernehmen und sich von ihm packen lassen.

Wenn es doch noch um Theologie geht, so deswegen, weil es für mich notwendig ist, die Bedeutung des Glaubens, den ich bekenne, zu entziffern, und zwar unter Bezugnahme auf eine ganze Glaubensüberlieferung. So ähnlich wie mich das biologische Leben durchzieht, von dem ich ein zwar individualisiertes, aber sehr wenig selbstherrliches Kettenglied bin, so durchzieht und durchredet mich das Wunschleben in gewiß stark individualisierter Gestalt (die Analyse besteht ja – u.a. – eben darin, daß man das Netz seiner Sinnbezüge entziffert), geht aber nach allen Seiten über das Ich hinaus, und zwar in Figuren, die zur Substanz meines Seins gehören, so wie die Strukturen des Sprechens die meines Denkens sind. Und desgleichen

durchzieht und durchredet mich der Glaube; auch er geht nach allen Seiten über mich hinaus und strukturiert mich Figuren entsprechend, denen gegenüber mich zu situieren für mich ebenso notwendig ist wie es für mich entscheidend ist, *ich* sagen zu können. Somit ist es kein Zufall, daß ich, je mehr ich nur noch theologisieren kann, indem ich mir sage: Das ist es, was *ich* glaube oder nicht glaube, und zwar aus dem und dem Grund, je länger je mehr das Bedürfnis verspüre, an exegetischen und lehr- und institutionsgeschichtlichen Werken zu arbeiten. Nicht um zu wissen, was ich glauben soll und was das, was ich glaube, besagt, sondern um das, was ich glaube oder nicht glaube, in bezug auf das, was ich die Traditionsfiguren nennen möchte, zu situieren.

Beispielsweise kann ich den eschatologischen und apokalyptischen Figuren des christlichen Glaubens keinen Glauben mehr schenken. Ich glaube nicht mehr an eine andere Welt; für mich besteht die Frohbotschaft nicht darin, daß Gott uns zu einer anderen Welt ruft, sondern daß Gott sich in dieser unserer Welt hier zum Gott-mit-uns machen kann. Wenn ich nicht mehr daran zu glauben vermag, so nicht deswegen, weil eine eingehende Prüfung der apokalyptischen und eschatologischen Glaubensgestalt Jesu und der Autoren des Neuen Testaments mir ihren Glauben als Hirngespinst erwiesen hätte, oder weil eine peinlich genaue Prüfung der christlichen Glaubensüberlieferung mir gezeigt hätte, daß diese Überlieferung dem Glauben Jesu und der Apostel nicht treugeblieben wäre. Sondern ich glaube nicht mehr daran, weil ich mit Hilfe der Psychoanalyse in den eschatologischen und apokalyptischen Erwartungen einen Irrtum feststellen zu können meine in bezug auf das, was das Begehren hinsichtlich der Erfüllung seiner Wünsche zu erwarten und zu tun vermag.

Doch mein Verlangen hat Wünsche, mein Glaube artikuliert sich um eine Hoffnung herum: daß nämlich Gott dabei bleibe, ein Gott mit uns zu sein. Dies muß ich artikulieren in bezug auf das, was Jesus gewesen ist, und in bezug auf den Glauben der Apostel. Ich muß auch verstehen können, warum in Jesus und den Aposteln dieser (wie ich wenigstens hoffe) unser gemeinsamer Glaube sich in eschatologischen und apokalyptischen Figuren artikuliert hat, warum ihr Verlangen – für sie – nur eschatologisch und apokalyptisch sein konnte, und wie ein Verlangen, das ihrem Verlangen analog, aber nicht mit ihm identisch ist, ihrem Verlangen (= daß Gott ein Gott-mit-uns sei, so wie er das in Jesus gewesen ist) tatsächlich analog sein kann, ohne daß es deswegen apokalyptisch oder eschatologisch zu sein braucht. Das verpflichtet mich, ganz genau zu studieren, was für sie die Apokalyptik und die Eschatologie gewesen sind, und zu sehen, warum diese für sie in der Kontingenz ihrer Geschichte so wesentlich waren, und warum sie und ich einen der Substanz nach analogen Glauben haben können, selbst wenn die Apokalyptik und die Eschatologie sich mir nicht so aufzuzwingen vermögen, wie sie sich ihnen aufzwangen.

Ich muß also an der Exegese und an der Lehr- und Institutionsgeschichte ebensosehr, ja noch mehr arbeiten als damals, als ich in der dritten Person Theologie trieb: «Der hl. Thomas sagt..., das Neue Testament sagt..., die Kirche sagt...». Damals diente mir diese Arbeit dazu, zu lernen, was ich glauben müsse. Jetzt dient sie mir dazu, glauben zu können, was ich glaube, indem sie mir ermöglicht, das, was ich glaube, in einem theologischen Diskurs zu artikulieren, der etwas anderes ist als das Glaubensbekenntnis und die Liturgie (selbst wenn er daraus hervorgeht und dazu zurückkehrt), und indem sie mir ermöglicht, das, was ich glaube, an den Diskurs anzuschließen, den der Glaube im Lauf der Jahrhunderte gehalten hat. Doch, so wesentlich diese Arbeit ist, bleibt sie doch zweitrangig gegenüber dieser Art innerer Geologie, innerer Alchimie, die bewirkt, daß der Glaube in mir Gestalt annimmt, sich knüpft, sich lockert und sich von neuem knüpft, sich entordnet und neu ordnet je nach den Umschwüngen des wünschenden Subjektes, das ich bin. Ich bin es, der glaubt, was ich glaube; ich verlange von niemandem Rechenschaft darüber und halte niemand anderen als mich selbst dafür verantwortlich. Dessen ungeachtet habe ich mich in bezug auf die Generationenreihe zu situieren und zu hoffen, daß ich mit anderen zusammen «wir...» sagen kann. Denn «vae soli!»

II. Die Theologie als Teilwissen über ein Teilobjekt

Die Theologie ist «fides quaerens intellectum». Deshalb ist es ganz normal, daß der Einfluß der Psychoanalyse auf meine Art des Theologietreibens zur Hauptsache vom Einfluß der Psychoanalyse auf meinen Glauben herrührt. Ein wesentlicher Punkt dieser Einwirkung ist der: Ich glaube nicht mehr, das Heil von Gott her bestehe darin, daß der Wesensunterschied, aufgrund dessen Gott allein Gott ist, und der Mensch, als Geschöpf, nicht Gott ist, mehr oder weniger aufgehoben wird. Ich glaube nicht mehr, daß der Heilsplan Gottes zum Ziel und Ergebnis habe, das Weltsein der Welt und das Menschsein des Menschen aufzuheben, und auch nicht, daß Gott aus den Menschen etwas anderes machen wollte. Gott kann mit dem Menschen sein und sich ihm zu erkennen geben:

dies ist das Wunder, wofür ich Gott danke. Aber ich glaube nicht mehr, daß Gott den Menschen in dem Sinn vergöttliche, wie das eine gewisse Vergöttlichungsidee verstanden hat, die meint, Gott sei es darum zu tun, den Menschen der Zeit, dem Raum, der Geschichte, der Kontingenz, dem Schuldigsein, dem Geschlecht und dem Sterben enthobensein zu lassen[3].

Dies hat wichtige Konsequenzen für die Art des Theologietreibens. Ich bin in die Theologie eingeführt worden unter dem großartigen Horizont der theologischen Summen des Mittelalters und der thomistischen Erneuerung der «Theologie als Wissenschaft» in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Nun aber kann ich die Theologie nicht mehr als diese gewaltigen Kathedralen des Wissens über Gott betrachten, worin man mit der ganzen Unerschrockenheit einer pseudo-aristotelischen Epistemologie oder mit der Sicherheit eines Cajetan, eines Johannes vom hl. Thomas oder eines Maritain in der Erkenntnis des göttlichen Mysteriums voranschritt. Übrigens ist mir auch nicht ganz wohl bei den – im großen und ganzen ebenfalls maßlosen – Prätentionen der heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologen, welche vermeinen, die ganze Wirklichkeit der Geschichte ebenso leicht in den Griff zu bekommen, wie die «metaphysischen» Theologen von einst das Sein und alle seine Modalitäten erfassen zu können wähnten. Kein Kenner des hl. Thomas hat je bei ihm den ihm zugeschriebenen Ausspruch finden können, wonach der Theologe die Dinge «tamquam oculo Dei» erblicke. Doch «se non è vero, è ben trovato». Denn es machte ganz so den Anschein.

Die Gotteserkenntnis ist für mich bruchstückhafter, ungewisser, begrenzter. Sie ist im Vollsinn des Wortes mehr Teilerkenntnis. Und wenn Paul Ricœur mit Recht gesagt hat, die wesentliche Auswirkung der Psychoanalyse sei die Hinwendung des Verlangens zu der Endlichkeit[4], so war ihre wesentliche Auswirkung auf meine theologische Praxis die, das mir innewohnende Verlangen, Gott zu erkennen, der Endlichkeit zuzukehren, nicht, weil Gott nicht der Unendliche wäre, sondern weil ich endlich bin. Ich kann über Gott nur einen Teildiskurs halten, der das Gepräge meiner Kontigenz und Endlichkeit trägt. Und ich ehre Gott nicht dadurch, daß ich der Stätte, die nun einmal der mir zugewisene Ort ist, zu entfliehen trachte, sondern damit, daß ich mir sage: Er ist da, wo ich bin.

Die Kenntnis, die ich von Gott haben kann, hängt mit der Kontingenz meiner persönlichen Geschichte zusammen: Ich bin ein Individuum männlichen oder weiblichen Geschlechts, in dieser bestimmten Familie und in diesem bestimmten Gesellschaftsmilieu geboren, aus dieser oder jener Art von Wünschen, Haltungen, Anforderungen und Frustrationen von seiten aller meiner Erzeuger – Eltern, Lehrer usw. – erwachsen; von den Wünschen geformt, die in den Institutionen, in denen ich – freiwillig oder unfreiwillig – gelebt habe, am Werk sind; geprägt von den Wünschen, Ansprüchen und Frustrationen, die in meiner Kultur und Gesellschaft sich bilden und wieder auflösen. Diese «Grenzen» sind für mein wirkliches Menschsein kein Mangel, sondern im Gegenteil das, was meine Gesichtszüge, meinen Charakter, meine Persönlichkeit kennzeichnet. Ohne sie wäre ich nichts. Dank ihnen bin ich, was ich bin. Der Diskurs, den ich über Gott halten kann, hängt also mit meiner Kontingenz zusammen. Ich kann nur über den sprechen, der *mein* Gott ist.

Es verhielte sich damit ganz gleich, wenn ich ein Genie oder ein Heiliger wäre statt bloß der, der ich bin. Bach macht nicht die ganze Musik aus; Bach ist nicht die Musik, Rembrandt nicht die Malerei, Moore nicht die Skulptur. Kein Liebender ist die Liebe. Kein Theologe ist Gott. Der Gott jedes Theologen, selbst der von Lukas, Paulus, Johannes, Augustinus, Thomas, Luther oder Barth ist nicht der ganze Gott. Wenn ich irgendeine Chance habe, an die Wirklichkeit Gottes heranzukommen, und wenn meine Rede irgendeine Chance hat, etwelche Universalität zu erreichen, dann nicht darin, daß ich über Gott alles zu sagen versuche, sondern indem ich zu sagen versuche, wer mein Gott ist. So wie – abgesehen vom Unterschied, daß er ein Genie ist – auch Bach nur dann eine Chance hat, wirklich Musik zu machen und Universalität zu erreichen, wenn er nicht die ganze Musik auszusagen versucht, sondern indem er sich bestrebt, ganz in die Tiefe dessen zu gehen, was die Musik für ihn ist.

Man wird mir entgegenhalten, für die Theologie gelte nicht das gleiche, weil es bei ihr um Gott gehe. Meine Antwort ist: Es verhält sich mit ihr ganz gleich, denn das, was hier ins Gewicht fällt, ist nicht der sehr reale Unterschied zwischen Gott und der Musik, sondern der Sachverhalt, daß der Theologe – wie der Musiker – ein Mensch und nur ein Mensch ist – was gleichzeitig viel und wenig zu bedeuten hat. Der Theologe ist nicht für Gott verantwortlich, wie Gott für sich verantwortlich sein kann. Er kann über Gott nicht Auskunft geben, so wie Gott allein über sich Auskunft zu geben vermag. Der Theologe kann nur Auskunft geben über sich selbst als einen Glaubenden, über Gott, an den er glaubt, über Gott, den er konstruiert, insofern jede Erkenntnis, jede Liebe, jede Rede Konstruktion ihres Objektes ist.

Aus dem gleichen Grunde kann sich der Theologe auch nicht für verantwortlich halten für das ganze Abenteuer des Glaubens von Abraham oder Adam angefangen bis zur Parusie. Wie in bezug auf die Totalität

des Mysteriums Gottes muß er auch hier bescheidener und amibitöser zugleich sein. Bescheidener, denn ich kann nicht der qualifizierte Zeuge einer so langen, so reichen und schließlich so schlecht bekannten Geschichte sein. Ich bin ein zu einfaches und zu beschränktes Prisma, als daß ich das ganze Strahlenbündel eines so reichen Lichtes widerzuspiegeln vermöchte. Wenn ich es für meine Aufgabe als Theologe halte, diese ganze Glaubensüberlieferung wiederaufleben zu lassen und lebendig zu übermitteln, überschätze ich meine Kräfte ebensosehr wie wenn ich vermeine, die Dinge «tamquam oculo Dei» sehen zu können. Zudem vergesse ich dann eine der Hauptlehren, welche die Geschichtswissenschaft mir gibt, nämlich die, daß man wohl Elemente der Vergangenheit kennen kann, daß man aber nicht die Vergangenheit in *ihrer* eixtentiellen Einheit und Einmaligkeit wiederaufleben lassen kann. Man macht Elemente der Vergangenheit nur lebendig, indem man sie in unsere Gegenwart einbaut, ihnen also in *unserer* existentiellen Einheit und Einmaligkeit einen ganz anderen Sinn gibt.

Das Mittelalter des 19. Jahrhunderts, das Mittelalter zu Anfang unseres Jahrhunderts, das Mittelalter am Ende des 20. Jahrhunderts sind nicht die gleichen und sind nicht das wirkliche Mittelalter; sie sind das 19., der Beginn des 20. und das Ende des 20. Jahrhunderts, die sich selbst konstruieren, indem sie sich ein gewisses Mittelalter konstruieren. Ich kann den Glauben eines Paulus, eines Johannes, eines Augustinus, den Glauben des Nizänums, des Tridentinums oder des Ersten Vatikanums nicht wirklich wiederaufleben lassen. Wenn ich es für meine Aufgabe halte, ihn wiederaufleben zu lassen, so täusche ich mich über das wahre Wesen dessen, was ich wiederaufleben zu lassen wähne. Und damit täusche ich mich auch über das, was ich wirklich zum Leben bringen kann, nämlich über mich als Glaubenden, über mein Jahrhundert, das sich als glaubend konstruiert, über den Glauben, der sich im Jahre 1978 konstruiert.

Wenn ich also recht bescheiden bleiben muß, um nicht das sein zu wollen, was ich nicht sein kann: der Zeuge all dieser anderen Jahrhunderte, so muß ich deshalb zugleich viel ambitiöser sein, denn ich muß trachten, ich selbst zu sein, von mir selbst zu zeugen. Wenn Bach – wiederum vom Genie, das er war, abgesehen – darnach getrachtet hätte, der Zeuge von all dem zu sein, was die Musik vor ihm gewesen war, so wäre er nie Bach gewesen, sondern höchstens ein fleißiger Professor der Musikgeschichte. Er hat von dem gezeugt, was die Musik für ihn war. Der Theologe ist nicht verantwortlich für die ganze Glaubensgeschichte, hat nicht über sie Rechenschaft zu geben, hat nicht von ihr zu zeugen, so wenig er für Gott verantwortlich ist, so wie Gott allein für sich verantwortlich sein kann. Er ist nicht verantwortlich für die Glaubensgemeinde, selbst wenn er Verantwortungen in ihr hat. Er braucht nicht deren Zeuge sein zu wollen, sondern überlasse dies dem Heiligen Geist einerseits, der gläubigen oder ungläubigen Menschheit andererseits. Er gebe Auskunft über sich selbst, über sich selbst als Glaubenden.

Als eingeschränkter Zeuge, als Teilzeuge steht der Theologe außerdem vor der Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen. «Glauben heißt wählen», hat Käsemann gesagt. Man kann dies in mehrfachem Sinne verstehen. Was mich betrifft, so erblicke ich darin mehr eine Qualität, die von dem her kommt, was der Mensch sein kann, als einen Mangel, der von dem herrührt, was der Mensch nicht sein kann. Nicht nur deshalb, weil er nicht die Möglichkeit hat, alles zu sein, alles zu haben und alles zu wählen, sollte der Mensch sich damit abfinden, das wenige zu sein, was er sein kann, sondern deshalb, weil der Mensch das, was er sein kann, aus freier Wahl, aus eigenem Entscheid zu sein vermag. Und dies macht seine Größe aus. «Die Entscheidung: der Verstand ist verlangend geworden, und das Verlangen ist überlegt worden, und dieses verwickelte Prinzip ist der Mensch.» Diese herrliche Definition, die Aristoteles von der Entscheidung gibt, scheint sich mir ebensosehr auf den Glauben zu beziehen, der gleichfalls eine Entscheidung darstellt, und infolgedessen auf die Theologie, die «fides quaerens intellectum» ist.

Wenn ich wählen muß in all dem, was zwanzig Jahrhunderte der christlichen Überlieferung gewesen sind, und selbst in dem, was im Neuen Testament als kanonischer Schrift niedergelegt ist, dann nicht nur deshalb und nicht in erster Linie, weil ich zu schmächtig wäre, um es als Ganzes zu umfangen (was übrigens stimmt), ja selbst nicht deshalb, weil dieses oder jenes Element für mich unmöglich oder schädlich zu glauben sein könnte (was ebenfalls der Fall sein kann), sondern aus dem Grunde, weil ich nur gläubig bin, wenn ich meinen eigenen Glauben aufrichte, obwohl zwar mein Glaube nicht meine einzige Tat und nicht nur mein eigenes Werk ist. Glauben heißt nicht einer Gesamtheit konstituierter Wahrheiten zustimmen, so wie beispielsweise die Beschäftigung mit der Chemie auch nicht einfach darin besteht, daß man eine gewisse Zahl wissenschaftlicher Theorien zur Kenntnis nimmt und sich aneignet.

Man wird einwenden, ich schränke so den Glauben ein, ich laufe Gefahr, ihn zu amputieren: der Ausdruck «Häresie» kommt ja von «hairesis» = Auswahl. Darauf entgegne ich: Man hält sich für Gott oder für die Gesamtheit der Glaubensgemeinschaft, wenn man

sich einbildet, man könne einen Glauben haben, der kein Teilglaube sei. Im Gegenteil, der beste Dienst, den man Gott erweisen kann, um ihn den Gott-mit-uns sein zu lassen, und den man der Gemeinde erweisen kann, um sie Glaubensgemeinschaft sein zu lassen, besteht darin, daß man wählt. Bach ist Bach gewesen, indem er nicht auch Vivaldi war, indem er nicht alles sein wollte. Und Mozart hat sich dazu entscheiden müssen, nicht auch Bach zu sein, und Beethoven dazu, nicht Mozart zu sein. Diese Optionen waren nicht Häresien. Aber sie waren Auswahlen. Sie gingen von Partiellem aus und liefen auf Partielles hinaus. Ein Theologe, welcher behauptet, er müsse keine Auswahl treffen, gleicht einem Komponisten, der die ganze Musik verkörpern möchte und am liebsten keine Wahl träfe.

Eine letzte Art, wie die theologische Betätigung für mich etwas Partielles darstellt, kommt auch von daher, daß die Psychoanalyse das, was für mich der Glaube ist, anders moduliert hat. Gott ist für mich zu etwas geworden, das ich – indem ich mangels eines treffenderen Ausdrucks zu einem nicht ganz entsprechenden psychoanalytischen Vokabular greife – ein Teilobjekt nenne. Gott ist für mich nicht mehr alles, und ich glaube auch nicht, daß er für mich alles sein will. Gott ist Gott, was schon etwas Unerhörtes ist. Er will Gott-mit-mir sein, was erst recht etwas Unerhörtes, eine Verrücktheit und ein Skandal ist! Doch Gott selbst will nicht mein einziges Objekt sein. Gott selbst hat mir noch weitere Objekte gegeben: mich selbst und die anderen, die Männer und Frauen, die Welt und so weiter. Gott ist für mich nicht alles, sondern Gott. Er ist für mich nicht und will für mich nicht sein, was eine Frau, ein Kind, ein Freund, das Brot und der Wein, die Arbeit, die Politik usw. für mich sind.

Das, was von meinen Erkenntnis- und Liebesgegenständen gilt – daß ich außer Gott noch weitere Objekte des Erkennens und Liebens habe –, scheint mir nun auch von meiner theologischen Betätigung zu gelten. Wenn Gott nicht alles ist, so glaube ich nicht, daß der Theologe einen gültigen theologischen Diskurs halten kann, wenn er diesem theologischen Diskurs in seinem Leben einen totalitären Status gibt. Meine theologische Praxis kann nur dann gültig sein, wenn ich nicht unter dem Vorwand, daß es dabei um Gott gehe, meine, diese Praxis müsse in meinem Leben einen totalitären und totalisierenden Status haben. Wenn meine theologische Praxis gültig sein soll, muß ich somit auch eine politische, eine technische Praxis haben, eine Praxis der Liebe, der Kunst, eine Praxis des Leibes und so fort.

Am Schluß dieses Aufsatzes werde ich inne, daß ich sicherlich nicht sämtliche Aspekte der Auswirkung, die eine gewisse Vertrautheit mit der Psychoanalyse auf meine theologische Praxis gehabt haben mag, zu erheben vermocht habe. Ich gewahre auch, daß die Konsequenzen dieser Einwirkung deutliche Analogien zu den neuen Ortungen der theologischen Praxis darstellen, die bei anderen Theologen durch Praktiken und Vertrautheiten, die mit der Psychoanalyse nichts zu tun haben, hervorgerufen worden sind. Und schließlich merke ich, daß alles, was ich gesagt habe, mehr einer Skizze der Art von Theologie gleicht, die ich inskünftig treiben möchte, als der Bilanz einer Art von Theologie, die auszuarbeiten mir schon geglückt wäre. Das straft vielleicht das weit verbreitete Vorurteil Lügen, daß die Psychoanalyse den Blick bloß der Vergangenheit zuwende, nicht aber den Blick für das Neue öffne.

[1] Ich wurde veranlaßt, die Bilanz und die Kritik dieser ersten Etappe einer Konfrontation zwischen zwei theoretischen Gesamtheiten zu erstellen, durch einen Vortrag, den ich am Kongreß der A.C.I.E.M.P. (Luxemburg 1972) zu halten hatte über das Thema: Fragen der medico-psychologischen Wissenschaften an den Glauben. Vgl. meinen Beitrag zum Thema «L'interrogation de la psychanalyse» in: Le Supplément Nr. 105 (Mai 1973) 148–172.

[2] Darum habe ich mich bemüht in Aufsätzen, die gesammelt sind in: Au nom du Père (Paris 1972).

[3] Zu diesem Punkt habe ich mich geäußert in: Quand je dis Dieu (Paris 1977).

[4] Paul Ricœur, De l'interprétation, Essai sur Freud (Paris 1965).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

JACQUES POHIER

1926 in Etrépagny (Frankreich) geboren, Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Studien an der Sorbonne, an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Universität Montréal (Kanada). Lizentiat in Philosophie und Theologie, Doktorat in Philosophie. Er war Professor in Le Saulchoir, wo er zeitweise auch Vizerektor der Fakultäten und Dekan der Theologischen Fakultät war. Er veröffentlichte u.a.: Psychologie et Théologie (Paris 1967); Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques (Paris 1972); Quand je dis Dieu (Paris 1977). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris.

Bas van Iersel

Der Exeget und die Linguistik

Eine persönliche Erinnerung

Die Art und Weise, wie ein Bibelexeget zum ersten Male mit der einen oder anderen Form von Linguistik in Berührung kommt, wird nicht ohne Einfluß auf seine Haltung zur linguistisch orientierten Exegese sein. Deshalb beginne ich mit einer persönlichen Erinnerung. Wenn ich für die Leser von CONCILIUM von einigen charakteristisch niederländischen Begegnungen absehe[1], kann ich die erste Bekanntschaft genau datieren. Sie fand statt, als das Direktionskomitee von CONCILIUM im Mai 1967 seine Jahresversammlung in Paris hielt. Wie üblich wurde bei dieser Gelegenheit eine Pressekonferenz gehalten, und zwar im Institut Catholique. Die anwesenden Journalisten und jüngeren Theologen waren weniger daran interessiert, was eine Runde von CONCILIUM-Theologen zu sagen hatte, fragten aber mehrmals danach, was im Kreis von CONCILIUM über den Strukturalismus gedacht werde. Die Antwort konnte kurz sein: In jenem Augenblick hatten die meisten Theologen noch kaum etwas davon gehört. Und auf unserer Seite bestand denn auch die unverkennbare Neigung, ihn für eine vorübergehende französische Modeerscheinung zu halten. Zu unserer Entschuldigung muß ich hinzufügen, daß auch in Frankreich selbst nur wenige eine rechte Vorstellung von der Bedeutung hatten, die der Strukturalismus für die Theologie und die Bibelwissenschaft haben könnte. Erst 1969 fand darüber ein Symposion von Bibelwissenschaftlern und Strukturalisten statt[2], und m.W. ist vor 1970 nichts veröffentlicht worden, in dem Texte der Schrift einer strukturalistischen Analyse unterworfen wurden.

Natürlich ist hier sofort zu ergänzen, daß Linguistik und Strukturalismus nicht auf denselben Nenner gebracht werden können. Einerseits hat sich der Strukturalismus auch mit anderen Forschungsobjekten als der Sprache beschäftigt. Und andererseits umfaßt die Linguistik auch andere Forschungswege als strukturalistische. Trotzdem meine ich, diesen Pariser Zwischenfall als meine erste Bekanntschaft mit der Linguistik nennen zu sollen, obwohl es eine Bekanntschaft war, die einen Mangel ans Licht brachte. Allerdings zeigt die gängige moderne Linguistik offenbare Übereinstimmungen mit der strukturalistischen Sprach- und Textanalyse. Ich beschränke mich auf die am meisten hervorstechenden:

In beiden Forschungsmodellen ist wenig oder gar kein Interesse für die sog. diachronischen Aspekte zu finden, d.h. für die Entwicklung, die eine Sprache oder ein Text durchmacht. Das Interesse ist fast ausschließlich auf die synchronischen Aspekte gerichtet, d.h. auf die Sprache oder den Text, wie sie in einem bestimmten Augenblick gegeben sind. In der Linguistik hat das zu einer auffälligen Interessenminderung für die historische Sprachenkunde und die Etymologie geführt. In der Bibelwissenschaft zum Verzicht auf jeglichen Versuch, etwas über die Entstehungsgeschichte eines Textes oder eines Textteils zu sagen. Für Formgeschichte und Redaktionsgeschichte ist in diesem Forschungsmodell kein Platz. Und in mehr als einem Fall setzt man sich stark von den gängigen Forschungsmethoden ab.

Ein zweites wichtiges Charakteristikum beider ist das überwiegende Interesse für die zugrundeliegenden Strukturen. Nicht die sichtbare Organisation des grammatikalischen Satzes oder der Texteinheit beschäftigt Strukturalisten und Linguisten, sondern weit mehr die tieferliegenden Zusammenhänge auf einer mehr abstrakten Ebene und die Art und Weise, in denen daraus der konkrete Satz oder Text hervorgegangen ist. Technisch ausgedrückt: Es besteht mehr Interesse an der inneren Struktur als an der Ordnung der Satz- und Textteile.

Ein drittes Charakteristikum, das Linguistik und Strukturalismus teilen, ist die unverkennbare Neigung, eine universale Theorie anzustreben, die auf einigermaßen alle Sprachen und alle bestehenden und möglichen Texte anwendbar ist.

Eine echte, positive Bekanntschaft hat für mich mit einer Reihe von Publikationen begonnen, die die Linguistik für Analyse und Exegese von Bibeltexten zu nutzen versuchen und die um 1970 in verschiedenen Ländern erschienen sind[3]. Dabei müssen für das deutsche Sprachgebiet die Publikationen von E. Güttgemanns genannt werden und die Gruppe, die sich um ihn und die Zeitschrift «Linguistica Biblica» gebildet hat[4]. Für das englische Sprachgebiet denke ich an Bücher von Dan O. Via und Amos N. Wilder[5] und die Zeitschrift «Semeia». Für Frankreich kann man nicht an dem glücklichen Umstand vorbeigehen, daß Bibelexegeten und Strukturalisten in einem ziemlich frühen Stadium gemeinsame Veröffentlichungen besorgt und Strukturalisten auch selbständig weiterhin Bibeltexte untersucht haben[6]. Auch das Fehlen einer spezifisch linguistisch orientierten offiziellen biblischen Zeitschrift ist ein Zeichen dafür, daß hier die Forschung

stark integriert ist und sich in größerem Rahmen abspielt[7].

Ein unfaßbares und vielköpfiges Ungeheuer

Wer wie der Autor dieses Artikels meint, daß die textlinguistische und strukturalistische Arbeit viel zum Schriftstudium beitragen kann, und aufgrund dieses Urteils seine eigene Forschungsmethodik erweitern will, sieht sich allerdings vor nicht geringe Probleme gestellt. Das erste Problem ist übrigens, daß er in der Regel versuchen wird, Anschluß bei den allgemeinen Grundsätzen der modernen Linguistik zu finden und so zu einer verantwortlichen Theoriebildung zu kommen. Aber schon bald zeigt sich, daß die Linguistik ein unfaßbares und vielköpfiges Ungeheuer ist, vor dem er sich fragt, ob er es jemals wird bezwingen können. Warum ist das so schwierig? Ich nenne nur einige Punkte.

Zunächst gibt es *die* Linguistik ebensowenig wie *die* Theologie. Nur wenn man sie von anderen Disziplinen abgrenzt, kann man so verallgemeinernd von ihr sprechen. Wer einmal in das Gebäude eingetreten ist, entdeckt schon bald, daß es ganz auseinanderstrebende Verständniswege beheimatet. Zwar gibt es allgemeine Einleitungen, die so etwas wie einen Konsens widerspiegeln. Es wäre aber eine Illusion zu denken, daß man mit einer Einleitung wie der von J. Lyons[8] *die* Linguistik in den Griff bekäme. Das Buch führt den Leser zwar zu den drei Stockwerken der Linguistik – Phonologie, Grammatik und Semantik – und lehrt ihn zu sehen, wie diese miteinander verbunden sind und wie er einen Weg finden kann. Aber einmal eingeführt, entdeckt er schon bald eine Anzahl von Meinungsverschiedenheiten. Außerdem scheint die Linguistik dann mehr von einem Lebewesen als von einem Bauwerk an sich zu haben. Sie ist unablässig in Entwicklung und Bewegung – so schnell und so verschiedenartig, daß er sie nicht oder kaum in den Griff bekommen kann und ihn das Gefühl beschleicht, den Kampf mit einem glitschigen Drachen aufgenommen zu haben. Das weckt im Exegeten die Furcht, das Gelesene sei im selben Augenblick möglicherweise schon wieder überholt. Ein besonderes Problem ist auch, daß die Terminologie der Autoren stark voneinander abweicht. Das macht die Studien nicht leichter. Und es ist gewiß nicht ohne Grund, daß m. W. kein einziges Fach so viele Fachlexika kennt wie die Sprachwissenschaft. Es wird dabei ein heikles Unternehmen, selbst von linguistischer Terminologie Gebrauch zu machen. Nur zum Teil kann man an eine allgemein akzeptierte Nomenklatur anknüpfen. Das bringt mit sich, daß sich der Exeget – wenn auch nicht mit Recht – lange und leicht auf dem Terrain der Linguistik als Dilettant fühlt und ständig von zunehmender Unsicherheit gequält wird.

Die Unsicherheit ist denn auch in jenem Sektor besonders groß, der für den Bibelexegeten am wichtigsten ist. Er ist nämlich an der Hilfe interessiert, die ihm die Linguistik bei der Interpretation von Bibelbüchern und Textteilen bieten kann. Aber die klassischsten Werke kommen nicht weiter als bis zu grammatischen Sätzen; und die verhältnismäßig geringen Veröffentlichungen zu Sprachäußerungen, die über den Umfang eines Satzes hinausgehen, sind noch weniger einheitlich als die Aussagen der Autoren, die beim grammatischen Satz stehen bleiben, auch wenn sie sich bei ihrer Methode nicht für verschiedene Benennungen entscheiden wie Textlinguistik und generative Poetik (um nur zwei zu nennen). Und wer meint, für die Textinterpretation bis zur Semantik zu gelangen, sieht sich am Ende betrogen.

Schließlich wird er auch schon bald von Fragen über den Umfang des Drachens gequält, mit dem er den Kampf aufgenommen hat. Muß auch die allgemeine Literaturwissenschaft, welche sich in mancher Hinsicht in einer Entwicklung befindet, die mit der der allgemeinen Sprachwissenschaft parallel läuft, zur Linguistik gerechnet werden? Und die Semiotik? Wenn die Sprache das entwickeltste und privilegierteste Zeichensystem ist und die Semiotik, die Lehre von den Zeichensystemen, mit Vorliebe von der Sprache redet – bedeutet das dann, daß er auch die Semiotik hinzunehmen muß? Jedenfalls wird er von Furcht befangen, daß er sich mit einem Weltall beschäftigt, das sich ausdehnt. Jedesmal, wenn die Grenzen näherkommen, scheinen sie sich wieder zu verschieben.

Die Gefahr ist nicht eingebildet, daß der Bibelexeget von dem Drachen der Linguistik erschlagen und sogar verschlungen wird. Jedenfalls steht fest, daß der Exeget, der die entstandene Unsicherheit aufzuheben versucht, indem er immer mehr über Linguistik liest, damit niemals klar kommen wird und seine exegetische Aufgabe vergessen könnte.

Soll er sich durch Flucht in Sicherheit bringen? Mir scheint evident, daß er sich dann selbst isoliert – nicht nur von einem Wissenschaftszweig, der (für sich betrachtet) besonders wertvoll ist, sondern außerdem von sehr vielem, das ihm in seinem eigenen Fach dienlich sein kann. Dann bleibt ihm auch keine andere Möglichkeit als der Versuch, den Drachen zu zähmen, d.h. die Linguistik seiner exegetischen Arbeit dienstbar zu machen. Das wird verwirklicht, wo die Linguistik als Hilfswissenschaft benutzt wird: neben anderen Wissenschaften oder anstelle anderer Wissenschaften – darüber gibt es verschiedene Meinungen.

Einfach ist das gewiß nicht. Oben wurde schon auf eine Reihe von Problemen hingewiesen, wie die Weite des Fachgebietes; die Schnelligkeit, mit der sich die Vorstellungen entwickeln; die Verschiedenheit der Auffassungen; die Vielgleisigkeit der Terminologie: lauter Fallgruben für den Exegeten, der sich auf den Weg der Linguistik begeben will. Aber es gibt noch eine weitere Fallgrube, die eigens erwähnt werden muß: die Gefahr, daß er von der Linguistik eklektisch Gebrauch macht. Denn die Versuchung ist groß, mit einer gewissen Willkür an der linguistischen Instrumententafel solche Instrumente zu wählen, die man in einem Augenblick zufällig brauchen kann, und die übrigen ungenutzt zu lassen. Der Exeget würde dann übersehen, daß es in der Linguistik um ein einziges kohärentes Ganzes von Auffassungen geht, das alle Ebenen einer Sprachäußerung in ihrem Zusammenhang belegt. Die Alternative zum eklektischen Gebrauch ist natürlich nicht, daß mit einem Text alle Bearbeitungen ausgeführt werden, die im linguistischen Forschungsmodell vorkommen. Eine phonologische Analyse z.B. wird nur dann auf den Tisch kommen, wenn ein Text dazu Anlaß gibt. Die Alternative ist vielmehr, daß sich der Exeget die Grundsätze und Ausgangspunkte eines linguistischen Forschungsmodells zu eigen macht. Erst wenn er das getan hat, können innerhalb dieses Rahmens konkrete Operationen vorgenommen werden. Welche das sind, ist dann nicht von der Willkür abhängig, sondern von der Art der Fragen, auf die Antwort gegeben werden muß, und von der Beziehung der exegetischen Fragen zu Teilgebieten und Ebenen der Linguistik.

Bruch mit der historisch-kritischen Methode?

Inwieweit ist die linguistische Erforschung des Bibeltextes ein Bruch mit der historisch-kritischen Methode, insbesondere mit Formgeschichte und Redaktionsgeschichte? Und wenn ein Bruch dazwischen liegt – sind dann die Methoden so grundsätzlich unvereinbar, daß sie einander ausschließen? Was unterscheidet die linguistisch und die historisch-kritisch arbeitende Exegese in Haltung und Arbeitsweise? Lauter Fragen, die mit dem Verhältnis der bis heute gängigen zu diesen neueren Forschungsmethoden zu tun haben. Zudem Fragen, die nicht von jedem auf dieselbe Art beantwortet werden. In Frankreich ist der Übergang zu einer strukturalistischen Exegese fast als problemlose Entwicklung verlaufen. Als überaus interessantes Beispiel dafür habe ich immer die zwei Studien angesehen, die Jean Delorme im Jahr 1967 und 1970 auf zwei Kongressen dem Auferstehungsthema gewidmet hat. Im Jahr 1967 tat er das mit Fragestellungen der historisch-kritischen Methode[9], im Jahr 1970 mit Fragestellungen der ausgesprochen linguistischen Forschung[10], ohne daß er selbst von einem Wandel seiner Einsichten spricht und ohne daß er seine vorhergehende Studie auf die eine oder andere Weise zurückzieht. Dieser geräuschlose Übergang ist, wenn ich richtig sehe, charakteristisch für die Art und Weise, wie in Frankreich die Entwicklung vor sich gegangen ist.

Das war gewiß ganz anders in Deutschland. Die zwei Bücher, die dafür den Anfang darstellen, lassen keinen Zweifel darüber, daß ihre Autoren das als deutlichen Bruch ansehen. W. Richter sagt ausdrücklich, der Begriff «historisch-kritische Wissenschaft» sei unbrauchbar geworden[11], obwohl er nicht so weit geht, daß die diachronischen Aspekte für ihn nicht mehr relevant seien[12]. Weitaus polemischer ist der Aufsatz von E. Güttgemanns[13], durch den m.E. zu Unrecht ein Kampf auf Leben und Tod entstanden ist, der sogar zur Sperrung eines Subsidiums für Güttgemanns' Institut in Bonn geführt hat[14]. Dadurch entstand eine Konfliktatmosphäre, die genau das Gegenteil vom eher harmonischen Übergang in Frankreich darstellt.

Ob man die Entwicklung als Bruch und Antithese sehen zu müssen meint oder nicht, hängt m.E. zum großen Teil davon ab, wie man die Akzente verteilt. Offensichtlich enthalten ja auch die Formgeschichte und die Redaktionsgeschichte Elemente, die sich für einen weiteren Ausbau innerhalb linguistischer Konzeptionen eignen. Die gemeinsame Basis ist zunächst, daß auch Formgeschichte und Redaktionsgeschichte behaupten, ihre Folgerungen basierten auf empirischen Fakten, die zu einem guten Teil im Text der Schriften selbst liegen. Daneben hat die Formgeschichte starkes Interesse für die strukturierenden Elemente der kleinsten Texteinheiten, während die Redaktionsgeschichte ähnliches Interesse für den redaktionellen Endtext zeigt. Legt man darauf den Akzent, könnte die mehr linguistisch orientierte Exegese als Fortsetzung der historisch-kritischen Exegese, wie sie in den letzten Jahrzehnten geübt wurde, angesehen werden. Man geht dann aber wohl an einem sehr wesentlichen Unterschied vorbei.

Der wesentliche Unterschied liegt in der Relevanz des Wortes «Geschichte» in Formgeschichte und Redaktionsgeschichte. Hatte die historisch-kritische Methode in einer vorhergehenden Phase ihre Aufmerksamkeit überwiegend auf die Frage nach der Historizität und der historischen Bedingtheit des Textes gerichtet, so galt die Aufmerksamkeit in der Phase der Form- und Redaktionsgeschichte weit mehr dem historischen Entstehungsprozeß des Textes.. Bei der Formgeschichte war das die Entstehungsgeschichte der klein-

sten vorgegebenen Einheiten, bei der Redaktionsgeschichte die des Endtextes eines Bibelbuches. Daher auch das Interesse für den sog. «Sitz im Leben», also die Situation, in der Texteinheit oder Bibelbuch zustande gekommen sind. Daher ebenso die Konzentration auf die Art und Weise, wie der Endredaktor das verfügbare Textmaterial ausgewählt, geordnet, ergänzt und geändert hat, um so sein Buch zu komponieren. Das Studium des Textes wird in hohem Maße durch die vorausgesetzte Abhängigkeit von der Entstehungssituation und von vorhergehenden Textgegebenheiten beherrscht. Ein solcher Verständnisweg ist allerdings im Wesen den heutigen linguistischen Auffassungen und Praxisgängen fremd. Und ich denke, daß der Gegensatz zwischen den beiden Verstehensweisen am besten in dem Wörterpaar Diachronie und Synchronie zusammengefaßt werden kann.

Über die Bedeutung dieser beiden Wörter ist im Vorhergehenden schon das eine oder andere gesagt worden – wenn auch viel zu summarisch; aber das gilt nun einmal für diesen ganzen Artikel. Ich halte es für nötig, auch etwas über den Hintergrund zu sagen. Ausgangspunkt kann sein, daß in manchen Publikationen der Eindruck erweckt wurde, man könne besser von einem diachronischen Studium der Bibeltexte absehen, weil diese diachronische Forschung – ganz sicher, wie sie in der Formgeschichte und Redaktionsgeschichte konkretisiert wird – von unbewiesenen und sogar unbeweisbaren Hypothesen über die Entstehungsgeschichte des gegebenen Textes und seinen «Sitz im Leben» ausgeht. Sei das nun wahr oder nicht – ich selbst denke, daß es nur zum Teil richtig ist: auch andere Motive spielen möglicherweise eine Rolle, wenn man sich dessen auch oft kaum bewußt ist. Zu diesen Motiven kann so etwas Triviales zählen wie der Umstand, daß ein Forschungsmodell wie das der Form- und Redaktionsgeschichte in keiner einzigen vergleichbaren Wissenschaft angewandt wird. Dadurch steht der Bibelgelehrte dem interdisziplinären Gespräch etwas fremd und vorprogrammiert gegenüber. Aber es können auch tiefer liegende Dinge sein. Zum Beispiel kann ich mir gut vorstellen, daß die historisch-kritische Exegese an eine Menschen- und Weltsicht gebunden ist, die charakterisiert ist von dem Interesse an Ursache-und-Wirkung-Beziehungen und von der Überzeugung, daß man etwas am besten kennen lernt, indem man seine Ursachen erforscht. Daß das diachronische Studium der Sprache, auch der Sprache der Bibel, gegenüber dem synchronischen Studium den kürzeren ziehen muß, könnte deshalb m.E. sehr gut mit der zunehmenden Skepsis gegen Denkmodelle zusammenhängen, die von der Beziehung von Ursache und Wirkung bestimmt werden.

Andere Haltung und Arbeitsweise

Offensichtlich hat der mit mehr linguistischer Methode arbeitende Exeget eine andere Haltung und Arbeitsweise als sein historisch-kritisch arbeitender Fachkollege. Wenn ich dafür einige, m.E. charakteristische Unterschiede nenne, tue ich das in aller Bescheidenheit und in Anbetracht der ersten kleinen Schritte, die ich selbst auf dem Wege der linguistisch orientierten Exegese gemacht habe, die so klein sind, daß ich mich nur als einen Dilettanten ansehen darf.

Der historisch-kritische Exeget sucht, wenn er einen Text studiert, in erster Linie nach Nähten und Unebenheiten, die ihm helfen können, einzelne Texteinheiten, die möglicherweise in der Überlieferung unabhängig voneinander bestanden haben, von ihrer redaktionellen Bearbeitung zu unterscheiden. Erst in zweiter Linie hat er einen Blick für die formale Geschlossenheit und die strukturierenden Elemente der kleinsten Einheiten und des Gesamtwerks. Bei dem Versuch, die spezifische Bedeutung der Endversion zu beschreiben, wird er sich vor allem auf jene Elemente im Text stützen, von denen er meint, der Endredaktor sei dafür unmittelbar verantwortlich, z.B. weil er sie hinzugefügt hat.

Der linguistisch orientierte Exeget betrachtet den Text mit ganz anderen Augen. Er sucht nicht nach Elementen im Text, die nicht stimmen. Im Gegenteil! Er geht von der Voraussetzung aus, daß er mit einem einheitlichen Textgewebe zu tun hat, von dem er – wenn ich es mit diesem Bilde sagen darf – Kette und Schuß unterscheiden und den eingewebten Motiven nachgehen kann. Er versucht – um es ohne Bild zu sagen –, die Einzelheiten als zueinander passende und aufeinander abgestimmte Teile einer Gesamtstruktur zu sehen. Bleiben Textelemente übrig, die er nicht erklären kann, so wird er weitersuchen, bis er eine Struktur entdeckt, in der auch diese Elemente ihren Platz und ihre Funktion haben.

Hat ein Text (Textteil) biblische oder außerbiblische Parallelen, werden diese ebenfalls auf verschiedene Weise erforscht. Während der historisch-kritische Exeget nach der gegenseitigen Beziehung dieser Parallelen fragt, sieht der linguistisch orientierte Exeget sie mehr als Varianten einer und derselben Struktur, und er spürt auch nicht das Bedürfnis, sie in ihrer Eigenheit zu betrachten, sondern fragt eher, wie sich die Varianten gegenseitig beleuchten und die Gesamtstruktur erhellen.

Auch außertextliche Fakten spielen eine Rolle. Die historisch-kritische Methode ist stark interessiert an der Bestimmung der Entstehungszeit und des Entstehungsortes eines Textes, weil diese helfen, ihn auf eine

konkrete Entstehungssituation zu beziehen, die Licht darauf werfen kann, wozu der Text gedient hat und was er bedeutet. Wenn der linguistisch interessierte Bibelwissenschaftler nach Zeit und Ort fragt, wohin ein Text gehört, tut er das aus ganz anderen Gründen, nämlich weil der Text dann mit anderen Texten derselben Zeit in Zusammenhang gebracht werden kann und weil der Code, von dem Gebrauch gemacht wurde, besser bestimmt werden kann.

Wachablösung?

Bedeutet das Aufkommen der linguistisch orientierten Exegese das Ende der historisch-kritischen? Das wäre so, wenn die zwei Methoden einander ausschlössen oder wenn die linguistische Exegese die historisch-kritische überflüssig machte. Vorläufig ist aber m.E. beides nicht der Fall.

Zunächst: Sie schließen einander nicht aus! Das täten sie, wenn sie in einem kontradiktorischen Gegensatz zueinander stünden. Aber das ist nicht so. Prinzipiell gibt es keine Bedenken dagegen, beide Arten der Textanalyse – in beiden möglichen Reihenfolgen – auf denselben Text nacheinander anzuwenden. Man könnte auch sagen, daß sie bis zu einem gewissen Grad verschiedenartige Objekte haben. Die synchrone Analyse bezieht sich ja auf den Text, so wie er gegeben ist und zu vergleichbaren Texten derselben Zeit in Beziehung steht. Die diachrone Analyse bezieht sich auf das Ganze von Prozessen und Umständen, die beim Zustandekommen des Textes mitgewirkt haben. Obwohl beide oben erwähnten Studien von J. Delorme in längerem Abstand voneinander geschrieben wurden und sich nicht ohne weiteres auf ein und dieselbe Textgegebenheit beziehen, können sie doch als Beispiel für die Möglichkeit betrachtet werden, ein und dieselbe Gegebenheit mit beiden Methoden zu untersuchen.

Ferner: Die historisch-kritische Exegese ist durch die linguistische Durchforschung des Bibeltextes – wenigstens meiner Überzeugung nach – nicht überflüssig geworden. Ich meine nämlich feststellen zu können, daß die linguistisch orientierte Forschung sich auf Fragen einer ganz bestimmten Art beschränkt. Ob das eine grundsätzliche oder eine faktische Beschränkung ist, vermag ich im Augenblick nicht zu übersehen. Aber es gibt gewiß *eine* faktische Beschränkung in dem Sinne, daß sich die linguistische Bibelerforschung durchgehend auf Aussagen über zwischentextliche und innertextliche Aspekte des Bibeltextes beschränkt. Fragen über die Beziehung eines Textes zu außertextlichen Fakten, auch Fragen über die Funktion, die der Text im Kommunikationsprozeß zwischen Schriftsteller und Leser hat, findet man – soweit ich es übersehen kann – nicht oder selten gestellt, geschweige denn beantwortet. Trotzdem sind solche Fragen nicht ohne Bedeutung. Wie mir scheint, können z.B. die meisten der erzählenden Stücke in den Evangelien nicht als erfundene Geschichten gelesen werden[15], so daß damit die Frage nach dem Wirklichkeitswert zur Sprache kommen muß[16] – eine Frage, die übrigens auch für die Theologie nicht ohne Bedeutung ist. Auch die Frage nach der Funktion, die eine Erzählung oder ein biblisches Buch in der Kommunikation zwischen Schriftsteller und Leser hat, halte ich von wesentlicher Bedeutung, gerade für die Interpretation des Textes. Läßt man diese ganz außer Betracht – und ich habe den Eindruck, daß dies vor allem im strukturalistischen und darauf folgenden semiotischen Studium des Bibeltextes der Fall ist – kann man zwar über die Bedeutung des Textes sinnvolle Aussagen machen, aber nicht über den Sinn, den er immer wieder von neuem bekommen kann[17].

Vorläufig kann ich jedenfalls die historisch-kritische Exegese noch nicht entbehren. Ich muß dem jedoch im gleichen Atem hinzufügen: ebensowenig die linguistische. Gerade letztere hat mir gezeigt, daß wir bei der historisch-kritischen Exegese zwar auf viele wichtige Fragen Antworten suchten, aber an der Antwort nach der Bedeutung des Textes und nach dem Sinn, den wir ihm heute geben können, all zu leicht vorbeigesehen haben. Auch ist mir klar geworden, warum gerade die Form- und Redaktionsgeschichte so viel Verwirrung unter den einfachen Bibellesern hervorgerufen hat. Die historisch-kritische Exegese war in den letzten Jahrzehnten ja sehr stark auf die Unterscheidung verschiedener Textschichten ausgerichtet. Als Forschungsmodell hatte das m.E. seinen Nutzen und hat auch zum besseren Verständnis dessen beigetragen, was der Text sagt. Aber das Forschungsmodell konnte nicht als Lesemodell dienen. Der Leser kann nicht in verschiedenen Textschichten lesen, und auch kein einziger Text will so gelesen werden, auch nicht, wenn er tatsächlich aus mehreren Schichten zusammengewachsen ist.

Allerdings muß ich auch bekennen, daß mich die linguistische Textanalyse bis heute in wesentlichen Momenten im Stich läßt. Das wesentlichste Moment ist für mich, der ich schließlich Bibelexeget bin, das Moment der eigentlichen Interpretation des Bibeltextes. Gerade da gerate ich bisher in eine Art Vakuum. Die Interpretation hat ja mit dem zu tun, was ein Text für Menschen bedeutet. Dahin kommt man tatsächlich mit der Subdisziplin der allgemeinen Sprachwissenschaft, die man Pragmatik nennt. Aber soweit ich davon Kenntnis habe nehmen können, beschäftigt sich die Pragmatik ausschließlich mit der gesprochenen Sprache sowie mit den Sprechern und Hörern. Da aber

ergeben sich – wie mir scheint – andere und andersartige Fragen als im Kommunikationsprozeß zwischen einem Schriftsteller und seinem Leser. So fühle ich mich im entscheidensten Augenblick ohne die brotnotwendige Hilfe. Aber – wer weiß! Vielleicht begegne ich noch einmal der Publikation, die mir in dieser Richtung einen Fingerzeig gibt oder – vielleicht wird sie bald geschrieben.

[1] Ich denke dabei an die Arbeitsweise der Societas Hebraica in Amsterdam, die die Einheit der Bibel und den Eigendialekt der biblischen Sprache stark betont.

[2] R. Barthes u.a., Exégèse et herméneutique (Paris 1971) und R. Barthes u.a., Analyse structurale et exégèse biblique (Paris 1971).

[3] Die Forschungen von L. Alonso Schökel und die Strukturanalyse, wie sie von A. Vanhoye angewandt wird, und deren Schüler rechne ich nicht zu den linguistisch orientierten Forschungen.

[4] Siehe vor allem E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (München 1970); ders., Studia linguistica neotestamentica (München 1971); mehrere Nummern der Linguistica Biblica enthalten ausführliche Bibliographien.

[5] D.O. Via, The parables (Philadelphia 1967); A.N. Wilder, Early christian rhetoric, the language of the gospel (London 1964; zweite Aufl. Cambridge Mass. 1974).

[6] Z.B. L. Marin, Sémiotique de la passion (Paris 1970); C. Chabrol/L. Marin, Le récit évangélique (Paris 1974).

[7] Veröffentlichungen in allgemeinen Zeitschriften. Siehe z.B.: Langages Nr. 22 (Juni 1971), unter dem Titel «Sémiotique narrative: récits bibliques». Mir sind außerdem einmal einige Exemplare eines in Frankreich erscheinenden hektographierten Periodikums für biblische Semiotik zu Gesicht gekommen, das für weitere Kreise bestimmt ist und eine hohe Auflage haben soll, an dessen Namen und Herausgeber ich mich aber nicht mehr erinnern kann.

[8] J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968), in den letzten Jahren mehrmals nachgedruckt).

[9] J. Delorme, Résurrection et tombeau de Jésus: P. de Surgy u.a., La résurrection de Jésus et l'exégèse moderne (Paris 1969) 105–151.

[10] J. Delorme, La résurrection de Jésus dans le langage du nouveau testament: H. Cazelles u.a., Le langage de la foi dans l'écriture et dans le monde actuel (Paris 1972) 101–182.

[11] W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft (Göttingen 1971) 17–18.

[12] AaO. 70–72.

[13] Siehe Anm. 4.

[14] Siehe die Mitteilung Güttgemanns' in Linguistica Biblica Nr. 27/28 (September 1973) 41–44.

[15] In der zitierten Sprache der Evangelien kommen dagegen wohl erfundene Geschichten vor. In ihnen gibt es – vor allem zu Beginn – Signale, die den erfundenen Charakter deutlich machen. Diese Signale findet man nicht in den erzählenden, berichtenden Teilen der Evangelien.

[16] Wichtige Beiträge dazu sind: E. Güttgemanns, «Text» und «Geschichte» als Grundkategorien der Generativen Poetik: Linguistica Biblica (11/12 (Januar 1972) 2–12; ders., Linguistische Analyse von Mk 16,1–8: aaO. 13–53. Hier ist nicht der rechte Ort, mit Güttgemanns in eine Diskussion einzutreten.

[17] Über den Unterschied zwischen «Bedeutung» und «Sinn» siehe E.D. Hirsch jun., The Aims of Interpretation (Chicago 1976), bes. 1–13 und 79–81. Hirsch benutzt die Termini «meaning» und «significance».

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

1924 in Heerlen/Niederlande geboren. Montfortaner. 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten in Nimwegen und Löwen, ist Doktor der Theologie und Professor für biblische Einleitungswissenschaften sowie Exegese des Neuen Testaments an der Universität in Nimwegen. Redaktionsmitglied des «Tijdschrift voor Theologie» und der Zeitschrift «Schrift». Von seinen Publikationen erwähnen wir: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (1961). Anschrift: Mgr. Suyslaan 4, Heilig-Landstichting, Nimwegen, Niederlande.

Alfredo Fierro Bardají

Das Bewußtsein des Wandels und die Infragestellung der Theologie

Der Gedanke, die Beteiligung von Christen an revolutionären Befreiungsbewegungen reiche aus, um die Theologie zu revolutionieren, ist unbegründet. Die Geschichte des Christentums, vor allem in dem an Messianismen reichen Zeitabschnitt zwischen dem elften und dem achtzehnten Jahrhundert, beweist das Gegenteil. Messianische und millenaristische Bewegungen egalitären und/oder anarchistischen Charakters, die von der utopischen Sehnsucht nach einer Gesellschaft ohne Hierarchien und Herren, ohne Macht und Fremdbestimmung, mit voller Gütergemeinschaft bestimmt waren, sind im Verlauf dieser Epoche gewaltig zum Durchbruch gekommen. Dies geschah in wiederholten kurzlebigen – weil blutig niedergehaltenen – Erschütterungen, die jedoch so lange fortgesetzt wurden, daß sie schließlich eine Tradition subversiven, alternativen und der herrschenden Kirchlichkeit widersprechenden Christentums begründeten[1].

Es waren keine stummen Bewegungen. Sie machten Gebrauch vom Wort, vom evangelischen, biblischen, christlichen und – wenn man dies Adjektiv nicht auf die von kirchlichen Instanzen hervorgebrachten Diskurse beschränkt – auch vom theologischen Wort. Das evangelische und biblische Gemurmel messianischer und chiliastischer Bewegungen – mehr noch das von volkstümlichen Sekten und Häresien – zog die offiziell herrschende, vom Klerus (Lehramt, Universitäten, Klöster) ausgehende Lehre in Zweifel, ging aber nicht so weit, das Wesen und die Legitimität jenes Diskurses in Frage zu stellen, den wir heute theologisch nennen. Wenn auch mit umgekehrtem sozio-politischen Vorzeichen, so stützen sich die Theologie des Milleniums und die Volkshäresie doch nach wie vor auf die gleichen Quellen und Methoden wie die kirchliche und akademische Theologie. Ketzer und Inquisitoren, messianische Schwärmer und kirchliche Würdenträger wähnten sich gleichermaßen im Besitz eines übernatürlichen Wissens, das auf offenbarten Schriften gründete und sich qualitativ von jeder anderen Art von Erkenntnis unterschied.

I. Gesellschaftlich-politischer Wandel und aufgeklärtes Bewußtsein

Was heute zu einer Infragestellung der bloßen Möglichkeit theologischen Sprechens führt, ist also nicht das Aufbrechen und Fußfassen von Bewegungen zur Befreiung unterdrückter Klassen, Völker und Gruppen und auch nicht die Tatsache allein, daß Christen sich an ihrem Kampf beteiligen (sozialistische und kommunistische Christen, Gläubige, die sich den Volksguerillas politisch oder wirtschaftlich kolonisierter Länder und den Befreiungsbewegungen der rassischen Minderheiten angeschlossen haben, «Gay Christians» usw.). Diese Infragestellung rührt nicht unmittelbar von der gegen das imperialistische oder neokapitalistische Establishment oder gegen jede Form von irrationaler, autoritärer Unterdrückung gerichteten Praxis der Christen her, sondern vielmehr von dem Bewußtsein, das man heute von dieser Praxis hat. Der zeitgenössische Theologe empfindet seine Rede als deplaziert, ent-stellt, im Grunde sogar verbannt aus einem sozio-politischen Raum, der selbst den Fortbestand seines Produktes fraglich macht. Die Faktoren, die in jüngster Zeit zu einer solchen Verdrängung und Verbannung führen, sind sicherlich das Ausmaß der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Veränderungen und die Radikalität der sie betreibenden Praxis. Aber ihre Wirkung beruht auf einem neuen Bewußtsein vom gesellschaftlichen Wandel und von der gesellschaftsbezogenen Praxis.

Es handelt sich dabei um ein geschichtliches, aufgeklärtes und kritisches Bewußtsein; und hierin unterscheidet es sich vom revolutionären Bewußtsein der Millenaristen. Geschichtlich: es faßt die natürliche und gesellschaftliche Wirklichkeit dank menschlichem Handeln als veränderbar, als wandlungsfähig auf, und zwar in der Weise einer fortschreitenden Entwicklung und nicht in einer dichotomischen, momentanistischen Vorstellung, die jede Kontinuität zwischen dem Vorher und Nachher durchbricht (z.B. zwischen dem ursprünglichen goldenen Zeitalter und dem späteren Niedergang oder zwischen einer jammervollen Gegenwart und einer glorreichen apokalyptischen Zukunft). Aufgeklärt: es entwickelt seine eigene Rationalität in einem auf Natur, Mensch und Gesellschaft bezogenen wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß. Kritisch: es ist imstande, alles in Frage zu stellen, sich selbst und seine eigene Praxis nicht ausgenommen, indem es in jedem Falle nach den Bedingungen seiner Möglichkeit und Legitimität forscht.

Das aufgeklärte, kritische Bewußtsein stellt sich die Frage nach dem, was ihm selbst und den eigenen Produkten, den Vorstellungen, Worten, Diskursen, Ideo-

logien vorausgeht und was ihnen folgt. Es müht sich, dasjenige zu erforschen, was vor ihm ist, was ihm ermöglicht zu werden und was es erzeugt: die vorbewußte, präverbale Wirklichkeit; aber auch das, was nach ihm ist, und die Wirkungen, die es selbst hervorruft: die Handlungen und die Wandlungen innerhalb der Realität, welche durch das Bewußtsein und durch die Sprache möglich geworden sind. Kant, Marx, Nietzsche, Freud, die Linguistik, die Kulturanthropologie und schließlich die Gesellschaftswissenschaften, sie alle haben es zu dieser Fragestellung angeregt und ihm zu ihrer Erforschung Wege gewiesen.

Das kritische Bewußtsein von geschichtlicher Veränderung ist der Ort und zugleich die Vermittlungsinstanz für den Ausbruch der Krise der Theologie, die letztlich von der Veränderung selbst herrührt.

Die christliche Theologie hat sich selbst als Wissen oder Wort verstanden, das unmittelbar von einem Wissen oder Wort Gottes ausgeht, welches in erster Linie in der Bibel seinen Niederschlag findet. Ihre Grundlage war die Offenbarung. Natürlich stellte sich die Theologie die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, nach dem, was ihr vorausging und sie als Diskurs möglich machte. Aber auf diese Frage besaß sie eine erschöpfende Antwort: die Offenbarung, das Wort oder das Handeln Gottes in der Geschichte. Die Auskunft einer solchen Antwort – dies braucht kaum eigens gesagt zu werden – kann die moderne kritische Fragestellung nach den Produktionsbedingungen eines Diskurses oder eines Begriffssystems in keiner Weise befriedigen. Um dieser Genüge zu tun, muß man in der Tat die Frage nach Ursprung und Genese nicht mehr allein der Theologie, sondern auch der biblischen Texte und schließlich sogar des Offenbarungsgedankens und der Idee vom göttlichen Handeln innerhalb der Geschichte beantworten.

Noch in einem anderen Sinn hielt sich die Theologie für autark: sie war der Ansicht, keiner ihr und der Ebene des Wortes fremden Sache zu bedürfen, um den Erfordernissen ihres eigenen Sinnes und ihrer eigenen Wahrheit ganz zu entsprechen. Gewiß verlangte das theologische Wort außerdem nach einer Verwirklichung, einer Umsetzung in die Praxis, für deren Kommentierung und Entwicklung die sog. Moraltheologie zuständig war. Aber das der theologischen Lehre entsprechende Handeln war ein von ihr abgeleitetes Korollarium, nicht aber ein integrierender Bestandteil ihrer Wahrheit und ihres Sinnes. Die traditionelle Aussage, daß die theologische Wahrheit praktische Imperative enthalte, unterscheidet sich daher deutlich von der modernen kritischen Problemstellung, die jedes Bewußtseins- und Sprachprodukt auf die ihm zugehörige Praxis hin befragt, wobei sie diese Praxis als entscheidendes Kriterium dafür ansieht, ob – und inwiefern – ein Diskurs sinnvoll und wahr ist.

Dieses zweite Element des aufgeklärten Bewußtseins vom geschichtlichen Wandel kann möglicherweise von der Theologie ohne schweren Einbruch in ihre traditionelle Identität aufgegriffen werden. Dafür scheint die Tatsache zu sprechen, daß die Theologen es sich heute fast einhellig zu eigen machen. Es handelt sich dabei jedoch um eine Rezeption, die in letzter Konsequenz einige schwerwiegende Probleme aufwirft, wie im folgenden gezeigt wird.

II. Die Verifizierung durch die Praxis

Daß die Bedeutung und die Wahrheit der Aussagen des Christentums sich im Handeln der Gläubigen selbst erst niederschlagen, bewahrheiten und bewähren müssen, ist ein Gemeinplatz der modernen Theologie. Dem entspricht die Zustimmung zu dem Satz, daß ein Diskurs und ein Wort nicht ausschließlich aufgrund dessen als sinnvoll und wahr zu bewerten sind, was sie von sich aus besagen, sondern vor allem aufgrund der praktischen Wirklichkeit, die sie begleitet[2]. Maßstab, Nachweis und Legitimation für den Sinn und die Wahrheit nicht mehr nur der theologischen Reflexion, sondern der Botschaft des Evangeliums selbst muß das sein, was die Christen tatsächlich tun. Gerade hier melden sich verschiedene Theologien zu Wort – die der Befreiung, der Gesellschaftsveränderung, der Revolution usw. –, die durch eine konkrete befreiende, revolutionäre oder verändernde Praxis gekennzeichnet sind, welche sie zum Prüfstein für jenen Sinn und jene Wahrheit erklären. Bis hierher besteht keine Schwierigkeit.

Die Probleme tauchen auf, sobald sich die praktischen Theologien von heute – sei es die der Befreiung oder die politische Theologie mitteleuropäischen Zuschnitts – genötigt fühlen, ein wenig präziser zu werden und diesen anfangs generell behaupteten Bezug zur Praxis ausführlich zu entfalten. Die Theologie verfügt nicht über ein eigenes Instrumentarium für eine solche Entwicklung. Wenn sie sie durchführen will, ist sie auf die Vermittlung einer praktischen Vernunft angewiesen: einer Ethik, um ihre traditionelle Bezeichnung zu verwenden[3]. Die wesentliche Verbindung, welche die politische Theologie und die der Befreiung nach ihrer eigenen Aussage zu einer politischen und befreienden Praxis unterhalten, muß, um nicht ein rein abstrakter Zusammenhang zu bleiben, durch eine politische Ethik bzw. eine Ethik der Befreiung sichergestellt werden. Demnach hat der Inhalt dieser ethischen oder praktischen Rationalität – sowohl in seinen analytischen Methoden als auch in den sich daraus ergeben-

den Handlungsnormen – bereits nichts mehr mit Theologie zu tun. Er ist ein sozial-emanzipatorisches und manchmal -revolutionäres «Ethos», an dem die Christen unter Umständen teilhaben, nicht jedoch weil ihr Glaube sie dazu besonders veranlaßte; vielmehr lassen sie sich oft von fremdem Aktionismus und einer Idee, die nicht sie hervorgebracht haben, ins Schlepptau nehmen. In der Tat geben die Theologen zu, daß es keine spezifisch christliche politische oder gesellschaftliche Praxis gibt (wenn sie dann auch meist, wenig überzeugend übrigens, herauszuarbeiten versuchen, wie der christliche Beitrag zur gemeinsamen Praxis aussehen könnte).

Bei der Beurteilung der praktischen Konsequenzen, die aus ihrem eigenen Diskurs gezogen werden, steht die Theologie vor einem Dilemma. Einerseits verlangt man von ihr eine Rechtfertigung durch die Praxis, wobei sich Sinn und Wahrheit dessen, was sie sagt, in der Materialität dessen, was die Christen tun, ausweisen sollen. Andererseits gründet die Praxis, von der sie ihre eigene Verifikation erlangt, nicht in einem theologischen oder evangelischen Prinzip, sondern in einer rationalen Analyse der Wirklichkeit. Der Grundsatz, nach dem der Diskurs (oder die Theorie) an der Praxis gemessen werden muß und erst durch sie Gültigkeit erlangen kann, wird in den modernen Praxis-Theologien nur scheinbar erfüllt, da sich die Praxis, die sie ins Feld führen, strenggenommen nicht auf den theologischen Diskurs selbst bezieht, um dessen Bestätigung es geht, sondern auf eine außertheologische Theorie und Analyse.

III. Die Analyse der diskursiven Produkte

Die bedrohlichste und radikalste Kritik erfährt das theologische Wort nicht so sehr durch die Forderung nach einer Überprüfung durch ihre praktischen Folgen als vielmehr durch die Analyse seiner Voraussetzungen und Produktionsbedingungen. Das moderne aufgeklärte Bewußtsein geht davon aus, daß die Schlüssel für die Bedeutung eines Diskurses in dem zu suchen sind, was diesem vorausgeht und ihn ermöglicht. Wer spricht? Welchen Wunsch äußert er? Welchen objektiven, gesellschaftlich definierbaren Interessen entspricht sein Wort? Durch welche Verknüpfung von linguistischen, ökonomischen und kulturellen Zwängen ist die konkrete Möglichkeit, Identität und Notwendigkeit bestimmter verbaler Produkte definiert? Dies sind Fragen, die für die Erkenntnis dessen, was ein Diskurs wirklich besagt, entscheidend werden. Sie systematisch zu erörtern und zu untersuchen ist die Aufgabe der Ideologiekritik[4].

Die Theologen brüsten sich heute damit, die Herausforderung durch die Ideologiekritik anzunehmen und sich diese gern zu eigen zu machen; sie erkennen ideologische Elemente in ihrem eigenen Diskurs und in dem der Amtskirche, und sie beeilen sich, zwischen Glaube und Ideologie zu unterscheiden, um eine Formulierung des Glaubens zu erarbeiten, die nicht ideologisch ist. Diese insgesamt bejahte Übernahme der Ideologiekritik ist jedoch, was ihre tatsächliche Anwendung betrifft, normalerweise mit zwei Einschränkungen versehen. Zum einen richtet sich die Spitze der Kritik bei der ideologischen Analyse lediglich gegen den kirchlichen und den theologischen Diskurs, und macht vor dem allgemein als unberührbar geltenden biblischen und evangelischen Text Halt[5]. Zum andern bezieht sich das von den Theologen übernommene Ideologieverständnis gewöhnlich nur auf das Begriffssystem der herrschenden Klassen, ein objektiv auf die Konsolidierung und Legitimierung ihrer Herrschaft ausgerichtetes System. Außerhalb des Gesichtskreises der theologischen Aneignung der Ideologiekritik bleiben also im Normalfall sowohl die grundlegenden Zeugnisse der christlichen Tradition als auch die generelle Problematik der ideologischen Produktion, die, abgesehen von ihrem möglichen Zusammenhang mit Interessen der herrschenden Klassen, auch die ökonomischen Interessenzusammenhänge im allgemeinen, einschließlich der der unterdrückten Klassen und Gruppen, umfaßt und deren wesentliche Wirkung in der geschichtlichen Relativierung aller Erkenntnis- und Sinnansprüche besteht.

Das Eingeständnis ideologischer Komponenten im Christentum und die daraus folgende Absicht, den Glauben zu «ent-ideologisieren», bedeuten für die moderne Theologie nichts weiter als die Entdeckung, daß das Christentum im Rahmen des modernen Kapitalismus einen Diskurs entwickelt hat, der die Ausbeutung der Arbeiterklasse durch die Bourgeoisie objektiv legitimiert, und den Versuch, den Glauben im Einklang mit dem Ziel der Emanzipation der beherrschten Klassen und Völker neu zu formulieren. Unberücksichtigt bleibt dagegen die Tatsache, daß sich das ideologische Element auch in den biblischen Zeugnissen findet; insbesondere aber wird ein entscheidendes Faktum außer acht gelassen: das Hauptergebnis der Ideologiekritik – der Kritik jeglicher Ideologie, nicht nur derjenigen, die den herrschenden Gruppen dient – ist der Abbau jedes universalen und absoluten Wahrheitsanspruchs, einschließlich solcher Aussagen wie der, daß Gott den Menschen rettet oder daß Jesus der Herr ist.

In diesem kritischen Akt des Rückgriffs auf die Produktionsbedingungen des christlichen Wortes – und

zwar nicht nur des dogmatischen oder des theologischen Diskurses, sondern auch des Verkündigungswortes oder des Evangeliums – büßt die Theologie jede Eigenständigkeit ein; sie verliert sogar ihre bisher für unzweifelhaft gehaltene Bindung an eine Offenbarung oder ein Wort Gottes, dessen greifbare Spur sich einer Untersuchung eintziehen muß, die ausdrücklich dazu bestimmt ist, die materialen Bedingungen der Möglichkeit und Notwendigkeit eines Wortes aufzudekken. Auch das ursprüngliche Evangelium wird relativiert und aus seinem alten Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung gelöst: der Umstand, daß es die subversive Erzählung von einer subversiven Befreiungspraxis, der Praxis Jesu, darstellt, eröffnet ihm ungewohnte Möglichkeiten einer lebendigen Verbindung mit dem Freiheitswillen der Schichten des einfachen Volkes aller Zeiten und spricht das Christentum so von dem Vorwurf frei, ein gewissenloser Komplize aller Arten von Macht zu sein; aber eine Annäherung des Evangeliums an ein Wort Gottes – d.h. an Produktionsbedingungen, welche über die von der ideologischen Analyse erforschten materialen Fakten hinausgingen – ist damit noch nicht gegeben.

Die Behauptung, der christliche Glaube bestehe gerade darin, dieses Wort Gottes in den materialen Voraussetzungen des Evangeliums und über sie hinaus anzuerkennen, kommt einem Beharren auf dem Sprung ins Leere gleich; dies aber geht nicht nur an all dem vorbei, was das aufgeklärte Bewußtsein in der modernen westlichen Kultur ausmacht, sondern steht ihm geradezu entgegen. Überdies zeigt ein solcher Sprung gerade in der Annahme, er transzendiere die materialen Bedingungen ideologischer Produktion, daß er sich in einem falschen Bewußtsein vollzieht, welches sich über sich selbst täuscht; d.h. er erweist sich als Ideologie im Sinne einer der Bedeutungen, welche die klassische Analyse herausarbeitet, nämlich in der Bedeutung von falschem Bewußtsein. Unter allen Formen gläubigen, religiösen oder christlichen Bewußtseins ist keine so ideologisch wie die, welche vorgibt, der Autorität der Ideologiekritik entzogen zu sein.

IV. Der erkenntnistheoretische Bruch

Der moderne Theologe muß sich zwischen zwei Formen von Theologie entscheiden, die heute in der theologischen Literatur synkretistisch miteinander verquickt zu sein pflegen, sich strenggenommen jedoch als unvereinbar erweisen. Die eine beschränkt sich auf die Entwicklung, Erweiterung und Systematisierung der spontanen, naiven Ausdrucksweisen des Glaubens: der des Glaubensbekenntnisses, der Verkündigung, der Katechese, des Dogmas. Eine solche Arbeit verdient weder den Namen Wissenschaft oder Theorie, noch erfüllt sie die Funktion eines kritischen Diskurses (um Mißverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich festgestellt, daß dies keinerlei Schande oder Minderwertigkeit bedeutet: Dichtung und Theater sind nicht «minderen Wertes» als die Wissenschaft; hier geht es jedoch nicht darum, welche Theologie höher oder niedriger steht, sondern welche einen kritischen Diskurs darstellt und welche nicht).

Um den kritischen, wissenschaftlichen und theoretischen Voraussetzungen im strengen Sinn zu entsprechen, hat der theologische Diskurs in einer umfassenden Reflexion über sich selbst und über die übrigen sprachlichen und praktischen Formen des Christentums die materialen – wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen – Bedingungen für die Entstehung des Phänomens Christentum und des christlichen Wortes sowie die Voraussetzungen für deren praktische Verifizierung und Bestätigung zu berücksichtigen. Diese Forderung wird gewöhnlich in der Formel zusammengefaßt, daß eine Theologie kritisch ist, solange sie sich als Kritik der Theologie darstellt[6]. Man kann dies auch so formulieren, daß die Theologie nur dann ein kritisches Niveau erreicht, wenn sie einen «erkenntnistheoretischen Bruch»[7] mit allen Formen spontanen religiösen Bewußtseins (und Wortes) vollzieht und auch mit ihrer eigenen Vergangenheit als Disziplin bricht, deren ideologischen Charakter sie notwendigerweise aufdecken muß.

Kann diese kritische Theologie in ihrer Ablösung von der theologischen Tradition und den ersten Glaubensäußerungen überhaupt noch als Theologie angesprochen werden? Gibt es in der Kritik der Theologie irgendeine Grenze der Radikalisierung, eine wenigstens relative Grenze in dem Sinne, daß jenseits von ihr die Kritik nicht mehr theologisch, sondern außertheologisch ist? Die Antwort auf diese Fragen hängt von der Entscheidung der Fragen ab, was unter der Identität einer Disziplin zu verstehen ist und ob die Kritik einer Disziplin noch innerhalb dieser selbst stattfinden kann. Zwei gegensätzliche Beispiele lassen sich hier anführen: die Kritik der Philosophie kann immer noch philosophisch sein, die Chemie dagegen, die eine Kritik der Alchimie beinhaltet, bleibt darum nicht weiter als Alchimie bestehen[8].

Was die Theologie anbelangt, könnte man die Frage des Namens vielleicht dem Belieben des einzelnen anheimstellen. Wenn jemand die Kritik der Theologie, die den erkenntnistheoretischen Bruch mit der traditionellen Vergangenheit vollzogen hat, noch Theologie nennen will, mag er dazu durchaus das Recht ha-

ben, obgleich natürlich jede andere Bezeichnung weniger mißverständlich wäre, in welcher nicht die Theologie – und sei sie auch noch so kritisch – ihre eigene Nachfolgerin wäre, sondern in welcher sie – wie die Alchimie durch die Chemie – abgelöst und ersetzt würde durch einen anderen, nicht mehr theologischen Diskurs, den man kritische Theorie des Christentums nennen oder auch ganz anders bezeichnen könnte[9]. Entscheidend jedoch ist die grundsätzliche Frage; und hier ist festzustellen, daß die kritische Rationalität hinsichtlich der traditionellen Inhalte der Theologie, des Dogmas, der Katechese und sogar der Botschaft des Evangeliums selbst keinerlei Einschränkungen kennt, die ihren möglichen Anwendungsbereich definieren.

Lassen wir den bloßen Streit um die Namensgebung einmal beiseite und wenden wir uns der Situation des «Theologen» heute zu: dieser entdeckt, daß er ohne eigenes erkenntnistheoretisches Instrumentarium dasteht – es sei denn, daß er dogmatisch daran festhielte, sich in positivistischer Weise auf eine Offenbarung zu stützen – und über keine andere Rationalität oder kein anderes kritisches Werkzeug verfügt als die der Human- oder Gesellschaftswissenschaften und der Wissenschaft ganz allgemein. Dies heißt nicht, daß sein Diskurs völlig kritisch oder negativ wäre, wohl aber, daß er losgelöst ist von all dem, was man in der Vergangenheit unter heiliger Lehre oder Theologie verstanden hat.

[1] Norman Cohn, En pos del milenio (Barcelona 1972) = The pursuit of the millenium (London 1957); ders., Hérésies et sociétés dans l'Europa pré-industrielle (Paris/Den Haag 1968).

[2] Dieses Kriterium ist Gemeingut der marxistischen Theorie vom Primat der Praxis und so unterschiedlicher Erkenntnistheorien wie der des Pragmatismus, des logischen Empirismus und der Existenzphilosophie.

[3] Diese Vermittlung der Ethik wird sehr ausführlich behandelt in den Beiträgen von T. Rendtorff und J.B. Metz in dem Sammelband «Diskussion zur politischen Theologie» (Mainz/München 1969) 217–218 u. 280–283.

[4] Außer den bereits klassischen Texten von Marx und Mannheim vgl. J. Gabel, Idéologies (Paris 1974); L. Sebag, Marxisme et structuralisme (Paris 1967); Th. Herbert, Remarques pour une théorie générale des idéologies: Cahiers pour l'analyse 9 (1968) 74–92.

[5] Daher die Erregung über das Werk von Fernando Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc (Paris 1974), der es gewagt hat, den unberührbaren Text einer ideologiekritischen Analyse zu unterziehen.

[6] Wie Xhaufflaire, Oudenrijn und andere behaupten.

[7] Die Forderung nach diesem Bruch im Interesse der Erstellung eines wissenschaftlichen Diskurses ist neuerdings erhoben und entwikkelt worden von Pierre Bourdieu, J.C. Chamboredon, J.C. Passeron, Le métier de sociologue (Paris 1973).

[8] Ein von Engels angeführtes Beispiel, das die These widerlegen soll, der Atheismus sei eine andere Form von Religion; vgl. die Textauswahl von Marx und Engels «Sur la religion» (Paris 1960) 235.

[9] In einer ähnlichen Situation im Zeitalter der Aufklärung beschlossen die Denker, welche die Thematik der Theologie aufgriffen, aber mit ihrer Tradition brachen, sich selbst nicht Theologen, sondern «Neologen» zu nennen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ALFREDO FIERRO BARDAJÍ

1936 in Soria in Spanien geboren. Promotion in Theologie (an der Gregoriana in Rom), Diplom in Klinischer Psychologie und Lizentiat in Zivilrecht. Gegenwärtig ist er Direktor des Instituto Universitario de Teología in Madrid und Schriftleiter der «Federación española de asociaciones protectoras de subnormales» («Spanischer Verband der Gesellschaften zum Schutz der Geistigbehinderten»). Er veröffentlichte unter anderem: La fe y el hombre de hoy (Madrid 1970); El proyecto teológico de Teilhard de Chardin (Salamanca 1971); Teología: punto crítico (Pamplona 1971); La fe contra el sistema (Estella 1972); El crepúsculo y la perseverancia (Salamanca 1973); La imposible ortodoxia (Salamanca 1973); (zusammen mit R. Mate:) Cristianos por el socialismo (Estella 1975); Identidad cristiana (Estella 1976); Semántica del lenguaje religioso (Madrid 1976); El evangelio beligerante (Estella 1975) = The Militant Gospel (New York 1977). Anschrift: Parque de la Colina, Edificio D, 3° E, Madrid 27, Spanien.

Tiemo Rainer Peters

Theologie am Ort politischer Gefangenschaft

Das Beispiel Dietrich Bonhoeffer

Wenn die Frage nach neuen Orten des Theologietreibens auch im Blick auf Dietrich Bonhoeffer gestellt wird, den zeit- und theologiegeschichtlich längst eingeordneten, weltweit bekannt gewordenen Autor der Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft: «Widerstand und Ergebung»[1], dann nicht, um die Aktualität dieser Frage im historischen Rekurs zu brechen, sondern um sie nach Möglichkeit paradigmatisch zuzuspitzen.

Bonhoeffer hat die Theologengeneration nach dem Krieg vorrangig durch seine fundierte und zugleich visionäre, zu immer neuen gewagten Hypothesen ansetzende Theologie fasziniert und – herausgefordert: man suchte «System» in die theologische Vielfalt seines Werkes zu bringen. Die Rezeption Bonhoeffers vollzog sich als systematische Rekonstruktion seiner Theologie[2].

Die heutige Generation scheint weniger an Bonhoeffers theologischer Systematik als vielmehr an der Authentizität seines Denkens interessiert zu sein, d.h. an der überall sichtbar werdenden Einheit zwischen Biographie und Theologie. Sie ist beeindruckt von der Tatsache, daß diese Theologie jeweils ihren ganz unverwechselbaren Ort besaß, den sie sich nicht ausgesucht, sondern den sie sich in lebendiger, verantwortlicher Zeitgenossenschaft hatte zuweisen lassen[3]. – Die Rezeption Bonhoeffers wird in Zukunft eine eher praktische sein.

«Eine Erkenntnis kann nicht getrennt werden von der Existenz, in der sie gewonnen ist» (Bonhoeffer)

Immer ging es diesem Theologen um das praktische Fundament des Glaubens und der Theologie. Neben seiner Hochschullehrertätigkeit arbeitet er als Jugendseelsorger an der Basis des Weddinger Proletariats. Er engagiert sich in der Ökumene und wird zur Schlüsselfigur im Kirchenkampf. Er meint in Gandhis Satjagraha-Kampagne des gewaltlosen Widerstands eine Zukunftsgestalt des Christlichen erkennen zu können. Als ihm 1936 die staatliche Lehrerlaubnis entzogen wird, hat er sich längst von der Universitätstheologie losgesagt, die ihm gleichwohl wesentliche Impulse verdankt.

Der seit 1933 verfolgte und im Finkenwalder Predigerseminar zwischen 1935 und 1937 entfaltete Nachfolge-Gedanke[4] dokumentiert, daß Bonhoeffer den Primat der Praxis als eminent theologisches Problem verstanden hat. Die zentrale These des Buches: «Nur der Glaubende ist gehorsam, nur der Gehorsame glaubt» (N, 35), kann als Aufbruch in Richtung einer praktisch-theologischen Hermeneutik gewertet werden.

Lebendige Zeitgenossenschaft und bekennender Glaube drängen Bonhoeffer 1940 in die konspirative Aktion. Seine Gefangennahme 1943 zeigt, wie hoch der Preis sein kann, wenn Theologie und Biographie zusammenbleiben sollen. In der «Nachfolge» hatte gestanden: In «eine(r) vollkommen antichristlich gewordene(n) Welt...bleibt den Christen zuletzt nur noch die Flucht aus der Welt oder das Gefängnis» (N, 240).

Weil die Gefangennahme Bonhoeffers (der Flucht verabscheute) in den Bereich nicht nur politischer, sondern gerade auch theologischer Konsequenz gehört, kann das Gefängnis *diese* theologische Existenz nicht zerbrechen. Im Gegenteil, es fordert sie zu äußerster Konzentration heraus. Die Gefängniszelle in Berlin-Tegel wird zum radikalen theologischen Ort.

Vieles von dem, was Bonhoeffer in seinen Briefen aus dem Gefängnis entwickelt, scheint auf den ersten Blick auch ohne diesen Ort verstanden werden zu können. Fast ungestört, nicht einmal zähneknirschend vollzieht sich die Reflexion mit ihren z.T. ungeheuer optimistischen, in dieser theologischen Entschiedenheit nirgendwo sonst gehörten Thesen. Diese Freiheit der Gefangenschaft abgetrotzt zu haben, ist nicht nur Zeichen jener christlich-aristokratischen Grundhaltung, deretwegen Bonhoeffer unter seinen Mithäftlingen hoch angesehen war. Sie kann am Ende nur als Resultat eines eigentümlichen dialektischen Umschlags begriffen werden: Im Kulminationspunkt der Gewalt, wo das Dritte Reich in seiner ganzen menschenverachtenden Massivität gleichsam an ein und demselben Ort erfahrbar wird, dort scheint jene befreiende Phantasie, jener politisch-theologische «Möglichkeitssinn» ausgelöst worden zu sein, der Bonhoeffer Ausschau halten läßt nach einer kommenden «mündigen» Gesellschaft und einer neuen «erlösenden» Kirche.

Damit soll nicht theologisch privatisierend verdeckt werden, was eigentlich objektiv historisch zu erklären wäre: Daß sich im zusammenbrechenden Hitlerdeutschland eine neue Gesellschaft anbahnt, die herausdrängt aus den vielfältigen politischen, ökonomischen und ethnischen Widersprüchen, Verstrickungen

und Komplizenschaften, welche in den Nazi-Faschismus geführt hatten[5]. Aber daß sich diese historische Tendenz in einer Sprache artikuliert, die genug mystische Tiefe besitzt, um das Möglichgewordene nicht sofort wieder dem Tagesgeschäft der Polit- oder Kirchenpragmatiker auszuliefern; daß Werte sichtbar werden («echte Weltlichkeit», «tiefe Diesseitigkeit», «Mehrdimensionalität», «Wagnis für andere», «Mit-Leiden»), die von der Routine gesellschaftlichen «Fortschritts» in West und Ost permanent verdeckt werden, – dies weist, bei aller optimistischen Entschiedenheit Bonhoeffers, auf seine theologisch-kritische Grundintention hin. Sie resultiert aus jener nicht mehr arbeitsteiligen Verbindung von Theologie und Politik, die am Ort der Gefangenschaft gleichsam zu sich selbst findet und paradigmatische Gestalt für uns gewinnt: Wir, die Kommenden, sollten nicht – gedächtnislos und unverwandelt – zurückkehren zur theologisch-kirchlichen Tagesordnung; auch nicht zur Tagesordnung einer abstrakt-banalen Mündigkeit «der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen...» (WEN, 401).

Perspektive von unten

«Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.»[6] Das hat Bonhoeffer im Jahre 1942/43 für Mitverschwörer geschrieben. In den Gefängnisbriefen erreicht diese «Perspektive von unten» eine genuin theologische Dimension, mit hermeneutischen, christologischen und ekklesiologischen Konsequenzen.

Jene praktische Hermeneutik, die in Bonhoeffers «Nachfolge» bereits sichtbar wurde, gewinnt nun äußerste Evidenz. Dem Gefangenen wird bewußt, weshalb eine Revision im Theorie-Praxis-Verständnis unumgänglich ist: «Wir haben zu stark in Gedanken gelebt und gemeint, es sei möglich, jede Tat vorher durch das Bedenken der Möglichkeiten so zu sichern, daß sie dann ganz von selbst geschieht. Etwas zu spät haben wir gelernt, daß nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat ist. Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen.» (WEN, 325) Damit meint Bonhoeffer auch dies: daß Theologie ihre Identität nur werde wahren können, wenn sie ihre Zuschauerrolle aufgebe und die Perspektive von unten konsequent einübe: der engagierten Praxis den Primat zuerkennend vor der theoretischen Betrachtung «von oben».

Die im Gefängnis radikalisierte Perspektive von unten hat in Bonhoeffers Theologie vor allem eine christologische Konsequenz. «Daß Gott sich gerade dorthin wendet, wo die Menschen sich abzuwenden pflegen..., das begreift ein Gefangener besser als ein anderer, und das ist für ihn wirklich eine frohe Botschaft, und indem er das glaubt, weiß er sich in die alle räumlichen und zeitlichen Grenzen sprengende Gemeinschaft der Christenheit hineingestellt, und die Gefängnismauern verlieren ihre Bedeutung.» (WEN, 186)

Es ist der solidarisch leidende Gott, der hier bestimmend wird. Nicht im Sinne einer reduktionistischen, spekulativen *theologia crucis*, sondern im Sinne einer praktischen Christologie, die den erlösenden Auferstehungsgedanken sozusagen im Vollzug der Nachfolge bei sich hat: «Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden» (WEN 395). «...Wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat...und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst, sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt.» (WEN, 24).

Diese Christo-pathie ist die eigentliche im politischen Widerstand gewonnene und im Gefängnis erhärtete theologische Aussage des späten Bonhoeffer. Sie ist nicht auf Leid sozusagen prinzipiell fixiert, gerade nicht! Dies wäre «ein ungesunder Methodismus, der dem Leiden den Charakter der Kontingenz...raubt» (WEN 407). Aus der Perspektive von unten wird die real bestehende Wirklichkeit jenseits ihrer Idealisierungen und ideologischen Verzerrungen sichtbar. Aber desto deutlicher erscheint sie als leidvoll verzerrt, damals und heute, was am Ort der Gefangenschaft intensiver erkannt wird als an anderen Orten. Der Verdacht, das Gefängnis verfälsche die Wahrnehmung und verzerre von daher Bonhoeffers Sicht, ist als Schutzbehauptung leicht zu durchschauen. Verdacht wäre zumindest auch gegenüber den bürgerlich etablierten, ökonomisch abgesicherten Orten des Theologietreibens angebracht und gegenüber jener «Orthodoxie» und «Ausgewogenheit», die hier zu herrschen pflegen.

Die im Gefängnis vorherrschend gewordene Perspektive von unten führt Bonhoeffer schließlich zu neuen ekklesiologischen Erkenntnissen. «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.» (WEN, 415) Nicht protektionistisch oder populistisch, sondern in Form radikaler «Teilnahme». Überhaupt scheint

«Teilnahme» das sich gerade dem politischen Gefangenen aufdrängende neue Wort für Nachfolge zu sein: «Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands» (WEN, 196); «Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben» (WEN 395). So muß auch die Kirche «an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfen und dienend» (WEN, 415), auf Privilegien verzichtend und auf Besitz: «Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen...evtl. einen weltlichen Beruf ausüben.»

Es ist klar, daß Theologie und Kirche – würden sie wirklich an diese Basis gehen – eine neue Sprache sprechen und ganz und gar anders leben würden. Bonhoeffer nennt die neue Glaubenssprache «nicht-religiös», das verwandelte Christentum heißt «religionsloses Christentum». Was dieser (ekklesiologischen!) Hypothese vom religionslosen Christentum zugrundeliegt, kann nur versuchsweise formuliert werden. Wahrscheinlich gelang es erst aus der Gefängnisperspektive, Konventionen und Traditionen, zumal wenn sie sich im Dritten Reich kompromittiert hatten, wirklich zu durchschauen. Für den theologisch reflektierenden, in Alternativen zu denken gewohnten Gefangenen verdichtet sich diese Chance. Bonhoeffer erkennt resümierend, daß Religion als sublime metaphysische Macht, als Inbegriff der Heteronomie, der doppelten Moral, der Weltflucht und Innerlichkeit, des Individualismus usw. geschichtlich versagt und (so die Prognose, die er mit dem Rückblick verbindet) in der künftigen Gesellschaft keine Basis mehr habe[7].

Daß hier vor allem die bürgerliche Religion mit ihren in die Passivität führenden Arbeitsteilungen attakkiert wird; daß somit eine Basis für Kirche und Theologie anvisiert ist, die nicht mehr ausschließlich durch das Bürgertum definiert wäre, dies legt jene enttäuschte Kritik an der Offenbarungstheologie (K. Barths und der Bekennenden Kirche) nahe, in der Bonhoeffer feststellen zu können meint, daß sie «letzten Endes doch im wesentlichen Restauration geblieben ist. Für den religionslosen Arbeiter oder Menschen überhaupt ist hier nichts Entscheidendes gewonnen» (WEN, 306). «Soziologisch: Keine Wirkung auf die breiten Massen; Sache der Klein- und Großbürger» (WEN 414).

Der politische Gefangene als theologische Herausforderung

Man hat Bonhoeffers Gefängnistheologie theologisch gern vom politischen Gefangenen Bonhoeffer getrennt. Dieser galt lange und gilt zum Teil noch heute als Schwärmer, Verräter, Exponent einer «vaterlandslosen» Verschwörung[8]. Bewußt oder unbewußt schirmte man den Gefangenen ab und destillierte die Gefängnistheologie heraus, abstrakt und unwirklich. Man transportierte Bonhoeffers Theologie vom radikalen Ort der Gefangenschaft zurück an die privilegierten Orte des Theologietreibens: in die Universität und die Studierstuben von Systematikern aller Art.

Damit soll nicht bestritten werden, daß hier wichtige Forschungsarbeit geleistet worden ist. Bonhoeffers Gefängnistheologie wird jedoch auf Dauer nur fruchtbar, wenn der Ort ihres Entstehens nicht verharmlost oder neutralisiert wird und wenn die angeblich schwärmerische Radikalität des Widerstandskämpfers konsequent als theologische Aussage begriffen ist. Wo dies vergessen wird, wird Bonhoeffer vergessen!

Diese Theologie wird deshalb gerade auch dort weitergeführt, wo sie sich verbindet bzw. verbunden weiß mit den immer noch in die Gefängnisse wandernden christlichen und nichtchristlichen Widerstandskämpfern gegen Unfreiheit, Ungerechtigkeit, zynische Macht und Menschenverachtung in der Welt[9]. Daß Theologie gefährlich ist, wo sie ihrer Sache jenseits der bürgerlichen Arbeitsteilung von Religion und Gesellschaft, Spiritualität und Solidarität treu bleiben will: dies ist die herausfordernde Wahrheit, die Bonhoeffer am radikalen theologischen Ort, am Ort der Gefangenschaft und der Ermordung, in Tegel und im Konzentrationslager Flossenbürg erhärtet hat – paradigmatisch für eine kompromißlose engagierte Christenheit.

[1] Herausgegeben von E. Bethge (München 1951. Neuausgabe München 1970). Abgekürzt: WEN.

[2] Eine umfassende systematische Darstellung bietet E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (München/Mainz ²1971).

[3] Diese neue Sicht war nicht zuletzt durch die große Bonhoeffer-Biographie E. Bethges möglich: Dietrich Bonhoeffer-Biographie. Theologe – Christ – Zeitgenosse (München 1967). – Zum Versuch einer theologisch-lebensgeschichtlichen Interpretation Bonhoeffers vgl. T.R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (München/Mainz 1976).

[4] D. Bonhoeffer, Nachfolge (München 1937). Angekürzt: N.

[5] Vgl. hierzu die immer noch erhellenden Analysen H. Müllers: Von der Kirche zur Welt (Leipzig ²1966).

[6] D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften (Hg. E. Bethge) Bd. II (München ²1965).

[7] Daß Bonhoeffers Prognose so offensichtlich falsch war, setzt weniger ihn als vielmehr eine Kirche und Theologie ins Unrecht, die im Zuge einer nicht unbedingt christlich qualifizierten «religiösen Welle» neue Identität gewinnen zu können meinen.

[8] Zur Aktualität dieser Sicht vgl. E. Bethge, Protokoll einer Verhandlung: Evangel. Komm. 9 (1976), 618ff.

[9] Vgl. hierzu C.A. Christo, Brasilianische Passion. Die Briefe des Pater Betto aus dem Gefängnis (München 1973); J. de Santa Ana, Der Einfluß Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung: H. Pfeifer (Hg.) (Genf 1976); Ein Bonhoeffer-Symposion (München 1976) 151–163.

TIEMO RAINER PETERS

1938 in Hamburg geboren. Studium an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner Walberberg/Bonn sowie an der Universität Münster; Dr. theol.; Wissenschaftl. Assistent am Fachbereich Kath. Theologie der Universität Münster. Anschrift: Universität Münster, Fachbereich Kath. Theologie, Johannisstr. 8–10, D–4400 Münster.

Fumio Tabuchi

Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha

Patriotischer Dichter und Revolutionär

Franziskus Kim Chi Ha, mit bürgerlichem Namen Kim Young Il, wurde am 4. Februar 1941 in Mokpo, Südkorea, geboren. Sein Studium an der Staatlichen Universität von Seoul begann er 1959, unterbrach es jedoch zwei Jahre später, um sein Land zu durchwandern. Bald nach seiner Rückkehr zur Universität wurde er wegen seiner Teilnahme an der Widerstandsbewegung der Studenten gegen die sogenannten Koreanisch-Japanischen Normalisierungsverhandlungen verhaftet und gefoltert. Das hinderte ihn nicht daran, sich nach seiner Freilassung 1965 einer möglichen neuen, diesmal wirtschaftlichen Hegemonie des einstigen Kolonialherren Japan weiter energisch zu widersetzen.

Nach Abschluß seines Studiums der philosophischen Ästhetik arbeitete er in verschiedenen Berufen (z.B. als Bergarbeiter) und fing in dieser Zeit auch zu schreiben an. Die Verschlimmerung seines angeborenen Tuberkuloseleidens zwang ihn 1967 zu einem langen Heilaufenthalt im Tbc-Sanatorium von Masan. Nach seiner Entlassung 1969 arbeitete er an Filmdrehbüchern, Dramen und Theaterstücken, verfaßte aber auch weiterhin Gedichte. Als im Mai 1970 eines seiner später bekanntesten Werke, das satirische Gedicht «Fünf Banditen» (O Chok)[1] in dem Intellektuellenmagazin «Sasangge» (Gedankenwelt) erschien, wurde es so positiv aufgenommen, daß die oppositionelle Neue Demokratische Partei es in ihrem Organ «Minju Chonson» (Demokratische Front) nachdruckte.

Die Zeitschrift wurde vom Südkoreanischen Geheimdienst KCIA beschlagnahmt, der Autor, die Herausgeber und die Redakteure beider Magazine wurden verhaftet und wegen Verstoßes gegen das Antikommunismus-Gesetz angeklagt. Eine Vorschrift in diesem Gesetz, unter die der Sachverhalt subsumierbar wäre, gibt es nicht. Nach mehreren Monaten Haft mußte man die Angeklagten im September 1970 nach Aussetzung des Gerichtsverfahrens freilassen. Eine Erklärung der Internationalen Konferenz des PEN-Clubs, die damals in Seoul tagte, und internationale Proteste waren ausschlaggebend für Kims Freilassung gegen Kaution.

Die Erfahrungen dieser Leidenszeit ließen Kim Chi Ha zum katholischen Christentum übertreten. Im Frühjahr 1971 wurde er getauft.

Drei Monate später veröffentlichte er seine erste Anthologie «Hwang-To» (Gelbe Erde). Er lebte auf dem Lande, um weitere politische Anklagen zu vermeiden, und schrieb weiter Prosastücke und Gedichte. Die Aufführung eines seiner Dramen wurde verboten. Im Dezember 1971 wurde eine japanische Anthologie des Dichters veröffentlicht («Über die lange Finsternis»).

Kim brachte 1972 in der katholischen Zeitschrift «Chang-Jo» (Creation, Aprilausgabe) seine zweite, größere Satire «Bi-O» (Die Gerüchte)[2], die die südkoreanische Gesellschaft mit bitterer Ironie kritisiert. Sämtliche Exemplare des Magazins wurden von der KCIA sofort konfisziert, Herausgeber und Chefredakteur verhört. KimChi Ha wurde nach mehreren Monaten Suche aufgespürt und erneut verhaftet. Man deportierte ihn nach zwei Wochen Verhör und Folter gegen seinen Willen in das Tbc-Sanatorium Masan und hielt ihn trotz seiner schweren Krankheit in einer Zelle unter Arrest. Durch vielerlei Drohungen gegen ihn, sogar gegen seine Angehörigen und Freunde, versuchte die KCIA ihn in seinen Kontakten zur ausländischen Presse zu behindern. Zur gleichen Zeit schlug man ihm ein «Arrangement» vor: seine Freilassung gegen die Einstellung seiner Kritik an der Regierung. Er müsse in Zukunft mehr Werke schaffen, die «antikommunistisch» orientiert seien. Darauf soll Kim geantwortet haben, daß er lieber auf seine Tätigkeit als Schriftsteller verzichte, als diesem Ansinnen nachzukommen.

Am 31. Mai wurde dann offiziell Anklage gegen ihn erhoben. Die Staatsanwaltschaft hielt den direkten Angriff gegen die Regierung und Justiz in der Satire für

weitaus «gefährlicher» als die «Fünf Banditen» und klagte Kim nach dem Antikommunismus-Gesetz der «Begünstigung der nordkoreanischen Kommunisten» an, die in der «Verleumdung der Regierung» bestanden habe. Damals begannen vor allem in Japan internationale Kampagnen zur Freilassung des Dichters. Nachdem eine Delegation japanischer Schriftsteller dem Premierminister in Seoul eine Petition übergeben und Kim Chi Ha in Masan hatte besuchen können, wurde er schließlich am 18. Juli 1972 freigelassen.

Umso überraschender war seine erneute Verhaftung und Einweisung in das Tbc-Sanatorium Masan Ende 1972. Anfang Dezember dieses Jahres wurde das Verfahren wegen der Veröffentlichung des Gedichtes «Fünf Banditen» wiedereröffnet. Nach weltweiten Protestkampagnen mußte man Kim im Frühjahr 1973 wieder aus der Haft in Masan entlassen. Im April heiratete er.

Ein nach den Demonstrationen vom 3. April 1974 bekanntgewordenes Gedicht «Der Schrei des Volkes»[3] ist von Kim Chi Ha. Am 25. April kam er erneut in Haft. Diesmal beschuldigte man ihn, die durch das Notstandsdekre Nr. 4 verbotene «Nationale Demokratische Jugend- und Studentenliga» unterstützt und ihr Geldmittel versprochen zu haben. Am 13. Juli wurde er zusammen mit sechs weiteren Angeklagten zum Tode verurteilt, eine Woche später jedoch «begnadigt» zu lebenslänglichem Zuchthaus. Am 15. Februar[4] 1975 wurde er nach Aussetzung des Strafvollzugs freigelassen. Ende Februar veröffentlichte er «Leidensweg...1974»[5], den Bericht aus seiner zehnmonatigen Gefangenschaft in Seoul. Anfang August 1975 wurde in Tokio eine aus dem Gefängnis geschmuggelte, zwölftausend Worte umfassende «Gewissenserklärung»[6] des Dichters veröffentlicht. Kurz zuvor, im März, hatte das Park-Regime mit Hilfe einer feingesponnenen Intrige versucht, den Volksdichter als einen «schlauen und finsteren Demagogen» abzustempeln und ließ ihn zum fünften Mal verhaften. Im Juni 1975 beschloß die Afro-asiatische Schriftstellerkonferenz, Kim Chi Ha eine Sonderurkunde des «Lotus-Preises» zu verleihen.

Die «Gewissenserklärung» wurde von Kardinal Kim Sou Hwan, Erzbischof von Seoul, und von der Familie des Dichters als authentisch anerkannt und von der japanischen Kommission «Justitia et Pax» verbreitet. Kim Chi Ha betont darin, die Verschwörung des Park-Regimes richte sich nicht nur gegen ihn als Individuum, sondern gegen alle, die die Wiederherstellung der Demokratie in Südkorea wünschen, wie auch gegen die Kirchen, weil sie den Kampf um soziale Gerechtigkeit aufgenommen hätten[7]. Darin weist Kim auch das Geständnis als ungültig zurück, das zu unterschreiben man ihn gezwungen hatte[8]. Von Japan aus organisierten das «National Christian Council of Japan» (1975) und die obengenannte katholische Kommission (1976) weltweite Proteste für Kim Chi Ha und gegen das Park-Regime, denen sich auch zahlreiche Theologen mit ihren Unterschriften anschlossen, unter ihnen J. Cone, H. Cox, H. Gollwitzer, H.E. Tödt, K. Rahner, J.B. Metz.

Das Gericht hat Kim Chi Ha im Dezember 1976 zwar nicht zum Tode, sondern zu einer siebenjährigen Zuchthausstrafe verurteilt wegen Verstoßes gegen das Antikommunismus-Gesetz. Wenn die Präsidenten-Notverordnungen in der nahen Zukunft abgeschafft werden, würde nur das lebenslängliche Zuchthausurteil annulliert, wodurch Kim mit der Anklage, daß er die Verordnung Nr. 1 (Verbot jeder Kritik an der Yüshin-Verfassung, seit 27. 12. 1972 in Kraft) und Nr. 4. (Verbot der «Nationalen Demokratischen Jugend- und Studentenliga», Androhung der Todesstrafe) in Haft lebt. Die hinzugefügte siebenjährige Freiheitsstrafe scheint eine List zu sein, Kims bleibende Gefangenschaft zu gewährleisten. Er wird in einer dunklen, 4.2 qm großen Einzelzelle ständig mit einer Fernsehkamera beobachtet. Im Winter 1976/77 wurde Kim Chi Has Satire «Jesus mit der goldenen Krone» (Seoul Dreigroschenoper) wie ein Musical mit Brechtschem Effekt in Japan aufgeführt.

Volkstheologe und politischer Mystiker

Die «Gewissenserklärung» bildet einen Höhepunkt aller Werke von Kim Chi Ha, als Lebens- und Gedankengeschichte eines aufrichtigen Christenmenschen, der im Gefängnis noch nach dem kommenden freien und demokratischen Reich Gottes Ausschau hält – in einem Klima, in dem extrem beschränkte Informationen, ideologische Kontrolle und Vorurteile herrschen.

Obwohl (oder weil?) Kim Chi Ha nicht eigentlich Theologie studiert hat, zeichnet sich dieser Laienkonvertit durch theologischen Scharfsinn und philosophische Einsicht aus. In diesem Sinn kann man ihn wohl «Theologe» nennen. Jeder, der redlich von Gott redet, ist ein Theologe im weiteren, jedoch wesentlich wahren Sinn.

In seinem bisher letzten Prozeß äußerte Kim Chi Ha etwa: «Wie ich wiederholt gesagt habe, ist mein Gedanke weder so reif noch so systematisiert, daß er einen Namen tragen kann. Trotzdem könnte man ihn eine *Philosophie der Vereinigung* nennen, wenn er irgendwie heißen sollte. Den Widerspruch selbst aufzuklären und ihn zu überwinden durch die Schöpfung einer Welt der Freundschaft und Einheit – das ist meine Philosophie. Längst habe ich geträumt von der Verei-

nigung von Gott und Revolution, Brot und Freiheit, Himmel und Erde, Gebet und Aktion. Diese Philosophie von mir entsteht zunächst aus meinem persönlichen Erlebnis, daß ich mitten aus dem Volk stamme, sie entsteht aus meinem Leben als Dichter und meinem religiösen Glauben. Ich glaube, eben diese Philosophie, der ich folge, ist das Bedürfnis unserer Generation und die Not unseres Volkes. Das drängende epochale Problem des koreanischen Volks ist zwar die Vereinigung von Nord und Süd. Das aber ist nicht bloß eine Frage des territorialen Wiederzusammenschlusses. Die authentische Vereinigung des Volks selbst ist die Grundbasis meiner traumhaften Philosophie.

Nur durch die Einheit kann unser Volk leben und die Unterdrückung von innerhalb und außerhalb des Landes überwinden und die Welt der echten Brüderlichkeit erreichen. Diese Einheit ist jedoch weder mit schiedlichem Kompromiß und Strategien noch unter Zwängen zu erreichen. Benötigt wird eine ganz neue Philosophie, eine ganz neue Spiritualität und das Entstehen einer ganz neuen Menschheit. Darum schreie ich auch in diesem Gerichtshof wie ein Irrer. Das endgültige Ziel dieser Philosophie ist jener Zustand, den das Christentum *Koinonia* nennt. Aber das unmittelbar vordringliche Problem, mit dem wir aktuell ringen müssen, ist, wie wir von unserer Situation aus eine nationale demokratische Revolution hervorbringen können...»[9]

Nach Kim Chi Ha ist das Christentum eine revolutionäre Religion im weitesten Sinn des Wortes. In der Bibel finden sich viele Stellen, wo die Ausbeuter, die Hohen und Mächtigen gestürzt, die Unterdrückten, die kleinen Leute, die Armen aber angenommen, befreit und getröstet werden. Diese Grundhaltung ist eine revolutionäre. In der großen Perspektive jedoch meint *christliche Revolution* eine apokalyptische Vision vom Aufstand der Völker. Dieser Aufstand schafft im beständigen Miteinander von gemeinsamem Kampf und gemeinsamem Gebet einen Hoffnungsraum für die, die bereuen; er macht die tätige Bruderliebe möglich und schenkt den Menschen durch die Verwirklichung der Herrschaft Gottes auf Erden eine nie endende Hoffnung.

Im Alten Testament greift Jahwe in den Lauf der Geschichte ein und vernichtet das Unrecht. Durch die Stimme der Propheten zeigt er unermüdlich den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden. Auch im Neuen Testament sind solche Wege aufgezeichnet: Selbstverleugnung, Selbstopfer, Nächstenliebe – das Sich-herausnehmen aus ungerechneten Bindungen und Vergnügen, um inständig Ausschau zu halten nach dem Rechten.

Diese revolutionären Prinzipien in der gegenwärtigen politischen Situation als das äußerste Aktionsgebiet der Christen aufzuzeigen, ist das Ziel der Theologie der Befreiung[10]. Hierzu kommen uns ein paar Sätze von J.B. Metz zu Bewußtsein: «Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren. Sie zwingen uns immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein.»[11]

«Die Botschaft Jesu ist schon dadurch politisch, daß sie die Würde der Person, das Subjektsein aller Menschen vor Gott proklamiert. Darum müssen die Zeugen dieses Evangeliums auch einstehen für dieses Subjektsein, wann immer es gefährdet ist. Sie müssen nicht nur dafür einstehen, daß Menschen Subjekte *bleiben* angesichts wachsender kollektiver Zwänge, sondern auch dafür, daß Menschen aus Elend und Unterdrükkung – überhaupt Subjekte *werden* können. Dies gehört zu den dringlichsten Aufgaben der Armut als evangelischer Tugend.»[12]

In Kim Chi Has poetischen Worten verlieren manche Begriffe ihre landläufige, ideologisch getönte Bedeutung und füllen sich mit neuen Inhalten. «Revolution» etwa wird verstanden als «Mysterium der Auferstehung»; sie wird Wirklichkeit «durch die religiöse Entscheidung und durch die innere geistige Wiedergeburt des Menschen.»[13] «Gewalt» wird zur «Gewalt der Liebe» – «nicht die Gewalt, die die Menschlichkeit zerstört, sondern die, die sie wiedergewinnt.»[14] So benützt er, ähnlich wie dies in Lateinamerika häufig geschieht, gewisse «Reizworte» aus dem Bereich der Politik, des Klassenkampfes und der weltanschaulichen Auseinandersetzung, um durch sie hindurch seinen Glauben und sein Gewissen auszusagen. «Der Kern meines Dramas ist die christliche Eschatologie», schreibt er einmal und wehrt sich zugleich gegen das Tabu, mit dem gewisse Wörter wie «Revolution», «Freiheit» oder «Bourgeoisie» belegt werden: «Warum soll ich eine Blume anders nennen, weil es zufällig Marx war, der eine Blume eine Blume genannt hat?»[15] «Die Einheit der Prinzipien der Sozialreform, wie sie z.B. in den marxistischen Prinzipien ausgedrückt sind, mit christlichem Denken, wie es in der «Erklärung von Santiago 1972»[16] zu finden ist, war es, was mich beschäftigte.»[17]

«In meinem Fall ist die Vorstellung der Einheit von Gott und Revolution weiter geklärt durch das Mysterium des Brotes Jesu, welches auf das zukünftige jenseitige Leben in der irdischen Form eines Wunders hinweist, wie von Papst Johannes XXIII. in seiner Schrift *Mater et Magistra* hervorgehoben wird. Konkretere Gestalt nahm es an in den Schriften zeitgenössischer Theologen der Befreiung, wie F. Herzog, J.

Cone, R. Shaull, P. Lehmann, J. Moltmann, J.B. Metz, H.E. Tödt, H. Assmann, R. Niebuhr, D. Bonhoeffer, sowie in den Feststellungen des Papstes seit dem II. Vatikanischen Konzil und in Dokumenten wie *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno*.

Aber mehr als durch alles andere wurde ich durch meine eigene Teilnahme an der Bürgerrechtsbewegung, die mit großem Elan seit 1972 von der koreanischen Kirche aufgebaut wurde, davon überzeugt, daß unter den Bedingungen und im Klima eines Landes wie Korea, übervoll von Widersprüchen, der beharrliche Widerstand und die volkstümliche Tradition der Revolution genau das Material sind, aus dem ein neues Prinzip der Befreiung der Menschen, das Prinzip der Einheit von Gott und Revolution, gegossen werden kann. Ich bin geneigt, vorherzusagen, daß dieses reiche Goldlager, vergraben in koreanischer Erde, eine bedeutungsvolle Botschaft an die Welt, vor allem an die Dritte Welt, hervorbringen wird. Wenn dieses Material sorgsam behauen wird durch die moderne Befreiungstheologie, wird die Mission Gottes sicherlich ein Wunder neuer Form hervorrufen aus der schlichten Tradition des Kampfs des koreanischen Volkes!»[18]

In seiner noch nicht veröffentlichten Ballade «Chang Il Tam» bemüht sich Kim Chi Ha, dieses Thema im Stil des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen, indem er die Lehre und die suchende geistige Reise eines religiösen Mannes verfolgt. Das Park-Regime sagt im Blick auf diesen Fabel-Entwurf, daß der Autor damit das «Verbrechen der Vorbereitung staatsfeindlicher Schriften» begangen habe. Er selbst schreibt dazu, daß «Chang Il Tam» immer noch eine unvollkommene Welt ist, in der sich verschiedene Themen vermischen und in einem turbulenten Wirbelwind miteinander kämpfen, Themen wie: religiöse Askese und revolutionäre Aktion, das Handeln Jesu und der Kampf von Choi Su Woon und Jeun Bong Jun (Führer der Tong-Hak-Revolution), die Sehnsucht nach dem Gemeinschaftsleben der Urchristenheit, die Anteilnahme an den unnachgiebigen Widerstandsbewegungen des koreanischen Volks, Paulo Freires Thesen der «Pädagogik der Unterdrückten», Frantz Fanons Theorie der Gewalt, der Blanquistische Radikalismus, die christliche Sicht der Ursünde, die katholische Lehre der Allgegenwärtigkeit Gottes, der Begriff des populären Aktivismus von Lim Gok Chung[19] und Hong Kil Dong[20] und Tong Haks Idee von «Gott-Erwarten, Gott-Pflegen»[21].

Im «Leidensweg...1974» berichtet Kim: «...In dieser Zelle war jede Sekunde der Tod. Die Konfrontation mit dem Tod! Kampf mit dem Tod! Sollte man diese Konfrontation überwinden und die innere Freiheit des Kämpfers erringen oder sich beschämt niedergeschlagen ergeben? Das Jahr 1974 war kurzum ein Tod, und der Name unseres Falles war: der Kampf mit dem Tod. Der Leidensweg des Kreuzesmysteriums, daß man den Tod überwindet, indem man sich für den Tod entscheidet. Das gerade war unsere Aufgabe.»[22] In diesem Sinne können wir ihn einen «Mystiker» nennen.

«Das Wort Gottes ist nicht gefesselt.» (2 Tim 2,9).

[1] Kim Chi Ha, Five Bandits: Cry of the People and Other Poems (Hayama, Japan, 1974) 39–59.

[2] Ders., Groundless Rumors, aaO. 60–89.

[3] Ders., Cry of the People, aaO. 90–111.

[4] Zufällig ist das Datum der Todestag von Camilo Torres, der 1966 in der Befreiungsfront Kolumbiens gefallen ist. Kim schätzt diese Tatsache sehr hoch in seiner unten genannten «Gewissenserklärung».

[5] Kim Chi Ha, Kim Chi Ha (Tübingen/München/Hamburg 1976) 13–33. Diese Broschüre wurde als Aktionsmaterial vom «Forum für Demokratie in Korea» (Tübingen) mit eigenem Vorwort herausgegeben. Die Münchener (MISSIO, Internationales Katholisches Missionswerk) und Hamburger (Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission) Ausgabe hat ein anderes Vorwort. Sonst ist der gemeinsame Inhalt: «Wer ist Kim Chi Ha?»; «Der Leidensweg»; «Brief an die Priester»; «Gewissenserklärung».

[6] Ders., aaO. 34–103; vgl. L. Kaufmann, Das Bekenntnis des Dichters Kim Chi Ha: Orientierung 39 (1975) 177; H.H. Sunoo, The Story of Kim Chi Ha: Worldview, June, 1976, 18-22.

[7] Vgl. ders., Brief an die Mitglieder der «Nationalen Vereinigung der katholischen Priester für die Verwirklichung der Gerechtigkeit», aaO. 8–12; The Emergency Christian Conference on Korean Problems (Hg.), The Documents on the Struggle for Democracy in Korea (Tokio 1975); Pressestelle im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Christen unter dem Kreuz (Bonn 1976) 45–47; W. Hunger, Kirchenkampf in Südkorea? Die katholischen Missionen 96 (1977) 55–59.

[8] Vgl. auch Kim Chi Ha, aaO. 34–36 (1. Abschn., Bin ich ein Kommunist?, 37–46, 4. Abschn., Verletzte ich das Antikommunismus-Gesetz?, 73–84).

[9] Ein Auszug aus Kim Chi Has letzter mehr als dreistündiger Darlegung vor Gericht am 23. 12. 1976, von einem Informationsskriptum, Japan Catholic Council for Justice and Peace, Kim Chi Ha's Philosophy of Unification (An Abridgement of Kim Chi Ha's Final Statement in Court – December 23, 1976).

[10] Zu seiner Meinung zu Revolution und Gewalt vgl. in der Gewissenserklärung den 2. Abschn.: Über Demokratie, Revolution und Gewalt, aaO. 46–58; 5. Abschn.: An alle, die Freiheit und Gerechtigkeit lieben, 85–88); Kim Chi Ha im Kreuzverhör: Orientierung 40 (1976) 177–179; Report on Kim Chi Ha's Trial Session, September 28, 1976: Interflow, March–April (1977) 6–9; J.H.T. Lee, My Impressions concerning Kim Chi Ha's Memos written in Confinement, aaO. 9–13.

[11] J.B. Metz, zur Theologie der Welt (Mainz/München 1968) 105.

[12] Ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg/Basel/Wien 1977) 97, vgl. auch 48–63.

[13] Vgl. Kim Chi Ha, Gewissenserklärung, 3. Abschn.: Einer revolutionären Religion entgegenträumend – die Welt von Chang Il Ram, aaO. 58–72, bes. 61.

[14] Ders., aaO. 54.

[15] Ders., aaO. 77.

[16] Die «Erklärung von Santiago 1972» ist das Schlußdokument des Treffens der «Christen für den Sozialismus» im April 1971 in Santiago de Chile. Sie verlangt die Synthese von christlichem Glauben und revolutionärem Engagement. Vgl. Primer Documento de Trabajo, Cristianos por el Socialismo. Primer Encuentro Latinoamericano. Texto de la Edición Internacional (Santiago 1972).

[17] Ders., aaO. 62.

[18] Kim Chi Ha, aaO. 64–66.

FUMIO TABUCHI

[19] Koreas legendärer Robin Hood.

[20] Hong Kil Dong ist die Hauptfigur in einem Roman von Ho Kyun, der wegen Verrats 1617 hingerichtet wurde. Hong Kil Dong, Sohn eines hohen Beamten, rebelliert und wird Bandit und organisiert dann die «Laßt-dieArmen-leben»-Partei, die ein Paradies für die Armen errichtet.

[21] Unter der Lehre von Tong Hak begann der Tong-Hak-Bauernkrieg (1894/95), der Anfang der nationalen Befreiungsbewegung in Korea.

[22] Kim Chi Ha, aaO. 18.

1935 in Kobe, Japan, geboren Jesuit. Lic. phil. et theol. (M.A.) der Sophia-Universität Tokio; 1970 – 1977 Leiter des Studentenheims Miki Haimu, Tokio, und Gastdozent für Systematische Theologie und Philosophische Anthropologie an derselben Universität; 1974 – 1977 Redakteur der «Katorikku Kenyû» (Catholic Studies) und Redaktionsberater von «Shingaku Daijesto» (Theological Digest). Veröffentlichungen: Yo no Shingaku (Tokio 1970, Übersetzung von J.B. Metz, Zur Theologie der Welt); Shinkô to Mirai (Tokio 1971, Übersetzung von J. Ratzinger, Glaube und Zukunft); Nichijô to Chôetsu (Tokio 1974, Alltag und Transzendenz: ein Auswahlsammelband von Schriften K. Rahners mit Erläuterungen); Kim Chi-Ha (Tokio 1976, in Zusammenarbeit mit anderen); Church Labor Letter No. 137, March 197 (Kyoto 1977, in Zusammenarbeit mit anderen). Anschrift: Sentmaringerweg 55, D–4400 Münster (Westf.).

William Dwyer

Der Theologe im Ashram[1]

Allgemeiner Zusammenhang

In der Kirche Indiens treffen wir heute auf ein beträchtliches Maß von Selbstprüfung. Man begegnet einem gesteigerten Interesse am Leben der Kirche und mancher Neuorientierung in ihrem Raum; mancher junge wie alte Bischof, Priester und Gläubige tut sich schwer mit dem Übergang zur neuen Kirche, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum konzipiert worden ist oder etwa aus den Worten Pauls VI. zehn Jahre nach *Evangelii Nuntiandi* spricht. Doch nirgendwo werden die Schmerzen dieses neuen Wachstums lebhafter verspürt, als beim Übergang vom theologischen Denken und Studium, das die Priester zur Vorbereitung auf ihren Seelsorgerberuf betrieben haben, zu den heute neu aufgegebenen theologischen und pastoralen Methoden. Und niemand empfindet sie stärker als die Priester, die diesen Übergang zu bewältigen haben. Es ist durchaus möglich, daß man sie seinerzeit Theologie und nicht theologisches Denken und Vorgehen gelehrt hat, – aber das ist eine andere Frage. Doch wenn es zutrifft, daß die Vorlesungen und Lehrbücher scholastischer Philosophie und Theologie (zumeist in lateinischer Sprache) sich selbst für die künftigen Priester des Westens als unzulänglich erwiesen haben, – wie viel größer und bedauerlicher wirkt ihre Unzulänglichkeit und Belanglosigkeit für die Ausbildung von Priestern in einem Land wie Indien.

In der Kirche Europas konnten Sendung und Dienst sich zwischen dem Tridentinum und Zweiten Vatikanum nicht radikaler ändern, als dies für die Aufgabe der Kirche Indiens in derselben Zeitspanne der Fall war; doch davon hat die Theologie kaum Notiz genommen. Ricci und de Nobili waren allzu kurzlebige Blüten auf einem Feld, das bis in die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts unfruchtbar blieb. Die Jesuiten von Kalkutta unter dem Einfluß von Pierre Charles und Frederic Lebbe in China waren die ersten Regungen des Aufbrechens einer neuen Betrachtungsweise der Mission der Kirche.

Indien ist im Grunde ein einzigartiges Phänomen in der Missionsgeschichte. Das vorchristliche Israel hatte seine eigene Theologie und Frömmigkeitsliteratur, die zum großen Teil die Mitgift der frühen Kirche bildete. Griechenland, Rom, Ägypten, Kleinasien und das barbarische Europa hatten Religionen und Gottheiten in Fülle, aber keine Theologie, keine Frömmigkeitstradition, die der Israels vergleichbar gewesen wäre. China und Japan waren völlige Neuerscheinungen in der Geschichte der Ausbreitung der Kirche. Vor allen anderen aber Indien.

Das Auftreten des Christentums in Indien, gleich ob im ersten Jahrhundert, im sechzehnten oder im zwanzigsten, war eine unvergleichliche Begegnung mit einer in hohem Maße religiösen uralten Kultur, reich an theologischen und philosophischen Systemen, Frömmigkeitsübungen, Mönchtum und Heiligengestalten, ähnlich wie im Europa des Mittelalters, wenn nicht gar höher entwickelt. In der langen geduldigen Geschichte der Religionen Indiens ist die christliche Botschaft in mancher Hinsicht nur ein unbeholfener Neuankömmling. Man kann wohl sagen, daß die Kirche in ihrer Begegnung mit Indien sich erst noch auseinandersetzen

muß mit den wunderbaren Tiefen und der Vielfalt seiner religiösen Kultur, die sich heute wahrscheinlich ihres eigenen Wertes noch ebenso bwußt ist wie in den Tagen von Franz Xaver oder Thomas von Aquin.

Daher muß sich der Theologe in Indien heutzutage mühsam seinen Weg zwischen einer Vielzahl von Möglichkeiten suchen. Es besteht die Versuchung, den bisherigen Ergebnissen der Glaubensverbreitung vollends den Rücken zu kehren und seine ganze Aufmerksamkeit den nichtchristlichen Massen Indiens zuzuwenden, – dabei gibt es in Indien an die 10 Millionen (das heißt etwa 2 % der Bevölkerung) Christen, von denen etwa die Hälfte katholische Christen sind. Er könnte sich von der römischen und anderen importierten Liturgien abwenden, um neue liturgische Formen in indischen Riten zu suchen. Ebenso könnte er die europäische Philosophie und Theologie seiner Studienzeit als völlig unbrauchbar abtun und sich mit der Begründung, die Kirche habe an die zweitausend Jahre lang keine Theologie aus dem fruchtbaren Erbe der Hindutheologen entwickelt, veranlaßt fühlen, unter Zugrundelegung indischer Denkkategorien Theologie zu betreiben. Viele leiden unter dem Schock des nachkolonialen nationalen Erwachens, das ihnen als eine Herausforderung für die gut verschanzte, in europäischem Stil lebende katholische Gemeinschaft vorkommt, in deren Mauern sie sich so lange sicher gefühlt haben. Und die Alternativen lauten für sie: sich hinter die Mauern flüchten oder hinausgehen mitten in den Strom des nationalen Lebens.

Die radikale, abwegige Methode, die gesamte Vergangenheit über Bord zu werfen, um ganz von vorn zu beginnen, kann der Kirche viel Leid bringen, doch bietet sie zweifellos immer noch mehr Chancen für ein neues Leben der indischen Kirche, als eine starre Abwehrhaltung, die den Glauben in seinen aus dem Ausland importierten Formen, mögen sie nun aus Jerusalem stammen oder aus Portugal oder Rom, zu bewahren sucht. Eine Lösung könnte man sich darin vorstellen, die vorhandene Kirche gegen den aufstehenden Hinduismus, den neuen Sozialismus und die gedankenlose Mißachtung aller Tradition durch die Marxisten zu stärken. Nach Ansicht anderer liegt sie, um es gerade heraus zu sagen, darin, sich in die Reihen der Opposition zu stellen.

Das sind einige Elemente der Atmosphäre, in der der Theologe in Indien seinen Beruf auszuüben sucht. Und mitten darin steht die große theologische Tradition des Hinduismus. Sie ist zwar insgesamt im Laufe der Zeit ein wenig verwittert, hat aber ihre Formen und ihren Einfluß auf das Volk bewahrt, einen Einfluß, dem gegenüber sich die Kirche bis in die jüngste Zeit hinein allzu stark isoliert hat. Nichtsdestoweniger gibt es heute in Indien zahlreiche Theologen, die empfänglich geworden sind für den spirituellen Beitrag, den der Hinduismus für das Leben der Kirche leisten kann, für die Fragen, die es in den Bereichen der Theologie und der seelsorglichen Praxis aufwirft. Und es gibt ganz allgemein eine erfreuliche Tendenz, in lebendigen Kontakt mit der Vergangenheit zu treten, während man andererseits entschlossen den neuen Weg indischer Tradition betritt. Der Rest dieses Aufsatzes will versuchen, einige positive theologische Lehren zu erhellen, die auf diese Weise erschlossen worden sind.

Eine unvergeßliche Lehre in missionarischer Methodologie erhielt ich im August 1970, als ich mich an der Universität Delhi einschreiben ließ für eine Forschungsarbeit über Kabir. Ich erhielt postalisch Nachricht, daß ich einem älteren, emeritierten Wissenschaftler zugeteilt worden sei und dieser mein Direktor sein werde. Noch am gleichen Tage rief ich ihn an in seiner Wohnung. Er empfing mich an der Türe und bat mich ins Haus. Eine Stunde oder länger behandelte er mich mit der ausgesuchtesten Höflichkeit, ermutigte mich zu meinem Plan, machte mich mit seiner Familie bekannt und bestand darauf, daß seine kleine Enkelin mich «Onkel» nannte, ehe er mir gestand, daß er bis zu dem Augenblick als ich zur Türe hineinkam, noch nicht von mir gehört habe. Und die ganze Zeit über hatte ich mich in dem Glauben gewiegt, man habe mich hier erwartet. Unwillkürlich mußte ich denken, wie verschieden doch ein solches Verhalten von dem Auftreten wie der bewußte Elefant im Porzellanladen war, das die Kirche den nichtchristlichen Religionen gegenüber in der Vergangenheit an den Tag gelegt hatte. Und ich gelobte mir, ein klein wenig von dieser feinfühligen Höflichkeit der Gegenwart Gottes in Indien gegenüber anzunehmen, wo auch immer und in wem auch immer sie mir begegnen sollte.

In *Evangelii Nuntiandi* bringt Paul VI. seine große Hochschätzung für nichtchristliche Religionen zum Ausdruck, lenkt aber zugleich die Aufmerksamkeit auf ihre Unvollkommenheiten. In diesem Punkt muß man ihm natürlich zustimmen. Doch wäre es für Christen, die in engem Kontakt mit Hindus und Muslimen leben, weniger peinlich, wenn erst einmal die Unvollkommenheiten der katholischen Kirche überwunden wären. Auch wir sind noch weit von dem Pleroma Christi entfernt. Seinen Gedankengang über die nichtchristlichen Religionen faßt der Papst folgendermaßen zusammen: «Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte, lebendige Beziehung zu Gott her, deren Herstellung anderen Religionen nicht gelingt, obwohl auch sie wahrhaft und wirklich ihre Arme zum Himmel erheben.» Das besagt in Wirklichkeit zu wenig und ist unglücklich formuliert. Hinter der Formel

«eine echte, lebendige Beziehung zu Gott» steht, wie ich vermute, implizit der Gedanke an die Gnade der Hineinnahme in die Vereinigung mit Gott, die, denke ich, doch wohl auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche möglich und tatsächlich vorhanden ist. Denn ich halte es für die erste Prämisse einer indischen Theologie, daß das Wort Gottes, das der Heilige Geist zu den Herzen der Menschen und durch sie zu ihrer Gesellschaft und Kultur gesprochen hat, der Ankunft der verkündenden Kirche vorausgegangen ist.

Daher gilt es zu allererst, genügend Höflichkeit aufzubringen, um zuzuhören und herauszufinden, wie weit das Gespräch gediehen ist, so daß der eigene Gesprächsbeitrag keine massive Einmischung wird, die Ressentiments weckt, sondern im rechten Augenblick mit der Einladung zur Beteiligung kommt. Der Christ wird damit zum Hausgenossen und nicht zum Eindringling. Diese unerläßliche Verhaltensweise bezieht sich nicht allein auf die Lektüre und das Studium der religiösen Tradition Indiens wie die *Upanischaden,* die *Bhagavadg*ītā oder spätere Frömmigkeits- und religiöse Literatur, sondern genauso auf persönliche Kontakte. Schließlich hat man es mit dem Indien von heute zu tun, und Heiligkeit bei lebenden Indern ist die Stimme aus dem brennenden Busch, die uns Achtung gebietet vor dem heiligen Boden. Ein religiöses Volk als Menschen darstellen, die ihre Arme zum Himmel strecken, dabei aber keine echte, lebendige Beziehung zu Gott erreichen, heißt ein Bild von Gott suggerieren, wie er Menschen immer wieder auffordert, vor Hunger die Hände auszustrecken, ihnen dann aber das Brot vorenthält.

Das Studium Kabīrs

Das Beispiel der Heiligkeit, das ich mir ausgewählt habe, ist der im 15. Jahrhundert lebende Dichter und Mystiker Kabīr. Er gibt uns ein ausgezeichnetes, anschauliches Bild indischer religiöser Vollendung, denn er wird nicht nur als Heiliger verehrt, als bedeutende Gestalt früher Hindi-Literatur und vielleicht meist zitierter indischer Dichter studiert, sondern er ist außerdem so etwas wie ein Einzelgänger im religiösen Denken, der abseits der hauptsächlichsten Sektentraditionen steht. Und doch wird Kabīr von Hindus und Muslimen gleicherweise als einer der großen Gottesmänner ihrer Geschichte anerkannt.

Kabīr läßt sich nur schwer einordnen; und wie weit seine Anschauungen eigenständig oder das Ergebnis eines praktischen Eklektizismus sind, ist unter den Fachwissenschaftlern noch immer umstritten. Die Diskussion beginnt gewissermaßen schon bei seinen Lebensdaten. Sein nahezu allgemein angenommenes Geburtsdatum ist das Jahr 1398, wenngleich manche es fast ein halbes Jahrhundert später ansetzen wollen. Daneben besteht eine Volkstradition, er sei erst 1518 gestorben, wobei äußerste Langlebigkeit als eins der konventionellen Wahrzeichen der Echtheit eines Heiligen in Indien angenommen wird.

Aus einer Vielzahl von Erwägungen neige ich selbst mehr dazu, seinen Tod für die Mitte des 15. Jahrhunderts anzunehmen. Diese zeitliche Einordnung läßt ganz automatisch Zweifel daran aufkommen, ob, wie man annimmt, Kabīr tatsächlich Schüler des großen Bhakti-Lehrers Rāmānand gewesen ist, der 1410 gestorben sein soll, – und noch mehr daran, daß Kabīr den Gründer des Sikhismus, Nānak, unterwiesen hätte, da dieser erst 1469 geboren wurde.

Dieser Streit um die Lebensdaten veranschaulicht die verschiedenen Arten und Weisen, wie man Kabīr beurteilt. Von Rāmānad wird allgemein angenommen, er habe die Verehrung Rāms verbreitet, des königlichen Kriegers, einer Avatāra Vischnus, und daher würde ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Rāmānad und Kabīr, falls es sich historisch belegen ließe, der Theorie größeres Gewicht verleihen, Kabīrs Theologie sei der Rāmānads ähnlich und von dieser beeinflußt. Heute indessen nehmen verschiedene Wissenschaftler an, sowohl Rāmānad wie Kabīr könnten, jeder auf eine andere Weise, unter den Einfluß der Nāth-Bewegung, eines Zweiges des Sekten-Yoga, gekommen sein.

Der Rest der mehr oder minder belegten Information über Kabīr ist ein wenig vage. Er stammt wahrscheinlich aus einer Weberfamilie, die aus ihrer inferioren Stellung in der sozio-religiösen Struktur des Hinduismus heraus einige Generationen früher zum Islam konvertiert war. Sein Name Kabīr, ein koranischer Name, der soviel bedeutet wie «groß», unterstützt diese Hypothese. Er lebte und starb in oder in der Nähe von Varanasi. Er wurde aufgenommen in eine berühmte Anthologie religiöser Dichter, die Bhaktamāla, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts von Nābhādās zusammengestellt worden ist. Nābhādās charakterisiert Kabīr als einen Dichter, dessen Verse eine Opposition zu den philosophischen und sozialen Traditionen des Hinduismus zum Ausdruck bringen und eine auf der Bhakti-Lehre aufbauende Religion lehren. Er hatte keine große Achtung vor der öffentlichen Meinung und trug seine einfache, nonkonformistische Lehre Hindus und Muslimen gleichermaßen vor.

Man könnte mit guten Gründen behaupten, seinen starken Sinn für die Einzigkeit Gottes verdanke Kabīr seinem islamischen Milieu. Andererseits reicht die Annahme eines solchen Einflusses nicht aus, um seinen Gottesbegriff zu erklären, insofern er in vielen seiner

mystischen Gedanken dem Non-Dualismus der Vedānta näher steht. Kabīrs erste Botschaft an den Islam lautet, daß Gottesliebe innigste Vereinigung mit Gott einschließt. Doch der Kontext der meisten seiner an den Islam gerichteten Verse wirkt mehr wie der einer scharfen Kontroverse, wie sie sich aus seinen Angriffen auf die Praktiken des Islams, etwa die Aufforderung zu öffentlichem Gebet in der Moschee, die Beschneidung und die Tieropfer, ergibt. Seine Zusammenstöße mit den Qazis, den islamischen Rechtsgelehrten, über diese Fragen, sind vielleicht symptomatisch für das Klima der Islamfeindlichkeit, in der er sich zu leben entschied, wobei er sich der Hindugemeinde anschloß gegen die soziale, religiöse und politische Aggressivität des Islams im Sultanat Jaunpur, in dem er lebte. Aus all diesen Gründen aber halte ich es für eine zu primitive Erklärung, wenn man Kabīr vor allem als abtrünnigen Sohn des Islams betrachten will. Es ist klar ersichtlich, daß Kabīrs islamische Herkunft für ihn kein allzugroßes Gewicht besaß, und ebenso kann – soweit unsere heutigen Kenntnisse reichen – jeder Versuch, ihn als Sufi oder unter dem Einfluß der Sufi stehend zu qualifizieren, nur als weit hergeholt erscheinen. Kurzum: Kabīr spricht zum Islam seiner Zeit als ein Prophet außerhalb der Herde. Er betont vor allem eine innerliche Religion, ohne Bezugnahme auf Riten, heilige Orte und dergleichen. So gehören die folgenden Verse zu seinen weniger scharfen anti-islamischen Auslassungen:

Wer eintritt in sich selbst,
weiß, daß seine Fahrt nach innen
siebzig Pilgerfahrten zur Kaaba wert ist.
(*Pada* 184)[2]

Heiligkeit ist für Kabīr eine innere Tugend, ohne die es keine Beziehung zu Gott gibt, wie er in einem anderen polemischen Gedicht sagt:

Das unheilige (napak) Herz kann nicht
das Heilige (pak) erkennen, und es
kann nicht die göttlichen Mysterien erfassen.
(*Pada* 183,9)

Seine Antipathie gegen Tierschlachtungen scheint auf der uralten indischen Glaubensvorstellung zu beruhen, daß «alles Lebende dem Herrn lieb ist». (*Pada* 186,8)

Die Betonung der Innerlichkeit der Religion ist wohl das Kernstück der Lehre Kabīrs. Der Mensch muß nach Gott in seinem eigenen Herzen suchen und nicht in äußeren Riten oder Handlungen, wie er in den folgenden, viel zitierten Zeilen sagt:

Der Hirsch sucht im Wald nach der
Spur des Moschus, der die ganze Zeit über
von seinem eigenen Körper ausgeht; von der Art ist
Gottes Wohnen in jedermanns Herz;
doch der weltlich Gesonnene vermag ihn nicht zu sehen.
Gott ist in eurem Herzen gleich der Pupille
in eurem Auge; in ihrer Unwissenheit
suchen die Toren ihn außerhalb ihrer selbst.
(Sākhī 7, 1–7)

Kabīr gebraucht eine Anzahl verschiedener Gottesnamen, darunter sowohl solche aus dem Islam als auch solche aus der Welt der Hindusekten, wenngleich sein bevorzugter Gottesname, Rām, ebenso wie eine Reihe anderer von ihm verwendeter Gottesnamen eindeutig vashnavitischer Herkunft ist. Bezeichnenderweise überwiegen in Dr. Parashnath Tivaris kritischer Textausgabe, *Kabīr Granthāvalī*, Gottesnamen vashnavitischen Ursprungs die übrigen beträchtlich. Das zeigt seine Vorliebe für die vashnavitische Tradition, kompliziert aber andererseits auch das Problem seines Gottesbegriffs, insofern er die eigentliche Grundlage des vashnavitischen Gottheitsbegriffes, die Avatāra-Lehre bestreitet. Denn ebenso wie Kabīr die äußeren Riten der Volksreligion zugunsten der Anbetung Gottes im eigenen Herzen ablehnt, distanziert er sich von der Glaubenstradition, daß Gott in den verschiedenen historischen Epochen in menschlicher Gestalt erscheint. So sind die *avatāras* Rām und Krischna, geheiligte Bilder und Symbole, gleich anderen von der Praxis des *bhakti* ausgeschlossen. In einem scharfen Angriff auf derartige Glaubensvorstellungen sagt er:

Klammere dich an den Herrn, der
dich tragen und alle Freud und Sorge lindern wird.
Er stieg nicht hernieder als *avatāra* in
Dasharatas Haus...
Er stieg nicht hinab als *avatāra*
in Devakis Schoß...
Wie könnte es auch sein, daß der, der
transzendent ist, eine irdische Existenz hätte.
(*Ramainī* 3)

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Haltung Kabīrs und mancher anderer Aspekte seiner recht individualistischen Religion besteht darin, daß man ihn als Yogi ansieht. Kabīrs Verse sind voll von Begriffen aus der Terminologie des Yoga, wie es von einigen Sekten seiner Zeit, namentlich von den Nāths praktiziert wurde. Von der Nāth-Sekte heißt es allgemein, sie gehe auf den halblegendären Yogi Matsyendranāth zurück, der, wie man annimmt, im 10. Jahrhundert gelebt hat. Doch die Wurzeln der Prinzipien dieses Sekten-Gründers reichen weiter zurück auf das klassische Yoga, wie es einige Jahrhunderte vor Christus von Patanjali kodifiziert worden ist. Der Buddhismus des Tantra lieferte einige Elemente zu einer Entwicklungstheorie, die eine ganze Anzahl praktischer Ausgestaltungen fand, namentlich das Hathayoga, als dessen

hauptsächlichen Vertreter man Svātmārāma im 12. Jahrhundert ansieht. Die grundlegende von Patanjali verkündete Erkenntis: Yoga ist die Einstellung der Tätigkeit des Geistes (*citta vṛtti nirodha*), hing vermutlich zusammen mit der quasi-mystischen Physiologie, die ihrerseits allen seinen psycho-somatischen Übungen zugrunde liegt und auf der Annahme einer Kraft (*śakti*) beruht, die latent in jedem Menschen vorhanden ist, aber erst durch Ausübung des Yoga erweckt wird und zu erstaunlichen Erfahrungen und Fähigkeiten erblüht. Zu Kabīrs Zeit zumindest kamen zwei Sekten auf, mit denen er sich auseinandersetzte: die Nāths, denen er in mancherlei Hinsicht verwandt ist, und die Śaktas oder Anbeter des *śakti*, die er verabscheute. Doch wie Kabīr unter den Einfluß der Naths gekommen ist, läßt sich nur vermuten. Während aber diese Sekte und speziell Goraknāth keinen größeren Bewunderer und Gefolgsmann hatten als Kabīr, lenkte dieser ihr gesamtes System von den ursprünglichen Zielsetzungen weg auf sein eigenes Ziel, die liebende Vereinigung mit Gott, hin. So finden wir bestes Gut der Yoga-Aszetik wie ihre Meditationstechnik und die Übung der rhythmischen Rezitation eines Namens oder Satzes – die sogenannte *japa* – von diesem Rebellen-Propheten übernommen als Mittel, Gott, Rām, in seinem Herzen zu finden.

Yoga und Bhakti

Ein Teil der Bedeutung Kabīrs in unserer Zeit liegt darin, daß er der Yoga-Praxis eine religiöse Weihe gab und sie in den Kontext des *bhakti* einbaute. Heutzutage werden Yoga und verschiedene umgearbeitete Arten indischer Meditationsübungen sowohl von echten Yogis als auch von Scharlatanen in vielen Ländern der Welt gelehrt. Es sind sogar sehr erfreuliche Versuche unternommen worden, eine christliche aszetische Praxis auf Yogaübungen aufzubauen; so zum Beispiel von Dom Dechanet. Auch das Zen, das in seinem Ursprung alten aus Indien stammenden aszetischen Techniken einiges verdankt, ist aus einem weltlichen Raum herausgenommen und durch Männer wie Hugo Makiba, Enomiya Lasalle und William Johnston in Japan in die Kirche verpflanzt worden. In Indien sucht christliches Mönchtum gegenwärtig Anregungen aus der Ashram-Tradition, und Priester, Ordensleute und Laien beteiligen sich an den berühmten Einkehrtagen des Goenka, einem strengen Kurs einer weltlichen, jedoch stark buddhistischen Aszetik.

Allzuoft hat man indessen übersehen, daß die klassischen Abhandlungen über Yoga ebenso wie die mehr volkstümlichen Darstellungen der Sekten tatsächlich und praktisch keinen Gottesglauben implizieren; sie haben keine Theologie und tolerieren bestenfalls ein Postulat des *īśvara* oder höchsten Geistes als nützlichen Konzentrationspunkt für die Meditation. Die Nāth-Sekte scheint in der Praxis ebenso atheistisch gewesen zu sein. Entsprechend ist die volkstümliche Form des Yoga, wie sie in der ganzen Welt verbreitet wird. Kabīr erinnert im Gegensatz dazu ständig daran, daß alles asketische Verhalten in eine Gotteserfahrung einmünden muß und daß Yogaübungen und ähnliche Praktiken nichts als Mittel zu diesem Zweck sind. Die Yogis suchen den Nektar, der, wie sie sagen, von dem nach innen gewandten Lotus mit den tausend Blütenblättern bis in den höchsten Punkt des Schädels strömt. Das ist das Symbol der Ekstase des Yoga. Dieser mystische Vorgang tritt am Ende eines langen Prozesses der Aufhebung aller menschlicher Fähigkeiten ein, zum Beispiel der Tätigkeit des Geistes. Diese Aufhebung gestattet dem sonst schlafenden *śakti*, sich zu seiner Vollendung zu erheben. Kabīr bedient sich dieser Sprache zu seinem eigenen Zweck:

> Mein Geist war nach innen gewandt
> und fand den Strom (von Nektar).
> Doch hier sind unergründliche Tiefen,
> die niemand ausloten kann,
> denn Du bist die ganze Tiefe der Gnade.
>
> (*Sakhi* 9,22)

Es wird hier klar, daß Kabīr die liebende Umarmung Gottes erlebt hat und von ihr gefangen war. Das war für ihn die höchste Ekstase, die von den Yogis so heiß ersehnt wurde. Häufig verwendet er Bilder der Brautmystik, um die Freude der Einswerdung mit Gott zu schildern, obwohl dieses Bildmaterial der klassischen indischen Tradition zufolge sowohl die Glückseligkeit des Einswerdens als auch den Schmerz der Trennung von dem Geliebten zum Ausdruck bringt. Zudem aber schließt für Kabīr die Gottesliebe auf diese oder jene Weise Schmerz mit ein. Er spricht von dem Schmerz des Sich-Sehnens nach Gott. Doch bringt er auch zum Ausdruck, daß *bhakti* in sich eine schmerzliche Erfahrung ist: Es ist ein Pfeil, der das Herz durchbohrt, und nur der Liebende weiß davon. So sagt Kabīr:

> Die Liebe Rāms ist ein ganz besonderer Pfeil;
> nur der, der von ihm durchbohrt ist, kennt den Schmerz. (*Pada* 4,8)

Und doch wird derjenige, dessen Schicksal es ist, so von Gott geliebt zu werden, nichtsdestoweniger alles aufgeben um eines solchen Segens willen.

Diese Gedanken erinnern an ein anderes Thema Kabīrs: die Notwendigkeit höchster Selbstentäußerung, wenn man die göttliche Liebe finden will. *Bhakti* ist der berauschende Trank, dessen Preis des Geweihten eigenes Haupt ist. Die getreue Witwe, die sich selbst

auf den Scheiterhaufen ihres verstorbenen Gatten wirft in ihrer Sehnsucht, mit ihm vereint zu sein, – das ist für Kabīr das Bild der freud- und leidvollen Selbstentäußerung, nach der die göttliche Liebe verlangt. Daher hält er den Menschen oft vor Augen, daß es sich hier nicht um ein alltägliches Werk handelt, das sich unschwer tun läßt, sondern um einen kostbaren Edelstein, den zu erwerben der Mensch alles hergeben muß, wobei Kabīr, ohne es auch nur zu ahnen, ein Wort Jesu wiedergibt.

Kabīrs *bhakti* ist nur eine andere Ausdrucksform des Wesens des indischen *bhakti*, wie es erstmals in der *bhagavadgītā* dargelegt ist, wo Arjuna von dem Herrn, Bhagavan, darin unterwiesen wird. Folgende Stelle läßt dies besonders gut erkennen: «Und nun höre auf dieses mein höchstes Wort, das geheimnisvollste von allen: ‹Ich liebe dich sehr!› Daher will ich dir deine Erlösung verkünden. Trage mich im Herzen, liebe mich und bete mich an, opfere, wirf dich nieder vor mir: so wirst du zu mir kommen, das verheiße ich dir aufrichtig, denn du bist mir lieb. Gib alles auf, was mit dem Gesetz zu tun hat, wende dich mir zu als einziger Zuflucht, denn ich will dich befreien von allen Übeln; sorge dich nicht» (*Bhagavadgītā* 18,64–66)[3].

Hier, in der vornehmen gelassenen Heiterkeit der Sanskrit-Verse stoßen wir auf das, was Kabīr vielleicht zwei Jahrtausende später seinen Landsleuten wieder ins Gedächtnis ruft. Kabīrs *bhakti* ist wiederum dem Wesen nach kaum, wohl aber in der Praxis verschieden von dem asketischen Rat des *prapatti*, der totalen Selbstübergabe in der Liebe, die eine zentrale Bedeutung in der Theologie des aus dem 10. Jahrhundert stammenden Lehrers Rāmānuja besitzt, sowie verschiedener späterer Vertreter dieser Richtung, wie zum Beispiel Vallabha im 16. Jahrhundert.

Bemerkenswert ist ferner, daß Kabīrs *bhakti* im Unterschied zum Yoga und zum Pfad der Erkenntnis bei den meisten Vedāntasekten, einen Raum hat für eine Lehre von der göttlichen Gnade. Seine Gebete sind schlicht und tief, wie wir in den folgenden Zeilen sehen:

Hari, du bist eine Mutter für mich, und ich bin dein Kind.
Weshalb solltest du nicht meine Sünden vergeben?
(*Pada* 37,1)

In seinem Sehnen nach endgültigem Einssein mit Gott ruft er:

Kabīr sagt: O Hari, gewähre mir dieses Wunschbild;
entweder ruf mich zu dir, oder komm du zu mir.
(*Pada* 47,5)

Und die Größe der Gnade Gottes preist er mit dem Ruf:

Alles wird getan vom Herrn, nichts vom Diener;
er kann einen Berg machen aus einem Senfkorn
oder zu einem Senfkorn einen Berg.
(*Sākhī* 8.11)

Kabīrs konkretes Zeugnis für die göttliche Gnade klingt wieder in der Gnadenlehre der Bhakti-Schulen sowohl Nord- als auch Südindiens.

Das war ein kurzer Eindruck von einer bedeutenden Gestalt in der Geschichte Gottes mit dem indischen Volk und dessen Antwort auf seine Stimme. An einem derart greifbaren Beweis für die Präsenz des Geistes Gottes in der indischen religiösen Tradition kann man kaum vorübergehen. Und ganz gewiß kann er einen Anknüpfungspunkt für eine indische Theologie – diesmal innerhalb der christlichen Gemeinde – abgeben.

Ich wurde einmal von einem tiefgläubigen Brahmanen gefragt, ob ich das Christentum primär für eine Bhakti-Religion oder vielmehr, nach Art der Vedānta, für einen Weg der Erkenntnis halte. Ich entschied mich spontan für *bhakti*, wenngleich nicht ohne gewisse Vorbehalte. Doch die Frage war deshalb so bemerkenswert, weil ich mich in der Situation befand, daß ich Indien selbst diese Frage stellen lassen mußte und damit so sehr angeregt war, in den Evangelien zu lesen und über die christliche Tradition nachzudenken, daß ich eine Antwort in indischer Terminologie formulierte. Andere haben die Frage in einer anderen Weise beantwortet. So hat zum Beispiel Schwester Sarah Grant R.S.C.J. erklärt, christliche Mystik könne als vedisch angesehen werden. Wieder andere haben überlegt, ob das christliche Denken in Indien sich mehr auf Shankaras Weg der Erkenntnis oder Rāmānujas Theologie des *bhakti* stützen solle, da diese beiden die hervorragendsten Kommentatoren der *Bhagavadgītā* sind[4]. Auf jeden Fall tun sie alle, was eine indische Theologie zu allererst tun sollte: Antwort geben auf indische Fragen.

Christliche Theologie in Indien braucht eine Ashram-Atmosphäre, in die sie sich aus dem weltlichen Raum der Theologie zurückziehen kann, unerschüttert von den letzten Importen aus Europa oder sonstwoher, um über sich nachzusinnen, während sie auf die Stimmen Indiens hört, die zu ihr sprechen. Nur auf diesem Weg wird sie die rechte Sprache erlernen und ein verfeinertes Verständnis gewinnen für indische Denkkategorien und Ausdrucksformen sowie für den Weg, den Gott gewählt hat, um sich in Indien zu offenbaren.

Wir wissen nicht, was dabei herauskommen wird. Werden wir dahin gelangen, die Kirche als etwas indischen Augen Vertrautes zu sehen, zum Beispiel Christus und Gott Vater als *gopāl* oder Kuhhirt anstatt als

Schafhirt, wie es den semitischen Vorstellungen entspricht? Welcher Begriff wird sich als geeignetster für den Heiligen Geist, für die Personalität usw. herausstellen? Wird Christus unbeschadet mit dem Begriff des *avatāra* charakterisiert werden, ebenso wie mit dem des menschgewordenen Gottes? Wird Buddhas Ethik der Gewaltlosigkeit einen Platz neben dem Evangelium bekommen? Wie wird das derzeitige Aufblühen einer Entwicklungstheologie neben der traditionellen indischen Ethik der Loslösung von der Welt stehen? Und vor allem: Wie läßt sich eine harmonische Verbindung schaffen zwischen den gänzlich importierten Begriffen und Vorstellungen von Fleischwerdung, Auferstehung und der daraus folgenden Konsekrierung des Menschlichen und Geschaffenen und einer indischen Soteriologie, die Fleisch als Hindernis für die göttliche Gnade und Welt als etwas letztlich Irreales ansieht? Das sind nur einige der Fragen für den christlichen Theologen im *Ashram*. In der Zwischenzeit wird er sich bei Kabīr und vielen noch lebenden Indern, die von der Liebe Gottes ergriffen sind, in guter Gesellschaft finden.

[1] Die Transkription von Wörtern der indischen Sprache ist hier in der Buchstabierung und der Verwendung diakritischer Zeichen einzig auf eine Aussprachenhilfe abgestellt und richtet sich nicht nach irgendeinem wissenschaftlichen System. Das Wort *ashram*, wortgetreu wiedergegeben mit «Nichtvorhandensein von mühsamer Arbeit», bezeichnet einen Ort, an den man sich von der weltlichen Tätigkeit zurückziehen kann, eine Einsiedelei.

[2] Nach meiner eigenen Übersetzung von Parasanath Tivaris Text, Kabīr Granthāvalī (Allahabad 1961). Darin gibt es drei hauptsächliche Versformen: den *pada* oder die Strophe, den *ramainī*, eine Strophe anderer metrischer Tradition, und den shākī oder das Reimpaar. Eine gute englische Übersetzung von Sākhī-Versen findet sich in Ch. Vaudevilles Kabīr I (Oxford 1974), der hauptsächlich auf Tivaris Textausgabe fußt.

[3] Die hier zugrundeliegende Übersetzung ins Englische stammt von R.C. Zaehner, The Bhagavadgita (Oxford 1969).

[4] Siehe Sarah Grant R.S.C.J., «Swamiji: der Mensch»: Clergy Monthly 38 (1974) 487–495. Vgl. auch Sarah Grants «Reflections on the Mystery of Christ Suggested by a Study of Sankara's concept of Relation»: G. Gispert-Sauch SJ (Hg.), God's Word Among Men (Delhi 1973) 105–116. Abhishiktanandas eigene Auffassungen finden sich in seinem Buch «Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience» (Delhi, ISPCK 1974).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner.

WILLIAM DWYER

Ordinarius für Hindi an der St. Xavier's School, Bokaro Steel City. Geboren in Melbourne 1930; 1948 der Gesellschaft Jesu beigetreten, lebt in Indien seit 1952. Er besitzt den Grad des M.A. in Hindi von der Allahabad University; seine Doktorarbeit über Kabīrs Idee der Gottesliebe, Kabīr kī bhakti-bhāvanā, wurde 1976 in Delhi veröffentlicht. Derzeit schreibt er ein Buch über Kabīr in englischer Sprache, neben seiner Teilzeit-Tätigkeit als Lehrbeauftragter der Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra. Anschrift: 122 Empire Circuit, Yarralumla, A.C.T., 2 600, Australien.

Abschließende Überlegungen

Jean-Pierre Jossua

Neue Ortung und Zukunft der Theologie

Das vorliegende Heft von CONCILIUM, das den Veränderungen gewidmet ist, die seit etwa zehn Jahren in der Theologie eingetreten sind, enthält mit Absicht kein Vorwort. Wir wollten den Zeugnissen oder den veröffentlichten Analysen – unter vielen anderen, die auch hätten belegt werden können – keine umfassende Interpretation vorausschicken, die, nach allem, vielleicht gewissen Kulturräumen eigentümlich oder sogar diskutabel ist. Anläßlich der Diskussion an der Generalversammlung von CONCILIUM, die 1976 in Chantilly durchgeführt wurde und an der dieses Thema vereinbart wurde, ist es schwierig gewesen, einigen Kollegen den französischen Ausdruck «déplacement» (= Verlagerung oder «neue Ortung») verständlich zu machen. Weil die Sprachbarriere keine Rolle spielte, haben wir uns gefragt, ob das Konzept Probleme stelle oder ob die Wirklichkeit einer Veränderung, die mehr ist als eine Evolution in der gleichen Linie, von einigen von uns erfahren worden sei und von anderen nicht. Die Verständnislosigkeit von mehreren konnte um so mehr überraschen, als in diesem Jahr ganz ausnahmsweise die ersten beiden Tage der Generalversammlung einem Gespräch am runden Tisch vorbehalten waren, wo jeder von uns sagen mußte, was sich in seiner Arbeit seit der Gründung der Zeitschrift verändert hat. Nun konnte nur die Metapher «déplacement» : nicht mehr da sein, wo man war, sich «anderswo» befinden, das übersetzen, scheint mir, was den so verschiedenen Wegen gemeinsam war, die – um nur diese zu nennen – unsere Freunde van Iersel, Guttierrez Merino, Greinacher, Pohier, Floristán und Baum beschrieben haben. Auf jeden Fall muß man im französischen Kulturraum anerkennen, daß die Frage und selbst der Begriff Gegenstand von drei Kolloquien waren (in den Jahren 1976/77 in Paris, Lyon und Straßburg), was bemerkenswert ist.

Das Heft, zu dem dieser Beitrag eher einen bloßen Schluß als eine abschließende Schlußfolgerung bildet, belegt ohne möglichen Zweifel die Tatsache, daß in den letzten zwölf Jahren viel radikalere Veränderungen eingetreten sind als in dem Zeitabschnitt, der dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorausgegangen war und auf ihm seine Bestätigung gefunden hatte. Ich nehme mir vor, das Gesamtbild zu zeichnen, das mir das Phänomen darzustellen scheint, auf meine Gefahr und Kosten, und jede Verallgemeinerung ist dabei gestattet. Zu meinem Vergnügen und ohne im geringsten die Gabe des besonders klaren Sehers oder das Charisma des Propheten zu beanspruchen, werde ich sogar das Risiko eingehen, darüber nachzusinnen, was die Theologie morgen wäre, wenn man die Kurve verlängern müßte, die das Bündel dieser Verschiebungen zu zeichnen beginnt.

I. «Neue Orte» des Theologietreibens

1. Der Ausgangspunkt: die Theologie der «Erneuerungsbewegungen»

Von «neuen Orten» des Theologietreibens zu sprechen, das ist mehr und etwas anderes, ich habe es gesagt, als eine Vertiefung zur Sprache zu bringen, die Entdeckung neuer Implikationen einer Forschung oder auch Änderungen des Interessenzentrums, wie sie jedes intellektuelle Leben kennt. Die Tatsache, daß neue vorherrschende Themen jene des vorherigen Zeitabschnittes abgelöst haben und daß auf eine Zeit mit besonderem Interesse für die Kirche eine Zeit folgt, wo jeder Theologe, der etwas auf sich hält, eine Christologie oder einen Kommentar des Credo schreibt, genügt auch noch nicht. So erscheinen, wie zahlreiche aufeinander folgende Wogen, neue Theologien : radikale Theologien oder Gott-ist-tot-Theologien, Theologien der Hoffnung oder der Befreiung, charismatische oder neobyzantinische Theologien, was an sich ebensowenig ein Gesamt von «neuen Orten» darstellt. Der Erdrutsch, um den es sich handelt, betrifft die Natur der theologischen Aktivität und führt so zu Fragen der Arbeitsmethode wie des Bezugssystems, der Lebensbedingungen und der gesamtmenschlichen Erfahrung der Theologen.

Um einen Kontrast zu ermöglichen, aber auch um als Beleg zu dienen – denn das Phänomen der «Verschiebung» verlängert zum Teil diese Veränderungen – rufe ich hier rasch die Gesamtheit der konziliaren «Erneuerungen» in Erinnerung, die der in der Kirche allgemein geltenden Theologie noch heute ihr wesentliches Gesicht geben. Gewiß sind Spuren einer archaischeren Zeit geblieben, besonders in den offiziellen Dokumenten, und eine vorkonziliare Theologie wird noch durch manche charakteristische Züge bezeugt wie die Verwendung scholastischer Kategorien, die Bezugnahme auf ein Naturrecht oder eine «natürliche» Moral, die apologetische Haltung beim Rückgriff auf die biblischen Dokumente oder auf die Geschichte des frühen Christentums. Auch wenn diese Erscheinungen beim Mächtespiel innerhalb der Kirche noch eine

Rolle spielen, stellen sie in der Wirklichkeit ihres intellektuellen Lebens doch nicht mehr dar als einen Rückstand ohne Ansehen. Das, was auf weltweiter Ebene vorherrscht, ist die sogenannte «konziliare» Theologie, jene Theologie der «Erneuerungen», die seit dreißig Jahren halbwegs heimlich erarbeitet und nun von den Verantwortlichen der Kirche endlich beglaubigt wurden.

Es ist nicht notwendig, lang zu beschreiben, was jedermann kennt. Biblische Erneuerung: glückliche Wiederentdeckung der Kraft des Alten Testamentes und der Jugendlichkeit des evangelischen Textes, der hinter den geschwätzigen Glossierungen wiedergefunden wurde; Gewißheiten einer «biblischen Theologie», die zu diesem oder jenem Thema die Beiträge der verschiedenen Verfasser zusammenbrachte und so ermöglichte, im Namen des «spezifisch Christlichen» eine unechte Scholastik in das Verließ zu verweisen. Liturgische Erneuerung: glückliches Sich-Wiederfinden, gelebt mit den schöpferischen Epochen des christlichen Kultes, und Ans-Licht-Heben der alten Theologen, die damit übereinstimmten. Patristische Erneuerung: Rückkehr zu den Quellen bei den Kirchenvätern (die so konkret, so pastoral sind!) und weiter Suche nach einer lebendigen Gegenwart der Tradition in der gegenwärtigen theologischen Arbeit. Ökumenische Erneuerung: Freude an der Kenntnis und an der Wertschätzung der anderen, kluge dogmatische Diskussionen – wobei sich jeder auf der lehrmäßigen Grundlage seiner Kirche ausdrückte – in der Hoffnung auf eine allmähliche Annäherung. Erneuerung der «Mission», besonders innerhalb der westlichen christlichen Welt, die auf dem Weg der Entchristlichung war, sowie der missiologischen Reflexion. Öffnung auf die gemeinschaftliche und geschichtliche Dimension der menschlichen Existenz. Entdeckung der modernen Philosophien, vor allem der existentialistischen.

Außergewöhnlicher Vormarsch, reich an Gewißheiten, voll von Versprechen, von dem man denken konnte, er würde der christlichen Reflexion für viele Jahre eine beständige Arbeitsgrundlage verschaffen. Wurde nicht CONCILIUM aus dieser Hoffnung heraus geboren? In der Tat, ich habe es schon gesagt, geht diese Theologie der «Erneuerungen» weiter: noch bildet sie das Klarste von dem, was in den Seminaren der ganzen Welt vorgelegt wird, was in zahllosen Büchern und Zeitschriften, die für das christliche Publikum bestimmt sind, veröffentlicht wird – und namentlich in dieser. Aber in den sensibleren oder beweglicheren Kreisen – und selbstverständlich haben die letzten fünfzig Hefte von CONCILIUM oft deren Spur getragen – wurden recht früh andere Entwicklungen spürbar. Sie erschienen rasch als recht fundamental und gaben der Theologie einen mehr zögernden, ungewissen, vielfältigen Charakter. Diese befand sich in der Folge nicht mehr da, wo man sie erwartete, wenn man sich auf die «Erneuerungen» abstützte. Der charakteristischste Aspekt dieser Entwicklung aber ist, daß es sich nicht um ein einfaches Phänomen handelt, das eine abstrakte Kategorie übersetzen könnte: die Veränderungen stellten sich mehr und mehr als von sehr unterschiedlicher Art dar, so daß nur eine Metapher imstande war, sie insgesamt in den Griff zu bekommen, nämlich jene der «Ortsveränderung» oder der «Neuortung».

2. Das Überschreiten einer kritischen Schwelle

Der erste Typ von «Neuortung», auf den hingewiesen werden muß, ist allen intellektuellen lebendigen Theologen bekannt. Selbst jene, die vor dem Begriff zögern, konnten nicht umhin, ihn festzustellen und ihn – in verschiedenem Maß – zu ertragen oder zu fördern. Er ist auch der spektakulärste, der öffentlichste: die recht allgemeine Unruhe in Glaubensfragen bezeugt entweder seinen Einfluß oder die Tatsache, daß er sehr wohl der theoretische, theologische Ausdruck einer Entwicklung sein könnte, die zahlreichen Christen gemeinsam ist.

Diese «Neuortung» hat sich auf der Grundlage der «Erneuerungen» ergeben, deren Fortsetzung sie ist, Änderung über Änderung, aber dieses Mal mit einer absolut unerwarteten Logik. Man könnte sagen, daß die Gesamtheit dieses Forschens und Suchens, das bis jetzt im wesentlichen positiv war, eine kritische Grenze überschritten hat, weil es seine Ergebnisse anhäufte und seine Gewißheiten vervielfachte. Im übrigen wäre es ehrlicher, zu präzisieren, daß man die kritische Schwelle wiedergefunden hat, an die man am Ende des letzten Jahrhunderts gekommen war und die mit der Unterdrückung des «Modernismus» systematisch geleugnet wurde. Die Protestanten ihrerseits waren, wenigstens im Bereich der Bibelwissenschaft, schon seit anderthalb Jahrhunderten davor gestellt. Es war leicht, auf ihre Übertreibungen, auf ihre Spaltungen hinzuweisen. Wenn sie ihren Vorsprung teuer bezahlt haben, so hat die katholische Theologie davon Nutzen gehabt: man kann sich fragen, wie die gegenwärtige Krise des Glaubens in der Kirche wäre ohne die Ergebnisse, zu denen die Protestanten gekommen waren.

Nehmen wir unsere «Erneuerungen» von gestern eine nach der andern wieder auf. Auf die Wiederentdeckung der Bibel und die biblische «Theologie» folgte die Zeit der «Exegese»: historisch-kritisch ohne lehr-

mäßige Vorurteile, sehr klärend, Zerspringen der Theologien des Neuen Testaments, endlose Probleme der Hermeneutik und ihrer Kriterien. Auf das liturgische Entzücken folgte die Zeit einer grundsätzlichen Reflexion über den Kult und das Heilige, die Zeit, in der man entdeckte, daß restaurieren einfacher ist als neu schaffen, in der man schmerzhaft die Abneigung analysierte, die statt der erwarteten Begeisterung auf die liturgische Bewegung gefolgt war. Auf das positive und glückliche Kennenlernen der Lehrtradition folgte die harte Wahrnehmung ihrer Vielfältigkeit, ihres anachronischen Charakters, ihrer Verschiedenheiten in der Zeit und der von ihr vergessenen Wirklichkeiten, der Schwierigkeit, klare historische Grenzen zwischen «Orthodoxie» und «Häresie» zu ziehen. Im ökumenischen Bereich wurden die höflichen offiziellen Gespräche vom gemeinsamen Suchen und Forschen der Theologen oder in Basisgemeinschaften überholt, und zwar auf einem christlichen Fundament, das man als bereits gemeinsam und oft als genügend betrachtete. Und der «missionarische» Eifer innerhalb der Länder der alten Christenheit schließlich – Entdeckung des Unglaubens, Wille, sich zu organisieren, um den Glauben mitzuteilen – ist ganz zurückgefallen: man mußte zugeben, daß man auf unüberwindbare Hindernisse stieß, und das zu analysieren versuchen, was im Christentum, das man vermittelte, oder in der kulturellen Situation jener, an die man sich richten wollte, in eine solche Sackgasse hatte führen können.

Welche Änderungen in allen Bereichen! Welche Probleme! Und doch befand man sich da noch auf verhältnismäßig vertrautem Gebiet. Es handelte sich insgesamt nur um eine zusätzliche Veränderung, außergewöhnlich radikal vielleicht, der religiösen Haltung und der Reflexion, die sie vom Innern her wieder ergriff.

3. Der Einzug der Modernität

Ein zweiter Typ von «Neuortung», zweifelsohne weniger verbreitet, aber ursprünglicher und entschiedener, hat nicht den Charakter einer Fortsetzung von etwas: er ist ganz neu und mißt sich an der Modernität, die endlich in die christliche Reflexion Einzug hält. Er ergibt sich, seit man in der theologischen Arbeit als Instrumente oder wenigstens als Belegstellen für ihre Gültigkeit neue Disziplinen berücksichtigt. Diese Disziplinen, die im allgemeinen sowohl praktisch wie theoretisch sind, befinden sich außerhalb nicht nur des Bereiches der traditionellen Theologie oder der Praxis der Kirche, sondern sogar jeder möglichen Verchristlichung, vergleichbar jener, die einst zum Beispiel der griechischen «Philosophie» widerfahren ist. Noch gestern, für manche sogar heute, gaben und geben sie einen starken Schwefelgeruch von sich. Und dennoch stellen sie all das dar, was der Mensch seit anderthalb Jahrhunderten an Neuem gefunden hat, um das zu verstehen und abzuwenden, was auf ihm lastete wie ein erlittenes Schicksal. Gewiß hatten sich ihnen in der vorhergehenden Periode einige Vorläufer gestellt, in der Weise wie sie mit den «anderen» einen «Dialog führten», wie sie «in die Welt gingen» – und das war mehr wert als vorzugeben, sie zu widerlegen. Aber diese Konfrontation zwischen einem christlichen Denken, das schon vor der Begegnung entwickelt war, und den Typen dieser Zugänge, die oft in einen kämpferischen Atheismus integriert waren, kam meist zu spät. Gegenwärtig ist die Art der Beziehung ganz anders.

Was geschieht denn, wenn die Theologie hervorgeht aus der Konfrontation, die sich nun im Theologen selbst abspielt, zwischen dem Glauben und der christlichen Tradition einerseits und der Psychoanalyse (oder allgemeiner der Psychologie), der Soziologie, der Linguistik (und der gegenwärtigen Reflexion über die Sprache und die Schrift), der Ethnologie, den Religionswissenschaften andererseits? Wenn der Theologe Sohn gleichzeitig des einen wie des anderen ist? Oder wenn die Theologie innerhalb der politischen Praxis entsteht, der künstlerischen Schöpfung? Oder wenn gar nicht mehr nur eine mehr oder weniger gezähmte Philosophie und Geschichte berücksichtigt werden, sondern die Philosophie und die Geschichte, die praktiziert werden mit den und nach der Art der Philosophen und Historiker dieser Zeit? Diese Theologie muß notwendigerweise in ihren Interessen, ihren Methoden und ihren Punkten des Anstoßes tiefgehend verändert werden. Und dies wird auf verschiedene Art geschehen, zerstreut und ganz und gar nicht vereinheitlicht oder zusammenhängend. Die Beiträge zu diesem Heft bieten dafür mehr als ein Beispiel.

4. Der Abbau der Theologen und das Zerspringen der Theologie

Die Ortsveränderungen, auf die ich hier hingewiesen habe, enthalten unter ihrem ganz theoretischen Anstrich bereits viele unterschwellige soziale Phänomene. Das geht aber bis zu einer Reihe von Rutschen, die unmittelbar hervorgebracht wurden durch die Änderung des sozialen oder kirchlichen Status der Theologen, wenigstens in einigen Ländern – ich werde darauf zurückkommen. Das etwas barbarische Wort vom «Abbau» kommt mir gelegen, um all das abzudecken, was vergrößerte Distanz gegenüber dem klerikalen Status, dem akademischen Leben, der Sorge um das systematische Denken und die Freude an ihm, der Ab-

hängigkeit gegenüber den kirchlichen Autoritäten ist – und in einem gewissen Ausmaß hält sich all das bis heute durch.

Sagen wir zunächst, daß in manchen Ländern der akademische Unterricht in Theologie stark reduziert wurde, während die meisten Seminare verschwanden. Die Theologen, die einmal Universitätslehrer oder Ausbilder von Klerikern waren, haben sich verwandelt in Pädagogen von Zentren theologischer Ausbildung für Laien, die sehr fordernd sind und zuweilen selbst Theologen werden, oder zu Animatoren von Priester-, Religiosen- oder Laiengruppen, die auf der Suche sind. Ein Versuch der Wiedergewinnung einer sozialen Plattform, ohne Zweifel, wie es ein Beitrag in diesem Heft zeigt; aber müßte das jede Wahl ausschließen, jeden Willen zum Dienst? Überdies sind die Theologen häufig gezwungen, ihren Lebensunterhalt außerhalb ihrer eigentlichen Arbeit zu verdienen, indem sie manchmal einen «profanen» Beruf ausüben. Daher rühren wichtige Änderungen in den Methoden und in den Interessenzentren, die nicht ohne Beziehung sind zur zweiten, oben untersuchten Verschiebung.

Aus dem gleichen und aus anderen Gründen hat sich sodann eine neue Verschiebung ergeben, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Man ist oft übergegangen vom Primat der systematischen Reflexion, der in langen Traktaten abgehandelten Theologie zu einer Aufmerksamkeit für die Erfahrung, für die Bestandsaufnahme und Kritik des «gelebten Glaubens», für die gemeinsame christliche Existenz. Diese neue Polarisation ist als Mittel der Forschung wie als Ausdrucksweise nicht zu trennen von einer Sensibilität für die literarische Form, für die Schrift und sogar für Versuche poetischer Kommunikation, die sich als authentisch theologisch verstehen.

Deshalb waren denn auch die interessantesten theologischen Produkte der letzten Jahre – von einigen großen Christologien abgesehen – Essais. In der ersten Person geschrieben oder jedenfalls sehr persönlich verweisen sie auf eine Erfahrung und rufen beim Leser nach einem Echo, nötigen ihn sogar, sich selbst fragend oder zustimmend zu ihren Aussagen zu stellen. Sie tragen dazu bei, dem Glauben eine Sprache wiederzugeben und vielleicht auch – sofern das Problem der Verbreitung der religiösen Bücher, wenigstens in den romanischen Ländern, nicht so schwierig war – ein breiteres Publikum zu erreichen und dabei dank der Schreibarbeit selbst eine neue Art von Strenge zu finden. Sicher verschärft diese Art von Forschen und Suchen, die mit der Verschiedenheit der gegenwärtigen Strömungen und mit den widersprechenden politischen Positionen verbunden ist, die heutige Pluralität der Theologien.

Und schließlich muß eine ganz allgemeine Änderung in der Haltung der Theologen gegenüber den offiziellen kirchlichen Texten erwähnt werden, und zwar vor allem, wenn diese Anspruch auf Universalität erheben. Es wird immer mehr zur Ausnahme, daß die Theologen es als ihre Rolle ansehen – wie es bei der Mehrheit von ihnen vor dem Konzil der Fall war –, diese Texte zu erklären, zu unterstützen und gelten zu lassen. Es ist sogar selten geworden, daß die theologische Arbeit sich auf sie stützt. In jedem Fall – und das gilt vielleicht auch von der Tradition und in gewissem Maß sogar von der Heiligen Schrift – geschieht ihre Verwendung eher im Sinne einer Bezugnahme als einer wirklichen Autorität. Noch allgemeiner könnte man sagen, daß die Theologie danach strebt, sich mehr in einer kirchlichen Existenz als in einer institutionellen Zugehörigkeit zu entwickeln. Der kritische Punkt der ganzen Angelegenheit, man weiß es wohl, ist vor allem die Moral. Der Abstand zwischen der wirklichen Praxis der Christen in manchen Bereichen (und besonders in dem der Sexualität) und der offiziellen Sprache der Kirche führt zu einer doppelten Krise. Zu jener der Autorität, ganz sicher, aber auch zu jener der Moraltheologie als Wissenschaft der Normen, die gar eine Art Verkümmerung erfährt. Die Reflexion, die innerhalb dieser Entwicklung entsteht, steckt noch in den Anfängen und sucht eher zu verstehen, was da vorgeht, und einige evangelische Anhaltspunkte wiederzufinden als allgemeingültige und sogenannte unveränderliche Regeln zu verordnen.

Vielleicht ist das Element des Abbaus von allen hier genannten das in der internationalen theologischen Gemeinschaft unbeständigste, und vielleicht erklärt es auch am besten die Verschiedenheit, die zwischen den Theologen je nach ihrer Bildung, Situation und ihren Neigungen größer wird. Eine ganz und gar überraschende Regionalisierung verstärkt dieses Zerspringen noch. Denn statt immer universaler zu werden, wie man es erwartet hatte – die internationalen theologischen Zeitschriften wie CONCILIUM sind auch in dieser Perspektive entstanden –, wurde die Theologie in Entsprechung zu den Kulturräumen, die zunehmend Mühe haben, miteinander in Verbindung zu stehen, partikular. Auf den internationalen Treffen und beim Lesen der Zeitschriften kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bis auf wenige Ausnahmen die Deutschen samt den Holländern, die Nordamerikaner, das lateinische Europa (an das sich Frankreich angenähert hat), die Lateinamerikaner überhaupt nicht mehr die gleiche Sprache sprechen – ganz zu schweigen von den Asiaten und Afrikanern, die man da kaum vernimmt, die aber nicht zögern, sich auszudrücken – wie das «Manifest von Daressalam» es mit Nachdruck

gezeigt hat. Die «Humanwissenschaften» und das politische Bewußtsein beeinflussen diese verschiedenen Lebensräume auf sehr ungleiche Art. Die gesellschaftlichen Entwicklungen und die Änderungen in der beruflichen Stellung der Theologen haben zuweilen eine noch einfachere Dichotomie zur Folge: Deutsche und Nordamerikaner / Lateiner und Lateinamerikaner. Wird es eine reiche und eine arme Theologie geben?

II. Was wird die Theologie morgen sein?

Muß man diese Entwicklung, die beachtlich ist und schnell, die von der großen Mehrheit des christlichen Volkes, von den offiziellen Kreisen der Kirche und ihren bestallten Theologen, von ganzen traditioneller gebliebenen Ländern noch nicht assimiliert wurde, muß man diese Entwicklung in die Zukunft verlängern, auf der Karte eine hypothetische punktierte Linie in der gleichen Richtung weiterziehen, sagen: so wird die Theologie morgen sein? Das ist nicht klar. Es könnten sich unerwartete Umwälzungen ereignen, abweichende und noch radikalere Verschiebungen. Es könnte umgekehrt eine Phase vollständiger Reaktion geben wie anläßlich der «modernistischen» Zeit. Man würde dann erleben, wie eine Lefebvre-Schule – wäre sie nur tadellos römisch – eine treue, aber beträchtlich geschrumpfte Herde sammelt und wie ihre Theoretiker die Zeit, die wir erleben, und jede ihrer Tendenzen als Dekadenz und Häresien uminterpretiert. Wenn man diese beiden extremen Möglichkeiten beiseitelassen und sich die Zukunft des christlichen Denkens in der Linie der heutigen Bewegungen vorstellen darf, kann man etwas zu sagen versuchen. Nicht um das harmonische Bild einer allseitigen Annäherung zu malen, sondern einfach um einige Punkte zu umkreisen – durch verschiedene und oft gegensätzliche Annäherungen –, wo sich vielleicht die wesentlichen Auseinandersetzungen von morgen abspielen werden. Denken wir also etwas nach.

1. Man wird nicht mehr unschuldig und ausgiebig die Sprache so gebrauchen können, als ob dieser Gebrauch kein Problem stellen würde, und noch weniger komplizierte Systeme aufbauen mit einem kühnen Vertrauen in die Vernunft. Die psychologischen und sozialen Funktionen der Sprache und der Schrift, die im naiven Gebrauch der Rede enthaltene Metaphysik, der Phantasiecharakter der umfassenden systematischen Konstruktionen werden für jedermann einsichtig geworden sein, außer der Wind drehe sich von neuem.

Und doch wird es sich nicht um eine Wandlung des Antiintellektualismus, der Einfalt, des Pietismus und des Fundamentalismus handeln. Die Vernunft wird im Glauben gegenwärtig sein als etwas, mit dem zu kämpfen er nicht umhin kann, weil seine menschliche Gesundheit und Wahrheit von diesem unaufhörlichen und unerschöpflichen Zusammenstoß abhängig sind.

2. Keine Theologie wird kämpfen, wenn sie nicht von der Erfahrung der Menschen, der Gläubigen herkommt oder sich mit ihr ständig auseinandersetzt und sich an ihr mißt. Kein Theologe wird sich ausdrücken, indem er sich hinter die «Objektivität» seiner Rede versteckt, sondern er wird versuchen, dafür die persönliche Grundlage, die innere Entwicklung auszuwerten. Kein religiöser Schriftsteller wird Papier schwarz machen, ohne sich um die Schrift zu kümmern: das Handwerk, die ursprüngliche Anstrengung, die bescheidene schöpferische Anstrengung, die sie immer verlangt, um zwei voneinander getrennte und einander unbekannte Menschen zu verbinden. Kein christliches Denken wird sich auf einen Text der Vergangenheit oder der Gegenwart wie auf eine geheiligte, absolute, unberührbare Norm stützen, sondern man wird eine Anregung erwarten angesichts einer Denkaufgabe, die immer Neuschöpfung ist, weil sie Interpretation ist.

Aber das Zeugnis ist nicht alles. Diese bescheidene individuelle oder gemeinschaftliche, freie, ihrer Kommunikationsmittel bewußte Theologie wird sich noch mehr als heute den verschiedenen Kritiken ausgesetzt sehen, von denen jede die Konsequenz einer neuen Sicht des Menschen ist. Er wird sich nach der Quelle seines Verlangens nach Gott befragen müssen und sich vergewissern müssen, daß jener, der spricht, ohne Naivität *ich* sagen kann. Er wird sich der Wahrheit stellen müssen, daß es sehr wohl eine christliche Identität gibt, die in den Praktiken erkennbar ist, daß es sehr wohl einen Ort der Einheit der verschiedenen christlichen Erfahrungen gibt. Er wird nicht darum herumkommen, festzustellen, daß eine Erfahrung, ein Sinn tatsächlich mitteilbar, einem andern übertragbar sind.

3. Noch mehr als heute wird die Begegnung zwischen dem Glauben und den verschiedenen Aspekten der Modernität die Form eines inneren Dialogs annehmen und nicht jene einer Konfrontation einer gefestigten christlichen Praxis oder eines Wissens mit einer zu spät und von außen erkannten «Welt». Der Psychoanalytiker oder der Analysierte bewahrt – oder entdeckt, auch das kommt vor – am Ende seines Weges den Glauben, der Revolutionär denkt, daß das Evangelium mitten in seinem Kampf noch etwas sagt, und sie werden von jenseits des Stromes sprechen, und nicht als die christlichen «Spezialisten» von Marx oder Freud, die nur zu papierenen Diskussionen fähig sind.

An dieser Wegkreuzung wird man vor einer furchtbaren Wahl stehen, deren Tragweite und deren Vorboten wir bereits heute wahrnehmen. Was wird aus dieser Prüfung hervorgehen? Eine neue Religion der Zukunft, die aus dem Christentum hervorgegangen ist, die dem Neuen Testament und der Tradition entnommen hat, was ihr assimilierbar schien, die original ist im Maße eines noch nie dagewesenen kulturellen Umbruchs? Oder eine vollständig säkulare, areligiöse Menschheit, für die das christliche Ferment eine Provokation bleibt, eine für ihre ständige In-Frage-Stellung, für ihren Versuch zu Selbsttranszendenz unerläßliche Frage? Oder klassischer eine Neuinterpretation des Wesentlichen der neutestamentlichen Botschaft, ohne das «Unglaubliche» selbst preiszugeben, also in der Linie einer Tradition, die schon mehrere solcher Neuinterpretationen erlebt hat? Man weiß im übrigen sehr wohl, daß es nicht leicht ist, dieses «Wesentliche» zu bestimmen, und daß man in den Augen von einigen anderen immer ein «Erhalter» oder ein «Zerstörer» ist.

4. Um mit der «Kritik» Schluß zu machen, komme ich noch einmal auf den sozialen Aspekt der Sache zurück. Es wird nicht mehr möglich sein, nicht zu wissen, daß jede Überlegung an einem gegebenen Ort hervorgebracht wird und daß sie in einem gewissen Maß – ohne in die Simplifizierung der «Superstrukturen» und «Reflexe» zu fallen – das Ergebnis dieser Umstände ist. Jede Theologie ist markiert, geformt durch die sozio-politische Situation (zum Beispiel als Universitätslehrer, als Bürgerlicher, als jemand, der in einem reichen Land lebt) und durch die sozio-kirchliche Situation (als Kleriker oder Laie, als jemand, der an diese oder jene Gruppe gebunden, abhängig von hierarchischen Instanzen ist oder nicht usw.) dessen, der sie erarbeitet. Wenn man das nicht weiß oder in Abrede stellt, ist man in erster Linie dessen Opfer und führt gleichzeitig den andern irre. Die Theologie wird eine Kritik der Theologie voraussetzen, die von diesem Standpunkt aus erfolgt und mit geläuterten Instrumenten versehen ist.

Aber darf die Theologie nur eine Kritik der Theologie sein? Was man in den vergangenen Jahren «politische Theologie» genannt hat, glich diesem manchmal sehr stark und war nicht ohne Übereinstimmung mit der praktischen Haltung, die darin bestand, in der «Hütte» zu bleiben, um sie «kaputt zu machen». Gewiß ist der Gesichtspunkt der Kritik, wie es ein Beitrag dieses Heftes zeigt, aufs Ganze gerichtet, entgeht ihm auf gewisse Weise nichts. Ist er aber notwendigerweise auch totalitär, schließt er jede andere Annäherung aus? – das ist die Frage. Es kann auch gewöhnlichere Formen dieser Art von Selbstzerstörung geben: Kreise, wo man vom Christentum nur spricht, um es in Stücke zu zerlegen, Diskussionen, wo der Zwang der «Frage» nur jenen der «Behauptung» ersetzt hat. Weshalb sollte man sich also ereifern, wenn es keine positive Erfahrung mehr ist? Welches Bedürfnis gibt es, aus einer blutarmen Bibel auf der Zitronenpresse des historischen Materialismus einige Tropfen zu ziehen, wenn der geistliche Strom der jüdisch-christlichen Tradition so ganz sicher nichts mehr bewässert?

5. Deshalb wird es die christliche Theologie morgen nur geben, wenn sie aus einer dichten geistlichen Erfahrung hervorgeht. Sie wird sich nicht fürchten, die unbegrenzte Suche nach Gott wieder aufzunehmen, seine Offenbarung in Jesus Christus anzunehmen (denn dies ist doch wohl ihre wirkliche Botschaft), sich den Einbrüchen des Heiligen Geistes gegenüber aufmerksam zu zeigen. Sie wird den anderen religiösen Erfahrungen der Menschheit nicht mißtrauen und sie deshalb auch nicht als «natürliche» bezeichnen, sie wird sie nicht auf das zurückführen, was sie schon kennt, sie wird sie nicht als ein «Opium» betrachten– wobei sie durchaus wissen wird, daß diese so gut wie sie selbst entfremden können. Sie wird auf sie hören, sie mit dem konfrontieren, was sie in sich trägt, sie das sein lassen, was sie sind, und sich von ihnen leihen, was nicht im Widerspruch zu ihr steht. Ganz allgemein wird sie nach den verborgenen Quellen suchen und sich für vergessene Geheimnisse ebenso interessieren wir für neueste Entdeckungen.

Aber all das ohne Leichtgläubigkeit, ohne Okkultismus, ohne Spiritismus, ohne Parapsychologie, ohne Sprachenreden, ohne Wahrsagerei, ohne Rutengängerei, ohne Makrobiotik, ohne Theosophie, ohne Gnostizismus, ohne Weihrauch, ohne Bioenergie, ohne biblischen Fundamentalismus, ohne Verdummung, ohne Zurückweisung jeder Kritik, ohne Parteilosigkeit, ohne Durchsichtigkeit (wir sind keine Fensterscheiben: unsere Undurchdringlichkeit zählt), ohne Astrologie (auch wenn sie «wissenschaftlich» verjüngt worden wäre), ohne Jungianismus, ohne Clavelianismus, ohne neubyzantinische Phrasen...

6. Es wird morgen nicht *eine* Theologie geben wie gestern, nicht einmal *mehrere* westliche Theologien, die den Geistesfamilien entsprechen, wie heute. Es wird *verschiedene* Theologien geben, irgendwo in der Welt, als Antwort auf Kulturen, auf tiefe Verwurzelungen, auf verschiedene Erwartungen an die Zukunft. Ihre Grundlagen, ihre Situationen, ihre bevorzugten Gesprächspartner, ihre Hauptinteressen werden anders und als solche angenommen sein: ihr Verständnis der Ursprünge wird verschieden, ihre Arbeitsinstrumente werden unterschiedlich sein.

Dieses untersuchte Zerspringen wird, das versteht sich, große Probleme der Glaubenseinheit aufwerfen.

Wo hat sie ihren Ort, wo ist sie wirklich und lebendig angesichts dieser Verschiedenartigkeiten? Oberhalb von diesen? Vielleicht eher auf eine andere Weise. Wie das Herz der christlichen Botschaft bei allen Neuinterpretationen im Verlauf der Geschichte in der Substanz identisch bleibt und wie es infolgedessen außerhalb dieser Neuinterpretationen nirgendwo gleichsam chemisch rein erkennbar ist, so wird es sich auch in dieser gegenwärtig gewordenen Verschiedenartigkeit nicht als isolierten Strahl zum Ausdruck bringen, sondern sich innerhalb seiner Wiederholungen, auch wenn sie sich ganz und gar nicht ähnlich sind, *wiedererkennen*. Jede Gemeinschaft – ob sie nun von dieser oder jener der historisch getrennten Kirchen herkommt, denn alles beginnt von neuem – wird *zugeben*, daß das, was diese oder jene andere verkündet und erarbeitet, genau das ist, was sie selbst glaubt, wenn auch in der Verschiedenheit.

Es wird aber auch Einheitsprobleme in der konkreten, sozialen Interpretation des Evangeliums geben. Man kann einander annehmen, auch und vor allem wenn man politisch verschieden ist. Kann man einander aber unbegrenzt gelten lassen, wenn man einander widerspricht? Rassist und Antirassist? Ob man die Seligpreisungen als eine Einladung (für sich selbst) liest, sich zum Anstifter von Gerechtigkeit, Frieden, Brüderlichkeit zu machen oder als eine Verpflichtung (für die anderen), Tröstungen nur vom Jenseits zu erwarten?

7. Morgen wird die Theologie nicht mehr klerikal sein. Sie wird innerhalb von christlichen Gruppen, an der «Basis» erarbeitet werden. Sie wird der Ausdruck ihrer Erfahrung sein, besonders in den Bereichen, in denen die Kleriker Gesetze erlassen, ohne die Bürden zu tragen, und in den Bereichen ihres Verständnisses des Evangeliums. Das christliche Forschen und Nachdenken von zahlreichen Laien, Historikern, Journalisten, Philosophen, Schriftstellern, Poeten, das es bereits gibt, wird voll anerkannt werden. Die Amtsträger selber werden entklerikalisiert werden, in der Gemeinschaft gewählt, ohne von ihr getrennt zu werden, und ihre theologische Arbeit wird sich dadurch ändern. Wenn es ständige Theologen geben wird, dann werden sie im Dienst dieses vielgestaltigen Forschens und Suchens stehen.

Damit das geschieht, müßten mehrere Probleme gelöst sein, die bis jetzt kaum angesprochen werden. Es gibt kein ernsthaftes Nachdenken ohne eine Bildung, die nicht jetzt vermittelt wird. Man muß oft und lange mit Laiengruppen gearbeitet und versucht haben, sie einzuladen, eine Glaubensformulierung und eine Theologie zu erarbeiten, die die ihre ist, um den in ihnen schlummernden Reichtum und zugleich die Armut der Mittel, über die sie verfügen, abschätzen zu können. Diese Bildung muß noch, über die zaghaften Versuche, ein klerikales Wissen zu vermitteln, hinaus erfunden werden. Ferner wird es an der Basis kein am Leben gemessenes Nachdenken geben, wenn es nicht auch eine intellektuell anspruchsvollere Forschung zugunsten dieses Nachdenkens geben wird. Wer wird sie leiten? Und von welcher Grundausbildung aus? Und dank welchen wirtschaftlichen Mitteln? Viele Hoffnungen, viele Aufgaben...

Habe ich das, was sich vor unseren Augen abspielt, korrekt interpretiert? Habe ich die Zukunft mit Wahrscheinlichkeit oder in einer Art Wahn ausgedacht? Die Verschiedenheit der Antworten auf diese zwei Fragen wird, dessen bin ich sicher, wenigstens der Hauptthese recht geben, die ich vorgebracht habe: die Ortsveränderungen in der Theologie haben bereits das Zerspringen ihrer Einheit mit sich gebracht.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JEAN-PIERRE JOSSUA

1930 in Boulogne-sur-Seine (Frankreich) geboren, Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät von Paris, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Straßburg. Lektor und Doktor der Theologie (Staatsdoktorat 1968 in Straßburg). Seit 1965 an den Fakultäten von Le Saulchoir und seit 1971 am Institut catholique von Paris Professor. Er veröffentlichte u.a.: La liturgie après Vatican II (Paris 1967) (als Mitarbeiter); Le salut. Incarnation ou mystère pascal? (Paris 1968); Christianisme de masse ou d'élite? (Paris 1968); Une foi exposée (Paris 1972). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75015 Paris.

Vorwort
Claude Geffré
Mariasusai Dhavamony

Buddhismus und Christentum

Die Einheit der Menschheit und die Schaffung einer einen Welt sind die großen Ideale des heutigen Menschen. In jüngster Zeit sind wir Zeugen einer Weitung unserer Horizonte geworden, Zeugen der Aufsprengung trennender Grenzen und des Zusammenrückens von Völkern, die früher weit entfernt voneinander lebten. Dieser Trend wird noch nachdrücklich verstärkt durch die weitreichenden Veränderungen, die Ost und West in gleicher Weise betreffen. Was den Westen angeht, so hat ein stiller, aber wirkungsvoller Einfluß östlicher Religionen, besonders des Buddhismus, Platz gegriffen. Dies bedeutet eine lebhafte Herausforderung für jeden Christen, entweder die religiös-sittlichen Werte des Buddhismus anzuerkennen und seine eigenen religiösen Ansichten mit ihnen zu bereichern, oder aber so zu tun, als gäbe es in ihm überhaupt nichts Wertvolles, oder gar eine Verteidigungsstellung gegen ihn zu errichten.

Dieses Problem erhebt sich nicht allein hinsichtlich des Westens, sondern noch viel mehr und auf besondere Weise für die Christen, die inmitten von Buddhisten in Asien leben. Der Geist der Offenheit, dem das Zweite Vatikanische Konzil Einlaß gewährte, fordert von uns allen, alles, was in anderen religiösen Traditionen heilig und wahr ist, zu respektieren und bewahren zu helfen und mit den Anhängern dieser Religionen in Dialog und Zusammenarbeit einzutreten, ohne unser Zeugnis für Christus hintanzustellen (*Nostra Aetate*, Nr. 2). Diese Aufforderung zum Dialog zwischen den Religionen ist etwas, das es so vor dem Konzil noch nicht gegeben hat.

Der Buddhismus hat im Zuge seiner Ausbreitung über so viele weiträumige Kulturbereiche Süd- und Ostasiens einen machtvollen Einfluß auf das Denken und Leben von Millionen von Menschen ausgeübt und größere Allgemeingeltung erreicht als irgendeine andere asiatische Religion. Die Zielsetzung für diese Ausgabe von CONCILIUM ist nicht so sehr, einen umfassenden Rechenschaftsbericht über den Buddhismus zu geben, wie er sich in verschiedenen Ländern Asiens und sonstwo vorfindet, und alle Aspekte des buddhistisch-christlichen Dialogs erschöpfend zu behandeln, sondern vielmehr, von zuständigen Fachleuten eine Darlegung des Hauptstroms buddhistischen Denkens und buddhistischer Praxis geben zu lassen, um damit das Verständnis zwischen den beiden Glaubensweisen zu erleichtern; außerdem sollen die theologischen Probleme, die sich im buddhistisch-christlichen Dialog erheben, eher kurz aufgerissen als gelöst werden. Dabei wenden wir uns dem Buddhismus von einem religiösen Blickpunkt her zu, und dies mit einem Religionsbegriff, der im wesentlichen auf den Ergebnissen der historisch-phänomenologischen Wissenschaften gründet, und überdies mit dem ernsten Bemühen, den Buddhismus in den Denkkategorien seiner eigenen Traditionen, wie sie von seinen eigenen Anhängern gelebt werden, und zwar im Blick auf das, was den tiefsten Zentralgehalt ihrer religiösen Gebote und Praktiken darstellt, zu verstehen.

An diesem Punkt könnte man nun eine Frage in der Ebene des persönlichen religiösen Glaubens aufwerfen: Kann ich, der ich Christ bin, den Buddhismus wirklich verstehen? Manche vertreten die Meinung, daß Religionen nur von denen verstanden werden können, die ihnen selbst angehören; ja mehr noch: daß jede Religion nur von demjenigen verstanden werden kann, der auch wirklich an sie glaubt, denn jede Religion offenbare ihre ureigenste innere Bedeutung nur ihren Gläubigen.

Hier aber besteht sicherlich ein Unterschied zwischen «Verstehen» und «Glauben». Es ist nicht wahr, daß wir eine andere Religion nur dann verstehen können, wenn wir selbst an sie glauben und so in sie «Eingang finden». «Glauben» heißt, die Wahrheiten, welche eine Religion als definitiv und in einem gewissen Sinne als letztgültig vorlegt, anzunehmen und so von diesen Wahrheiten überzeugt zu sein, daß man auch danach lebt. «Verstehen» dagegen bedeutet, den Sinn eines Tatbestandes oder eines Phänomens zu erfassen aufgrund dessen, wie dieses Phänomen sich der Wahrnehmung darbietet.

Was nun den Fall des religiösen Phänomens betrifft, so können wir dieses lediglich dadurch verstehen, daß es sich durch die Vermittlung von Symbolen der Wahrnehmung darbietet: durch Sprache, Ritual und Gebärden. Innere Erfahrung findet ihren Ausdruck in einer Sprache: in Gebet, Mythen und Offenbarungen; in einer Handlung: in Ritual und Gebärden. Beide ergänzen einander, um uns auf diese Weise den umfassenden Sinngehalt des religiösen Phänomens zu erschließen. Solche vermittelnden religiösen Äußerungen werden uns von den Gläubigen einer jeden Religion selbst dargeboten. So kann der Anhänger des einen religiösen Glaubens die Bedeutung eines anderen Glaubens verstehen, insofern er nämlich durch Respekt und persönlichen Kontakt und Einfühlung seine

eigenen Erfahrungen gewinnt, und so kann er bis zu einem gewissen Grade auch die innere Bedeutung des Glaubens eines anderen erfassen. Derart ist auch das wechselseitige Verstehen zwischen christlichen und buddhistischen Gläubigen beschaffen.

Bisweilen stoßen wir aber auch auf eine Unfähigkeit von zwei Glaubenswelten, in diesem Falle von Christentum und Buddhismus, in wesentlichen Punkten untereinander in Kommunikation zu treten. Selbst die in traditionell buddhistischen Ländern geborenen Christen befinden sich in einer derartigen Verlegenheit, wenn sie versuchen, sich selbst und ihren christlichen Glauben ihren buddhistischen Landsleuten verständlich zu machen. Oft haben sie das Gefühl, als bewegten sie sich auf parallel laufenden Gleisen, die niemals zueinander finden werden.

Angesichts dieser Schwierigkeiten und Härten im interreligiösen Dialog können wir aber doch nicht einfach annehmen, daß ein solcher interreligiöser Dialog unmöglich sei und daß man den Glauben eines anderen nicht wirklich verstehen könne, außer man teile ihn gläubig selbst. Unter dieser Voraussetzung müßten wir nämlich zu der Schlußfolgerung kommen, daß der Dialog entweder bloß darauf ziele, die ewige und absolute Trennung der zwei Glaubensweisen nachzuzeichnen, oder aber, daß er – besonders was den Osten betrifft – darauf ziele, unkritisch einen einfachen Synkretismus oder auch die Entdeckung, daß beide im Grunde genommen identisch seien, hinzunehmen.

Im Interesse eines irgendwie echten Dialogs haben wir diese beiden Versuchungen, in ein Extrem zu verfallen, zurückzuweisen. Buddhismus und Christentum sind sowohl radikal verschieden voneinander wie auch wieder einander radikal ähnlich; sie sind beides zugleich und nicht bloß das eine oder bloß das andere. Ein Dialog wäre unmöglich, wollte man bloß von dem einen oder bloß von dem anderen Extrem ausgehen: von radikaler Diskontinuität oder aber von radikaler Einheit zwischen diesen beiden Glaubensweisen. Zu einem fruchtbaren Dialog bedarf es eines eigentümlichen Empfindens sowohl für die Unterschiede wie für die Übereinstimmungen.

Der Buddhismus bietet sich selbst dar als ein Weg der Errettung oder der Erlösung des Menschen von sich selbst und von der Welt, als eine Antwort auf die verzweifelten Lebensbedingungen des Menschen, der unablässig eingefangen ist in eine Abfolge von Lebenszeiten, deren Hauptkennzeichen Leiden, Unbeständigkeit und Unwirklichkeit sind. Er bietet sich dar als ein System, das eine unfehlbare Technik zur Befreiung des Menschen aus einer derartigen Knechtschaft besitzt. Diese Technik hat der Buddha selbst gelehrt und vorgelebt, da er den Weg wies zum *nirvāna*, zur absoluten, unveränderlichen Seligkeit, frei von Leiden und Schmerz.

Mit dieser Nummer von CONCILIUM wollten wir die zentrale Lehre des Buddhismus über die Erlösung herausarbeiten, und daher bringen wir hier Beiträge, welche den Sinn und die Bedeutung von Erlösung und den Weg zur Erreichung dieses Zieles des Menschen beschreiben.

Ein lebhaftes Bewußtsein für Leiden ohne jede Selbsttäuschung darüber bildet die Grundlage des Buddhismus. Die Einsicht des Buddha ist konzentriert enthalten in den vier edlen Wahrheiten: Die Existenz des Leidens, die Ursachen des Leidens, das Aufhören des Leidens und der Pfad, der zum Aufhören des Leidens führt. Buddhas Lehre war realistisch: Durch die Ergründung der Ursachen des Leidens wies er den Weg, auf dem das Leiden an der Wurzel ausgerottet werden kann.

Das Wort Leiden hat eine viel größere Tiefe und Bedeutungsfülle als das, was durch die Worte Schmerz, Seelenpein oder Not ausgedrückt wird. Es bezieht sich auf die menschliche Unbeständigkeit und Vergänglichkeit, auf Leere und auf Mangel an Vollkommenheit. Solches Leiden kann in drei verschiedenen Ebenen erfahren werden: Zunächst haftet Leiden dem Lebensprozeß als solchem an, der Geburt, dem Altern, der Krankheit, dem Tod und allen anderen Widerfahrnissen, denen Leben unterworfen ist. Zweitens gibt es das Leiden der empfindungsfähigen und ihrer selbst bewußten Geschöpfe, welche die Kluft zwischen Wünschen und Vollbringen erkennen und sich der vergänglichen Natur aller Dinge bewußt werden. Drittens erwächst Leiden aus der konkreten Seinsverfassung menschlicher Wesen.

Der Aufriß der Gedankenführung entfaltet sich in drei Teilschritten. Im ersten Teil befassen wir uns mit den Erfahrungen von Leiden und Befreiung. Die Tatsache des Leidens und der menschlichen Lebensbedingungen in der Sicht des Buddhismus schließt die folgenden Probleme ein: Was ist Leiden (*dukkha*) nach der Auffassung der Buddhisten? Die Tatsache des Leidens stellt den Hauptimpuls für das buddhistische Denken dar, das Leiden und die Befreiung von ihm zu analysieren; und diese beiden Gegenstände stellen den Hauptinhalt der Fragestellung dar. Der Kreislauf der Wiedergeburten (*saṁsāra*) und das Gesetz des Handelns (*kamma*), Begehren (*taṅhā*) in Form von fleischlicher Gier (*lobha*), Haß (*dosa*) und Täuschung (*moha*) sind die Ursachen, in denen das Leiden seine Wurzeln hat. Leiden wird verstanden als Schmerz, Elend und Begierde: Leiden haftet dem Lebensprozeß an als die Kluft zwischen dem, was man wünscht, und dem, was man besitzt, als ein Aggregatzustand aus der

Existenz als solcher und der konkreten Natur des Menschen im besonderen.

Welcher Art sind nun die Pfade oder Wege, die der Buddhismus zur Lösung des Problems des Leidens, der Täuschung oder des Nichtwissens vorschlägt? Glaube (*saddha*) und Loslösung sind das, was als erstes gefordert wird. Der sittliche Weg (*sīla*) besteht in der Verwirklichung der Tugenden, vor allem des Nicht-Unrechttuns. Darauf folgen die Pfade der Sammlung (*samādhi*) und der Weisheit (*paññā*). Loslösung wird verstanden als ein Typ von Erfahrung, die nach der Erlangung eines bedingungsfreien Zustandes (*asamskṛta*) strebt, welcher ein Entfliehen aus der Kette der Ursachen und folglich aus dem Leiden ist. Die Loslösung schließt in sich ein das Aufhören aller Wünsche und allen Werdens, eine Neutralisierung allen Handelns. Und schließlich ist Loslösung die intuitive Verwirklichung der Buddha-Natur und der Buddha-Weisheit. Damit sind die verschiedenen Typen von Loslösung (*nibbāna*) beschrieben. An der Buddha-Natur teilhaben bedeutet nicht nur Anteil erhalten an der zeitlosen Seligkeit des *nibbāna*, sondern auch Anteil zu nehmen an Buddhas eigener grenzenloser Weisheit, an seinem Mitleid und seiner Liebe.

Unter theologischem Blickwinkel erheben sich viele Probleme wie etwa die folgenden: Was ist das Haupthindernis für einen fruchtbaren Dialog zwischen Buddhismus und Christentum? Was ist die augenscheinlich beste Methode für die Annäherung im Dialog? Erfahrung von Leiden und von Unbeständigkeit, Erfahrung von Nicht-Unrechttun und von Mitleid, Erfahrung von Befreiung und Erfahrung der Wege dorthin kann verglichen werden mit der entsprechenden christlichen Erfahrung angesichts dieser Tatbestände. Wenn man sich der Konvergenz und Divergenz zwischen den beiden religiösen Erfahrungsweisen zuwendet, sollte der Hauptakzent gesetzt werden auf die reichen Werte von Meditation, Geist der Loslösung, Geist der Liebe und des Mitleids, die sich im Buddhismus höchster Wertschätzung erfreuen. Eine starke Sensibilität für Leiden und Unbeständigkeit, der Respekt vor dem Leben und die Verwirklichung des Zustands von Nicht-Leiden, Freiheit und Frieden erweisen sich als positive Werte des Buddhismus, welche die christliche Erfahrung bereichern können.

Wie kann sich diese Bereicherung innerhalb des Rahmens der christlichen Tradition und Spiritualität vollziehen? Worin könnte ein positiver Beitrag des Buddhismus zu einer tieferen Erfahrung Christi bestehen? Wie kann man einem Buddhisten Christus vorstellen? Auch in dieser Hinsicht ist eine theologische Wertung Buddhas und seiner Sendung von Interesse.

In diesem Zusammenhang sollte vermerkt werden, daß die theologische Bewertung einer anderen religiösen Tradition – hier der Tradition der Buddhisten – durch einen Christen sich immer im Lichte der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens vollzieht. Genau dies ist die besondere Rolle und Funktion einer Theologie der Weltreligionen, denn die Theologie macht Gebrauch von den Kriterien der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens hinsichtlich der Beurteilung der von anderen religiösen Traditionenen erhobenen Ansprüche, wenn und insofern diese Wege und Mittel zur Erlangung des Heils für den Menschen anbieten und praktizieren.

Schließlich bringen wir im Berichtsteil die Beiträge von vier Fachleuten, die viele Jahre lang in buddhistischen Ländern gelebt haben und reiche Erfahrung im buddhistisch-christlichen Dialog gesammelt haben. Sie beschreiben die Lage des Dialogs mitsamt seinen Problemen und Schwierigkeiten in Sri Lanka, Thailand, Kambodscha, Birma, Malaisia, Laos und Japan. Außerdem enthält dieser Teil einen Bericht über den Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge
André Bareau

Die Erfahrung des Leidens und der menschlichen Lebensbedingungen im Buddhismus

In völliger Übereinstimmung mit seinen kanonischen Schriften, und zwar unabhängig von der Sekte, zu der man gehörte, stellte sich der Buddhismus vom Anfang an als eine Methode dar, die als Ziel hatte, die Lebewesen zu retten, und insbesondere die Menschen, sie endgültig von ihren jeder Existenz innewohnenden Leiden zu heilen und sie zu einem Zustand unaussprechlicher und ewiger Glückseligkeit zu führen, außerhalb des endlosen Zyklus der Wiedergeburten (*saṃsāra*). Er beruht also auf zwei Postulaten, wobei das eine eine Glaubensanschauung ist, die den Indern, bei denen sie auch entstanden ist, eigen ist, und das andere das Ergebnis der persönlichen Erfahrung und der Meditationen seines Gründers, des weisen Gautama, genannt der Buddha, das heißt «jener, der (für die Wahrheit) erwacht ist».

Das erste dieser beiden Postulate setzt voraus, daß jedes Lebewesen nach seinem Tod eine endlose Anzahl von Malen wiedergeboren wird, wie es eine unberechenbare Anzahl von Existenzen in der Vergangenheit gelebt hat. Das zweite Postulat besagt, daß jedes Leben von Natur aus leidvoll ist, voll von Enttäuschungen und Leiden. Das trifft nicht nur für jenes der Verdammten zu, die sich in der Hölle aufhalten, der Wiederkehrenden, die hungrig umherirren, und der von der Angst, vom Hunger und von tausend anderen Qualen bedrängten Tiere, sondern auch für jenes der Menschen, denen weder die Mühsale noch die Leiden erspart bleiben. Was die Götter und die Geister aller Art betrifft, so ist ihre Existenz gewiß sehr langdauernd und recht angenehm, aber sie wird notwendigerweise ein Ende finden, nach dem sie im allgemeinen unter den anderen Arten von Lebewesen wiedergeboren werden, deren Leben so mühevoll ist. Man kennt die schöne Legende, mit der die Tradition den Ursprung des Buddhismus erklären will. Nach ihr war Gautama, der künftige Buddha, ein junger Prinz, der im Überfluß und in den Vergnügungen lebte, weil sein Vater, der König, dafür Sorge getragen hatte, daß er die Existenz des geringsten Leidens, der geringsten Mühsal nicht erfahren, nicht einmal vermuten sollte. Nun begegnete der junge Mann während drei Spaziergängen nacheinander einem Kranken, einem Greis und einem Leichnam, das heißt den eindrücklichsten Äußerungen des Schmerzes, und er erfuhr von seinem Vertrauten, daß dies das unabwendbare Schicksal aller Menschen ist, einschließlich seiner selbst. Das bewegte den jungen Prinzen lebhaft, der nun die Traurigkeit kannte und die Ruhe verlor. Kurze Zeit später sah er, wiederum auf einem Spaziergang, einen Asketen, dessen heiterer Ausdruck ihn so stark traf, daß Gautama einige Stunden später aus seinem Palast entfloh, um von da an das unstete Leben eines bettelnden und meditierenden Mönches zu führen, das ihn nach Jahren von Kasteiung und Reflexion zur Erweckung (*bodhi*) führen mußte, das heißt zur Entdeckung der Wahrheit und des Heiles, zur Gründung des Buddhismus[1].

Es ist ganz gewiß, daß der künftige Buddha nicht dieser reiche und müßige Prinz war, dem jede Mühsal erspart wurde, sondern er lernte in seiner Jugend die harte Existenz eines jungen Kriegers kennen, der zu einem kleinen Grenzstamm gehörte, der sich in einer feindlichen und an Rohstoffen armen Gegend eingerichtet hatte und ohne Unterlaß vielfachen und schweren Gefahren ausgesetzt war, der Hungersnot und der Krankheit, den Jagd- und Kriegsunfällen. Er kannte also seit seiner Kindheit die ganze Härte der menschlichen Lebensbedingungen, und wie seine jungen Gefährten – oder sogar noch besser – härtete er sich dabei ab und schmiedete so diesen vornehmen und kräftigen Charakter, von dem er in der Folge so viele Beweise erbrachte. Der moralische Schock, der ihn dazu brachte, kurz nach der Geburt seines Sohnes Rāhula seine Familie, seine Freunde und seine Art zu leben für immer zu verlassen und ein umherirrender Asket zu werden, mußte also besonders grausam gewesen sein, aber die Tradition hat jede Erinnerung verloren, und wir sind deshalb für diesen doch wichtigen Punkt der Geschichte des Buddhismus auf bloße Vermutungen angewiesen. Nur der brutale Tod eines Menschen, der ihm sehr lieb war, scheint eine so plötzliche und so vollständige Änderung seines Lebens erklären zu können[2].

Welches nun auch diese entscheidende Erfahrung für den jungen Gautama gewesen ist, sicher ist, daß sie für ihn äußerst mühselig war und daß sie nicht nur die Grundlagen seiner Meditation bestimmte, sondern auch die Begründungen seiner Lehre, indem sie das Problem stellte, dessen Lösung er lange, ausdauernd suchte, bis er sie gefunden hatte. Alles bewegt uns zu glauben, daß er während den Jahren, die zwischen seiner Flucht und dieser Entdeckung vergingen, von der Erinnerung an dieses grausame Ereignis verfolgt wurde. Der Beweis dafür ist, daß der Schmerz das Objekt

der ersten der vier Wahrheiten (sk. *satya*, pā. *sacca*)[3] ist, deren unvermitteltes Erscheinen vor seinem Geist das ausmacht, was man die Erweckung oder Erleuchtung (*bodhi*) nennt.

«Alles ist Leiden, die Geburt ist Leiden, die Krankheit ist Leiden, das Alter ist Leiden, der Tod ist Leiden, die Vereinigung mit dem, was man nicht liebt, ist Leiden, die Trennung von dem, was man liebt, ist Leiden, nicht erlangen, was man ersehnt, ist Leiden, die fünf Daseinsfaktoren (die die Person aufbauen) sind Leiden», so hat der weise Gautama, der zum Buddha geworden war, seine fünf ersten Schüler im Antilopenpark in der Nähe von Benares wohl unterrichtet[4].

Das Wort *duḥka* in Sanskrit, *dukkha* in Pāli, das wir mit «Leiden» übersetzen, hat einen sehr weiten Sinn, einen viel weiteren als jenen des deutschen Wortes, mit dem man es gewöhnlich wiedergibt. Es bezeichnet alles, was nicht gefällt, von der leichtesten Unannehmlichkeit bis zum grausamsten Schmerz, den physischen Schmerz so gut wie die seelische Pein, die Schwierigkeit, an der man sich in einem Geschehen, wie das Unglück oder die Verzweiflung es sind, verletzt. Überdies wird es als Adjektiv so gut wie als Nomen gebraucht, so daß die erste Wahrheit heißen könnte: «Alles ist schmerzlich, leidvoll», wenn der Kontext und die Kommentare uns nicht ermächtigt hätten, es so zu übersetzen, wie wir es oben getan haben. In zahllosen Reden haben Buddha und seine ersten Schüler diesen Gedanken entwickelt: alles in der Existenz ist leidvoll, von der Geburt bis zum Tod. Man wird die vielfachen Vergnügen und Freuden, die durch die Befriedigung der Sinne und des Geistes verursacht werden und die die hauptsächlichsten Ziele der menschlichen Aktivitäten sind, vergeblich anführen: alle diese Vergnügen, alle diese Freuden sind trügerisch, oberflächlich, das heißt von kurzer Dauer, oft mit unangenehmen oder bitteren Eindrücken vermischt, namentlich mit der Furcht, daß sie früher oder später zu Ende gehen. So ist also die wirkliche Natur der Existenz jeden Lebewesens im wesentlichen enttäuschend, traurig und schmerzvoll. Zweifelsohne kann man am Grunde dieser pessimistischen Lebensauffassung nicht nur die Erinnerung an das tragische Ereignis finden, das Gautama dazu gebracht hat, dem weltlichen Leben zu entfliehen und umherirrender und bettelnder Asket zu werden, sondern auch jene an die leidvollen Bedingungen, unter denen er seine Jugend verbracht hatte, eine Erinnerung, die seine Meditationen wohl sehr oft gefördert hat, indem sie sich in gewisser Weise um jene erste Erinnerung an das Drama, das sein Leben umgewälzt hatte, herum «kristallisierte». Er selber wußte sehr wohl, und zwar durch eine lange Erfahrung von mehr als zwanzig Jahren, die er in dem sumpfigen und ungesunden Wald des Terai zugebracht hatte, daß die Gefahren, die Ängste, die Enttäuschungen, der Hunger, der Durst, die Krankheiten, die Unfälle, die Sorgen, die Schmerzen und die Leiden den Stoff des Lebens bilden, daß die Vergnügen und die Freuden selten und vorübergehend sind und daß ihre Beendigung die Existenz noch leidvoller macht.

Ist es möglich, dem Leiden und dem Leben, das davon angesteckt ist, zu entgehen? Das ist das Problem, das zu lösen sich der künftige Buddha abmühte, nachdem er diese traurige Überzeugung gewonnen hatte. Es nützte nichts, den Tod zu beschleunigen oder ihn geduldig zu erwarten, weil – wir haben es gesehen – eine andere Geburt, eine neue Existenz auf das Ende des gegenwärtigen Lebens folgen würde, gemäß den indischen Glaubensanschauungen, denen gegenüber Gautama nicht den geringsten Zweifel aufkommen ließ.

Um das Mittel des gewünschten Heils zu entdecken, mußte man zunächst die Ursachen des Leidens kennenlernen und allgemeiner noch die Ursachen der Existenz, die so innig mit dem Leiden verbunden ist. Die Meditationen des weisen Gautama offenbarten ihm drei Ursachen, nämlich die Handlungen, den Durst oder die sinnliche Begierde und das Nichtwissen um die Wirklichkeit.

Er gewann zunächst die Überzeugung, daß die Lebewesen entsprechend ihren Handlungen (sk. *karman*, pā. *kamma*) wiedergeboren werden in dem Sinne, daß jene, die durch den Körper, das Reden oder das Denken schlechte Taten vollbracht hatten, nach ihrem Tod in die «schlechten Schicksale» (*durgati*) der Verdammten, der Tiere, der hungrigen Rückkehrer oder der von aller Art Leiden geplagten Menschen gingen, während jene, die gute Taten vollbracht hatten, in die «guten Schicksale» (*sugati*) der Götter oder der sich an der Wohlhabenheit, an der Gesundheit und an anderen Gütern sich erfreuenden Menschen wiedergeboren würden[5]. Es scheint, als sei dieser Gedanke vom künftigen Buddha von früheren indischen Denkern entlehnt worden, aber selbst wenn dem so war, so muß man den weisen Gautama dennoch loben, daß er daraus einen der Hauptgrundsätze seiner Lehre gemacht und ihr damit einen hohen moralischen Wert gegeben hat. Denn als Folge dieser Überzeugung nehmen die Unterdrückung, die vollständige Aufhebung der Leidenschaften und die Pflege der Tugenden, die Methoden, die die ersten abschwächen und dann auslöschen, und die Methoden, die die zweiten entwickeln wollen, im Buddhismus einen so großen Platz ein.

Die anderen Ursachen wurden aller Wahrscheinlichkeit nach von Gautama während der berühmten Nacht der Erweckung oder wenig später selber ent-

deckt. Die erste, definiert als der Ursprung (*samudaya*) des Leidens, ist der «Durst» (sk. *tṛṣṇā*, pā. *taṇhā*), das heißt die sinnliche Begierde, die ebenso gebieterisch ist wie der Durst, unter dem die Bewohner tropischer Länder wie Indien so oft leiden. Er bildet den Gegenstand der zweiten der vier Wahrheiten, die von Buddha in seiner berühmten Predigt von Benares gelehrt werden. Es ist denn auch der Durst, der zur Wiedergeburt, zur Rückkehr zur Existenz führt; weil er innerlich an das Verlangen nach Vergnügen aller Art gebunden ist, findet er seine Befriedigung hier und dort, und er drängt das Lebewesen dazu, noch und noch wiedergeboren zu werden, um diese Vergnügen ohne Unterlaß zu genießen. Deshalb ist er auch und vor allem sehnlicher Wunsch zu leben, also wiedergeboren zu werden; darum ist er die Ursache der Existenzen und folglich des Leidens[6].

Unter verschiedenen Namen – sinnlicher Wunsch (*kāma*) oder Begierde (*lobha*) – wird er in den Reden Buddhas oft beschuldigt, mit dem Haß (sk. *dveṣa*, pā. *dosa*) und der Verirrung, dem Irrtum oder der Dummheit (*moha*) die drei «Wurzeln des Übels» (*akusalamūla*) zu bilden, das heißt die drei grundlegenden Laster, von denen alle übrigen herkommen. Der Haß und die entsprechenden Leidenschaften wie Wut und Boshaftigkeit können tatsächlich als Äußerungen einer bestimmten Form von Verlangen betrachtet werden: das Verlangen nach dem Verschwinden der mißfallenden Gegenstände oder Lebewesen; zweifelsohne werden sie deshalb nie als unmittelbare Ursachen des Leidens oder, was auf dasselbe herauskommt, der Existenz bezeichnet. Im Gegenteil wird die Verirrung unter dem Namen des Nichtwissens (sk. *avidyā*, pā. *avijjā*) in der berühmten Darstellung des von Buddha kurz nach der Erweckung entdeckten Gesetzes vom «Entstehen in Abhängigkeit» (sk. *pratītyasamutpāda*, pā. *paṭiccasamuppāda*) als erste Ursache des Leidens, der Existenz und von allem, was ist, ausgegeben. Das Nichtwissen ist denn auch das erste der zwölf Glieder der Kette der zwölf Bedingungen, indem jedes Glied als Entstehensbedingung (sk. *pratītya*, pā. *paṭicca*) das vorangehende hat und das Erscheinen jenes bedingt, das ihm folgt. Der Durst (*tṛṣnā/taṇhā*) ist das achte und hat als unmittelbare Ursache die Empfindung (*vedanā*) und als unmittelbare Folge den Lebenshang (*upadāna*). Aus dieser geht die Existenz (*bhava*) hervor, woraus sich alsbald die Geburt (*jāti*), der Tod (*maraṇā*) und die verschiedenen Formen von Leiden, der Kummer, die Klagen, die Trauer, die Plagen ergeben. Dieses Nichtwissen nun verhindert, die von Buddha entdeckte Wirklichkeit kennenzulernen, das heißt die vier Wahrheiten (*satya/sacca*), die das Leiden betreffen, seinen Ursprung, seine Beendigung und den Weg, der dazu führt. Durch die Illusionen, die sie schafft, und namentlich durch die angenehmen Gegenstände der Empfindungen, nichtige und trügerische Phänomene, verursacht sie das Erscheinen der sinnlichen Begierde, die zur Wiedergeburt und, beim Weggang, zum Leiden führt. Das Nichtwissen knüpft die Schlinge, das Netz, in dem sich die Lebewesen verfangen werden und aus dem sie dann nicht mehr herausfinden können[7].

So hat also der Buddhismus von seinem Anfang an neben dem Schmerz, der unmittelbar durch eine schmerzliche Empfindung oder ein Gefühl von Mühsal verursacht wird, die Existenz des Leidens und des Schmerzes anerkannt, die indirekt von der illusorischen und enttäuschenden Natur der Vergnügen und der anderen Objekte der Begierde ausgeht. Jedes Vergnügen, jede Freude geht vorbei, ist sogar oft flüchtig, und ihr Aufhören hat die Widerwärtigkeit zur Folge, die Traurigkeit der Enttäuschung, der Täuschung in der Erwartung, des Bedauerns. Und zwar verhält es sich so, weil jedes Lebewesen und ganz besonders der Mensch nicht weiß, daß jede Sache, jedes Sein dem unerbittlichen Gesetz der Unbeständigkeit (sk. *anityatā*, pā. *aniccatā*) unterworfen ist, daß alles in der Zeit wie im Raum beschränkt ist, daß alles einen Anfang hat und ein Ende haben wird, daß nichts ewig ist, daß alles sich ändert, mehr oder weniger schnell, aber ganz gewiß, zwischen dem Augenblick seiner Erscheinung und dem seines Verschwindens. Die Sache, die man erstrebte, verdirbt und wird schließlich zerstört: die Blume, die man bewunderte, welkt und löst sich dann in Staub auf; das Sein, das man liebte, wird alt und stirbt dann. Alles ist unbeständig, veränderlich, vorübergehend, weil alles aus vielfältigen und verschiedenen Elementen (*dhātu*) zusammengesetzt ist (sk. *saṃskṛta*, pā. *saṅkhata*), materiellen oder geistigen, die ihrerseits nur Phänomene ohne Beständigkeit und ohne Dauer sind, wobei die einen die anderen zeugen oder bedingen und untereinander sehr komplexe Verbindungen bilden, weil es in der Mitte von all dem nichts Unveränderliches, nichts Ewiges gibt, nichts, was die ungeschaffene und daher unzerstörbare, vollkommen einfache und reine Substanz der Sache oder des Seins wäre, das man betrachtet, das man ersehnt, das man liebt und an dem man sich erfreut, weil alles dem großen allgemeinen Gesetz von der Abwesenheit von «selbst» (sk. *anātman*, pā. *anattā*) unterworfen ist, das heißt von persönlichem, unveränderlichem und ewigem Prinzip.

Um einen Ausdruck zu verwenden, der schon im frühesten Buddhismus erscheint und der bis heute dazu dient, dessen ganze Metaphysik zusammenzufassen: «alles ist leer» (sk. *śūnya*, pā. *suñña*), leer von

«sich», leer von eigener Natur, leer von dem, was das Christentum die Seele nennt, und darin unterscheidet sich die buddhistische Philosophie auch im wesentlichen von jener des Brahmanismus, die die Existenz eines individuellen «Selbst» wie eines universalen «Selbst» bejaht, des *ātman* wie des *brahman*, die einander im übrigen wesensgleich sind. Halten wir aber sogleich fest, daß dieses buddhistische «leer» nicht das Nichts ist, sondern etwas äußerst Subtiles an der Grenze des Seins und des Nichts, etwas, was die Begriffe der modernen Physik uns zu erahnen ermöglichen, nämlich mit ihren immensen Leeren, die die einen infinitesimalen Partikeln von den anderen trennen und die die Materie, selbst die solideste, bilden, sowie mit diesen unfühlbaren Wellen, die deren Eigenarten insgesamt bestimmen, ihre Farben, ihre Wärme, ihr Licht, ihre Töne usw. Natürlich darf man davon nicht ableiten, wie es einige zu enthusiastische Gläubige getan haben, daß Buddha dank seiner außerordentlichen Weisheit damit den Naturwissenschaften unserer Zeit fünfundzwanzig Jahrhunderte voraus war, auch wenn man diese Konvergenz von Gedanken anerkennen muß, die die Welt und die Dinge, die darin existieren, als in sich selbst äußerst verschieden von dem darstellen, was sie unseren Sinnen und unserem Geist zu sein scheinen, insbesondere die Substanz, an die unser Geist glaubt und an der er sich festhält, wenn sie sich nur als eine Illusion erweist, die auf die Unvollkommenheit unserer Mittel der Erkenntnis zurückgeht. Die Objekte der menschlichen Begierden, die die meisten unserer Aktivitäten bestimmen, sind also nur Schatten und keine soliden und dauerhaften Seienden, wie wir glauben, und dieser Unterschied zwischen der Wirklichkeit und der Erscheinung ist eine der Hauptursachen von Mühsal, das heißt von Leiden, nämlich durch die Enttäuschungen, die er zur Folge hat.

Überdies ist der Mensch selbst einer dieser Schatten ohne Beständigkeit, ein Gesamt von materiellen Phänomenen, von Empfindungen, Wahrnehmungen, verschiedenen geistigen Phänomenen und Bewußtseinsmomenten, die sich ständig verändern, und zwar so, daß er sich zwischen seiner Geburt und seinem Tod beständig umgestaltet, während er glaubt, immer derselbe zu sein. Infolgedessen ändern sich auch seine Neigungen, seine Wünsche; und das Objekt, das er so sehnlich begehrte und an dem er sich eine Zeitlang erfreut hat, langweilt ihn und weckt schließlich seinen Abscheu oder seinen Haß, woraus eine neue Ursache von Leid entsteht. So verbindet sich die zusammengesetzte, unbeständige, labile Natur des Subjektes der Begierde mit der in jeder Hinsicht analogen Natur ihres Objektes und bringt dadurch den Schmerz hervor.

Eine der besten Illustrationen dieser Wahrheit bietet zweifelsohne die berühmte Szene in der Legende des künftigen Buddha, die seiner Flucht unmittelbar vorausgeht und sie direkt verursacht. Durch die vier Begegnungen, die er eben gemacht hat, aufgewühlt, verbringt der junge Prinz den Abend in seinem Frauengemach, wo seine Konkubinen, die aus den schönsten und den verführerischsten ausgewählt worden waren, sich alle Mühe geben, ihn mit ihren Gesängen, ihren Tänzen und ihrer Musik zu zerstreuen. Gautama schläft ein, und die Frauen machen es ihm alsogleich nach. In der Nacht wacht der Prinz auf, und wie er die in verschiedenen und wenig anmutigen Stellungen dem Schlaf überlassenen Körper der Tänzerinnen und Musikerinnen sieht, ihre Geschmeide in Unordnung, sie selbst stöhnend, geifernd, mit den Zähnen knirschend, schnarchend, ohne jede Anmut, da denkt er plötzlich mit Schrecken, daß er mitten in einem Leichenfeld, mitten unter Leichen aufgewacht sei. Und durch den Abscheu und das Entsetzen gereift, entscheidet er sich, sofort zu entfliehen, weckt seinen Stallmeister auf, läßt sein Pferd satteln und reitet im Galopp in die Nacht und hält erst beim Morgengrauen an, da seine Angehörigen noch schlafen[8]. Die Konkubinen, deren Schönheit ihn erst noch fasziniert hatte, hatten gewiß einen Teil ihrer Anziehungskraft verloren, aber erst die Umgestaltung seines Geistes, der durch die Offenbarungen der vier Begegnungen heftig bewegt worden war, hatte aus diesen Frauen in seinen Augen Objekte des Entsetzens gemacht. Obwohl es sich dabei um eine pure Legende handelt, hat sie in sich selbst dennoch nichts Unwahrscheinliches; ihre psychologische Wahrheit ist nicht zu bestreiten, und die Geschichte berichtet uns im übrigen von analogen Tatsachen, an denen wir nicht zweifeln dürften.

Durch die Kontrastfülle zwischen diesen beiden aufeinanderfolgenden Szenen illustriert diese Legende auf eine besonders anschauliche Weise die Wahrheit des Leidens, das radikal pessimistische Verständnis, das Buddha und seine Schüler von der Existenz hatten und von der oberflächlichen und enttäuschenden, weil illusorischen Natur der Objekte der Begierde wie der Vergnügen, die sie verschaffen. So lebendig diese auch sind, so anziehend jene auch sind, bringen sie doch bald die Sättigung und die Gleichgültigkeit hervor, und dann den Abscheu, das heißt das Entsetzen oder den Haß, wenn nicht umgekehrt die Enttäuschung und das Bedauern. Der Weise darf sich nicht in ihren Schlingen fangen lassen, sondern muß der Wirklichkeit der innerlich leidvollen, schmerzlichen Natur der Existenz mutig ins Gesicht schauen. Das ist die erste Lektion, die den Menschen von Buddha gelehrt wird, der erste Schritt des langen Weges, der zur Befreiung führt.

[1] Diese Legende wird zum ersten Mal erzählt im *Mahāpadāna-sutta, Sutta* Nr. 14 der *Dīgha-nikāya* in Pāli und in seinen Parallelen in Sanskrit und Chinesisch. Sie wird da einem mythischen Vorgänger Gautamas, dem Buddha Vipassin, zugeschrieben, aber es wird auch gesagt, daß sie auf alle Buddhas, also auch auf Gautama, anzuwenden ist. Sie wird dann in den postkanonischen Biographien Gautamas wieder aufgenommen.

[2] Siehe A. Bareau, La jeunesse du Buddha dans les *Sūtra-piṭaka* et les *Vinaya-piṭaka* anciens, in: Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient 61 (1974) 199–274, namentlich den Schluß.

[3] Sk. = Sanskrit, pā. = Pāli. Wenn die Schreibweise des indischen Wortes in diesen beiden Sprachen dieselbe ist, wird diese Form angegeben ohne zu präzisieren, ob es sich um sk. oder pā. handelt.

[4] Siehe den *Dhammacakkappavattana-sutta* des *Saṃyutta-nikāya* in Pāli, Band V, S. 420 ff und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

[5] Siehe den *Bhayabherava-sutta* und den *Dvedhāvitakka-sutta*, *Sutta* Nr. 4 und 19 des *Majjhima-nikāya* in Pāli und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

[6] Siehe Anm. 4.

[7] Siehe den *Mahā-vagga* des *Vinaya-piṭaka* in Pāli, Band I, 1–2 und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

[8] Die älteste Fassung dieser Legende, die uns erhalten ist, findet sich in der chinesischen Übersetzung des *Vinaya-piṭaka* der *Mahīśāsaka*, Nr. 1421 der Ausgabe von Taishô Issaikyô des chinesischen buddhistischen Kanons, S. 102a. Eine ganz ähnliche, aber auf Yasa, einen der ersten Schüler Buddhas angewandte Erzählung findet sich im *Mahāvagga* des *Vinaya-piṭaka* in Pāli, Band I, 15–16, und seinen Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANDRÉ BAREAU

1921 zu Saint Mandé (Frankreich) geboren, Doktor der Philosophie, Forscher am Centre national de la Recherche scientifique von 1947 bis 1956, Studiendirektor für buddhistische Philologie an der École pratique des hautes Études zu Paris von 1956 bis 1973, seit 1971 Professor für Buddhismusstudien am Collège de France. Er veröffentlichte hauptsächlich: Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule (Paris 1956), Les premiers conciles bouddhiques (Paris 1955), Bouddha (Paris 1962), Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtra-piṭaka et les Vinaya-piṭaka anciens (Paris 1963, 1970, 1971) sowie den Beitrag Bouddhisme in: Les religions de l'Inde (Paris 1966). Anschrift: Collège de France, 15 boulevard Colbert, F-92330 Sceaux, Frankreich.

James W. Boyd

Der Pfad der Befreiung vom Leid im Buddhismus

Der buddhistische Pfad der Befreiung vom Leid ist kontemplativer Art. Er hat drei Schwerpunkte: die Übung tugendhaften Lebens (*sīla*), die Meditation der Konzentration (*samādhi*) und die Meditation der höheren Einsicht oder des Verstehens (*paññā*). Eine wichtige Formulierung dieses ein Ganzes bildenden kontemplativen Pfades findet sich in Buddhaghosas Werk, das aus dem fünften Jahrhundert vor Christus stammt. Dieses enzyklopädische Werk, der *Pfad der Reinigung (Visuddhimagga)*[1] ist ein Handbuch des gesamten kanonischen Schrifttums des Theravada und seiner singhalesischen Kommentare. Es entwirft ein Standardschema des Pfades der Befreiung, nach dem sich die Praxis des Mahayana in China und Tibet gebildet hat und das heute noch in der Theravada-Tradition lebendig ist.

I. Tugendhaftigkeit (sīla)

Wenn von Tugendhaftigkeit die Rede ist, denkt man in der Regel an ein den Tugenden entsprechendes sittliches Verhalten. Das ist auch die Grundbedeutung des buddhistischen Sila-Begriffes (*sīla* = Sittlichkeit, Tugend). Doch hat der buddhistische Begriff der Tugendhaftigkeit noch eine weitere Dimension, die in der Idee des tugendhaften Verhaltens nicht ganz richtig wiedergegeben ist. Laut Buddhaghosa muß das Wesen eines tugendhaften Handelns so verstanden werden, daß es grundlegend geistige Formungen einschließt, die bestimmte Typen geistiger, verbaler und körperlicher Tätigkeiten hervorbringen. Nach buddhistischer Analyse gibt es zu jedem Bewußtseinsmoment 52 mögliche begleitende Bedingungen, die zusammengenommen eine spezielle geistige Formung abgeben (B.XIV. 131 ff.). So sind zum Beispiel von den 52 begleitenden Bedingungen des Bewußtseins (*cetasika*) Kontakt, Wollen und Aufmerksamkeit in jedem aktiven Bewußtseinsmoment unveränderlich gegenwärtig.

Andere Begleitbedingungen, wie anhaltendes Denken und Entschlüsse, sind nur gelegentlich dabei präsent. Handelt es sich um ein besonders günstiges Bewußtseinsmoment (d.h. daß es als Ergebnis ein gutes *kamma* hat), so sind die Begleitumstände der Aufmerksamkeit, des Glaubens, des Fehlens von Begier und der Ruhe gleichmäßig vorhanden. Ungünstige, der Tugend widersprechende Geistesformungen dagegen schließen notwendig Trug und Erregung und ähnliche Fehlhaltungen ein, wie etwa Eitelkeit, Stolz, Neid und Unsicherheit.

Tugendgemäßes Handeln ist daher zu Anfang eine günstige Geistesformung, die Gefühle und Wahrnehmungen als Begleitumstände einschließt. Ein Mensch, der es unterläßt, Lebewesen zu töten, niemals nimmt,

was ihm nicht gegeben wird, und sexuelles Fehlverhalten meidet, verrichtet diese tugendhaften körperlichen Handlungen auf der Grundlage einer tugendhaften geistigen Grundhaltung. Ebenso führt günstige Zusammenstellung (B.I.19) verschiedener geistiger Formungen zu einem der Tugend gemäßen verbalen Verhalten: Verzicht auf lügnerisches, boshaftes und grobes Reden sowie Klatsch und Schwätzerei, oder erzeugt tugendgemäße Geisteszustände wie die Vermeidung von Begehrlichkeit, Böswilligkeit und anderen Fehlhaltungen (B.I.140). Tugend ist also in demjenigen vorhanden, der sich in den sieben guten Zuständen befindet, den Zuständen des Glaubens, des wachen Gewissens, der Furcht falsch zu handeln, des Lernens, der Energie, der Aufmerksamkeit und des Verständnisses. Eine achte Form des günstigen Zustandes ist ein rechter Lebensunterhalt. Jeder, der ungünstige geistige Grundeinstellungen vermeidet, vermeidet die aus ihnen folgenden unreinen Handlungen, und jeder, der sich in einen positiven Geisteszustand versetzt, wie zum Beispiel Glaube und Aufmerksamkeit, vollbringt tugendgemäße Handlungen. Die Bedeutung der Aufmerksamkeit wird klarer werden, wenn wir über die beiden weiteren Hauptkomponenten des buddhistischen Pfades sprechen, nämlich die Konzentration (*samādhi*) und die Weisheit (*paññā*). Doch an dieser Stelle muß erst einmal der Sinn des Glaubensbegriffes im buddhistischen Kontext geklärt werden.

Glaube (*saddhā*) bezieht sich auf das Vertrauen des Kontemplativen auf das Zeugnis Buddhas, seine Lehren (*Dhamma*) und die Gemeinschaft (*Saṅgha*), für die er den Grund gelegt hat (B.IV. 142; V. 41). Im Anfang schließt der Glaube des Novizen eine Bereitschaft ein, sich an Buddhas Aussagen über den Pfad und sein Ziel auf der Grundlage eines vorläufigen gläubigen Vertrauens zu halten. Später aber muß alles Gelehrte anhand der individuellen Erfahrung des einzelnen bestätigt oder als nicht zutreffend erfunden werden. Der Pfad der Reinigung ist seinem Wesen nach ein echter Prozeß einer schrittweisen Charakterentwicklung, bei dem jemand, der an ihn glaubt (auf ihn vertraut), eine Eliminierung derjenigen Unreinheiten und Befleckungen erreichen kann, die zum Leid (*dukkha*) führen, und in dem er solche Voraussetzungen schaffen kann, die die Vollendung selbst offenbaren. Dabei erfordert sowohl die Ausrottung von Unreinheiten wie auch die Förderung der Bedingungen für die Erreichung der Vollkommenheit stets die Schaffung günstiger geistiger Bedingungen. Glaube oder Vertrauen ist daher eine Grundbedingung, die günstige Bewußtseinsmomente begleiten muß. Daher wird der Glaube als Grundtugend auf der Liste der sieben guten Zustände betrachtet.

Zusätzlich zu den verschiedenen Formen verbaler, körperlicher und geistiger Tugenden gibt es auch verschiedene Grade von Tugenden entsprechend den ihnen zugrunde liegenden Motivationen. So sind zum Beispiel um des Ruhmes willen unternommene tugendhafte körperliche Handlungen geringer als solche, die um des Verdienstes willen getan werden. Doch solche tugendhaften Handlungen, die zur Erlangung der edlen Geburt (vgl. unten S. 357) getan sind oder für die Befreiung aller Geschöpfe, sind höhere Tugenden. Umgekehrt können würdige Handlungen verunreinigt werden durch Eigenlob oder Herabsetzung anderer und folglich zur Minderung und Stagnation günstiger Geistesbildungen führen, anstatt zu den Vorbedingungen für ein Eindringen in das Ziel des Nibbāna (B.I. 33–39). So muß der Mensch auf den Gewinn achten, den er in der Vollbringung von Tugend anstrebt.

Die positiven Früchte der Tugend sind überreich. Tugend reinigt die physischen und verbalen Handlungen, macht den Menschen ehrfürchtig, flößt ihm Vertrauen ein auf das, was er tut, denkt oder fühlt, ohne jede Spur von Gewissensbedenken; sie kann zur Wiedergeburt in den himmlischen Sphären dieses saṃsārischen Universums führen und findet schließlich Hilfe und Unterstützung bei guten Freunden, die stets Unterstützung auf dem Pfad geben. Buddhaghosa faßt die Gewinne der Tugend zusammen in seinen Bildern vom reinigenden Wasser. Kein Fluß, so schreibt er, vermag den Makel des Unreinen abzuwaschen, sei es auch der Ganges oder der Yamuna; nur Wasser der Tugend kann reinigen und des Menschen Fieber in dieser Welt lindern (B.I. 24). Die wichtigste Frucht der Tugend aber ist, daß sie (B.I.20) den Geist und seine Teile derart beruhigen kann, daß eine auf einen Brennpunkt gerichtete Konzentration (*samāhdi*) und Meditation des Verstehens (*paññā*) möglich werden.

II. Konzentration (samādhi)

Konzentration (*samādhi*), das zweite Hauptelement des Pfades der Befreiung, ist der Begriff für solche kontemplativen Akte, die in einem zusammengefaßten und ungestörten Brennpunkt alle reinen Geistesformungen vereinigen. Meditation mit dem Ziel der Konzentration ist ein besonderer Geistesakt eigener Art, der dem Bewußtsein und seinen es bedingenden Begleitumständen in einem bestimmten Objekt ein Zentrum gibt, mit dem Ziel, zu einer ausgewogenen und ruhig gelassenen Verbindung günstiger Geistesformen zu gelangen (B.III. 2 ff.)[2]. Das wesentliche Charakteristikum eines konzentrierten geistigen Handelns ist eine unerschütterliche Gesammeltheit, eine Beruhigung jeglicher geistigen Unruhe. Der Haupt-

wert für den Meditierenden liegt in dem alles konzentrisch auf sich ziehenden Brennpunkt, den er in seinem Bewußtsein schafft und der ihn schließlich befähigt, in voller Aufmerksamkeit die Wahrheit (*nibbāna*) zu durchdringen. Zwar können die spezifischen Meditationstechniken, die wir besprechen werden, von manchem, der dem Pfad folgt, umgangen werden – das heißt: es ist möglich, einen direkten Weg von der Tugend zur Einsicht und Weisheit (*vipassanā paññā*) einzuschlagen –, doch muß nichtsdestoweniger manche Form einer günstigen inneren Zusammenfassung des Geistes vollzogen werden, wenn man zum Eindringen in die Wahrheit gelangen will. Die folgenden Techniken sind Mittel zu diesem Zweck.

Einige Techniken der Meditation mit dem Ziel der Konzentration dienen primär der Überwindung von Zerstreuung und Hindernissen, die einen konzentrisch auf ein Ziel gerichteten Geist unmöglich machen. Andere Techniken schließen einen Vorgang der Loslösung von Sinneseindrücken ein und zielen direkt auf die Schaffung von Trancezuständen hin (*jhāna*). Zu dem letztgenannten Typ gibt Buddhaghosa zehn Sinnbilder (*kasiṇa*) an, die als Ausgangspunkt oder Stütze der Meditation dienen können (B. IV. 1 ff.): Erde, Wasser, Feuer, Luft, Blau, Gelb, Rot, Weiß, Licht und Raum. Das Sinnbild «Erde» besteht beispielsweise in einem runden Stück Erdreich, etwa Lehm, von gleicher Farbe und Beschaffenheit, von Gestalt und Größe eines untertassengroßen Kreises. Das Wasser-Sinnbild könnte in einem Napf oder Wassertopf bestehen, der bis an den Rand mit klarem Wasser gefüllt ist; das Sinnbild des Blauen wäre etwa ein Stück blauen Stoffes; das Licht- und Raum-Sinnbild ein Loch in der Wand.

Der Meditierende sucht sich zunächst einen ruhigen, abgeschiedenen Platz aus, läßt sich dann nieder mit gekreuzten Beinen und vergegenwärtigt sich die Tugend der Meditation; danach schaut er aufmerksam das gewählte Sinnbild an. Hat er das Sinnbild geraume Zeit angeschaut, so beginnt er, sich seine Gestalt vorzustellen, bis er den betreffenden Gegenstand deutlich in allen seinen Formen erblickt – mit geschlossenen Augen. Dieses eidetische Bild ist das, worauf er sich in der Anfangsphase der Meditation konzentriert. Während er ständig bestrebt ist, die verschiedenen Hindernisse für seine Meditation wie Schlaf, Zerstreuung oder den Wunsch nach Bildern anderer Gegenstände, zu überwinden, wird der Meditierende immer geübter, und das vorgestellte Bild verwandelt sich in ein Zeichen, das für ihn das Sinnbild repräsentiert (oder dessen Gegenstück). Dieses Bild ist dann eine abstraktere Darstellung des ursprünglichen Sinnbildes. So erscheint das Sinnbild der Erde als leuchtende Scheibe; das Wasser-Sinnbild als ein Spiegel am Himmel. Insofern es sich um abstrakte Darstellungen dieser Bilder handelt, können sie in ihrer Größe ausgedehnt oder zusammengezogen werden durch den Geist, der diese Bildvorstellung erzeugt. Der Meditierende, der das bewirken kann, hat Zugang zum ersten Stadium der Trance gewonnen. In dem Maße, wie seine Meditation sich weiter festigt, versenkt er sich in diese erste Trance (B.IV. 32 ff.).

In diesem Trancestadium sind die vorher erwähnten Hindernisse ausgeräumt. Der Meditierende ist vollkommen auf sein eigenes Sinnbild konzentriert. Er empfindet Freude und Entzücken und ist fähig zu einem klaren diskursiven Denken, einschließlich solcher Gedanken, die seine eigene augenblickliche Situation betreffen. Wenn er in der Meditation weiter fortschreitet, gelangt er schließlich zur zweiten Trance. Hier unterdrückt der Meditierende das Vorherige, was er nun als Zerstreuung durch das Denken erkennt, und er denkt nicht mehr über seinen Trancezustand nach. Er wird vielmehr ganz in diesen einbezogen. In der dritten Trance überwindet er die Zerstreuung durch sein eigenes Entzücken und erreicht schließlich die vierte Trance, wenn er auch sein Lustempfinden hinter sich läßt und dabei in reiner und völlig losgelöster Konzentration verharrt. Nun sind alle geistigen Schichten gleichmäßig und direkt auf sein ganz eigenes Sinnbild gerichtet. Eine scharfe Bewußtseinsrichtung auf einen einzigen Punkt ist erreicht.

Der Meditierende kann seine Versenkung über diesen vierten Trancezustand hinaus weiter verfolgen bis hin zu dem, was man die vier formlosen Sphären nennt (B.X. 1 ff.). Dazu muß er sich aber von seinem eigenen Sinnbild frei machen, auf das er sich bisher konzentriert hat. Folglich weitet er seinen sinnbildlichen Gegenstand nach allen Richtungen hin aus und richtet dann seine Aufmerksamkeit auf den grenzenlosen Raum, der die Grenzen seines Sinnbildes berührt. Bei der Konzentration auf den grenzenlosen Raum gelangt er in das fünfte Trancestadium. Jenseit dieses Stadiums kann er sich nun auf ein unbegrenztes Bewußtsein (sechstes Stadium) konzentrieren, danach auf das Nichts (siebtes), um schließlich das achte Stadium der Trance zu erreichen, das Stadium, das weder Empfinden noch Nicht-Empfinden ist, wobei Friede und Ruhe die beherrschenden Begleitzustände des Bewußtseins sind. In diesem Stadium haben die geistigen Strukturen einen Zustand höchster Subtilität erreicht, deren Charakteristika Gleichmut und ein völlig zusammengefaßter Brennpunkt aller Aufmerksamkeit sind. Die neunte Trance, das sogenannte «Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl» (*nirodha samāpatti*) ist ein Zustand, in dem der Meditierende vollkommen

ohne Denken und Fühlen ist. Dieser Zustand entwickelt wesenhaft die Fähigkeit des Meditierenden, die Wohltaten des Nibbāna zu genießen und zu erhalten, sobald sie einmal erreicht sind. In unserer weiteren Besprechung werden wir darauf noch zurückkommen.

Verschieden von diesen Sinnbild-Techniken (Erde, Wasser usw.), die zur Trance führen, sind diejenigen Techniken der meditativen Konzentration, die primär in einer Beseitigung von Zerstreuung und Hindernissen bestehen, die die Entwicklung von Tugend und ausgewogenen Geisteshaltungen hemmen[3]. Gleich den Sinnbild-Techniken aber sind diese Methoden dem Temperament des einzelnen entsprechend auszuwählen. Um ein Gegengewicht gegen die Verunreinigung durch Habgier zu schaffen, kann beispielsweise eine Meditation über Häßlichkeit (etwa die zehn Stufen der Auflösung eines Leichnams) von einem Meister der Meditation oder einem guten Freund empfohlen werden. Ein Meditationsthema für jemanden mit jähzornigem Temperament ist das der liebevollen Güte. Dieses Meditationsthema ist im Grunde für jedermann nützlich und geeignet (B.III. 57 ff.) und ist die erste von vier eng miteinander verbundenen Betrachtungen: Liebe (*mettā*), Mittleid (*karuṇā*), Mitfreude (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*) (B.IX. 1 ff.). Man nennt sie bisweilen die Wohnstätten des Brahmā, insofern ihre Erreichung zur Wiedergeburt in Brahmās Himmeln führt.

Der Verlauf der Liebes-Meditation ist kurz folgendermaßen: Der Meditierende beginnt damit, daß er mit vollem Bewußtsein die Gefahren des Hasses und die Vorzüge der Geduld betrachtet. Im Anschluß daran lenkt er seine Aufmerksamkeit auf sich selbst und überlegt: «Kann ich glücklich und freundlich sein?» In diesem frühen Stadium der Meditation ist es wichtig, daß man nicht versucht, die Liebesmeditation auf den geliebten Menschen oder einen Feind zu richten, denn die erstgenannte Zielrichtung kann sich in Begehren, die zweite in Haß verkehren. Der Meditierende muß zunächst sich selbst mit Liebe und Güte wappnen. Im weiteren kann er dann den Bereich seiner Liebe auf die Menschen in seinem Haus oder in seinem Dorf ausweiten, um schließlich seine liebevollen Gedanken auf die ganze Welt unter Einschluß aller Wesen zu richten (B.III. 58).

Wenn während der Liebesmeditation haßvolle Gedanken in seinem Geist auftauchen, sollte der Meditierende Buddhas Lehren über liebevolle Güte betrachten. Schließlich erreicht der Meditierende ein Stadium, in dem er seine Liebe in gleicher Weise auf die ganze Welt ausdehnt. In diesem Stadium erreicht er die erste Trance (*jhāna*) und versenkt sich vollkommen in sie[4]. Dabei richten seine Gedanken sich auf die gesamte Welt in einem Bewußtsein voll liebender Güte, ohne Haß und ohne Betrübnis. Die Vorzüge dieses Zustandes der vollen Versenkung sind interessant und vielfältig. Wer zu ihm gelangt, schläft mit Behagen, wacht mit Behagen, träumt keine bösen Träume, ist allen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen lieb und teuer, Götter wachen über ihn, Feuer, Gift und Waffen vermögen nichts gegen ihn, sein Geist ist ohne Mühe konzentriert, sein Gesichtsausdruck heiter, er stirbt ohne Erschütterung, und wenn er nicht höher hinauf gelangt, wird er wiedergeboren in der Welt des Brahmā (B.IX.60 ff.).

Buddhaghosa erörtert noch eine Reihe weiterer Ruhe gebender Meditationen, so über die Aufmerksamkeit für die Atmung und den Tod, die Erinnerung an den Frieden und die drei Kleinodien (*Buddha, Dhamma, Saṅgha*), und viele andere. Sie alle sind Vorgänge einer Beruhigung des Geistes und einer Zentrierung der geistigen Strukturen in günstiger Weise. Die Übung solcher Methoden zur Meditation mit dem Ziel der Konzentration durch Schaffung einer inneren Einheit und unabgelenkten Ausgewogenheit des Bewußtseins und seiner Begleiterscheinungen befähigen den Menschen, unschwer zur Weisheitserkenntnis vorzudringen, dem dritten Hauptelement des Pfades der Befreiung.

III. Erkenntnis-Weisheit (vipassanā paññā)

Tugend ist der Anfang, Konzentration das Mittel und Weisheit das Endziel aller vorteilhaften, günstigen Dinge (B.I.10 ff.). Weisheit (*paññā*) wird durch die Übung der Erkenntnis-Meditation entwickelt, die ihrerseits die Konzentration-Meditation ergänzt, sich aber dabei von ihr unterscheidet. Die letztgenannte dient, wie wir gesehen haben, der Erreichung sukzessiver Stufen der Trance mit dem Ziel, dem Geist Ruhe zu geben und ihn von Verunreinigungen frei zu machen. Erkenntnis-Meditation ist dagegen kein tranceartiges *Heraustreten* aus der Vielzahl der Sinneserfahrungen, sondern ein Prozeß analytischer *Beobachtung* und Einsicht (*vipassanā*) in die Sinnenwelt und darüber hinaus[5]. Erkenntnis-Meditation ist, um es kurz zusammenzufassen, eine analytische Methode aufmerksamer Beobachtung des Wesens aller Phänomene. Ihr letzter Zweck ist, den Geist zu befähigen, daß er vordringt (*paṭivedha*) bis zum wahren Wesen alles Seienden, und dadurch zur Entdeckung der Wahrheit des *nibbāna* zu führen.

Mit seiner konzentrierten und ausgewogenen geistigen Fähigkeit, die der Meditierende soweit entfaltet hat, kann sodann eine objektive und leidenschaftslose Analyse aller geistigen und materiellen Zustände vor-

genommen werden. Das Wesen des Geistigen, solche immateriellen Bewußtseinszustände und deren Begleiterscheinungen werden beobachtet und können folgendermaßen analysiert werden: Der Meditierende prüft alle Sinnestore, durch die der Geist beobachtet und auf Phänomene reagiert. Er erkennt, daß beispielsweise Sinnesbilder ein visuelles Bewußtsein wekken: ein Augen-Bewußtsein, das indessen nur *eine* Art von Bewußtsein ist und durch das Sinnesorgan des Auges aktiviert wird. Aufgrund einer weiteren Analyse gelangt der Meditierende zu der Erkenntnis, daß Augen-Bewußtsein nur ein einzelnes Denkmoment bilden kann, dem in schneller Abfolge andere visuelle oder sonstige Bewußtseinsmomente folgen. Der Geist selbst[6] wird durch direkte Wahrnehmung des Meditierenden als seinem Wesen nach nichts anderes denn eine schnelle Abfolge einzelner Einheiten von Bewußtseinstypen erkannt, das heißt als eine kognitive Reihe (*citta-vīthi*) von Denkmomenten.

Ein Reflektieren über diese Reihe direkt erkannter Denkmomente ergibt folgenden Typ deskriptiver Analyse eines visuellen Aktes[7]:

/B/C/U/P/V/S/T/N/J/J/J/J/J/J/L/L/

«B» bedeutet *bhavaṅga:* der Geist in schlafendem Zustand, das heißt ein postuliertes Moment unterschwelligen Bewußtseins vor dem Erwachen aufmerksamkeitsbestimmter kognitiver Momente. «C» bedeutet *calana*, die Schwingung dieses Schlafzustandes; «U» heißt *upaccheda*, das unterbrechende weckende Moment; «P» ist *pañ-cadvārāvajjana*, das Denkmoment, das nachforscht, durch welches der fünf Sinnestore der einzelne Gegenstand dem Geist zugeführt wird; «V» bedeutet *viññāṅia*, Bewußtsein – hier Augen-Bewußtsein – das Moment bloßer Erkenntnis, losgelöst von Gefühlen, Wahrnehmungen und anderen geistigen Begleiterscheinungen, die der Analyse dienen; «S» ist *sampaticchana*, die Assimilation des Gegenstandes (in unserem Falle des visuell wahrnehmbaren Phänomens) durch das Bewußtsein; «T», *saṁtīraṅa*, bestimmt, was der Gegenstand ist; «N», *votthapana*, erschließt, was der Gegenstand ist. Die sieben folgenden Momente sind *javanas* («J»). Sie sind die aktiven Momente des Denkvorganges, die Momente wacher Denktätigkeit. In diesem aktiven Stadium der kognitiven Reihe wird *kamma* aktualisiert. Der Art der Bewußtseinsreaktion auf das vorgegebene visuelle Phänomen entsprechend tritt ein gutes oder ein schlechtes *kamma* auf (z. B. je nach dem ob ich einen guten Freund sehe oder einen Feind). Im Anschluß an die Hervorbringung des *kamma* haben wir «L» oder *tadālambas*, ein geistiges Registrieren dieser kognitiven Erfahrung. Danach kehrt der Geist in seinen anfänglichen unterbewußten Zustand zurück.

Die Geschwindigkeit dieses Vorganges ist so groß, daß er sich in einem Augenblick vollzieht, und nur ein sehr geübter und hoch konzentrierter Geist vermag direkt in diesen Erkenntnisablauf einzudringen. Laut Buddhagosa[8] entspricht die Zeitdauer von Entstehen und Vergehen eines physikalischen Moments 16 Bewußtseinsmomenten. Wenn daher jemand einen bewußten physischen Akt vollzieht, gleich ob es ein guter oder ein schlechter ist, ergeben sich Tausende von Denkmomenten, von denen jedes seine eigenen begleitenden Umstände hat. Sind diese Begleitumstände zusammengesetzt aus Willensakten, Konzentration, Glaube und Aufmerksamkeit, führen die aktiven «J»-Momente der kognitiven Reihe zu einer großen Anzahl guter *kammas*. So etwas kann der Fall sein, wenn jemand einen guten Freund erblickt. Doch nehmen wir einmal an, er sieht seinen Feind. Die konstituierenden Elemente der Geistesformung jedes Denkmomentes können, solange der Mensch auf dem Pfad der Befreiung noch nicht fortgeschritten ist, Willensakte, verbunden mit Haß (*dosa*) oder andere erregende Momente einbeziehen. Das Ergebnis ist eine Reihe schlechter *kammas*.

Vermittels dieser Art von durchdringender Analyse geistiger Vorgänge erkennt der Buddhist, der die Erkenntnis-Meditation übt, daß im geistigen Bereich nichts über oder hinter den Vorgängen von Denkstrukturen liegt. Hinter den Gedanken steht kein Denkender; es gibt da nur eine komplexe Reihe von Denkmomenten. Der Meditierende *sieht*, daß den individuellen geistigen Bewegungen keine substantielle Wesenheit zugrundeliegt; und wenn er dann auch noch das Wesen materieller Ereignisse erforscht hat, gelangt er zu der Einsicht, daß Geistigkeit und Materialität ihrem Wesen nach der Mutterboden voneinander abhängiger momentaner und bedingter Ereignisse (der sogenannten *dhammas*) ist, unbeständig, ohne substantielle Wesenheit und daher nicht so, daß man sie herbeiwünschen oder sich an sie anklammern kann.

Die Weiterentwicklung der Erkenntnis-Meditation setzt diese Methode der Durchdringung des Beobachteten und der direkten Erfassung der Welt der Phänomene fort. Es entsteht Erkenntnis-Weisheit, und der Meditierende sieht die kausalen Bezogenheiten, die zwischen allen Phänomenen bestehen (*paticca samuppāda*); er erkennt dabei, daß jegliches Existierende charakterisiert ist durch Unbeständigkeit (*annicca*), Leiden (*dukkha*) und Nicht-Selbst (*anatta*). Er begreift, daß die Auffassung des «Annihilationisten» (d. h. dessen, der nur das Vergehen der Dinge sieht) als Erklärung für die beobachtete Kontinuität von in jedem Augenblick geschehenden Ereignissen nicht ausreicht, daß aber auch die Auffassung des «Äternali-

sten» (d.h. dessen, der das Vergehen der Dinge nicht sieht) das Entstehen und Vergehen augenblicklicher Ereignisse nicht richtig zu erklären vermag (B.XIII.74). Daher lenkt er seine Bemühungen auf einen Mittelweg und macht sich durch direkte Einsicht Lehren zu eigen wie: Leiden ist nicht das Selbst; alle bedingt vorhandenen Dinge sind nichtig und voll von Gefahr, wenn ihr wahres Wesen nicht erkannt wird; Sicherheit und Glück liegen in der Loslösung von den Dingen; nirgendwo gibt es ein «Ich» oder «Mich»; und kein «Ding» darf als Denkobjekt genommen werden (B. XVIII–XXII.).

Wer die Meditation der Einsicht und des Verständnisses übt, wird mit Hilfe der Weisheit, die zu begründen er begonnen hat, und auf der Grundlage der Reinigungen, die er durch die Übungen der Tugend und Konzentration vollzogen hat, nun fähig, den Charakter der in seinen eigenen Denkvorgängen auftretenden geistigen Strukturen zu wandeln. In dem Wissen, daß alle Phänomene einen zusammenhängenden Strom abhängiger Bedingtheiten sind ohne jede allen zugrundeliegende, Bestand habende Identität, vermag der Meditierende nun zu Beginn des eigenen Denkprozesses, wenn die Sinnesgegebenheiten die geistige Tätigkeit wecken, darauf seine Aufmerksamkeit zu lenken. Vergleichen wir diesen Vorgang mit unserem oben angeführten Beispiel beim Erblicken eines Gegenstandes, so erhalten wir folgende durch Verständnis und Einsicht modifizierte kognitive Reihe:

/B/C/U/M/J/J/J/J/J/J/B/B/B/B/B/B/
gmpp

«B», «C» und «U» bezeichnen die *bhavaṅga*-Momente, wenn das Unterbewußtsein geweckt wird und erwacht. «M» bezeichnet das Moment der «Geist-Tor-Aufmerksamkeit» (*mano-dvārāvajjana*) und tritt an die Stelle des *pañcadvārāvajjana* («P»)-Momentes, das in den fünf Sinnestoren forschte, was schließlich zur Bestimmung dessen führte, welches der bis zum Geist gelangende von den Sinnen beigebrachte Gegenstand war. Der einsichtige und von tieferem Verständnis gelenkte Geist sucht keinen Gegenstand, der ein Augen-Bewußtsein (*viññāṇa* = «V») entstehen läßt, er widmet seine Aufmerksamkeit vielmehr diesem Moment und sieht das von den Sinnen Gegebene als das, was es wirklich ist: als Unbeständiges, Leidendes und Nicht-Selbst. Ein derartiges analytisches Gedankenmoment hat die Begleitmomente des Gleichmutes und der Neutralität der Sinnesgegebenheit gegenüber, die nun als das erkannt wird, was sie wirklich ist (B.XXI.129). Oder mit Buddhaghosas Worten: «Die tiefe Dunkelheit, die die Wahrheiten verbirgt, ist zerstreut», und des Meditierenden «Bewußtsein betritt nicht länger mehr irgendein Feld von Gestalten, noch läßt es sich darauf nieder oder entscheidet sich dafür, noch klebt es, hängt es oder greift es danach...» (B.XXII.4).

Die *javanas* (die «J»), die aktiven Momente der Erkenntnis, folgen nun unmittelbar diesem Moment angespannter Aufmerksamkeit («M») und verdrängen die Denkmomente, die sich in der vorhin entwickelten Reihe mit den von den Sinnen gegebenen Bildern als Gegenständen befaßt haben (vgl. «S», «T», «N»). Die drei ersten *javanas* bestehen aus denselben geistigen Elementen wie das auf den Geist gerichtete Denkmoment, nämlich den Voraussetzungen eines entschiedenen Glaubens (*saddhā*), einer gesteigerten Stabilität der Aufmerksamkeit und Konzentration, sowie einer wirksamen, verfeinerten Weisheit. Die restlichen *javanas* dieser neuen kognitiven Reihe gehen über den Bereich des *saṃsāra*, über den Stammbaum des gewöhnlichen Menschen hinaus und gehören zum «Sehen» oder Erkennen des Nibbāna.

Das erste dieser verbleibenden *javana*-Momente ist begleitet von der Voraussetzung des «Wandels des Stammbaumes» («g» = *gotrabhū*); das zweite von der der «Erkenntnis des Pfades» («m» = *magga nāṇa*). Die beiden letzten aktiven Momente des Erfassens erfreuen sich, wenn auch noch so kurz, dieser Erfüllung der Erreichung des Pfades («p» = *phala*). Wie weit der Meditierende fähig ist, die Wohltat dieser sich in einem Moment vollziehenden Erschließung des *nibbāna* zu erhalten oder überhaupt zu erreichen, hängt von allen vorhergehenden Übungen der Tugend, der Konzentration und der Weisheit ab. Doch war für die Erhaltung der Einwirkung dieser «transsaṃsārischen» Momente der neunte Trance-Zustand des «Aufhörens allen Denkens und Fühlens» die spezielle Vorbereitung (B.XXIII.16 ff.). Gleich nach diesem kurzen Genuß wendet sich der Geist zurück zum *bhavaṅga*.

Das ist das erstemal, daß der Meditierende *Nibbāna* erlebt. Er ist nur jemand, der in den Strom eintritt und den ersten der vier edlen Pfade (In–den–Strom–Eintretender, Einmal–Zurückkehrender, Nicht–Zurückkehrender und Arahant) erreicht hat (B.XXII. 1 ff.). Er hat die edle Geburt (*ariyāya jātiyā jāto*) erfahren und ist nun ein Sohn des Buddha (*Buddhassa orasa putta bhāvaaṃ āvahati*). Er hat alle Verunreinigungen vollständig abgetan: Er sprengt und durchbricht die Masse der Begierden (*lobha*), Haß (*dosa*) und Verblendung (*moha*), die das Auftauchen von *nibbāna* verhindern. In diesen Denkmomenten hat er den Strom des *saṃsāra* verlassen und ist eingetreten in den Strom des *nibbāna*.

Wenn er seine Meditation fortsetzt, vertieft und festigt er weiter seine Erkenntnisse und erreicht am Ende den zweiten, dritten und vierten der edlen Pfade. Als

Einmal–Zurückkehrender ist er ganz und gar frei von ichbezogenem Bewußtsein, Zweifel und falscher Sicht der Dinge; als Nicht–mehr–Zurückkehrender befreit er sich selbst von jeglichem Verlangen auch nach wünschenswerten Stufen der Vollendung; als Aharant wird er vollkommen in allen guten Eigenschaften. Auf der höchsten Stufe sieht und versteht der Meditierende des Aharant-Pfades voll und ganz Sinn und Wesen des Leidens (*dukkha*), die Ursachen für seine Entstehung und sein Erlöschen, kurzum: die vier edlen Wahrheiten, die von Gautama, dem Buddha, gelehrt worden sind[9]. Tugend (*sīla*), Konzentration (*samādhi*) und Weisheit (*paññā*) des Aharant sind rein und vollständig; er hat das entdeckt, was noch jenseits aller erreichten Ziele steht: *nibbāna*, letztes Ziel und Ende des buddhistischen Pfades der Befreiung vom Leiden.

[1] Buddhagosa reflektiert den scholastischen *Abhidhamma*-Aspekt der frühen buddhistischen Tradition. Vgl. Bhandantācariya Buddhagosa, The Path of Purification (*Visuddhimagga*), übersetzt von Bhikkhu Nyāṇamoli, Bde. I und II (Berkeley und London, 1976), im weiteren zitiert als «B» mit anschließender Nummer der Kapitel und Paragraphen. Für die Pali-Ausgabe des Textes siehe *Visuddhimagga*, Bde. I und II, hg. von Rhys Davids in der Pali Text Society Series (London, 1920–21, Neudruck). Der vorliegende Beitrag ist zutiefst der wissenschaftlichen Arbeit von Dr. Shanta Ratnayaka verpflichtet. Sein Manuskript Two Ways of Perfection: Buddhist and Christian, das derzeit in Colombo, Sri Lanka, von Lake House Investment Ltd. veröffentlicht wird, ist die Hauptquelle der Information und Klärung von Buddhaghosas Darlegung des buddhistischen Pfades.

[2] Vgl. S. Ratnayaka, Two Ways of Perfection, aaO. 55 ff.

[3] Buddhagosa koordiniert hingegen die beiden Typen von Meditationsthemen. Für einen Menschen von zu Haß neigendem Temperament zum Beispiel werden die vier Farb-Sinnbilder und die vier Betrachtungen, die mit liebender Güte beginnen (vgl. unseren Text dazu), geschildert (B. III. 131).

[4] Erwähnenswert ist die Auffassung einiger westlicher Wissenschaftler, daß in Wirklichkeit Meditationen der vier Betrachtungen nicht zu Trancezuständen führen können, weil sie ganz anderer Art sind. Vgl. dazu z.B. Stephan V. Beyers gut angelegten Überblick über Buddhagosas Ausführung in seinem Aufsatz, The Doctrine of Meditation in the Hīnayāna = Buddhismus: A Modern Perspective, hg. von Charles S. Prebish (Pennsylvania State University Press 1975) 137–147.

[5] Vgl. Stephen V. Beyer, aaO. 137.

[6] Bei Buddhagosa sind die Begriffe für Geist, Verstand, Herz (mind), Bewußtsein, Wissen (consciousness) und Kenntnis, Erkenntnis (cognizing) austauschbar. Er erklärt ausdrücklich: «Die Wörter *viññāṇa* (Bewußtsein), *citta* (Geist, Verstand) und *mano* (Geist, Verstand) bedeuten ein und dasselbe. «Vgl. B. XIV.82. Zur weiteren Klärung vergleiche man B.XIV.82, Anm. 35.

[7] Vgl. z.B. B.I.57 ff; IV.33 ff. und Anm.13; IV.74 ff, sowie die Zitate im Text. Diese besondere Darstellungsform hält sich eng an S. Ratnayakas Analyse. Vgl. oben, Anm. 1.

[8] Vgl. Buddhaghosas Erläuterung zur *Vibhaṅga*, 25–26, zitiert von David J. Kalupahana in seinem Buch, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu 1976) 102.

[9] Die acht Momente des edlen achtfachen Pfades, wie sie aufgezählt sind in der Lehre von den vier edlen Wahrheiten, sind einfach ein anderes Schema für die drei Hauptpunkte der buddhistischen Übung und Disziplin, die wir besprochen haben. Tugendhaftigkeit (*sīla*) schließt rechtes Reden, rechtes Handeln und rechten Lebensunterhalt ein; Konzentration (*samādhi*) schließt rechtes Bemühen, rechte Aufmerksamkeit und rechte Konzentration ein; Weisheit (*paññā*) setzt sich zusammen aus rechtem Denken und rechtem Verstehen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES W. BOYD

1934 in Manitowoc/Wisconsin USA, geboren, ist verheiratet und hat zwei Kinder. Er erwarb den philosophischen Doktorgrad im Jahre 1970 an der Northwestern University mit einer Dissertation: Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil. Derzeit ist er Associate Professor, Department of Philosophy, Colorado State University (seit 1973), und Visiting Associate Professor an der Pahlavi University, Shiraz, Iran (1976–1977). Veröffentlichungen: Interpreting Asia to Americans: A Symposium (Einführung), zus. mit Loren Crabtree: The Rocky Mountain Social Science Journal, IX, 1 (Januar 1974) 1–8. – The Teachings of Don Juan from a Buddhist Perspective: Christian Century, XC" 13 (28. März 1973) 360–363. From Mohenjo-Daro to Mao: Perspectives on Teaching Asian Civilisation, zus. mit Loren Crabtree, The History Teacher, VI" 2 (Februar 1973), 233–242. – Buddhas and the Kalyāna-mitta: Studia Missionalia XXI (1972) 57–67. – Symbols of Evil in Buddhism: Journal of Asian Studies XXXI, 1 (November 1971) 63–65. – Jainism = Concise Dictionary of the Christian World Mission (Lutterworth Press 1970). – Christian and Buddhist Symbols of Evil: Modern Ceylon Studies (University of Sri Lanka, Peradeniya IV (1973) 83–100. – Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil (Leiden 1975). – Some notes on the Parsī Bāy of Mihragan, zus. mit F.M. Kotwal: Journal of Mīthraic Studies, I, 2 (1976) 187–192. – Im Druck: The Theravada View of Samsara. Dieser Beitrag wird in einem Band erscheinen mit dem Titel «Buddhist Studies in Honour of the Venerable Walpola Sri Rahula», veröffentlicht in der Literaturzeitschrift Vimamsa, in Sri Lanka. – The Zoroastrian Paragna Ritual, zus. mit F.M. Kotwal: Journal of Mithraic Studies, II, 1 (1977). – Ālāt = Encyclopaedia Persica (Columbia University, Sommer 1977). – Āfrīn = Encyclopaedia Persica (Columbia University, Sommer 1977). – Anschrift: Colorado State University, Fort Collins, Colorado 80 523, USA.

Heinrich Dumoulin

Befreiung im Buddhismus

Die frühbuddhistische Lehre in moderner Sicht

Der Buddhismus eine Erlösungsreligion

Der Buddhismus zählt in der Religionsgeschichte zu den Erlösungsreligionen, es geht ihm um die Befreiung des Menschen aus seiner Leidenssituation. In dieser Grundabsicht scheint eine Ähnlichkeit mit dem Christentum auf, das ja auch um die Notlage des Menschen weiß und diesen zu befreien wünscht. Allerdings tritt schon beim Ausgangspunkt ein wesentlicher Unterschied zwischen den zwei Religionen deutlich hervor. Im Buddhismus ist die Unheilssituation die durch das Karmagesetz bestimmte leidvolle Existenzweise des Menschen in dieser Werdewelt (*samsāra*), nach christlicher Lehre ist das Unheil infolge der «Erbsünde», nämlich der freien Sündentat des Menschen am Anfang der Menschheitsgeschichte entstanden. Somit bringt das Christentum vom Anfang her die ihm wesentliche geschichtliche Kategorie ins Spiel, während im Buddhismus der existentielle Aspekt im Vordergrund steht. Diese Unterschiedlichkeit kennzeichnet die Auffassung nicht nur der Unheilssituation, sondern auch der Befreiung in den zwei Weltreligionen. Das Christentum schenkt eine Heilsgeschichte, im Buddhismus spielen religiöse Existenzerfahrungen die vorherrschende Rolle.

Karma an der Wurzel der Unheilssituation

Der Stifter des Buddhismus hat seine Erfahrung von der totalen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz und vom Befreiungsweg in den vier edlen Wahrheiten der Predigt von Benares ausgedrückt. Die erste Wahrheit stellt das Faktum des Menschenleidens in seiner umfassenden Unerbittlichkeit fest. Aber die zweite Wahrheit deckt die Ursache des Leidens auf: «Es ist der Durst, der das Wiedergeborenwerden im Werden verursacht, begleitet von sinnlichen Freuden, der hier und dort seine Befriedigung findet, der Durst nach Lust, der Durst nach Werden, der Durst nach Nicht-Existenz.» In logischer Folge betrifft die dritte Wahrheit die Zerstörung der Leidensursache, während die vierte Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens, also von der Befreiung handelt.

Wie der Wortlaut der zweiten edlen Wahrheit anzeigt, ist die urbuddhistische Grunderfahrung vom Leiden schon in der frühesten Überlieferung mit der altindischen, vorbuddhistischen Vorstellung von der Wiedergeburt im Kreislauf der Existenzen verbunden, die wiederum unlöslich mit der Karmavorstellung verknüpft ist. Es handelt sich in beiden Fällen um volkstümliche, vedische Vorstellungen, die weder ihrem Ursprung noch ihrem Wesen nach als charakteristisch buddhistische Wahrheiten angesehen werden können. Doch wo immer im frühbuddhistischen Schrifttum die Wahrheit vom Leiden reflektiert wird, geschieht dies mit Hilfe der Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt. Die menschliche Existenz ist leidvoll, vordergründig, weil sie von Durst und Begierde vorangetrieben wird. Aber das Begehren hat Macht über den Menschen, weil und solange das Karmagesetz über ihn herrscht und er im Kreislauf der Existenzen wiedergeboren wird.

Das Sanskritwort Karma bedeutet ursprünglich «Tat», «Tun», früh auch schon die Verknüpfung von Ursache und Wirkung im Tun: Jedes Tun bringt eine Wirkung hervor, jede Wirkung ist durch ein Tun verursacht. Der Karmabegriff hat bereits im alten Indien, z.B. in den Upanishaden, eine religiös-sittliche Konnotation: Gutes Tun zeitigt gute Frucht, böses Tun hingegen zeitigt böse, leidvolle Frucht. Die Karmavergeltung reicht über dieses Erdenleben hinaus, sie erstreckt sich durch die drei Zeiten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Im Buddhismus verbindet sich die Karmaidee mit der Lehre von der zwölfgliedrigen Kette der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītya samutpāda*). Zwei Glieder dieser Kette, nämlich die Unwissenheit und der Durst, treiben den Kreislauf durch die drei Zeiten (s. oben) und die sechs Bereiche (himmlische Wesen, Menschen, Dämonen, Hungergeister, Tiere, Höllen) voran. Die Wiedergeburt in den Bereichen entspricht dem Karma der Lebewesen. Die buddhistische Lehre unterscheidet «gutes Karma» und «böses Karma». Dem guten Karma oder dem guten Tun eignet eine «angenehme Wirkung», aber auch das «gute Karma» bleibt innerhalb der leidvollen Daseinsweise der Werdewelt, es läßt in der Richtung auf die Befreiung hin voranschreiten. Diese vom Karmagesetz beherrschte Werdewelt ist nach buddhistischer Auffassung eine Unheilssituation.

Die buddhistische Lehre hat mit der altindischer Weisheit eigenen psychologischen Feinheit eine Unterscheidung bezüglich der Karmaarten angemerkt, die in die Nähe christlicher Vorstellungen führt. Von

den drei Karmaarten, nämlich des Leibes, des Mundes und des Willens werden die zwei ersten, die mittels des Leibes und des Wortes die Absicht offenbaren, «offenbarendes Karma» genannt. Davon unterscheidet sich das «nicht offenbarende Karma», das als eine nach der Tat zurückbleibende, gewohnheitsmäßige Neigung beschrieben wird. Diese Neigung verbindet sich mit den Leidenschaften und kann leicht Anlaß für böses Tun werden. Diese Beobachtung erinnert an die christliche Lehre von der *concupiscentia*, die nach begangener Sünde zurückbleibt und zum Sündigen anreizt.

Schwierigkeiten und Neuinterpretationen der Karmavorstellung

Der Karmabegriff ist – darin dem der Erbsünde vergleichbar – in seiner Komplexität schwer begreifbar, er nahm in den buddhistischen Schulen verschiedene Formen an und läßt mannigfache Deutungen zu. Ähnlich wie die christliche Theologie sich bei der Anpassung an veränderte Denkweisen unserer Zeit um ein neues Verständnis der Erbsündenlehre bemüht, sucht der heutige Buddhismus nach einer dem modernen Menschen entsprechenden Erklärung der Karmavorstellung. Erbsündenlehre und Karmaidee enthalten beide in ihrer traditionellen Auffassung ein mythisches Element. Jahrhundertelang berief sich die Erbsündenlehre auf den legendären Genesisbericht vom Paradieseszustand und dem Fall der Stammeltern. Die moderne Exegese erkannte, von der Naturwissenschaft bestärkt, den Mythos als ätiologische Erklärung der menschlichen Notsituation, die die Verfasser der Schrift vorfanden. Die Schwierigkeit, die in der Annahme der Fortpflanzung von Sünde, die doch allemal auf freier menschlicher Tat beruht, liegt, ließ sich bei Aufgabe der monogenetischen Erklärung des Ursprungs des Menschengeschlechts vermeiden.

1. Im Zuge der Modernisierung, die teils durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse, teils durch die Veränderung unseres Lebensgefühls im technischen Zeitalter hervorgerufen, alle Weltreligionen erfaßt hat, traten im Buddhismus die Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt einigermaßen zurück. Beide Vorstellungen sind ja zweifellos stark mythisch gefärbt. Junge buddhistische Gelehrte halten hier eine zeitgemäße *Entmythologisierung* für notwendig, bei der sie mit nicht geringerer Radikalität als ihre westlichen Zeitgenossen zu Werke gehen. Sie geben den Gedanken gerechter Wiedervergeltung nicht auf, aber überprüfen kritisch die Art der Wiedervergeltungen, von denen das überlieferte Schriftgut erzählt. Im zeitgenössischen buddhistischen Schrifttum findet sich in der Tat nur mehr selten die früher so beliebte Beschreibung der sechs Existenzbereiche.

2. Mit den Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt verbindet sich eine *zyklische Geschichtsauffassung*, die, mit Nietzsches «Ewiger Wiederkehr des Gleichen» zusammengesehen, nihilistisch verstanden werden kann. Im fernöstlichen Verständnis ist diese Auffassung, weil mit dem religiösen Heilspfad verknüpft, keineswegs nihilistisch. Doch paßt sie insofern nicht zur modernen Anthropologie, als diese der Geschichtlichkeit des Menschen eine vorrangige Rolle zuweist. Im Abendland war, vom griechischen Denken angeregt und vom Christentum integriert, jahrhundertelang das teleologische Geschichtsbild vorherrschend, das die Menschheit zielstrebig ihrer Vollendung entgegenwandern sieht. Während der Neuzeit wuchs das Interesse für die Entwicklungsprozesse in Natur und Geschichte. Evolutionistische Geschichtstheorien gewannen Verbreitung. Die Erkenntnis der Wichtigkeit der geschichtlichen Dimension des Menschen läßt heute manche Buddhisten eine kritische Haltung gegenüber der Lehre von der Wiedergeburt einnehmen. Die in eine solche Richtung weisenden Phänomene werden psychologisch gedeutet, wie denn überhaupt die moderne Psychologie viel Interesse für die Wiedergeburtsvorstellung zeigt. Bekanntlich fand C.G. Jung viele seiner Entdeckungen im tibetanischen Totenbuch bestätigt, das die Wanderungen des Verstorbenen durch die Bardo-Bereiche beschreibt.

3. Eine dritte Schwierigkeit kommt aus der moralischen Komponente der Karmavorstellung. Zwar bedeutet Karma im ersten Wortsinn allgemein Tun, Handlung, aber seit frühester Zeit beinhaltet Karma auch die moralische Dimension des menschlichen Handelns. Für das philosophische Denken ergibt sich somit das Problem der *Freiheit*. Der Buddhismus leugnet die Willensfreiheit nicht, aber die Zweideutigkeit der Karmavorstellung fand in der buddhistischen Literatur reichlichen Niederschlag. Wenn das Karma durch die drei Zeiten fortwirkt, d.h. wenn vergangene Taten direkten bestimmenden Einfluß auf die Gegenwart ausüben, bleibt für die Freiheit des Einzelnen kein Raum. Die Schuld aus vergangenen Existenzen wirkt mit Notwendigkeit durch die Geschlechter weiter. Moderne Buddhisten, die begreifen, daß es ohne Willensfreiheit kein sittliches, verantwortliches menschliches Handeln geben kann, weigern sich, dem populären Schicksalsglauben, der sich auf die Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt stützt, ihr Einverständnis zu geben. Der deterministische Schicksalsglaube widerspricht, wie sie meinen, der Sinnrichtung selbst der Karmaidee, die auf die Zukunft ausge-

richtet ist und zu moralischer Anstrengung anspornt. So suchen sie nach einer befriedigenden Neuinterpretation der Karmavorstellung.

Die Neuinterpretationen im Licht des buddhistisch-christlichen Dialogs

Die Neuinterpretationen der buddhistischen Karmavorstellung sind ebenso wie die Bemühungen um ein neues Verständnis der Erbsündenlehre nicht ohne Bedeutung für das Gespräch der zwei Weltreligionen miteinander. Wir nannten bei der Charakterisierung des Grundunterschiedes die Kategorien der Geschichtlichkeit und der Existentialität. In den Neuinterpretationen der Erbsündenlehre tritt offensichtlich die geschichtliche Kategorie zurück. Unbeschadet der Tatsache, daß das Christentum seinem Wesen nach Heilsgeschichte ist – seine letzte Antwort liegt in einem geschichtlichen Faktum –, werden infolge der unvermeidlichen Entmythologisierung heute manche geschichtliche Momente der Lehre abgeschwächt. Anstatt des legendären Genesisberichtes rückt beim Versuch einer zeitgemäßen, befriedigenden Erklärung der Erbsündenlehre das «Situiertsein der menschlichen Existenz» in einem von der «Sünde der Welt» gezeichneten Milieu (Piet Schoonenberg) in die Mitte. Dieses Situiertsein kann auch vom Buddhisten erfahren werden, insofern er dem seiner Religion nicht völlig fremden Element der menschlichen Sündigkeit Beachtung schenkt. Andererseits ergeben sich bei den Versuchen moderner Buddhisten um ein von Mythos und Aberglauben gereinigtes Verständnis der Karmaidee Annäherungen an die christliche Weltanschauung.

Was die Karmavorstellung im letzten meint, ist jene allgemeine Verflechtung allen menschlichen Tuns, gemäß der vielfache Verbindungslinien nach allen Richtungen hin ein undurchschaubares, unauflösliches, aber dennoch sinnvolles Netz bilden. Diese Erfahrung ist dem Christentum keineswegs fremd. Die christliche Literatur hat, dem Römerbrief folgend, oftmals die Solidarität des Menschengeschlechts veranschaulicht, jenen Zusammenhang, der zunächst in der radikalen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz erfahren wird, dann aber den hoffnungsvollen Ausblick auf Heil öffnet. Buddhismus und Christentum, von der Tatsache des Leidens zutiefst betroffen, kennen beide eine Solidarität des Menschen im Unheil und eine Universalität des Heils. In der buddhistischen Vorstellung beschränkt sich die Solidarität nicht auf das Menschengeschlecht, sondern zieht den Kosmos mit in die Wechselbeziehung ein. Auch Paulus spricht vom «Seufzen der Schöpfung, die in Wehen liegt » (Röm 8,22). Es handelt sich selbstverständlich nur um Annäherungen. Aber bei den Bemühungen um ein besseres Verständnis von Erbsünde und Karma treten in Christentum und Buddhismus in unseren Tagen die Allgemeinheit der Unheilssituation und die daraus resultierende Solidarität zwischen den Menschen aller Zeiten und Zonen als universale menschliche Erfahrungen hervor.

Der buddhistisch-christliche Dialog rückt die in vielfacher Hinsicht weit auseinander gehenden Anschauungsweisen, Begriffe und Gefühlsreaktionen in Ost und West in neues Licht. Er kann leicht in eine Sackgasse geraten, wenn die Gesprächspartner sich an Begriffe klammern. Dem religiösen Menschen zeigt seine innere Erfahrung die Geheimnistiefe des Leidens. Die buddhistische Schrift versichert wiederholt, daß der menschliche Verstand die Karmaverstrickungen nicht durchschauen kann. Gemäß dem Pāli-Kanon ist die Kenntnis aller Karmaverknüpfungen eines der drei wunderbaren Wissen, die Buddha zugleich mit der Erleuchtung erlangte. Paulus schreibt im zweiten Brief an die Thessalonicher vom «Geheimnis der Bosheit» (*mysterium iniquitatis*) (2,7). Dieses Geheimnis erhellt sich dem Christen im Anblick des «Geheimnisses des Kreuzes», das nach Paulus für den Menschenverstand Torheit und Ärgernis ist (vgl. 1 Kor 1,18 ff.). Das Gespräch geht hier in eine unauslotbare Tiefe.

Der Weg der Befreiung

Der Grundunterschied zwischen Christentum und Buddhismus, nämlich einerseits die geschichtliche, andererseits die existentielle Ausrichtung, kennzeichnet auch die Auffassung von der Befreiung bzw. der Erlösung. Wir können dies unschwer im Hinblicken auf den Befreiungsweg und auf den Endzustand der Befreiung erkennen. Wenn wir uns auf die frühbuddhistische Sicht beschränken, so stellt sich uns der Befreiungsweg vorzüglich in der vierten der vier edlen Wahrheiten der Predigt von Benares dar: «Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Es ist dieser edle, achtgliedrige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.»

Die Lehre vom achtgliedrigen Pfad bedarf keiner schwierigen Hermeneutik. Im schlichten Wortverständnis bezeichnen die sechs ersten Glieder das sittlich gute menschliche Leben in Wort, Tat und Gesinnung, eine Dreierformel, die sich im späteren Buddhismus großer Beliebtheit erfreut. Der Mensch beschreitet diesen Pfad aus eigenem Entschluß mit aufrichtigem Bemühen. Das sittliche Handeln liegt im Bereich seiner Fähigkeiten. Das siebte Glied, das rechte

Gedenken, stellt einen Übergang zur Meditationserfahrung dar, die im achten Glied, dem rechten Sichversenken, erlangt wird. Nach frühbuddhistischem Verständnis ist auch die Meditation dem menschlichen Bemühen zugänglich.

Dem positiven Aufsteig auf dem achtgliedrigen Pfad entspricht negativ das Ausräumen von Hindernissen, die sich in der menschlichen Existenz der Befreiung entgegenstellen. Schon Buddha spricht von Hindernissen, die der Jünger um jeden Preis beseitigen muß. Im gleichen Text, dem der achtgliedrige Pfad angehört, ist die Rede vom Durst oder dem Begehren, der Ursache aller Leiden und der leidhaften menschlichen Existenz. Später elaborierte Lehre hat den Prozeß des ausräumenden Befreiens in den Einzelheiten eines komplizierten Systems dargelegt. Demnach bedeutet der Entschluß, auf dem Befreiungsweg voranzuschreiten, das Engagement in den Erlösungsprozeß, einen Prozeß der Loslösung und Entsagung, der das sittliche Verhalten einschließt, aber darüber hinaus zu höheren Stufen, ja bis zur höchsten Stufe vordringt. Die stärkste Anstrengung ist in der Meditation gefordert, in der die letzte Befreiung von den feinen und feinsten Hindernissen geschieht, die aus dem angeborenen Egozentrismus stammen.

Gemäß den frühbuddhistischen Quellen schreitet der Mensch allein, ohne fremde Hilfe, aufgrund seiner eigenen Anstrengung auf dem Befreiungsweg voran. Deshalb wurde der buddhistische Heilspfad ein Weg der Selbsterlösung, und zwar der Erlösung des Selbst mittels des Selbst, genannt. Neuzeitliche Philosophen sahen darin die Realisierung ihres autonomen Menschenbildes. Doch dürfen zwei Dinge nicht außer acht gelassen werden: Einmal der Unterschied zwischen theoretischer Lehre und religiöser Praxis, der sich im Buddhismus allenthalben zeigt. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß, wenn eine größere Zahl von Gläubigen eine theoretisch autonome Selbsterlösungslehre üben, im praktischen Vollzug doch auch die «andere Kraft», nämlich die Transzendenz, zur Geltung kommt. Einige frühbuddhistische Kunstwerke, z.B. Skulpturen von Bhārhut und Sānchī (2. Jh. v.Chr.) weisen in diese Richtung.

Ebenso wichtig ist, daß der auf dem Befreiungsweg erlangte Endzustand, wie es scheint, schon in frühester Zeit, ja wir dürfen annehmen, im Verständnis Buddhas selbst eine Offenheit zur Transzendenz hin besitzt.

Der Endzustand der Befreiung

Kein anderes buddhistisches Wort ist in den westlichen Sprachen so früh und so allgemein bekannt geworden wie das Wort Nirvāna. Es bedeutet den buddhistischen Endzustand. Vielleicht ist dies das einzige, was wir über seine Bedeutung mit Sicherheit aussagen können. Über das Wesen von Nirvāna konnten weder Buddhisten noch Nicht-Buddhisten trotz vielen Nachforschens und langwieriger Kontroversen je zur Übereinstimmung gelangen. Der Wortgestalt nach ist Nirvāna ein Negativum. Das Verbum *va* mit der Bedeutung «wehen» (wie der Wind weht) ist mit der verneinenden Vorsilbe *nir* verbunden und wird in der buddhistischen Schrift vom Feuer, das erlischt, vom Gestirn, das untergeht, vom Heiligen, der dahinscheidet, ausgesagt. Doch stimmen buddhistische wie nichtbuddhistische Forscher darin überein, daß weder die Etymologie des Wortes noch die Vergleiche, mit denen es veranschaulicht wird, die Wesensbedeutung von Nirvāna im vollen Umfang erkennen lassen.

Die volkstümliche Auslegung sieht im Nirvāna ganz schlicht das Ende der Leiden und trifft sicher insofern das Richtige, als die Aufhebung der Erdenleiden im Endzustand eingeschlossen ist. Nirvāna wird von buddhistischen Frommen als ein glücklicher Zustand tiefer Ruhe und unerschütterlichen Friedens gepriesen. Im Westen wurde Nirvāna oft als «Erlöschen» verstanden. Diese deutende Übersetzung bezeichnet nicht nur das Aufhören des Leidens, sondern auch das Erlöschen des Feuers der Begierde, also der Leidensursache, nach Ansicht mancher Buddhismusforscher darüber hinaus das Erlöschen überhaupt, nämlich das Erlöschen des Bewußtseins, der Individualität und der Existenz. Die nihilistische Nirvāna-Interpretation fand im Westen zeitweise weite Verbreitung, sie kommt auch in einigen philosophischen Schulen des sogen. Hīnayāna-Buddhismus vor. Bemerkenswerterweise hat keiner der ersten neuzeitlichen europäischen Buddhologen (H.T. Colebrooke, B.H. Hodgson, A. Csoma Körös, E. Burnouf) den Endzustand des Nirvāna als totale Annihilation erklärt, obgleich diese sich über die Schwierigkeit des buddhistischen Terminus im klaren waren.

Viele frühbuddhistische Texte legen nahe, nicht das völlige Erlöschen der Existenz, sondern eine radikale Veränderung der Existenzweise im Nirvāna anzunehmen. Im Zusammenhang mit den Vorstellungen von Wiedergeburt und Karma verstanden, bezeichnet Nirvāna das Entrinnen aus der leidvollen Existenzweise im Samsāra, das Ausscheiden aus dem Kreislauf der Wiedergeburten und die Zerstörung der karmischen Bindungen, Momente, die im buddhistischen Kanon oft erwähnt werden und den Ausblick auf den positiven Aspekt des buddhistischen Endzustandes freigeben.

Wir dürfen annehmen, daß zu allen Zeiten Nirvāna von der großen Mehrzahl der buddhistischen Gläubi-

gen als glückhaftes Endziel angesehen wurde. Die frühbuddhistischen Lobpreisungen von Nirvāna dürfen nicht als poetische Zutaten zur Lehre abgewertet werden, sie klingen vielmehr als das Echo aus den Herzen der Gläubigen auf die Botschaft von der endgültigen Befreiung. Jedenfalls können sie für sich ebenso viel Beweiskraft wie philosophische Spekulationen, die in nihilistische Richtung weisen, beanspruchen. Beim heutigen Stand der Forschung sind Mutmaßungen über frühere oder spätere Datierungen innerhalb des buddhistischen Kanons unsicher. Wir wissen nicht, wie Buddha und seine ersten Jünger Nirvāna verstanden haben.

Im modernen Buddhismusverständnis hat die positive Interpretation von Nirvāna den Vorrang, besonders in Japan, dem asiatischen Land, in dem die Modernisierungstendenzen am weitesten fortgeschritten sind. Ich möchte zwei Aspekte hervorheben, die dem modernen Buddhisten die Positivität des Endzustandes besonders nahe bringen. Einmal besteht eine Beziehung zwischen Nirvāna und den im Buddhismus hochgeschätzten, in harter Übung erreichten meditativen Zuständen. Die vierte Dhyāna-Stufe erschien seit je als eine Vorwegnahme von Nirvāna. Die frühen Buddhisten kannten außer dem Eingehen ins Nirvāna in der Todesstunde ein «Nirvāna hier und jetzt», das zu Lebzeiten erreicht werden kann. Alle Schulen des Mahāyāna-Buddhismus kennen und üben Meditation, die zu Nirvāna-ähnlichen Erleuchtungserfahrungen hinführt.

Bei der Überschau der Gesamtentwicklung des Buddhismus in seinen vielen Schulen bietet sich als Übersetzung für Nirvāna das Wort «Befreiung» an, das auf Wunsch der japanischen Bischöfe vom Zweiten Vatikanischen Konzil in die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» eingefügt wurde. Das Wort kann selbstverständlich nicht das Wesen des unaussprechlichen Nirvāna-Zustandes ausdrücken, aber es nennt dessen Hauptwirkung, die von allen Buddhisten als entscheidend wichtig angesehen wird. Als Heilspfad versteht der Buddhismus sich als ein Weg zur Befreiung.

Dies führt zum zweiten positiven Aspekt, der im religiösen Leben unserer Tage stark hervortritt. Die Religionen sollen, so wünscht man, die Befreiung nicht nur für das Jenseits versprechen, sondern schon hier und jetzt Befreiung schenken. Wenn auch die eschatologische Ausrichtung für die Religion wesentlich ist – sie ist es im Buddhismus ebenso wie im Christentum –, so drängt doch der religiöse moderne Mensch darauf, schon im Diesseits eine befreiende Wirkung seiner Religion zu erfahren. Diese Tendenz zeigt sich im Buddhismus am stärksten in den buddhistisch inspirierten modernen Volksreligionen. Eine solche japanische Volksreligion nennt sich «Nirvāna-Sekte», weil sie das Nirvāna-Sutra und Buddhas Eingang in die Nirvāna-Ruhe besonders verehrt. Im übrigen teilt auch diese Sekte die optimistisch-aktivistische Ausrichtung der charismatischen religiösen Volksbewegungen.

Der moderne Buddhismus – so dürfen wir abschließend feststellen – versteht sich nicht als eine Religion des Erlöschens, sondern als ein Weg der Befreiung. Diese Tatsache kann nicht ohne Einfluß auf die Interpretation von Nirvāna sein. Denn wie alle Menschenworte hängt auch dieses Wort von Zeit, Geschichte und Milieu ab.

Ausgewählte Bibliographie

E. Conze, Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung (Stuttgart 1953).
J. Masson, Le Bouddhisme (Museum Lessianum 1975).
H. Nakamura, Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition, in: Buddhismus der Gegenwart, Hg. Heinrich Dumoulin (Freiburg i.Br. 1970).
H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde. 13. Aufl. hg. und ergänzt von H. von Glasenapp (München 1961).
W. Rahula, Was der Buddha lehrt (Zürich 1963).
C. Humphreys, Karma und Wiedergeburt (München 1974).
W.L. King, Buddhism and Christianity (London 1963).
L. de La Vallée Poussin, Nirvana (Paris 1925).
G.R. Welbon, The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters (Chicago 1968).

HEINRICH DUMOULIN

1905 im Rheinland geboren. Jesuit. 1933 zum Priester geweiht. Seit 1935 in Japan. Er studierte japanische Religionsgeschichte an der Universität Tokio (Dr. Litt.), lehrte Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1976 Professor em. der Sophia-Universität. Verfasser einer Geschichte des Zen-Buddhismus (deutsch im Francke Verlag Bern 1959, englisch bei Pantheon Books New York 1969), einer Übersetzung des Zen-Textes Mumonkan aus dem Chinesischen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975). Herausgeber und Mitarbeiter des Sammelwerkes «Buddhismus der Gegenwart» (deutsch im Herder Verlag, Freiburg 1970, englisch bei Macmillan New York und London 1976). Außerdem Veröffentlichungen in deutscher, englischer und japanischer Sprache. Anschrift: S.J. House, Kioicho, Chiyoda-Ku, Tokyo 102, Japan.

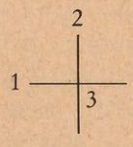
Frits Vos

Die Entdeckung der eigenen Buddha-Natur: Die plötzliche Erleuchtung im Zen

Im Frühjahr des Jahres 1686 dichtete Matsuo Bashō (1644–1694) das folgende Haiku:

furuike ya Ein alter Weiher–
kawazu tobikomu ein Frosch plumpst in ihn hinein:
mizu no oto Geräusch des Wassers

In manchen Kommentaren zu diesem siebzehnsilbigen Gedicht erscheint ein Vergleich mit dem Erreichen des *satori*, der plötzlichen Erleuchtung: die ewige Stille wird durch ein unerwartetes Geräusch unterbrochen, Ringe ziehen sich über das Wasser, doch Augenblicke später ist die alte Ruhe zurückgekehrt. Die beste Erklärung ist aber folgende: In der ersten Zeile wird das Zeitlose ausgedrückt, in der zweiten das Momentane, in der dritten der Kreuzpunkt oder Schnittpunkt des Ewigen und des Zeitlichen[1]. Dieser Schnittpunkt ist dann der Augenblick der *unio mystica*:



Viele solcher Gedichte können zweifellos mit *zenki* verglichen werden, d.h. mit jenen Mitteln, welche die Zen-Lehrer benutzen, um Schüler zu instruieren. Das Haiku kann im wesentlichen dieselbe Rolle erfüllen wie ein Faust- oder Stockschlag auf Kopf oder Schulter des Schülers oder wie der schreckenerregende Ausruf *katsu*.

Man spricht oft von Zen-Buddhismus: eine Bezeichnung, die besagt, daß wir es hier mit einer in typisch ostasiatischer Gestalt fortgesetzten Entwicklung des aus Indien stammenden Buddhismus zu tun haben. Dieser Gedanke ist jedoch falsch. Zen ist in seinem Ursprung eine chinesische, insbesondere durch den Taoismus gefärbte Reaktion auf die buddhistische Heilslehre.

Der Buddhismus, mit dem wir es in China, Korea und Japan vornehmlich zu tun haben, ist der Buddhismus des «Großen Fahrzeugs» (des Mahāyāna), in dem die Welt der unwesenhaften, d. h. *nicht* nichtbestehenden, doch relativ existierenden Erscheinungen, und das Nirvana, die «Auslöschung», als verschiedene Manifestationen des allem zugrundeliegenden Absoluten aufgefaßt wird. Dieses Absolute ist die ewige und universale Buddha-Natur, mit der man sich mittels des übersinnlichen Begriffs (*prajnā*) identifizieren kann. In gewissen Mahayana-Schriften wird gelehrt, daß alle lebenden Wesen in gleichem Maße Keime der Buddha-Natur besitzen und deshalb auch das Vermögen haben, diese Buddha-Natur zu verwirklichen. Die Illusion aber hindert diese Keime am Wirken. Wird die Illusion vernichtet, werden die Keime aktiviert, und die vollständige Erleuchtung wird erreicht. Das soeben genannte Grundthema wird von den verschiedenen Mahayana-Sekten auf verschiedene Arten ausgearbeitet. In der mystischen Shingon-Sekte z.B. werden die Gebärmutterwelt der Erscheinungen – so genannt, weil aus ihr alle Erscheinungen wie aus einer Gebärmutter zum Vorschein kommen – und die Diamantwelt, d.h. die Welt der Ideen, die Höhere Absolute Welt einander gegenübergestellt. Für denjenigen, der die höchste Einsicht erreicht, gibt es keinen Unterschied zwischen beiden Welten. Diese höchste Einsicht wird dem Erwachen oder der Erleuchtung gleichgestellt.

I. Taoismus

Die Bezeichnung «Taoismus» ist abgeleitet von dem chinesischen Wort *tao*, das eigentlich «Weg» bedeutet, jedoch in manchen Richtungen eine Bedeutungserweiterung erfahren hat. In China treffen wir es schon sehr früh im Sinn von «Lauf der Dinge in der Natur», mit dem das Verhalten der Menschen in engem Zusammenhang stehen sollte. Man ging hier also von einer fundamentalen Einheit von Mensch und Welt aus – bei einem landbewirtschaftenden Volke eine verständliche Vorstellung. In Übereinstimmung mit dieser Erfahrungswirklichkeit kam man zu der Auffassung, daß die Aufgabe eines Herrschers nicht so sehr im «Regieren» bestehe als vielmehr in der Aufrechterhaltung einer guten natürlichen Ordnung in der Welt. Hat alles – also auch jedes Individuum – in dieser natürlichen Ordnung seinen richtigen Platz, dann geht alles von selbst.

Im Zentrum des Taoismus, in den sicherlich vieles aufgenommen wurde, das auf älteste chinesische Religionsvorstellungen zurückgeht, steht natürlich wiederum *tao*, der Weg, der Lauf des Naturgeschehens. Alles in der Natur geschieht von selbst – ohne bewußten Willen oder bewußtes Streben: Wasser fließt, Rauch steigt auf usw. Der Mensch nun muß sich mit dem *tao* identifizieren, mit andern Worten: er muß sein «Ich» an das Naturgeschehen verlieren. Der Begriff *tao* bekommt nun auch einen metaphysischen Gehalt, der übrigens mit dem Begriff des Absoluten bei bestimmten westlichen Denkern übereinstimmt.

Das taoistische Ideal ist *wu-wei*, «nichts tun», d.h. *nicht* nicht-handeln, aber nicht zwischen-beide kommen im natürlichen Gang der Dinge. Der Verstand, der eigenmächtig Differenzierungen und Werturteile anbringt, ist vom Bösen; denn das Wesen der kosmischen Wirklichkeit ist nicht rational zu fassen. Höchstens kann man es mit Hilfe von Parabeln und Paradoxa umschreiben – wie Mystiker das immer und überall getan haben.

Sowohl der ursprüngliche Buddhismus wie der Taoismus kann als eine persönliche Heils- und Erlösungslehre charakterisiert werden. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen beiden: Der Anhänger des Taoismus übergibt sich in Ekstase der Großen Verwandlung, dem ewigen Wechsel aller Dinge. Der Buddhismus sieht das wahre Heil gerade in der Erlösung aus diesem endlosen Wechsel, also in dem, was ewig, unveränderlich und eines ist. Die buddhistische Erlösung ist Befreiung aus der Welt der Erscheinungen – aus dem Dasein, das untrennbar mit Unbeständigkeit und Leiden, Entstehen und Vergehen, Geburt und Wiedergeburt verbunden ist. Trotzdem haben Buddhismus und Taoismus einander gegenseitig beeinflußt; populäre buddhistische Gedanken und Vorstellungen haben eindeutige Spuren im taoistischen Volksglauben hinterlassen, den man auch wohl «vulgären» Taoismus genannt hat.

Auch in der Terminologie des Taoismus und des chinesisch-japanischen Buddhismus finden wir interessante Übereinstimmungen. So wird der Begriff *tao* von den Buddhisten auch im Sinn des Absoluten gebraucht, und das Erreichen des Nirvana wird auch *tê-tao* genannt: «das Erreichen des Weges».

Anderseits können solche Übereinstimmungen auch Anlaß zu Mißverständnissen und falschen Interpretationen geben. Unter «Leere» und «leer» z.B. versteht man in beiden Lehren etwas ganz anderes. Der Sanskrit-Ausdruck *śūnyatā* wird durchweg mit «Leere» übersetzt. Er bezieht sich auf die Leugnung eines erscheinungsmäßigen statischen Daseins, was nicht auch bedeutet, daß der Begriff «Dasein» als solcher geleugnet wird. Alles Dasein und alle damit zusammenhängenden Elemente, alle Eigenschaften, Handlungen, Ideen und Vorstellungen sind von Ursächlichkeit abhängig, sie existieren lediglich kraft ihres Zueinanders und im Verhältnis zueinander – auf der Ebene der «konventionellen Wahrheit». Da sich die ursächlichen Faktoren jeden Augenblick ändern, kann es kein statisches Dasein geben. Auf der höchsten Ebene, unzugänglich für den analysierenden, scheidenden und unterscheidenden Verstand, ist alles gleich, entblößt jeden Kennzeichens, mit anderen Worten: «leer». Der Erleuchtete kann diese fundamentale Einheit aber *erfahren* durch sein übersinnliches Erlebnis der Leere. Aus dieser kurzen Darlegung möge klar werden, warum der Buddhologe Stcherbatsky es vorzieht, *śūnytā* mit «Relativität» statt mit «Leere» zu übersetzen[2]. Was aber versteht der Taoismus unter «Leere»? In Kapitel XI des *Tao-tê king* lesen wir: «Und vereinigte man auch dreißig Speichen in einer einzigen Nabe; in dem, was nicht ist, liegt die Brauchbarkeit des Wagens. Und wird auch Lehm zu einem Gefäß gebildet; in dem, was nicht ist, liegt die Brauchbarkeit des Gefäßes. Und werden auch Türen und Fenster gezimmert, um ein Haus zu machen; in dem, was nicht ist, liegt die Brauchbarkeit des Hauses.»

Duyvendak bemerkt dazu: So unentbehrlich für ein Rad auch die Speichen sein mögen – auf die hohle Nabe kommt es schließlich an. So unentbehrlich der Ton für die Bildung des Gefäßes sein mag – um die Leere in ihm geht es schließlich. So unentbehrlich für Fenster und Türen auch das Material sein mag – das Wichtigste ist schließlich die Öffnung. Was «nicht ist» ist also hier noch wichtiger als «das, was ist». Die Stelle illustriert also, daß es falsch ist, nur auf das Wert zu legen, «was ist»[3].

Wenn der Taoist «leer» ist, d.h. wenn er gereinigt ist von seinen Leidenschaften und Wünschen, wird er vollkommen vom *tao* bewohnt[4]. Hier finden wir die taoistische *unio mystica*, die die Anstrengung eines ganzen Lebens verlangt. Nachdem der Eingeweihte die Gegenwart des *tao* in sich selbst verwirklicht hat, bemerkt er, daß er nicht verschieden vom *tao* ist, sondern daß er mit ihm eins ist, daß er selbst *tao* ist[5]. Für den Taoisten ist die Entäußerung (gr. *kénosis*) ein Ziel in sich selbst; für den Buddhisten ist die Einsicht in die Relativität des erscheinungshaften Daseins essentiell. Nachdem wir nun oben einige grundlegende Charakterzüge von Buddhismus und Taoismus sowie Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen ihnen dargelegt haben, wollen wir uns dem Zen zuwenden.

II. Satori

Das Wesentliche beim Zen ist das Erreichen der Erleuchtung aus eigener Kraft; der Weg, der dabei gegangen werden soll, wurde in vier Regeln niedergelegt:

1. nicht gebunden zu sein an kanonische Schriften,
2. eine besondere Überlieferung zu sein außerhalb der überlieferten Lehre,
3. direkt auf das menschliche Herz (den Geist, das Innere) hinzuweisen,
4. die Buddhaschaft durch Einsicht in die eigene Natur zu erreichen.

Obwohl Zen demnach behauptet, Schriftgelehrtheit zu verwerfen und nach Erleuchtung zu streben ohne

Heilige Schriften und aufgrund der soeben genannten besonderen Überlieferung, finden wir bei den Zen-Lehrern immer große Belesenheit und Kenntnis in den buddhistischen Sutras und Śastras, und es gibt auch viele charakteristische Zen-Schriften. Nach Ansicht des Verfassers dieses Beitrags knüpft das Zen vor allem an bei der Avatamsaka-Lehre, die nicht in Indien als «Schule» bestanden hat, sondern in China um 600 n.Chr. entstand und von dort nach Korea und Japan eingeführt wurde. Nach dieser Lehre ist in allen lebenden und leblosen Wesen – ungeachtet ihrer geistigen Entwicklung – die Buddha-Natur verborgen gegenwärtig. Jedes Objekt im All ist nicht nur es selbst, sondern schließt auch jedes andere Objekt ein und ist tatsächlich mit ihm identisch. Jede Erscheinung steht in Beziehung zu allen anderen Erscheinungen, jede Erfahrung schließt alle anderen Erfahrungen in einer voneinander abhängigen, gegenseitig komplementären Beziehung ein. All diese lebenden und leblosen Wesen werden durch «Ideenbildung» offenbart, also aus einem gemeinsamen Quell; deshalb haben sie keine festumrissene eigene Natur und ist Selbstlosigkeit die höchste Wahrheit.

In dieser Lehre ist in der Entwicklung des Denkens das vorletzte höchste Stadium jenes, in dem der Unterschied zwischen der subjektiven Ideenbildung und der objektiven Wirklichkeit ganz aufgehoben ist: das Zusammenfließen von Subjekt und Objekt, der Zustand ohne spezifischen Charakter – ohne Gefühl und Gedanken. Es geht hier also um eine Entwicklung des empirischen Wissens zum übersinnlichen Wissen, wodurch das relative Dasein übergeht in ein absolutes Dasein. In einem Gedicht des koreanischen Priesters In'o (um 1600) lesen wir:

Himmel und Erde gleichen einem einzigen Finger,
alle Geschöpfe gleichen einem einzigen Pferd.
Wenn man diese Wahrheit kennt,
genießen alle lebenden Wesen denselben Frühling
und findet man überall in der Welt Brüder.

In den ersten beiden Zeilen dieses Gedichtes finden wir Identifikationen, wie wir sie auch in der Avatamsaka-Lehre antreffen: Ein einziger Wassertropfen umfaßt den Geschmack von hundert Strömen; ein einziger Augenblick umfaßt unzählige Weltperioden (*kalpas*), und die Ewigkeit ist also identisch mit einem einzigen Augenblick. Im Kapitel V der *avatamsaka-sutra* lesen wir: «In jedem Stäubchen befinden sich unzählige Buddhas» und «Auf der Spitze eines einzigen Haares läßt sich ein vollkommener Buddha wahrnehmen.»[6]

Die beiden anderen Vorschriften für den Weg des Zen, «das direkte Zeigen auf das menschliche Herz» und «das Erreichen der Buddhaschaft durch Einsicht in die eigene Natur», finden ihren Höhepunkt in der plötzlichen Erleuchtung (*satori*). In diesem Leben selbst kann man das Nirvana verwirklichen durch ein plötzlich durchbrechendes Bewußtsein vom Absoluten, erreicht in einem Zustand geistiger Entäußerung. Anders gesagt: Die Entdeckung der eigenen Buddha-Natur dank der Durchbrechung des bewußten logischen Denkens.

Diese Erleuchtung, durch die die *unio mystica* mit der Buddha-Natur verwirklicht wird, umfaßt kein Zurückziehen aus der Welt. Im Gegenteil, Zen muntert zur Teilnahme am Leben in dieser Welt auf – die Zen-Mönche verrichten z.B. schwere Arbeit wie Holzhacken und Ackerbau. Es geht hier aber um eine *Teilnahme*, die von einer *Verwicklung* egozentrischer Art unterschieden werden muß, durch die leicht Konflikte und geistige Zusammenbrüche verursacht werden. Als ein menschliches Wesen geboren zu werden, ist ein Vorrecht in sich. Der Zen-Anhänger strebt nicht nach Übermenschlichem. Er setzt sich nicht zum Ziel, ein Einsiedler oder Heiliger zu werden. Er will nur das möglichst vollkommen werden, was er potentiell schon ist – wie ein Baum wächst, wie ein Fisch schwimmt, wie ein Vogel fliegt und eine Wolke ihre Gestalt annimmt. Er will sein «wahres Selbst» entdekken und wiedergewinnen[7].

Mehr als im Buddhismus hat Nirvana im Zen die Bedeutung von *Befreiung*. In der alltäglichen Wirklichkeit ist man sich bewußt, an der absoluten Wirklichkeit teilzunehmen.

III. Die Methoden: zazen, kōan, mondō

Schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hat Nāgārjuna dargelegt, daß jeder logische Gedankengang für das Erkennen der absoluten Wahrheit unzureichend ist. Nicht nur die Welt der Erscheinungen, sondern auch Begriffe wie Nirvāna, Buddha und Bodhi sind *śūnya*, «leer», sobald sie zum Objekt des Denkens und dadurch zu einem Ding unter Dingen gemacht werden. Die Erleuchtung oder das Erwachen (*satori*) ist im Zen denn auch ein intuitiver Blick in das Wesen der Dinge, entgegengesetzt ihrem intellektuellen und logischen Begriff. Um das Erwachen zu verwirklichen, versucht man denn auch alle Unterscheidungen und Kategorien des logischen Denkens zu durchbrechen.

Beim Sitzen in der Meditation (*zazen*) konzentriert man sich auf ein selbstgewähltes oder von einem Lehrer gestelltes Thema, dessen Inhalt irrational und auf den ersten Blick sogar absurd ist. Solche Themen bestehen großenteils aus überlieferten Sprüchen früherer Zen-Lehrer und werden *kōan* (*casus, Fälle*) genannt. Wenn sie die Gestalt eines kleinen blitzenden Dialogs haben, heißen sie *mondō* wörtlich: Frage und Antwort.

Man muß das Unsichtbare sehen, das Unmögliche tun, Schwimmen auf dem Land und Laufen auf dem Wasser, dann kommt die absolute Wahrheit zum Menschen. Der Gebrauch nutzloser Worte hindert uns daran, diese Wahrheit zu finden.

Auch durch den Taoismus, in dem – wie wir sahen – die Erlösung eine Rückkehr zur eigenen Wesensnatur ist, wird die Logik verworfen. Worte jedoch müssen wieder mittels anderer Worte definiert werden. Das *Tao-tê king* beginnt denn auch also: «Der Weg, über den man reden kann, ist nicht der ewige Weg. Begriffe, die man nennen kann, sind nicht ewige Begriffe.» An anderer Stelle – im Kapitel XXXII – lesen wir: «Der Weg hat die Einfalt des Namenlosen. Sobald daran gerüttelt wird, gibt es (differenzierende) Namen. Deshalb wird der Weise wissen, wo er aufhören muß. Wer weiß, wo er aufhören muß, ist nicht in Gefahr.»

Mit diesem «Wissen, wo er aufhören muß» ist *wu-wei* gemeint: das Nicht-zwischen-beide-Kommen, d.h. das Nicht-mit-*tao*-Zusammenstoßen. Die Frage des Verhaltens von Worten zu Erfahrungen ist auch im Zen von besonderer Wichtigkeit[8]. Beim «normalen» Denken, beim Denken mit Worten, verbinden wir die den Worten inhärenten Vorurteile mit unseren fundamentalen Erfahrungen. Das Streben des Zen ist, diese Denkweise zu durchbrechen. Die wortgewordenen Zenprobleme (*kōan*) sind deshalb im Wesen rational, obwohl der Wortgebrauch irrational scheint. Dank dem *kōan* kann der Schüler die gleiche innere Erfahrung erreichen wie sein Lehrer. Einst wird ihm dann «das schweigende Aufheben eines Fingers» genug sein. Der berühmteste *kōan* ist vielleicht folgender: «Zen ist wie ein Mann, der mit seinen Zähnen an einem Baumzweig über einem Abgrund hängt. Seine Hände haben keinen Halt, seine Füße keine Stütze, und unter dem Baum fragt ihn ein anderer: Warum ist Bodhidharma[9] aus Indien nach China gekommen? Wenn der Mann im Baum nicht antwortet, bleibt er im Verzug. Antwortet er, dann stürzt er ab und verliert sein Leben. Was soll er tun?»[10]

Ein besonders interessantes Beispiel für ein *mondō* verbindet sich mit dem Leben des koreanischen Zen-Priesters Kyŏngŏ (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts). Sein Geist wurde außerordentlich angeregt durch eine bekannte Stelle aus der Biographie des chinesischen Zen-Lehrers Ling-yün Schih-ch'ing (9. Jahrhundert), der die Erleuchtung erreicht haben soll durch das Anschauen der blühenden Pfirsichpracht. Die infrage kommende Stelle lautet: «Der Lehrer sprach: Die Frage des Esels ist noch nicht vom Tisch, da ist die Frage des Pferdes schon an der Reihe.» Das bedeutet: Was soeben fortgegangen und was jetzt gekommen, ist nur dasselbe. Der Spruch bezieht sich auf das ununterbrochene Üben des Zen-Anhängers. Kyŏngŏ schloß sich im Zen-Kloster Tonghak-sa in Kongju ein und warf sich mit voller Konzentration auf dieses Problem. Von Zeit zu Zeit peinigte er sich sogar. Nach drei Monaten hörte er zufällig folgendes Gespräch zwischen einem anderen Priester und dessen Vater (und hier folgt nun die eigentliche *mondō*):

V.: «Kennst du den Grundsatz, daß ein Mönch, wenn er seine Pflichten nicht auf rechte Weise erfüllt, nach seinem Tode ein Ochse wird?»

P.: «Ich habe die Frage nicht studiert. Da ich aber nur von Tempelgaben lebe, kann ich doch wohl etwas anderes werden?»

V.: «Du hast nicht antworten können. Du gibst nach mehreren Jahrzehnten Mönchdasein noch solche Antworten?»

P.: «Ich kenne den Zen-Grundsatz nicht. Was sollte ich denn sagen?»

V.: «Daß du deine Nase nicht durchbohren zu lassen brauchst, wenn du auch ein Ochse wirst!»

Durch dieses Gespräch ergründete Kyŏngŏ die Bedeutung des Zen. Bekannt ist sein Spruch: «Das Trinken von Wein und das Essen von Fleisch verhindern *prajnā* nicht; Diebstahl und ungebundenes sexuelles Leben machen die Erleuchtung nicht unmöglich.»[11] Hier finden wir dieselbe amoralische (wohlverstanden: nicht unmoralische) Einstellung wie beim Taoismus. In unserer Besprechung des Taoismus wurde schon erwähnt, daß das eigenmächtige Vorbringen von Werturteilen und Unterscheidungen durch den Verstand vom Bösen ist. Das gilt auch für Zen, da eine solche geistige Aktivität die Folge eines Denkens in Kategorien ist, eines logischen Dualismus. Zur Illustration dieser Gefahr folgt hier wieder eine Überlieferung aus Korea.

Einer der wichtigsten und sicherlich bemerkenswertesten buddhistischen Priester des Landes war Wŏnhyo, der von 617 bis 686 lebte. Wie viele andere Priester seiner Zeit war es Wonhyos Ideal, in China zu studieren. Als er im Jahr 661 mit seinem Kollegen Uisang in einem südwestlichen Hafen des heutigen Seoul angekommen war, wo sie auf ein Schiff mit Kurs nach China warten wollten, war die Nacht schon hereingebrochen. Im Dunkel suchten sie nach einer Unterkunft und fanden eine leerstehende Wohnung, in der sie sich zur Ruhe legten. Mitten in der Nacht erwachte Wŏnhyo von einem brennenden Durst. Beim Umhertasten in der Kammer fand er glücklicherweise eine Schale mit herrlich frischem Wasser. Bei Anbruch des Tages zeigte sich, daß die beiden Priester die Nacht in einem Grabkeller verbracht hatten; die Schale war ein menschlicher Schädel. Verekelt übergab sich Wŏnhyo, doch im gleichen Augenblick kam er zu folgender Er-

kenntnis: «Wenn das Bewußtsein (wörtlich: das Herz) entsteht, entstehen die unterscheidenden Erscheinungen; wenn das Bewußtsein schwindet, verschwinden diese Erscheinungen. Die drei Welten (die Welt des Wunsches, die Welt der Gestalt und die Welt der Gestaltlosigkeit, d.h. die Welt des reinen Geistes) sind nichts anderes als geistiges Wissen; alle Erscheinungen sind nichts anderes als das Bewußtsein.» Es war ihm ja erst schlecht geworden, als ihm durch Wahrnehmung klar wurde, daß die Schale ein Schädel war; erst da wandelte sich seine Sorglosigkeit in Angst. Gegensätze wie Reinheit und Unreinheit, Friede und Unfriede werden nur durch das Bewußtsein gebildet, existieren jedoch nicht in den Dingen selbst. Als er begriff, daß man auch in Korea zur Erleuchtung kommen kann, sah Wŏnhyo von seiner Reise nach China ab und kehrte allein in die Hauptstadt zurück[12].

Um imstande zu sein, sich des Anbringens von Werturteilen in Unterscheidungen zu enthalten, die u.a. hervorgehen aus Gefühlen von Liebe und Haß, Bewertung des (sog.) Guten und (sog.) Bösen, ist Loslösung (*non-attachement*) notwendig.

IV. Leben aus Zen

In China ist Zen praktisch verlorengegangen, in Korea ist sein Einfluß – trotz sehr interessanter Entwicklungen – gering geblieben. Nur in Japan ist es im Laufe der Jahrhunderte für das geistige und sogar für das alltägliche Leben des Volkes im allgemeinen von großer Bedeutung geworden.

Als man Zen zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Japan einführte, wurde es an erster Stelle von den Kriegern willkommen geheißen, und unter ihnen fand es auch vor allem seine Anhänger. Nach Zen muß man sich von den Beschränkungen des logischen Verstandes befreien, der im Schlepptau des Gegensatzes Subjekt–Objekt gefangen bleibt und den Menschen innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod festhält. Dōgen (1200–1253), Begründer der japanischen Sōtō-Zen-Sekte, lehrte: «Es ist ein Irrtum zu denken, das Leben gehe in den Tod über. Die Geburt ist nur eine bestimmte Zeitgestalt, die sowohl das Heute wie die Vergangenheit voraussetzt. Deshalb nennt man die Geburt auch das ‹Ungeboren-Sein›. Dasselbe ist der Fall mit dem Tod: auch ihm liegt das Vergangene und das Kommende zugrunde. Deshalb heißt er auch ‹Unvergänglichkeit›.»[13]

Für Zen ist das Problem von Leben und Tod nicht das Problem von Bestehen und Vergehen des leiblichen Lebens. Deshalb wurde es der Ausgangspunkt für die Todesverachtung des japanischen Kriegers (*samurai*), dessen Ideal die «Ichlosigkeit» (*muga*) war. Das Interesse des *samurai* am Zen-Training ist eindeutig; es lehrte ihn ja die eigenen Gefühle und Leidenschaften zu unterdrücken und «Ruhe in Bewegung» – eine ruhige Zurückhaltung bei intensivem Handeln – zu erreichen.

Zen hat auch großen Einfluß auf bestimmte Kunstformen ausgeübt, auf Literatur und ästhetischen Zeitvertreib (Gartenarchitektur, Blumenordnungskunst, Teezeremonie), wo es um das «Einfangen» essentieller Gestalten geht, die der Vielheit der äußeren Erscheinungen zugrundeliegen, oder um die Projektion der Essenz einer bestimmten Erscheinung innerhalb unseres Rahmens von Raum und Zeit. Die durch die Ausübung von Zen erworbene geistige Einstellung ist *im Prinzip* auch der mentale Hintergrund bestimmter Sportarten wie *jūdō*, *karate* und *kendō*.

Das Entdecken von Schönheit im Ganz-Einfachen – wie wir das in der Architektur und im Interieur des traditionellen japanischen Hauses finden – ist im Lauf der Jahrhunderte eine Volkseigenschaft geworden. Die Hochschätzung des verfeinert Einfachen, die Bevorzugung der Andeutung gegenüber der Wiedergabe des Ganzen beschränkt sich nicht auf die genannten Künste, sondern erstreckt sich sogar auf die Umgangsformen[14].

[1] Vgl. Donald Keene, Japanese Literature: An Introduction for Western Readers (London 1953) 39.
[2] F.Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic II (New York 1962) 32, Anm.
[3] J.J.L. Duyvendak, Tau-te-tsjing: Het Boek van weg en deugd (Arnheim ²1950) 60.
[4] Vgl. Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoïsme (Paris 1965) 55.
[5] Vgl. Henri Maspéro, Le Taoïsme (Paris 1967) 40–41.
[6] Vgl. F. Vos/E. Zürcher, Spel zonder snaren: Enige beschouwingen over Zen (Deventer 1964) 87–88 und 97–98.
[7] Vgl. Nancy Wilson Ross, Hinduism, Buddhism, Zen: An Introduction to their Meaning and their Arts (London 1966) 148.
[8] Vgl. Satō Kenji, Zen no susume (d.h. Zen-Ratschläge) (Tokio 1964) 180–109; F. Vos, Vorwort zu P. Reps, Zen-zin Zen-onzin (Deventer 1968).
[9] Soll nach der Legende das Zen um 500 in China eingeführt haben.
[10] Vgl. u.a. R.H. Blyth, Zen and Zen Classics 4: Mumonkan (Tokio 1966) 71.
[11] Vos/Zürcher, aaO. 93.
[12] Vgl. Frits Vos, Die Religionen Koreas (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977) 140; Vos/Zürcher, aaO. 85–86.
[13] Jungu Kitayama, Heroisches Ethos: Das heldische Japan (Berlin 1944) 73.
[14] S. auch Vos/Zürcher, aaO. 196.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRITS VOS

1918 in Delft geboren, Professor für japanische und koreanische Sprache und Literatur an der Reichsuniversität zu Leiden und Direktor des dortigen Studienzentrums für Japankunde. Anschrift: Hazenboslaan 5, Oegstgeest, Niederlande.

Mariasusai Dhavamony

Der Buddha als Erlöser

Die Zentralgestalt des Buddhismus ist der Buddha selbst, dessen Persönlichkeit Tausende seiner Jünger gefangennimmt und dessen Lehre in ihnen tiefe Verbundenheit mit ihm und Hoffnung weckt. Aus jeder Seite der frühesten buddhistischen Schriften tritt uns die starke, packende Persönlichkeit des Buddha entgegen. Kein Mensch lebte je so gottlos und doch so gottähnlich zugleich, heißt es von ihm. Ohne daß er irgendwelche Göttlichkeit beanspruchte, ragte er als der Leiter einer Gruppe von Jüngern heraus, die den «mittleren Weg» zwischen äußerst strenger Askese und einem weltlichen Leben anstrebten. Zum Eindruck seiner Persönlichkeit hinzu, ja ihn umgreifend, tritt die Überzeugung der Buddhisten, daß seine Lehre nicht einfach die Wahrheit, sondern auch die Hoffnung auf ihr Heil und für ihr Schicksal ist, denn sie gewahren in seinen Worten die Wahrheit, die aus Sklaven[1] befreite Menschen, aus verschiedenen Klassen[2] eine brüderliche Gemeinschaft macht.

Angesichts dieses Glaubens und der Glaubenspraxis der Buddhisten stellen sich wichtige Fragen in bezug auf die Natur und Funktion der Persönlichkeit des Buddha, namentlich im Zusammenhang mit dem allgemeinen Gedanken des Heils und der Befreiung von Übel und Leid. Vor allem fragt es sich: Was für ein Erlöser war der Buddha? Wir werden somit im ersten Teil dieses Aufsatzes die Persönlichkeit des Buddha und im zweiten seine Erlösergestalt umreißen, beides vom phänomenologischen Standpunkt aus, um sodann im dritten Teil sein Erlösungswerk von der Theologie her zu bewerten.

I. Die Persönlichkeit des Buddha

Siddhārtha Gautama wurde um 563 v. Chr. geboren und entstammte der königlichen Familie des Königs Śuddhodana und der Königin Māyā im Śākya-Stamm. Das wenige, das geschichtlich verbürgt zu sein scheint, ist bald gesagt. Die Legenden, die in späterer Zeit über ihn erzählt wurden, sind zumeist unzuverlässig, obwohl sie vielleicht da und dort ein Körnchen Wahrheit enthalten. Viele Predigten und Aussagen, die dem Buddha in den Mund gelegt werden, stammen nicht von ihm, sondern sind das Werk späterer Lehrer, und man ist auch über die wirkliche Urbotschaft des Buddha stark im unklaren. Als historische Wahrheit dürfen wir wohl zumindest annehmen, daß er von der Überzeugung beseelt war, das menschliche Leben sei äußerst unglücklich und unbefriedigend, und daß er ein Asket wurde, um den Grund des Menschenleides herauszufinden. Nach einigen Jahren gelang ihm dies zu seiner Freude, und er begann seine neue Lehre zu verkündigen und Jünger um sich zu sammeln. Die Erleuchtung wurde ihm unter einem heiligen Pippalabaum zu Gaya im heutigen Bihar zuteil. Während vieler Jahre lehrte und organisierte er seine Jüngerschar. Er starb im Alter von ungefähr achtzig Jahren und hinterließ eine organisierte Gemeinde von gelbgekleideten Mönchen und Nonnen und eine Lehrgrundlage, auf der der spätere Buddhismus aufgebaut wurde.

Siddhārtha Gautama erhielt eine Reihe von Würdetiteln und Beinamen. Der Name *Buddha* bedeutet «der Erleuchtete» oder «der Erwachte»: der Buddha ist aus dem Schlaf der Unwissenheit erwacht, und seine Unterscheidungsfähigkeit (*buddhi*) hat sich ausgeweitet. Er wurde auch *Bhagavat* genannt, was «der Herr» oder «der Gesegnete» bedeutet. Weitere Bezeichnungen sind: *Jina* («Eroberer»), *Tathāgata* («Der den wahren Weg gegangen ist»), *Sugata* («Der Wohlgeratene»), Mahāpurusha («Große Persönlichkeit»), *Śākyamuni* («Der Weise aus dem Stamm der Śākyas») und so weiter.

Was für ein Wesen war der Buddha? Die Antwort wurde von ihm selbst gegeben. Als einst der Brahmane Dona den Herrn am Fuß eines Baumes sitzen sah und auf den Füßen des Buddha die mystischen Male bemerkte, fragte er ihn: «Bist du ein Gott (*deva*)?» Und der Herr antwortete: «Nein». «Bist du ein himmlisches Wesen (*gandharva*)?» «Nein». «Bist du die Erscheinung eines Geistes (*yaksha*)?» «Nein». «Bist du ein Mensch?» «Nein, ich bin kein Mensch.» Als der Brahmane ihn zuletzt fragte, was er denn sei, war die Antwort: «O Brahmane, freilich war ich ein Gott, ein himmlisches Wesen, die Erscheinung eines Geistes, ein Mensch, solange ich mich nicht von Ausflüssen geläutert hatte. Brahmane, so wie eine aus dem Wasser geborene Lotosblume oder Wasserlilie... vom Wasser nicht befleckt wird, ebenso, Brahmane, bleibe ich, als aus der Erde geboren... von der Erde unbefleckt. Darum, Brahmane, sieh mich als den Erleuchteten an»[3].

Frühe buddhistische Texte sprechen von einer Anzahl von Göttern, die in der himmlischen Sphäre länger und in glücklicheren Verhältnissen leben als die Menschen, doch wie alle anderen Wesen haben auch sie herabzukommen, sobald die guten Taten, dank denen sie Götter wurden, erschöpft sind. Selbst Brahmā,

der Schöpfergott des Brahmanismus, ist dem allgemein geltenden Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen und somit von Geburt und Tod nicht ausgenommen[4]. Zwar wird in den Pāli-Schriften der Buddha *devātideva* («Gott über Göttern») genannt, doch dies besagt nur, daß der Buddha über den Göttern steht, insofern er die Befreiung aus dem Kreis der Wiedergeburten erlangt hat und daß die Götter für das geistliche Leben bedeutungslos sind. Die höchste Wahrheit und die Befreiung können nicht von den Göttern erlangt werden. Da dem Buddha die Erleuchtung zuteil geworden ist, steht er über allen anderen Menschen.

Der Buddhismus, wie der Buddha ihn vorgelegt hat, leugnet die Götter nicht, empfiehlt aber das Gedenken an sie[5] nur, damit man erkenne, daß sie ihren Himmel vermittels des Glaubens, der Sittlichkeit und der Tugenden erreicht haben, die auch der Jünger des Buddha besitzt. Sie werden nicht angebetet, sie sind nicht die Grundlage der Sittlichkeit und die Glücksverleiher. Der Buddhismus bestreitet ihre Existenz nicht, beraubt aber den Gottesbegriff kaltblütig jeglicher Bedeutung.

Der große Brahmā selbst wird wie jedes andere Wesen wiedergeboren. Er ist das erste Wesen, das zu Beginn eines neuen Zeitalters geboren wird, und wähnt, Gott (*īśvara*) zu sein, was er denn auch für die betreffende Epoche ist. Die anderen Wesen werden später geboren, und Brahmā stellt sich vor, sie seien auf seinen Wunsch hin ins Dasein getreten, weil er dies für sie so gewollt habe. Und die anderen Wesen, die über ihr Dasein nachsinnen, bilden sich ein, daß Brahmā ihr Schöpfer sei und daß sie selber nicht von Dauer, sondern kurzlebig seien[6]. Nach der Darstellung des Pāli-Kanons besucht der Buddha Brahma-loka; er sagt von sich, er habe einen Besuch vom Brahmā Sahampati erhalten; die Götter, namentlich Brahmā und Indra, spielen in der Überlieferung eine große, doch stets dem Buddha untergeordnete Rolle[7]. Die Buddhisten betrachten die Götter wirklich als höhere Wesen, obwohl diese nicht unsterblich sind und sich ihrem Wesen nach von den Menschen nicht unterscheiden.

Der Buddha leugnet nicht ausdrücklich das Dasein eines persönlichen Gottes, ist aber nicht wirklich an ihm interessiert. Seine Lehre setzt sich zum Ziel, die Wesen vom Leiden zu befreien, stellt aber keine Spekulationen an über den Ursprung der Welt oder die Existenz eines Schöpfergottes. Solche Spekulationen sind sogar bloße Zeitverschwendung, denn sie können das elende Leben verlängern, indem sie in einem selbst und in andern Unwillen erzeugen.

Tatsächlich beziehen sich die buddhistischen Texte zwar häufig auf den persönlichen Gott (*īśvara*) als den Erschaffer des Weltalls, sie weisen jedoch die Lehre, daß der Herrgott der Schöpfer des Weltalls sei, entschieden zurück.

Wir wollen nun die Natur des Buddha als eines Erleuchteten bzw. hinsichtlich seiner verherrlichten Gestalt bestimmen. Die Buddhisten sahen im Leben ihres Meisters schon bald etwas von dauerndem, bleibendem Wert. Was seinem Wort Autorität verlieh, war dies, daß er die Wahrheit erfahren und die Erleuchtung erlangt hatte, zu der die Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten und Wiedergeburten führt. Wenn der Buddha in den Texten dargestellt wird als der Seher, als das Auge der Welt, als der Allwissende, so soll damit gesagt werden, daß er die intuitive Weisheit, worin das höchste Wissen besteht, erreicht habe. Dieser Wurzel des Wissens entspringen sämtliche Tugenden, und aus der Wurzel der Unwissenheit entspringen sämtliche Laster. Der Buddha gilt nicht nur als ein großer autoritativer Lehrer, sondern auch als die Quelle aller Inspiration und als der vollkommenste Ausdruck der kosmischen Wahrheit.

Der Buddha ist der vollkommene Mensch; er ist der Mensch, der aus der während zahlloser früherer Geburten angespeicherten geistlichen Kraft und dank konzentrierter Meditation ein Buddha wurde. Nach seiner Erleuchtung wurde er zu einem höchsten Lehrer. Vor seinem Tod versicherte er seinen Jüngern, er werde in seiner Lehre weiterhin bei ihnen sein. Er ist gleichzeitig der höchste Lehrer der Wahrheit, welche die Menschen von den Fesseln der Wiedergeburt befreien kann, und das höchste Beispiel eines vollkommenen, befreiten Menschen. Seine gottähnliche Macht der Allwissenheit, seine Vollkommenheit in den Tugenden (nicht aber die Schöpfermacht), all dies trägt dazu bei, aus ihm den übergewöhnlichen Menschen zu machen.

Die Texte sprechen von den Leibern des Buddha. Erstens wurde der Leib, worin er geboren, erleuchtet usw. wurde, der Gestaltleib (*rūpa-kāya*) genannt, und das Corpus seiner Lehre, das nach seinem Verscheiden für die Mönche die Autorität war, bezeichnete man als den Dharma-Leib (*dharma-kāya*). Später wurden aus dem Gestaltleib zwei: der Glückseligkeitsleib (*saṁbogha-kāya*) und der Erscheinungsleib (*nirmāna-kāya*). Der Dharma-Leib ist nun zum kosmischen Leib geworden. Unter dem *nirmāna-kāya* versteht man den Leib, worin ein Buddha auf Erden erscheint und die zwölf Akte vollzieht. Unter dem *saṁbhoga-kāya* versteht man den Leib, worin er voll erleuchtet wird, während sein Erscheinen auf Erden den Weg weist, auf dem man zu einem Buddha wird. Der Dharma-Leib enthält die fünf überweltlichen Elemente, die ohne Ausfluß sind: Sittlichkeit, Versenkung, Einsicht, Befreiung, Wissen und die Befreiungsschau. Der Ma-

hāyāna-Buddhismus formulierte eine eigene Lehre über die Leiber (Aspekte) des ewigen Buddha; er spricht vom Dharma-Leib, vom Wonne-Leib und vom Konstruktionsleib. Der Darma-Leib, der Leib des ewigen Gesetzes, ist der Buddha als der Absolute, Allwissende, Allmächtige, Unendliche und Ewige, der alles transzendiert. Der Konstruktionsleib ist der transzendente Buddha als der in Gautama Inkarnierte, und alle anderen Buddhas, die von Zeit zu Zeit auf Erden erscheinen. Das Mahāyāna suchte jedoch die Wirklichkeit der ewigen Inkarnation Buddhas herabzusetzen, denn nach seiner Lehre besteht die Inkarnation in einer bloßen Erscheinung, die das höchste Wesen annimmt, um die Menschen in der wahren Religion zu unterweisen, und die aufgehoben wird, wenn dies erreicht worden ist.

In den Mahāyāna Sūtras (Schriften) findet sich auch die Idee des Bodhisattva, was wörtlich «Erleuchtungswesen» bedeutet. In den frühen Texten wurde dieser Ausdruck verwendet, um den Buddha selbst zu bezeichnen, als er noch auf dem Weg zur Erleuchtung war. Das Wort kann im Sinn von «zur Buddhaschaft bestimmt» oder «Buddha im Werden» genommen werden. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Mahāyāna- und dem Theravāda-Buddhismus liegt eben in dieser Lehre vom Bodhisattva, der im Mahāyāna zu einem göttlichen Erlöser wird. Der Bodhisattva nimmt das Gelübde auf sich, nicht in die Glückseligkeit einzutreten bis er sämtliche empfindenden Wesen erlöst habe. Dieses feierliche Gelübde lautet:

«Zahllose Lebewesen existieren; ich gelobe, sie alle zu retten.

Die Befleckungen nehmen kein Ende; ich gelobe, sie alle auszutilgen.

Die Lehren des Gesetzes sind unermeßlich; ich gelobe, sie zu erforschen.

Das Ziel der Buddhas ist hart zu erreichen; ich gelobe, ans Ziel zu gelangen.»

Alles, was ein Bodhisattva denkt oder tut, ist von Mitleid (*karuṇā*) bestimmt: «Der Bodhisattva... braucht sich nicht in allzuvielen Tugenden (dharma) zu üben. *Einer* Tugend (hingegen) ... hat der Bodhisattva sich hinzugeben, er hat sie in Ehren zu halten, (denn) in ihr treten sämtliche Buddha-Tugenden zutage. Welches ist diese eine Tugend? Sie besteht in großem Mitleid.» Der Bodhisattva ist ein auf Erleuchtung bedachtes Wesen, das das Leiden in seinem eigenen Leben erfahren hat und Mitleid aufbringt für empfindende Wesen, die leiden, und ihr Leiden zu lindern trachtet.

Wir können das, was die Buddhisten in bezug auf das Wesen und die Natur des Buddha glauben, wie folgt zusammenfassen: Im Theravāda-Buddhismus wird der geschichtliche Buddha als ein vollkommener Mensch angesehen, als der geehrteste ältere Bruder jedes Menschen (*jettho settho lokassa*) und als übergewöhnliches Wesen oder als Übermensch, da er Erleuchtung erlangt hat. Im Mahāyāna-Buddhismus wird er als die Projektion oder Manifestation des Absoluten betrachtet. Er gehört seinem Wesen nach zum letztgültigen Sein, ist aber seiner gebrechlichen sterblichen Gestalt nach eine Illusion.

Sehr früh in der Geschichte des Buddhismus wurde in den «Drei Kleinodien» von den Mönchen eine Art buddhistisches Glaubensbekenntnis formuliert: «Ich nehme Zuflucht zum Buddha, ich nehme Zuflucht zur Lehre (dharma), ich nehme Zuflucht zum Saṅgha (Orden oder Gemeinde).» Wir verstehen ohne weiteres, daß in bezug auf die Lehre und die Mönchsgemeinde ein solcher Glaubensakt gemacht wird. Doch weshalb ist von einem Glauben an den Buddha die Rede, wenn dieser doch nicht Gott ist. Der Grund ist der, daß der Buddha nicht mehr als ein Mensch, nicht mehr als eine Person, als ein einzelner Mensch galt. Obwohl sein Leib verschwunden ist und sich seine Persönlichkeit im Nirvāna aufgelöst hat, nehmen Mönche und Laien immer noch zu ihm «Zuflucht». Dies zeigt nur, daß zu der Zeit, als die «Drei Kleinodien» formuliert wurden, der Buddhismus zu einer Volksreligion geworden war und nicht so sehr zu einem System geistiger und geistlicher Übung.

Wenn der moderne gebildete Buddhist das Buddhabild verehrt und Blumen davor hinstellt, so wird er dies damit erklären, daß er an den Buddha als den großen Wahrheitslehrer glaubt und sich seine Wahrheit, seine Lehre zu eigen macht. Doch ein einfacher gläubiger Buddhist wird die Tendenz haben, den Buddha als den Größten aller Götter und das Nirvāna als den dauernden «Himmel» anzunehmen. Und dies gilt selbst von der Theravāda-Richtung. Die Mönche erkannten alsbald, daß das einfache Volk das Bedürfnis nach einem Kult verspüre und daß man seine spontan sich regende Verehrung Buddhas auffangen müsse. Darum befindet sich in jedem buddhistischen Kloster (*vihāra*) ein Stupa, ein kuppelförmiger Grabhügel, der für gewöhnlich mit einem Stein versehen ist und ein Reliquienkästchen enthält. Mönche und Laien schreiten feierlich im Uhrzeigersinn darum herum und verehren dabei den Buddha. Der Stupa erinnert den Gläubigen an den Eintritt des Buddha in das Nirvāna (an seinen Tod). Ähnlich versinnbildet der heilige Pippalabaum, den man ebenfalls ehrfurchtsvoll umschreitet, seine Erleuchtung. Das Buddhabild selbst ist im Buddhismus ein weiteres religiöses Symbol. Es wird in einem Schrein aufgestellt, vor dem sich die Laien niederwerfen, wobei sie dem Buddha – wie einer Hindugottheit – Blumen darbringen.

II. Der Buddha als Erlöser

Was versteht ein Buddhist unter Erlösung oder Befreiung? Damit man den Buddhismus selbst richtig versteht, ist es äußerst wichtig, zu wissen, was für ihn Erlösung bedeutet. Der Urkern der Lehre des Buddha ist in der berühmten Predigt von Benares über das In-Bewegung-Setzen des Rades der Lehre enthalten, von der man sagt, sie sei die erste Rede des Buddha nach seiner Erleuchtung gewesen. Darin ist nicht von Gott oder Göttern die Rede und wird auch die Seele nicht erwähnt. Die Predigt enthält folgende Punkte:

Der Hinausgegangene soll sich vor zwei Extremen hüten: er soll nicht den Begierden nachgeben und der Wollust frönen, da dies niedrig, gemein, unedel und ungut ist; er soll aber auch nicht auf Selbstpeinigung und Kasteiung erpicht sein, die leidvoll und ebenfalls unedel und ungut ist. Der mittlere Weg meidet diese beiden Extreme. Er führt zu Klarsicht und Weisheit, zu Frieden, Einsicht, Erleuchtung und zum Nirvana.

Es gibt vier edle Wahrheiten: die über das Leiden, die über die Entstehung des Leidens, die über die Aufhebung des Leidens und schließlich die über den Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt. Dieser Weg besteht in einem achtfachen Pfad: rechte Anschauung, rechtes Entschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken und rechtes Sichversenken. Dies ist der mittlere Weg.

Der Nirvāna-Begriff ist schwer verständlich; nach den Pāli-Texten hat der Buddha selbst ihn nie klar definiert, denn es handelt sich um einen Zustand, der sich nicht beschreiben läßt, sondern den man bloß durch eigene Erfahrung kennenlernen kann. Wir können ihn als einen Zustand umschreiben, worin alles Sich-Anklammern und -Sehnen ein Ende hat, worin die trügerische Persönlichkeit aufgelöst ist und der weder in Sein noch in Nichtsein besteht, sondern über beides hinausliegt. Im Nirvāna ist das Feuer der Leidenschaft, das Feuer der Selbsttäuschung erloschen; falsche Ansichten und die Lüste und Leiden sind ausgetilgt. «Der Weise, der an der Sittlichkeit festhält und Bewußtheit und Einsicht pflegt, er, der glühende, kluge Mönch kann diesen Knäuel entwirren.» Das Nirvāna bedeutet somit, daß die Last der Eigenpersönlichkeit von einem genommen ist und man sich zutiefst frei fühlt, befreit von Wiedergeburt und Leid.

Dies gilt für das Theravāda. Für das Mahāyāna bedeutet das Nirvāna, daß man sich der eigenen Absolutheit bewußt wird. Es besteht in einem Zustand geistiger Gelöstheit von der Welt, doch in der Welt und im aktiven Bemühen um die Befreiung auch der anderen Wesen. Der Mensch besitzt in seinem tiefsten Innern die Buddha-Natur und hat dieser Wirklichkeit durch sittliches Verhalten und Meditation bloß innezuwerden. An der Natur des Buddha teilnehmen heißt nicht bloß an der zeitlosen Wonne des Nirvāna teilhaben, sondern auch an der grenzenlosen Weisheit, Güte und Liebe des Buddha selbst.

Kurz, die große Entdeckung des Buddha ist die, daß alles Leiden in der Welt letztlich im Durst nach Leben, im Haften am Dasein wurzelt. Daß überall, wo Leben ist, auch Leiden und Tod sind und daß es unmöglich ist, allen Dreien zu entfliehen, bildet den Grundstein des Buddhismus. Die buddhistische Erlösung besteht ihrem negativen Aspekt nach in der Befreiung von Leiden und Wiedergeburt und ihrer positiven Seite nach in der Erreichung des Nirvāna, das von verschiedenen Richtungen verschieden verstanden wird: entweder als Zustand höchster Glückseligkeit, beseligenden Friedens, als etwas Absolutes im Gegensatz zum Prozeß beständigen Wandels, oder dann in der Verwirklichung der Buddha-Weisheit und im Buddha-Werden.

Die frühen Aussagen über die Erleuchtung erklären sie wie folgt: Man sagt, der Buddha habe seinen Geist methodisch auf den Gedanken fixiert: «Dies ist das Leiden... Doch Erkenntnis (*jñana*) entsteht, Schau (*caksus*) entsteht, Weisheit (*vidyā*) entsteht, Scharfblick (*buddhi*) entsteht, Verständnis entsteht, Einsicht (*prajña*) entsteht, Licht entsteht.» Er sah das *dharma* (die Lehre): «Wer das *dharma* sieht, sieht mich, und wer mich sieht, sieht das *dharma*»[8]. Spätere Mahāyāna-Texte verstehen unter Erleuchtung Einblick in den Sinn des *dharma*, der abhängigen Abstammung, und des *tathāgata*. Der Buddha wird als das *dharma* angesehen. Man sagt von ihm, er habe in den drei Nachtwachen, in denen er vollständige Erleuchtung erlangte, drei Arten von Wissen (*vidyā*) erfahren: das Wissen um seine früheren Existenzen, das Wissen um das Hinscheiden und das Wiederentstehen der empfindenden Wesen, wobei er mit einem göttlichen, das menschliche Auge an Sehkraft übertreffenden Auge sah, wie die Lebewesen den Beweggründen ihres Handelns entsprechend zu je verschiedenen Schicksalen gelangen, und schließlich das Wissen um die Aufhebung der Ausflüsse, der beschmutzenden Elemente.

Im Rahmen dieser Heilslehre haben wir zu sehen, in welchem Sinn der Buddha von den Buddhisten als Erlöser betrachtet wird.

Erstens ist der Buddha der Erlöser der Menschheit insofern, als er der Lehrer der Heilswahrheit oder der Heilslehre ist. «Brüder, so wie das große Weltmeer nur den Geschmack des Salzes hat, so hat, meine Brüder, diese Lehre und Weisung nur den einen Geschmack: den der Erlösung.»[9] Niemand außer Buddha hat die höchste Wahrheit gesehen und realisiert. Darum

kommt man nicht um den Buddha herum, wenn man diese Wahrheit wissen will.

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß der Buddha nur indirekt und erst in zweiter Linie Sozialreformer war, was ja von allen religiösen Lehrmeistern gilt. Er war auch kein Lehrer der Philosophie. Er betont dann und wann, daß es ihm nicht um Metaphysik gehe, und er weigert sich, auf Fragen nach dem Ursprung der Welt, nach der Existenz Gottes und nach der Natur des Absoluten zu antworten. «Nehmen wir an, meine Brüder, ein Mann werde von einem vergifteten Pfeil getroffen und seine Freunde, Gefährten und nahen Verwandten riefen nach einem Wundarzt. Was geschähe wohl, wenn der Verwundete sagen würde: ‹Ich will diesen Pfeil nicht herausgezogen haben, bis ich weiß, wer auf mich geschossen hat, ob es ein Angehöriger der Königskaste oder der Priesterkaste, ein Bürger oder ein Sklave war›, oder wenn er sagen würde: ‹Ich will diesen Pfeil nicht herausgezogen haben, bis ich weiß, wer mich verwundet hat, ob er groß oder klein oder von mittlerer Statur war›.»[10] Der Buddha betrachtete sich somit gleichsam als Therapielehrer, der den Menschen eine Heilmethode anzubieten hatte. Die Lehre, die er gab, bietet Heilung für die geistlich Kranken, um sie von Leiden und Wiedergeburt zu befreien. Er hat die geistliche Heilmethode bloß erfunden: jeder muß sich persönlich anstrengen, um Befreiung zu erlangen.

Der Buddha als Lehrer ist in der Lehre enthalten, die er der Nachwelt hinterlassen hat. «Wer die Lehre sieht, sieht den Lehrer», sagt der Buddha[11]. Und an einer anderen Stelle: «Jeder, der sich in Glaube und Liebe mir zuwendet, wird die himmlische Welt erreichen. Und alle Mönche, die sich nach der Lehre richten und in vollkommenem Glauben wandeln, werden zum vollen Erwachen gelangen.»[12] Die Verbundenheit mit dem Meister wird zwar weit führen, doch allein der Gehorsam gegenüber seiner Lehre wird das Nirvāna erreichen lassen. Der Buddha ermahnte seine Jünger, sich anzustrengen und um jeden Preis die harten Lehren zu befolgen. «Wer mir nahe, doch voller Begier, wollüstig und böse ist, steht mir fern.»[13]

Der Buddha lehrte nicht bloß die Heilslehre, sondern gab auch ein mitreißendes Beispiel. Er verkörperte für seine Jünger eine lebendige Wahrheit, eine dynamische Weisheit, ein tätiges Mitleid. Ohne das mächtige Vorbild seines Lebens hätte eine so erhabene Lehre zu nichts oder zur Verzweiflung geführt. In dieser Beziehung stellt sich Buddha als ein Erlöser hin, und zwar mit Recht. An Gautamas Gelassenheit, sittlichem Ernst, sanfter Vernünftigkeit, an seinem Mitleid, seiner Weisheit und vor allem an seiner Macht, Jünger zu gewinnen und das Volk zu beeinflussen, kann kein Zweifel bestehen, denn die frühen buddhistischen Schriften schildern ihn als erhabenes Modell, das zur Nachahmung einlädt.

Der Ruf, in dem Gautama stand, wird uns sehr beredt wie folgt geschildert: «Dies ist er, der Heilige, der in Wissen und Lebensführung Vollkommene, der Wohlwollende, der Kenner aller Welten, der unvergleichliche Erzieher der Menschen, die erzogen werden möchten, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erwachte, der Heilige... Er verkündet die Wahrheit, die ihrem Geist und Buchstaben nach in ihrem Beginn, in ihrem Weiterschreiten, in ihrer Vollendung ausgezeichnet ist. Er predigt das heilige, vollkommene, reine Leben. Glückselig ist es, im Alter solch ein Erhöhter zu sein.»[14]

Auch aus diesen Gründen legen ihm einzelne Buddhisten göttliche Attribute bei: Allwissenheit, Rettungsmacht, zeitloses Dasein, unendliche Wonne, unveränderliche Existenz und so weiter.

Für die Theravāda-Buddhisten ist der geschichtliche Buddha bloß der Lehrer der Wahrheit und hat seine Geschichtlichkeit wenig zu bedeuten im Vergleich mit der ewigen Wahrheit, die im Lauf der Jahrhunderte von den unzähligen Buddhas ans Licht gehoben wird. Darum macht man einen deutlichen Unterschied zwischen dem Lehrer und der Lehre der Wahrheit, und allein das Bemühen, die Lehre in die Tat umzusetzen, gilt als Weg zum Heil. Für die Mahāyāna-Buddhisten ist der Buddha, der Erwachte, die konkrete Verwirklichung der Wahrheit, die sich nicht auf eine knappe, klare Formel bringen läßt. Der Buddha ist in erster Linie eine religiöse Wirklichkeit, etwas in der Welt Präsentes, das sich durch verschiedene Philosophien erklären, doch nie ganz verstehen läßt.

In dieser Mahāyāna-Perspektive haben wir zu verstehen, wieso der Bodhisattva zu einem mitleidenden Erlöser wird. Der Bodhisattva faßt zu Beginn seiner Laufbahn den feierlichen Entschluß, nicht nur mit allen sterblichen Wesen Mitleid zu haben und ihnen zu helfen, sondern auch, ihr Leiden zu teilen. «Alle Geschöpfe leiden Pein...», stellt der Bodhisattva fest, «alle leiden am schlechten und hindernden *karma*..., so daß sie die Buddhas nicht sehen, das Gesetz des rechten Lebens nicht vernehmen und die Ordnung nicht kennen können... Ich nehme die Last des Leidens auf mich; ich entschließe mich dazu, ich erdulde dies alles. Ich wende mich nicht zurück und laufe nicht davon, ich zittere nicht... Ich habe keine Angst und verzweifle nicht. Ich muß die Last sämtlicher Wesen tragen..., denn ich habe mich dazu entschlossen, sie alle zu retten. Ich muß sie alle befreien, ich muß die ganze Welt aus dem Dschungel der Geburt, des Alters, der Krankheit und der Wiedergeburt, von Unglück und

Sünde, vom Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens, aus den Schlingen der Häresie erlösen. Denn alle Wesen sind ins Netz der Begierde verstrickt, in Unwissenheit gefangen, vom Daseinstrieb gepackt; sie sind dem Verfall geweiht, in einen Kerker der Pein eingeschlossen... Sie sind unwissend, unzuverlässig, voller Zweifel, stets miteinander im Streit, stets geneigt, das Böse zu sehen; sie können im Ozean der Existenz keine Zuflucht finden; sie alle stehen vor dem Abgrund des Verderbens. Ich strenge mich an, um für alle Wesen das Reich der vollkommenen Freiheit aufzubauen. Ich kümmere mich nicht um meine eigene Befreiung. Ich muß sämtliche Wesen mit dem Floß meines allwissenden Geistes aus dem Strom der Wiedergeburt retten. Ich muß sie vom gewaltigen Abgrund zurückziehen. Ich muß sie von allen Mißgeschicken befreien und sie über den Strom der Wiedergeburt fahren.»[15]

Nach Auffassung des Theravāda-Buddhismus kann man sich nur durch persönliche Anstrengung retten: «Niemand kann durch einen andern gerettet werden.» Im Mahāyāna hingegen wird dieser Haltung, worin man sich einzig und allein auf sich selbst verläßt, der Boden entzogen. Es gibt darin eine große Zahl von Erlösern, und man nimmt an, das Verdienst des Bodhisattva komme den Gläubigen zu. Das Heil besteht im Innewerden, daß die Buddha-Natur sich in jedem Menschen findet. So spricht ein Mahāyāna-Text vom «Übertragen oder Zuwenden des eigenen Verdienstes zugunsten der Erleuchtung aller Wesen.» «Durch das Verdienst, das aus all meinen guten Taten erwächst, wünsche ich das Leiden sämtlicher Geschöpfe zu lindern, Arznei, Arzt und Pflegerin des Kranken zu sein, solange die Krankheit währt. Durch Ströme von Speisen und Getränken will ich das Feuer von Hunger und Durst auslöschen. Ich möchte ein unerschöpflicher Schatz für die Armen sein, ein Diener, der ihnen alles liefert, was sie entbehren. Mein Leben und all mein Wiedergeborenwerden, all meine Besitztümer, jegliches Verdienst, das ich erworben habe oder erwerben werde, all dies gebe ich, ohne etwas für mich selbst zu erhoffen, dahin, um damit die Erlösung sämtlicher Wesen voranzubringen.»

Entscheidend ist, daß die Übertragung des Verdienstes vom Bodhisattva während der letzten Stadien seines geistlichen Aufstiegs vorgenommen wird. Der Gläubige erhält am großen geistlichen Verdienst Anteil, wenn er gläubig darum bittet. Die Glaubenshaltung (*saddha*), von der hier die Rede ist, bedeutet nach buddhistischer Auffassung das gelassene, frohe Vertrauen, daß alles zum Guten bestellt ist, weil die Lehre wahr und der Lehrer unfehlbar ist. Dies schließt auch den Glauben daran ein, daß der Bodhisattva die Kraft hat, auf andere einen erlösenden Einfluß auszuüben, wenn sie zu ihm Zuflucht nehmen. Die Ausdrücke *pasāda*, *cittapasāda* und *manopasāda*, die wörtlich «Freude» bedeuten, werden oft im Sinn des Glaubens an den Buddha oder den Bodhisattva verwendet, im Blick auf die Freude oder den inneren Frieden, den der Glaube an den Buddha bzw. an den Bodhisattva mit sich bringt.

III. Theologische Überlegungen

Wir erwägen nun die oben erwähnten Punkte der buddhistischen Heilslehre und den Gedanken, wonach der Buddha der Erlöser der Menschheit ist, im Licht des christlichen Glaubens und suchen ihre Heilsbedeutung zu bestimmen. Dies ist ja die Aufgabe der Theologie der Weltreligionen, wobei sie die christliche Offenbarung und den christlichen Glauben als Urteilskriterien verwendet.

Das Christentum hat stets im Glauben an Christus und seine Heilsbotschaft bestanden. Es kreist um die Person Christi, des Gottmenschen, und um den Glauben an ihn und seine Heilswirksamkeit. Der Buddhismus hingegen ist zuallererst eine Lehre, eine Weisheit, die Glauben an die Lehre erzeugt. Der Buddha übergab der Nachwelt eine erhabene Lehre, und dies ist der Grund, weshalb der Buddhist von Glauben an den Buddha redet. Man achtet, ehrt und verehrt in ihm einen älteren Bruder der Menschen, wie der Buddha genannt wurde, einen großen Lehrer wegen des inneren Wertes seiner Lehre und wegen des wunderbaren Beispiels, das er in der konkreten Verwirklichung dessen, was er lehrte, bot. Dies ist es, was den Gläubigen an die Person des Buddha bindet. Diese Beziehung des Gläubigen zum Buddha gründet auf der Überzeugung, daß der Buddha zwar nicht Gott, aber ein Übermensch ist, das vollkommen erleuchtete Wesen. Selbst für die Anhänger des Mahāyāna ist der Buddha die konkrete Verwirklichung der Lehre, und man nimmt von ihm an, er sei in seiner Lehre gegenwärtig.

Für Buddhisten ist die Geschichte von geringer Bedeutung im Vergleich zur ewigen Lehre, die im Lauf der Jahrhunderte von den unzähligen Buddhas immer wieder neu zum Aufleuchten gebracht wird. Selbst wenn man den Blick auf den geschichtlichen Buddha richtet und dieser eine konkrete religiöse Wirklichkeit ist, so ist doch sein verherrlichter Zustand, seine erleuchtete Daseinsform für den buddhistischen Glauben wesentlich. Im Gegensatz hierzu besteht das Wesentliche der christlichen Heilsbotschaft im Erscheinen Christi auf Erden und in der Geschichtlichkeit des Christusereignisses, der Aussagen und Taten Christi.

Der Buddhismus gründet sich weder auf eine Offenbarung über Gott noch auf eine Offenbarung von seiten Gottes. Sein Beginn führt sich auf eine menschliche Wirklichkeit, auf den Buddha, zurück, für den die Wirklichkeit Gottes belanglos war. Darum ist im Buddhismus auch nicht von einem Eingreifen Gottes in die Geschichte oder von Wahrheiten die Rede, die von Gott geoffenbart worden sind. Der Buddhismus geht von der menschlichen Erfahrung aus, vom Einblick in die Wesensstruktur des menschlichen Daseins und vom Bestreben, über diesen Zustand, worin sich der Mensch in Not und Elend befindet, hinauszukommen.

Für den Buddha und für die Buddhisten kann es keinen persönlichen Gott geben, der die Welt erschafft und lenkt. Deshalb wird die Nirvāna-Erfahrung, das Innewerden des Buddha-Seins als eine Flucht aus der Unbeständigkeit der Welt und aus dem Dasein in der Sinneswelt im allgemeinen verstanden. Nach buddhistischer Auffassung gibt es keinen Gott der Geschichte und keine Heilsgeschichte. Zwar lassen das Nirvāna-Erlebnis und das Innewerden des Buddha-Seins einen absoluten, transzendenten Zustand, so etwas wie das Göttliche in anderen Religionen erahnen, doch liegt darin die vollständige Trennung von der Welt des Leidens, der Geburt und der Wiedergeburt und das Mißfallen an ihr.

In einigen Sekten ist ein Gegengewicht gegen diese Auffassung vorhanden im Mitleid für alle empfindenden Wesen, welches das Rad des buddhistischen *dharma* in Bewegung setzt, vermittels dessen der Mensch erlöst werden kann. Die Erlösung besteht in der Befreiung *aus* dem Kreislauf des Daseins, aus Unwissenheit und Leiden, nicht aber in Erlösung und Heiligung *der* Welt, denn die Welt ist unablässig im Fluß, in beständiger Unruhe. Die Erlösung besteht auch nicht in der Befreiung von moralischer Schuld, von Sünde im christlichen Sinn des Wortes.

Somit können wir die Gestalt des Buddha als Erlöser wie folgt klarer umreißen: Da ohne die Lehre des Buddha kein Mensch vom achtfachen edlen Pfad Kenntnis haben kann, muß folglich der Buddha Erlöser der Menschheit in dem Sinn sein, daß er allein die Heilswahrheit entdeckt hat. Zudem vermögen die Geschichten über das Leben des Buddha und auch seine Bilder die Buddhisten zu packen, und sie lassen in ihnen das religiöse Gefühl, Glaube und Frömmigkeit erwachen. Die Hilfe für andere, die «Erlösung» anderer wird zwar vor allem im Lehren, d.h. in der Mitteilung von Erleuchtung gesehen. Aber der Buddha ist nicht nur ein Lehrer und Erlöser, sondern auch eine Gestalt, die zum Begehen des buddhistischen Befreiungsweges anspornt. Die größtmögliche Hilfe, die der Buddha seinen Jüngern auf dem Heilsweg bieten kann, sind sein Leben und Vorbild, welche seine Lehre konkret veranschaulichen.

Der Buddha ist nicht die Inkarnation der absoluten Wirklichkeit in Zeit und Raum, denn er ist nicht das inkarnierte Nirvāna, und das Nirvāna ist nicht ein göttliches Prinzip oder eine göttliche Person, die den verlorenen, sündigen Menschen zu retten sucht. Der Buddha ist weder Gott noch eine Verleiblichung oder Manifestation Gottes. Der Gläubige hält das Andenken an den Buddha als an einen erhabenen Lehrer und ein herrliches Vorbild in Ehren. Im grundlegenden Akt des Zufluchtnehmens zu den drei Kleinodien, zum Buddha, zum Dharma und zum Sangha, liegt eine gewisse Glaubenserfahrung, welche die Gläubigen zu Hingabe und Gebet einlädt. Im wesentlichen aber liegt darin das Vertrauen auf die Wirkkraft der Lehre, die der Buddha allein entdeckt und gelehrt hat. Die Gestalt des mitleidenden Bodhisattva ist wirklich gewinnend, doch ist für ihn die kontemplative Erkenntnis der «Lehre» und keineswegs ein persönlicher Gott die letztgültige Wirklichkeit.

Der Buddhismus in seinen verschiedenen Formen ist sich des Ungenügens dieser Welt tief bewußt und lehrt die Menschen, ihr zu entfliehen. Auf diesem Weg können die Buddhisten einen Zustand vollkommener Befreiung und vollendeter Erleuchtung erreichen, wenn sie sich ernstlich und großmütig bemühen, ihm im Glauben zu folgen, ob sie sich nun auf ihre eigene Kraft oder auf die Hilfe von oben verlassen. Der Buddha ist die vollkommene Verkörperung dieser Lehre und hat den Weg zur Befreiung gewiesen. In diesem Grundgedanken des Buddhismus finden sich viele gültige sittliche und religiöse Werte. Soweit diese wirklich echt und edel sind und soweit sie uns behilflich sind, in die Erlösergestalt des Buddha selbst einzudringen, stellen sie auch nicht zu verachtende Mittel und Wege dar, um in das Christusgeheimnis einzudringen und das christliche Erlösungsmysterium zu verstehen.

[1] Sie sind nämlich Sklaven der Leidenschaft und Begierde, der Wechsel und der Unbeständigkeit, des Leidens und des Kreislaufs der Wiedergeburten.

[2] Verschiedene Menschenklassen in erster Linie im Sinn des indischen Klassensystems und dann im weiteren Sinn der rassischen oder nationalen Gruppen.

[3] Anguttara Nikāya 2,27–38.

[4] AaO. 10,29.

[5] AaO. 3,287. Dies ist eines der sechs Meditationsthemen, welche die sechs Gedenkthemen (*anussati*) genannt werden : der Buddha, die Lehre, die Ordnung, die Sittlichkeit, die Freigebigkeit und die Götter.

[6] Vgl. Brahmajāla-sutta.

[7] Majjhima Nikāja 1,326; 458.
[8] Samyutata Nikāya 3.120; Itivuttaka 91.
[9] Cullavagga IX.
[10] Majjhima Nikā ;,8.
[11] Theragāthā CCV.
[12] Reden des Gautama Budda, übersetzt von Śīlācāra 1,181.
[13] Itivuttaka, zitiert in K.J. Saunders, Gotama Buddha (Madras 1955) 73–74.
[14] Reden des Gautama Buddha, aaO. 11,152.
[15] Śikṣāsamuccaya, 278 f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARIASUSAI DHAVAMONY

Jesuit, 1958 in Kurseong, Indien zum Priester geweiht, Professor des Hinduismus und der Religionsgeschichte an der Universität Gregoriana zu Rom. Er ist Lizentiat in Theologie, Doktor der Philosophie der Gregoriana und Doktor der Philosophie (östliche Religionen) der Universität Oxford. Er ist Herausgeber der «Studia Missionalia» und der «Documenta Missionalia» und hat eine Reihe von Büchern und Aufsätzen verfaßt. Anschrift: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I–00187 Roma, Italia.

Maha Sthavira Sangharakshita

Dialog zwischen Buddhismus und Christentum

Der Buddhismus und das Christentum

Der Buddhismus und das Christentum sind beides universale Religionen. Sie blieben nicht, wie die alten ethnischen Religionen, bloß auf einen Teil der Erdoberfläche oder auf eine bestimmte Volksgruppe innerhalb der menschlichen Gesellschaft beschränkt, und es ist auch, streng genommen, nicht möglich, in sie hineingeboren zu werden. Obwohl sie zur Kommunikation die äußeren Formen der Kultur (der vedisch-brahmanischen bzw. der jüdisch-hellenischen), in deren Mitte sie entstanden, annahmen – und annehmen mußten –, und obschon sie in der Folge arteigene Kulturen entstehen ließen, lassen sie sich selbst mit der höchstentwickelten Kultur nicht identifizieren, und man kann über sie, wenn man ihnen gerecht werden will, auch nicht ausschließlich in «kulturellen» Begriffen sprechen.

Grundsätzlich richtet sich sowohl die Botschaft des Buddhismus als auch die des Christentums nicht an den Menschen als Glied einer Gruppe (Familie, Stamm usw.), sondern an den Menschen als Einzelperson, die imstande ist, als Individuum zu antworten und entweder durch die Verwirklichung des Buddha-Seins das Nirvana zu erreichen oder ihre Seele zu retten und das Himmelreich zu gewinnen und so weiter. Eine Einzelperson wird Buddhist oder Christ, im einen Fall dadurch, daß man zu den drei Kleinodien (Buddha, Dharma, Sangha) Zuflucht nimmt, im andern Fall indem man sich dem Taufritus unterzieht. Diejenigen, die diese Zuflucht genommen oder die Taufe empfangen haben, bilden eine geistliche Gemeinschaft (Sangha, Kirche), die im Grunde von jeder innerweltlichen Gruppe, der ein Buddhist oder ein Christ ebenfalls angehören mag, sehr verschieden ist, selbst wenn sämtliche Mitglieder der betreffenden Gruppe zufällig Buddhisten oder Christen sind.

Obwohl der Buddhismus und das Christentum universale Religionen sind und obschon sie als universale Religionen einander viel stärker gleichen als irgendeiner der ethnischen Religionen, sind sie gleichzeitig voneinander so verschieden, wie das nur sein kann. Man könnte paradoxerweise sagen, daß sie gerade deshalb so verschieden voneinander sein können, weil sie beide universale Religionen sind. Es bestehen zwischen ihnen sowohl innere als auch äußere Unterschiede.

Der Buddhismus ist nichttheistisch, ja geradezu der wichtigste Vertreter der nichttheistischen Religionsgruppe, zu der auch ethnische Religionen wie der Taoismus und Konfuzianismus sowie der Jainismus gehören, der im Prinzip eine universale Religion ist, obwohl er auf den indischen Subkontinent beschränkt blieb. Das Christentum ist bekanntlich theistisch und der Hauptvertreter der theistischen Religionen, zu der auch das Judentum gehört, das eine ethnische Religion ist, und der Islam, der eine universale Religion mit stark ethnischem Einschlag darstellt. Aufgrund seiner subtilen und verwickelten Trinitätslehre kann man das Christentum als die theistische Religion par excellence ansehen.

Was die Praxis betrifft, so betont der Buddhismus die Wichtigkeit der Rolle, die bei der geistlichen Entwicklung Meditation und Kontemplation (*śamathā* und *vipaśyanā*) spielen, während das Christentum die Unerläßlichkeit der Sakramente für das christliche Leben hervorhebt. In profaner historisch-phänomenologischer Sicht ist das Christentum der Hauptvertreter des semitischen Glaubens, der Buddhismus der führende Repräsentant der indo-arischen Lehre. Das Christentum hat die Geschichte Europas bestimmt, während der Buddhismus die Geschichte Asiens tief beeinflußt hat. Das Christentum ist die Religion des Westens, der Buddhismus die Religion des Ostens.

Obwohl diese beiden großen spirituellen Phänomene in ein und derselben Welt entstanden sind – und die entgegengesetzten Enden des gleichen großen euroasiatischen Festlandes in Beschlag nahmen –, bestand bis in die neueste Zeit hinein kein wirklicher Kontakt zwischen ihnen. Die nestorianischen Christen und die Mahayana-Buddhisten hatten natürlich gewisse Kontakte miteinander in Zentralasien und vielleicht auch in China; eine Biographie Buddhas fand im Mittelalter als die Geschichte eines christlichen Heiligen in Europa Eingang; der hl. Franz Xaver disputierte mit einem Zen-Mönch, der Jesuit Ippolito Desideri weilte 1716–1721 in Tibet und schrieb vier tibetanische apologetische Werke, in denen er den Buddhismus widerlegte – und das war beinahe alles. Erst in allerjüngster Zeit gab es so etwas wie einen dauernden, bedeutsamen Kontakt zwischen den beiden Religionen, und im Verlaufe der Zeit wird dieser Kontakt wohl eher zunehmen als schwinden. Es steht zu erwarten, daß er im geistlichen Leben der Menschheit eine immer größere Rolle spielen wird.

Die Natur des Dialogs

Der Wortbedeutung nach ist ein Dialog ein Zwiegespräch. Deshalb möchte man annehmen, ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum sei einfach ein Gespräch im Sinn eines Meinungsaustausches zwischen zwei Religionen. Dem ist aber nicht so.

Im modernen «ökumenischen» Kontext – handle es sich dabei nun um Ökumenismus zwischen Konfessionen innerhalb ein und derselben Religion oder zwischen verschiedenen Religionen – hat der Begriff «Dialog» nicht nur einen spezielleren, sondern auch einen bedeutungsvolleren Sinn erhalten. Dieser Sinn ist nicht ohne Zusammenhang mit dem Umstand, daß viele Sekten und Religionen, die heute Dialogpartner sind, zumal aber die Religionen, sich bis anhin in vollständiger Trennung voneinander entwickelt haben. Dies ist, wie wir sahen, besonders beim Buddhismus und beim Christentum der Fall, die während des weitaus größeren Teils ihrer Geschichte von der Existenz des andern überhaupt kaum Notiz nahmen.

Weil sie sich voneinander isoliert entwickelten und überdies von keiner anderen Religion entscheidend herausgefordert wurden, hatten sowohl der Buddhismus als auch das Christentum die Tendenz, sich als absolute Religionen anzusehen, in deren allumfassender Synthese sich ein Platz und eine Erklärung finden ließen für sämtliche religiösen Daseinsbezüge – mit Einschluß, wenigstens der Theorie nach, aller anderen Religionen.

In dieser Beziehung war die Einstellung, welche die beiden Religionen auf der geistlichen Ebene (und im Fall des mittelalterlichen Papsttums auch auf der irdischen Ebene) vertraten, der Haltung analog, welche die Zivilisationen des alten Indien und des alten China auf der gesellschaftlichen Ebene einnahmen. Jambudvipa wurde der unbewohnten Erde, das Mittlere Reich der ganzen zivilisierten Welt gleichgesetzt. Als China um die Mitte des letzten Jahrhunderts zum ersten Mal mit den westlichen Mächten in Kontakt kam, mußte es zwangsläufig zugeben, daß diese nicht Außenkolonien des Himmlischen Reiches seien, die durch ein paar wohlgewählte Worte vom Drachenthron eingeschüchtert werden könnten, sondern unabhängige souveräne Staaten, mit denen man auf dem Boden der Gleichberechtigung verhandeln mußte.

Auf ganz ähnliche Weise sind der Buddhismus und das Christentum einander zu Gesicht gebracht und gezwungen worden, die Existenz des anderen als eines eigenen geistlichen Universums anzuerkennen. Das Christentum kann den Buddhismus nicht mehr gewissermaßen auf seinen Platz verweisen, indem es von ihm als einem bloß ethischen System oder als einer Form von natürlicher Mystik spricht. Der Buddhismus kann nicht mehr mit einem gutmütigen Kommentar über die geistigen Unzulänglichkeiten des Theismus das Christentum in das Devayana verbannen. Von jetzt an müssen der Buddhismus und das Christentum einander viel ernster nehmen. Von jetzt an müssen sie miteinander in Verbindung zu stehen suchen.

Doch damit diese Verbindung möglich ist, muß ein Kommunikationsmedium vorhanden sein: eine gemeinsame Sprache. Sie beide entwickelten natürlich eine mächtige und flexible «theologische» bzw. «buddhologische» Sprache, die sich zum Ausdruck ihres letztgültigen Inhaltes (göttliche Offenbarung bzw. Erleuchtung) eignete, so weit es bei einer Sprache dieser Art der Fall sein kann, doch ist diese Sprache in beiden Fällen nur den Mitgliedern der Religionsgemein-

schaft, in der sie entstand und die sie für gewöhnlich als Mittel zur Verständigung untereinander gebrauchen, voll verständlich – oder ganz «transparent». Was in der einen Sprache gesagt wird, läßt sich nicht ohne bedenkliche Entstellung in die andere übertragen. Selbst von «Buddhologie» zu sprechen, als ob es im Buddhismus etwas dem christlichen Theologiebegriff Entsprechendes gäbe – ja selbst vom Buddhismus als einer Religion zu sprechen, heißt schon ein zu Mißverständnissen führendes Element in die Diskussion hineinbringen.

Es ist auch nicht möglich, den Buddhismus und das Christentum in irgendein neutrales (?) «universalistisches» Esperanto zu übersetzen und sie dann durch dieses Medium das Gespräch miteinander aufnehmen zu lassen. Versuchte man dies, so würde die Gefahr der Entstellung und damit des Einander-Mißverstehens dermaßen gesteigert, daß das Gespräch, falls es zu einem solchen käme, kaum mehr als ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum angesehen werden könnte.

Da sie nun einander zu Gesicht gebracht und gezwungen worden sind, ihre Existenz gegenseitig anzuerkennen, sind der Buddhismus und das Christentum gezwungen, auch ohne ein Kommunikationsmedium, ohne eine gemeinsame Sprache miteinander zu sprechen. Im ökumenischen Kontext besteht das Wesentliche des Dialogs in dieser Kommunikation ohne Kommunikationsmittel. Weniger paradox gesprochen: Der Dialog ist die Kommunikationsform, worin die Kommunikationsmittel im Laufe des Kommunikationsprozesses selbst erst noch zu schaffen sind.

Das Haupthindernis, das einem Dialog entgegensteht

Ein fruchtbarer Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum wird durch Hindernisse aller Art erschwert. Selbst heute, wo doch die Kommunikationen verbessert worden sind, ist es für Buddhisten und Christen nicht immer leicht, sich zu finden. Es können Schwierigkeiten vorhanden sein, die sich aus der besonderen Natur der jeweiligen Berufung – Pfarrer, Meditationsmeister, Sozialarbeiter – ergeben. Zudem kann es der Fall sein, daß die Mitglieder der eigenen Herde oder die Ordensobern mit dem Kontakt zwischen Gläubigen der beiden Religionen nicht einverstanden sind. Selbst wenn man seinem Gesprächspartner gegenübersitzt, sind immer noch psychologische Hindernisse zu überwinden. Mißtrauen und Vorurteile nisten sich allzuleicht in das menschliche Herz ein, und man kann es zuweilen an Aufrichtigkeit, Geduld, Liebe (*maitrī*) fehlen lassen, ja selbst an gewöhnlicher Freundlichkeit. Noch schlimmer ist die Schwierigkeit, den wirklichen Sinn von Begriffen zu erfassen, mit denen man gänzlich unvertraut ist, sowie die Bedeutung von Symbolen zu ermessen, die einem fremd, ja bizarr vorkommen.

Doch das Haupthindernis, das ein fruchtbares Gespräch erschwert, besteht darin, daß man den Dialog mit andern Tätigkeiten verwechselt, die zwar oberflächlich gesehen diesem gleichen, in Wirklichkeit aber etwas ganz anderes sind. Man kann eine Diskussion, eine Debatte oder Diplomatie für Dialog halten. Vor allem kann dieser mit einem Monolog verwechselt werden. Indem sie einen Dialog vortäuscht, während in Wirklichkeit überhaupt kein Zwiegespräch stattfindet, wird das Zustandekommen eines Dialogs unendlich hinausgezögert.

Was eine Diskussion, eine Debatte und Diplomatie ist, ist nicht schwer zu verstehen. In diesem Aufsatz verstehen wir unter «Diskussion» einen Gedankenaustausch, unter «Debatte» ein Wortgefecht, und unter «Diplomatie» die Strategie, womit eine pseudo-religiöse Machtstruktur darauf ausgeht, ihr Fortbestehen und Wachstum und den Untergang ihrer Konkurrenten durch weltliche Mittel – unter Ausschluß offener Gewalt – zu sichern.

Eine Diskussion zwischen dem Buddhismus und dem Christentum oder zwischen Buddhisten und Christen ist etwas anderes als ein Dialog, da sie zumeist auf abstrakter, um nicht zu sagen akademischer Ebene geführt wird und nicht so tief geht, daß man gegen den Sachverhalt aufkäme, daß sie zwei verschiedene Sprachen sprechen und im Grunde einander nicht verstehen können. Desgleichen ist eine Debatte zwischen den beiden Religionen etwas anderes als ein Dialog zwischen ihnen, insofern es, da sich beide als absolut ansehen, für keine von ihnen einen Sieg oder eine Niederlage geben kann. Die Debatte beruht somit auf einer falschen Voraussetzung. Und was die Diplomatie betrifft, so ist sie in Wirklichkeit überhaupt nichts Religiöses, sondern kommt es zu ihr bloß insoweit, als eine Religion unter ethnischem Einfluß von einer geistlichen Gemeinschaft (Sangha, Kirche) zu einer weltlichen Gruppe unter anderen hinabgesunken ist, d.h. zu einer politischen und/oder gesellschaftlich-wirtschaftlichen Machtstruktur unter anderen Machtstrukturen.

Da es somit im großen und ganzen klar ist, inwiefern Diskussion, Debatte und Diplomatie nicht Dialog sind, brauchen wir nichts weiteres darüber zu sagen. In welchem Sinn aber ist genau genommen ein Monolog kein Dialog? Vom rein formalen Gegensatz zwischen den beiden Begriffen abgesehen, ist dies nicht so selbstverständlich, und weil dies nicht so offensichtlich

ist und weil die Verwechslung eines Dialogs mit einem Monolog das Haupthindernis darstellt, das ein echtes Zwiegespräch nicht zustande kommen läßt, bedarf es in diesem Fall einiger Worte der Erklärung.

Wie wir bereits sahen, haben der Buddhismus und das Christentum die Tendenz, sich als absolute Religionen anzusehen. Beide bilden ein ganzes Universum. Beide sprechen gewissermaßen eine eigene – theologische bzw. «buddhologische» – Sprache, und was in der einen Sprache gesagt wird, läßt sich nicht wirklich in die andere Sprache übersetzen. Wenn sie miteinander ins Gespräch kommen, verstehen deshalb beide Religionen einander wahrscheinlich falsch und reden aneinander vorbei. Man wird sich dessen wohl nicht immer bewußt. Beide Partner können das Gefühl haben, es finde ein echtes Gespräch statt, obwohl dies überhaupt nicht der Fall ist. In Wirklichkeit geschieht Folgendes: A nimmt ein Wort, einen Ausdruck, der von B verwendet worden ist, legt ihm den Sinn bei, den der Begriff für ihn hat, und antwortet B dann so, also ob dieser ihn in dem Sinn gebraucht hätte, den er für A gehabt hätte, falls er von ihm verwendet worden wäre. A antwortet somit nicht auf etwas, was B gesagt hat, sondern auf etwas, was A gesagt hat. A steht demzufolge gar nicht mit B im Gespräch, sondern mit sich selbst. Was vor sich geht, ist kein Dialog, sondern ein Monolog.

Beispielsweise gibt der Buddhismus dem Wort «Gott», wie es im Christentum gebraucht wird, wohl den Sinn, den es mit seinem Wort Mahabrahma zu verbinden pflegt, und versucht dann, die Kommunikation auf dieser Grundlage weiterzuführen. Ganz ähnlich verhält es sich wohl so, daß das Christentum Worten wie Leere (*śunyatā*), Verzückung (*shyāna*) und Weisheit (*prajñā*) einen ganz andern Sinn beilegt als den, den sie von alters her für den Buddhismus haben. Zu derartigen Mißverständnissen kommt es viel weniger, und wenn es dazu kommt, werden sie viel eher berichtigt, wenn die beiden Religionen in der Person eines einzelnen Buddhisten und eines einzelnen Christen zusammentreffen und einander leiblich nahe sind. Wenn sie einander bloß auf dem Papier begegnen und dabei der buddhistische oder der christliche Autor mit einem Christentum bzw. einem Buddhismus zu sprechen versuchen, das bzw. der bloß in seinem Kopf, sonst aber nirgends existiert, so kommt es nicht zu einem Dialog, sondern zu einem bloßen Monolog.

Die wahrscheinlich beste Methode, um einen Dialog zu beginnen

Wenn Dialog nicht mit Diskussion, Debatte oder Diplomatie verwechselt wird und wenn der Buddhismus und das Christentum einander in der Person eines einzelnen Buddhisten und eines einzelnen Christen begegnen, so wird sich wahrscheinlich die Frage nach der besten Methode, um ein Zwiegespräch aufzunehmen, von selbst beantworten. Vorausgesetzt, daß die beiden Dialogpartner für einander offen sind und daß jeder wirklich auf das hört, was der andere zu sagen hat, liegt kein Grund vor, weshalb nicht ein Gespräch stattfinden soll – und dann gibt es auch keinen Grund, weshalb sie nicht imstande sein sollten, miteinander in Verbindung zu sein selbst ohne ein Kommunikationsmedium, will sagen ohne eine gemeinsame Sprache, ohne ein gegenseitig annehmbares System von Begriffen, Sinnbildern und Werten.

Wenn ein Dialog stattfindet, sollten sich indes beide Partner bewußt sein, daß er nicht mehr als bloßes Stückwerk sein kann und daß sie von ihm nicht zuviel erwarten dürfen. Sie sollten von ihm überhaupt nichts hoffen außer die Möglichkeit, das Gespräch weiterzuführen. Erwarten sie vom Dialog einen Zuwachs an interessanten neuen Ideen, so entsteht eine Diskussion. Erwarten sie von ihm den Sieg oder auch nur eine Bereicherung ihrer eigenen (buddhistischen bzw. christlichen) Erfahrung oder einen Beitrag dazu, so kommt es zu einer Debatte. Erwarten sie eine Verständigung in bezug auf die praktischen Belange der weltlichen Machstruktur, mit der sie ihrer «institutionellen» Seite nach vielleicht identifiziert werden, so handelt es sich um Diplomatie.

Wichtiger als die Frage nach der besten Methode, um einen Dialog zu beginnen, ist die nach der Person, die sich am besten dazu eignet. Die Frage nach dem «Wie» ist im Grunde genommen eine Frage nach dem «Wer». Beim Entscheid darüber, wer den Dialog beginnen soll, müssen wir aufpassen, daß wir nicht die selbstverständliche Tatsache übersehen, daß ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum eben ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum ist. Er ist ein Dialog zwischen diesen beiden Religionen in ihrer zentralen, «klassischen» Form – nicht ein Dialog zwischen ihnen in irgendeiner aufgelösten, entmythologisierten, rationalisierten und säkularisierten modernen Version. Der Buddhismus und das Christentum können den Dialog miteinander nur aufnehmen in der Person eines voll engagierten Buddhisten und der eines fest glaubenden Christen, und deshalb eignen sich diese am besten dazu, das Gespräch zwischen den beiden Religionen aufzunehmen und weiterzuführen.

Auf keinen Fall darf der buddhistisch-christliche Dialog als eine vornehme Übung für einen nichtengagierten Akademiker angesehen werden oder für solche Buddhisten und Christen, die in ihrem Glauben unsi-

cher sind und nach einer den Geist anregenden und beruflich einträglichen Karriere auf dem Feld der «vergleichenden» Religionswissenschaft Ausschau halten. Damit wollen wir nicht sagen, daß die Gesprächspartner nicht mit einer wissenschaftlichen Kenntnis des Buddhismus bzw. des Christentums als z.B. eines soziologischen Phänomens ausgerüstet zu sein brauchten. Aber eine wissenschaftliche Kenntnis einer Religion ist nicht auch schon ein Ausweis, einen Dialog über sie aufnehmen zu können.

Soll man im Dialog mit dem Buddhismus von der religiösen Erfahrung als von etwas für ihn Charakteristischem ausgehen?

Man möchte vom christlichen Standpunkt aus meinen, die religiöse Erfahrung, die für den Buddhismus charakteristisch ist, bilde einen geeigneten Ansatzpunkt zum Gespräch mit ihm. Doch selbst dann, wenn sie nicht zum Ausgangspunkt genommen wird, kommt das Thema der religiösen Erfahrung, sobald einmal der Dialog wirklich begonnen hat, wahrscheinlich früher oder später aufs Tapet (vermutlich wäre es auch möglich, die religiöse Erfahrung als etwas für das Christentum Charakteristisches zum Ausgangspunkt des Dialogs mit dem Buddhismus zu nehmen).

Vom buddhistischen Standpunkt aus hingegen ist der Ausdruck «religiöse Erfahrung» mehrdeutig und deshalb mißverständlich. Man könnte ihn beispielsweise auf die Konzentrations- und Meditationserfahrung (*śamathā*) oder auf ein Einsichtserlebnis (*vipaśyanā*), auf das Zufluchtsuchen bei den drei Kleinodien, auf das Entstehen des Bodhichitta oder auf das «Sich-Umdrehen» (*paravṛtti*) auf dem tiefsten Sitz (*āśraya*) des Bewußtseins (*vijñāna*) beziehen. Selbst wenn der Ausdruck im engeren Sinn der Leiderfahrung genommen wird und wir das Augenmerk darauf richten, lassen sich immer noch ernstliche Einwände dagegen erheben, daß man die religiöse Erfahrung als etwas für den Buddhismus Charakteristisches zum Ausgangspunkt im Dialog mit ihm nimmt. Daß man «religiöse Erfahrung» mit der Erfahrung des Leides und der Befreiung von ihm gleichsetzt, bestärkt diese Einwände erst recht.

In welcher Form wir auch mit dem Buddhismus in Beziehung treten, müssen wir vom Einfachen zum Verwickelten, vom Oberflächlichen zum Tiefen, vom Nebensächlichen zum Zentralen fortschreiten. Dies gilt erst recht für die Kommunikationsform, die wir Dialog nennen, worin religiöse Absoluta ohne die Hilfe einer gemeinsamen Sprache miteinander konfrontiert werden. Darum ist es nicht ratsam, die religiöse Erfahrung als etwas für den Buddhismus Charakteristisches, namentlich das Erlebnis der Befreiung vom Leiden, im Dialog mit dem Buddhismus zum Ausgangspunkt zu nehmen. Damit, daß man zu voreiligen Schlüssen über die Natur dieser Erfahrung kommt, kann der Dialog zwischen den beiden Religionen unmöglich gemacht werden.

Eine religiöse Erfahrung ist äußerst schwer mitzuteilen, selbst wenn ein Kommunikationsmedium vorhanden ist, und das Erlebnis der Befreiung vom Leiden ist nicht eine «Erfahrung» im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ja selbst keine «religiöse Erfahrung». Der Buddhismus erstrebt nicht einfach die Befreiung vom gewöhnlichen menschlichen Elend, sondern die von allem Bedingten (*saṁskṛta*) und Welthaften (*laukika*). Damit ist die Befreiung mit dem Erreichen des Nirvana oder der Erleuchtung (*bodhi*) identisch, d.h. mit dem letzten Ziel des Buddhismus – ein Ziel, das durch eigene, persönliche geistliche Anstrengungen erreicht werden muß und das, wie uns ausdrücklich gesagt wird, außerhalb der Sphäre des logischen Denkens (*attakkavācara*) liegt.

Dies führt uns zu einer weiteren Unklarheit, diesmal nicht der Sprache, sondern der Identität. Wenn die religiöse Erfahrung als für den Buddhismus charakteristisch als möglicher Ausgangspunkt des Dialogs mit dem Buddhismus angepriesen wird, ist nicht klar, wessen religiöse Erfahrung damit gemeint ist. Ist es die Erfahrung desjenigen Buddhisten, der der Gesprächspartner ist (ich nehme, vielleicht zu Unrecht, an, daß sein christliches Gegenüber keine buddhistische religiöse Erfahrung hat)? Oder ist es die Erfahrung eines anderen – lebenden oder toten – Buddhisten, der selbst nicht am Gespräch beteiligt ist? Oder ist es überhaupt nicht die Erfahrung irgendeines Einzelmenschen, sondern ein allgemeiner Begriff religiöser Erfahrung – ein Begriff, der, soweit es irgendwelche Partner eines buddhistisch-christlichen Dialogs angeht, in bloßen Worten besteht?

Wenn ich diese Fragen aufwerfe, dann nicht in haarspalterischer Pedanterie und noch weniger, um den Dialog zu erschweren, sondern einfach um zu betonen, daß der Ausgangspunkt des Dialogs mit dem Buddhismus etwas sein sollte, worüber zumindest einer der beiden Partner aus persönlicher Kenntnis sprechen kann. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob ich die religiöse Erfahrung als etwas für den Buddhismus Charakteristisches zum Ausgangspunkt im Dialog nehme oder ob ich bei den Worten und Begriffen ansetze, in denen sich diese Erfahrung von alters her niedergeschlagen hat.

Deshalb möchte ich meinen, daß etwas, was weniger zentral ist als die «religiöse Erfahrung» oder das Erleb-

nis der Befreiung vom Leiden, zum Ansatzpunkt für den Dialog mit dem Buddhismus genommen werden muß, also ein Punkt der Lehre oder der religiösen Praxis oder des liturgischen Brauchtums, der verständlich ist und innerhalb des Vorstellungsbereichs beider Partner liegt. Religion braucht nicht ausschließlich religiöser Erfahrung gleichgesetzt zu werden.

Wenn manchmal der religiösen Erfahrung im engeren, mehr subjektiven Sinn ein zu hoher Wert beigemessen wird, so ist das nicht ein Wesenszug des Buddhismus, und wer irgendwie diesen Anschein erwekken würde, stellte den Buddhismus falsch dar. Selbst wenn aus irgendeinem Grunde die religiöse Erfahrung zum Ausgangspunkt im Dialog mit dem Buddhismus genommen werden muß, kann nicht in Frage kommen, sich auf eine frisch-fröhliche Darlegung von dem einzulassen, worüber selbst der Erleuchtete zu sprechen zögert. Vielmehr sollte irgendein schlichterer, alltäglicher Typus religiöser Erfahrung zum Ansatzpunkt genommen werden. Wird dies getan und ist auf beiden Seiten die nötige Offenheit und das Wissen um die eigenen Grenzen vorhanden, so darf man hoffen, daß zwischen dem Buddhismus und dem Christentum ein wirklich fruchtbares Gespräch anheben wird, d.h. ein Dialog, der nicht zum Monolog ausarten, sondern weitergehen wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MAHA STHAVIRA SANGHARAKSHITA

Geborener Engländer, der zwanzig Jahre im Fernen Osten verbracht und die drei geschichtlichen Hauptformen des Buddhismus studiert und praktiziert hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg zog er in das Himalaya-Gebiet in die Stadt Kalimpong, wo er 1950 den Buddhistischen Verein junger Männer und die Monatsschrift «Stepping Stones» gründete. Im gleichen Jahr empfing er zu Sarnath die «höhere Weihe», nachdem er im Jahre zuvor in Kusinara die «niedere Weihe» empfangen hatte. Kalimpong blieb bis 1964 die Basis seiner vielfältigen Tätigkeiten. Er war während zwölf Jahren Redaktor von «The Maha Bodhi Journal», der Monatsschrift der Maha Bodhi-Gesellschaft Indiens. 1957 gründete er das Triyana Vardhana Vihara, ein interkonfessionell-buddhistisches Zentrum, und kam dadurch in enge Verbindung mit der Bewegung der Massenbekehrung der indischen «Unberührbaren» zum Buddhismus. Er stand damals auch im Kontakt mit einer Anzahl hervorragender tibetanischer Lamas, von denen er auf verschiedenen Wegen in den Tantrismus eingeweiht wurde. 1964 kehrte er nach England zurück und lebt nun in Norfolk. Außer über hundert Vorträgen über den Buddhismus veröffentlichte er 1956 sein erstes umfangreiches Werk «A Survey of Buddhism», 1967 «The Three Jewels», eine umfassende Einführung in den Buddhismus, und 1973 seine Memoiren aus den ersten Jahren seines Aufenthaltes in Indien: «The Thousand-Petalled Lotus». Anschrift: Lesingham House, Surlingham, Norwich Nr. 14 7AL, Norfolk, England.

Dominique Dubarle

Buddhistische Spiritualität und christliches Gottesverständnis

Der Buddhismus stellt sich nicht als Religion im abendländischen Sinne dar. Seine spirituellen Einstellungen und seine Verhaltensregeln kommen oft dem sehr nahe, was der Westen religiös nennt, und sind bei aller Ähnlichkeit von einer nicht selten vorbildlichen Kraft und Reinheit. Für mich jedenfalls war dieses Beispiel ein Gewinn. Die Erfahrung zeigt jedoch meines Erachtens, daß man sich vor der Versuchung, allzu schnell Vergleichbarkeit festzustellen, ebenso hüten muß wie vor der Gefahr, voreilig von Gegensätzlichkeit zu sprechen. Den menschlichen Dingen, die ein ganz klein wenig tiefgründig und wesentlich sind, wird man kaum mit groben Vereinfachungen gerecht werden können. Lieber sollte man, wenn möglich, eine gewisse Osmose des Lebens zum Zuge kommen lassen und sich geduldig bemühen, von innen heraus zu lernen, was das Leben zu lehren imstande ist.

Was den Buddhismus anbelangt, ganz gleich, um welche seiner (sehr zahlreichen) Formen es sich im einzelnen handeln mag, muß man wohl immer wieder von der Erfahrung des Buddha vor der Erleuchtung ausgehen: der Erfahrung dessen, was der Buddhismus selbst «*dukkha*» nennt. Dazu muß man allerdings wissen, daß dieses Wort ein Erlebnis bezeichnet, welches der abendländische Wortschatz nicht angemessen wiederzugeben vermag. Wir sprechen von «Mühsal, Schmerz, Elend des Lebens». Richtig; aber gemeint ist auch Haltlosigkeit, Enttäuschung, Nichtigkeit: annähernd das, was der biblische Prediger im Auge hatte. Und auch eine gewisse jammervolle Knechtschaft, die, anfänglich unbewußt, allmählich ins Bewußtsein dringt und – wie am Rand eines tiefen Abgrundes von Unbewußtheit, der von einem aufkeimenden Bewußtsein umgrenzt ist – eine tiefe Sehnsucht nach Befreiung aufkommen läßt.

Ebensowenig dürfen jedoch die besonderen kulturellen Begleitumstände außer acht gelassen werden. Da ist zunächst einmal der Begriff des *karma*, in dem unüberhörbar das Gefühl der schicksalhaften Verstricktheit des Daseins in seine eigenen Handlungen und deren unendliche Folgen mitklingt. Er ist in gewisser Weise nichts anderes als das schon verstandesmäßig thematisierte Erlebnis der *dukkha*. Darüber hinaus hat das indische Denken jene Theorie der Existenz hervorgebracht, die schon im Wort *samsara* zum Ausdruck kommt: der endlose Kreislauf des Werdens und der Wiedergeburten des geistigen Seins, das von neuem der *dukkha* der Existenz unterworfen ist und die Erfüllung des *karma* bewirkt[1].

Dukkha, karma, samsara: eine Befreiung ist trotz allem möglich; die Aufgabe des Menschen besteht darin, sie zu erlangen, das andere Ufer des Lebens zu erreichen. In einer Weise, welche das ganze Dasein betrifft und die Totalität dessen, was wir Welt nennen, miteinbezieht. Den Gewinn dieser Befreiung hat der Buddha in einer beispiellosen Intensität erlebt, indem er das erfuhr, was man gemeinhin als «Erleuchtung» bezeichnet; er hat die gute Nachricht davon mit einer ungeheuren Ausstrahlungskraft verkündet. Die großen Texte der buddhistischen Verkündigungstradition gehören zu den überaus seltenen Texten der Weltliteratur, die imstande sind, eine nachhaltige Wirkung auf denjenigen auszuüben, der auf die eine oder andere Weise – und sei es eine abendländische – für das sensibel geworden ist, was das buddhistische Denken im Begriff *dukkha* zusammenfaßt. Dies gilt sogar dann, wenn das Gefühl des *karma* oder die Lehre vom *samsara* nicht so stark auf das Bewußtsein einwirken, wie es im ursprünglichen Lebenskontext des Buddhismus der Fall ist.

An diesem Punkt beginnt jedoch für den Christen – zumindest für einen Christen von meinem Schlag – das Unbehagen angesichts überstürzter Begegnungen und selbst gutgemeinter Sympathiebezeugungen. Wenn eine spirituelle Kommunikation möglich ist (wovon ich überzeugt bin), ist sie nur sehr schwer zu erreichen, sobald man auf die sprachliche Ebene übergeht. Einer bestimmten Wahrheit nahezukommen erscheint mir dann nicht anders möglich als über den Rückgriff auf eine Art Einkreisungsmethode: man stellt die Dinge zuerst in einem, dann in einem anderen – vermutlich übertriebenen – Sinne dar, verbunden mit der Aufforderung, ein unausdrückliches Mittelding zwischen beidem wahrzunehmen, in dem sich vielleicht das Beste nicht nur einer möglichen «Begegnung» zwischen Buddhismus und christlichem Denken befindet, sondern sogar einer – zumindest teilweise gelungenen – wirklichen geistigen «Symbiose».

I. Der «nicht-theologale» Charakter des Buddhismus und seiner Spiritualität

Die Weigerung des Buddhismus, einen Gott anzurufen und seine Hilfe zu erbitten, eine gewisse Gemeinschaft des Menschen mit Gott, der «sein Gott» geworden ist, in Betracht zu ziehen: all dies hat eine sehr tiefe Bedeutung. Zunächst einmal äußert sich hier, wie mir scheint, eine mindestens implizite Kritik an dem, was die auf eine Gottheit bezogenen religiösen Verhaltensweisen und Denkformen an allzu Menschlichem aufweisen mögen. In zweiter Linie manifestiert sich darin das starke Gefühl der menschlichen Fähigkeit, die Suche nach der spirituellen Befreiung selbst in die Hand zu nehmen und zum Erfolg zu führen. Gewiß ist der Weg dorthin sehr beschwerlich, aber es ist möglich, das Ziel zu erreichen. Der Buddhismus trifft sich hier mit dem, was am Ende der *Ethik* Spinozas gesagt wird.

Es bedarf also keines religiösen Glaubens, um sich ein Ziel zu setzen, und ebensowenig irgendeiner unverzichtbaren göttlichen Hilfe, um es zu erreichen. Ohne dergleichen kann das Streben nach dem *nirvāṇā* im Menschen gelingen. Dazu reicht menschliche Kraft aus. Ihre Selbstverpflichtung, die Autonomie, welche sie sich dadurch selbst beweist, daß sie ihr Unternehmen freiwillig vorantreibt, die Möglichkeit, von innen, aus der Erfahrung heraus ihr Vorgehen und ihr letztes Ziel überprüfen zu können, werden im übrigen wie von selbst zur Kritik und zur Ablehnung einer religiösen, theistischen Form von Spiritualität.

Dies soll nicht heißen, daß der Buddhismus sich als eine Spiritualität allein des Menschen darstellt in dem Sinn, den dieser Ausdruck im Okzident haben könnte, als ein «atheistischer Humanismus», wie man versucht sein könnte zu formulieren. Zumindest zweierlei spricht dagegen. Erstens ergibt sich aus der Tatsache einer lückenlosen Solidarität mit dem universalen Leben so etwas wie ein spirituelles Einverständnis mit der gesamten Umwelt, die ihrerseits der *dukkha* ausgesetzt ist und sozusagen am Befreiungsstreben des Menschen Anteil hat[2]. Zweitens ist da der Sinn für die Gemeinschaft derer, die sich gleichfalls durch Gelübde zur geistlichen Suche verpflichten: die *sangha*, die dritte Zuflucht des Menschen, die der buddhistische Mönch zusammen mit den beiden ersten, dem Buddha und dem Gesetz, zu erwählen gelobt. So menschlich das eine wie das andere ist, paßt es doch nicht in das abendländische Konzept des Humanismus. Denn der solidarische Zusammenhang mit dem Kosmos wird im Buddhismus nahezu ohne das westliche Gefühl der Überlegenheit und beinahe ohne das Bewußtsein einer Sonderexistenz des Menschen gegenüber dem gesam-

ten übrigen Universum gelebt. Und was die buddhistische Gemeinschaft in ihrem Gelübde zu suchen verspricht, ist auch nicht der Mensch, sondern die absolute Befreiung, das *nirvānā* des Geistes – und dies ist etwas ganz und gar anderes: das andere Ufer, das es dort gibt, selbst wenn es nicht «Gott» heißt, läßt den Menschen mit seinem atheistischen Humanismus unvermeidlich auf diesem Ufer zurück...

Befreiung des Daseins vom Gesetz des Geborenwerdens, Zugang zum *nirvānā*, Auflösung der empirischen Scheinpersönlichkeit des Individuums, das *anattā*, wie der Buddhismus des Theravādā sagt: dies alles scheint auf den ersten Blick unter dem Vorzeichen einer in die äußersten Bereiche der Metaphysik führenden Negativität zu stehen. Ausmerzung der auf die Aktualisierungen des Daseins gerichteten Begierde. Die ganz und gar einzigartige Erfahrung des «anderen Ufers», zu der das «Nichts» der abendländischen Mystiker oder auch das der Hegelschen Philosophie einen Zugang zu ermöglichen scheinen. Endgültige Auflösung des Ich, jenes Ich, das allein von der verbliebenen Leiblichkeit vor dem physischen Tod noch eine kurze Zeitlang dargestellt werden muß. All dies, möchte man sagen, ist nichts anderes als die spirituelle Entfaltung der ihrerseits spirituellen Fähigkeit des Menschen zur Negativität. Gleichsam als wäre dieses negative Verhalten – welches freilich nichts gemein hat mit dem Nein der rücksichtslosen Verweigerung oder der brutalen Gewalt noch mit der pathologischen Verletzung der Seele – in seiner gesunden sublimierten Spiritualität in vollkommener Unabhängigkeit die letzte autonome Quelle der Energie, welche in der menschlichen Existenz zum Vorschein kommt.

Allerdings bedeutet das *nirvānā* keineswegs bloß das reine Nichts, ebensowenig wie das im Buddhismus mit *annattā* Bezeichnete einfachhin der materielle Zusammenbruch der Existenz ist. Die Ausmerzung der Begierde und der endlosen Kette ihrer Befriedigungen bedeutet Frieden, tiefsten, erhabensten Frieden[3], und was aus ihm hervorgeht, läßt sich kaum anders nennen als grenzenlose Freude, totales Glück, wenn man so will. Dies näher zu erläutern ist vielleicht gar nicht möglich. Aber im unerklärbaren Vollzug des Lebens kann all dies erfahren, vollendet und bewahrt werden. Für den Menschen, dem das Leben eine Last ist, geschieht das, wenn er lernt, das Eigentliche zu leben. Der Rest mag Stammeln, Schweigen sein. Die Erklärungen, die Anleitungen werden zwangsläufig im Äußerlichen steckenbleiben und dem einzelnen zu tun überlassen, was er selbst als seine Aufgabe zu erkennen vermag.

Würde man indessen nur diese Wesenszüge der buddhistischen Spiritualität zusammenstellen, so ergäbe sich daraus meines Erachtens noch kein getreues Bild des Buddhismus. Gewiß hätte man die Vorstellung von einer sehr hochstehenden Spiritualität, die sich – wie es tatsächlich der Fall ist – mit einem überaus reinen Ethos, einer äußerst starken Willenskraft und zugleich, was keine geringe Beachtung verdient, mit einer ebenso vernünftigen wie einfachen Ausgewogenheit der Lebensgewohnheiten zu verbinden weiß, einem Gleichgewicht, das jedem Übermaß grundsätzlich abgeneigt ist und auch für ein Leben gilt, welches der leidenschaftlichen und unermüdlichen Suche nach der geistigen Befreiung gewidmet ist. Gleichzeitig aber wäre dies, zumindest für den Christen, das Bild einer Spiritualität ohne inniges Gottesverhältnis, ohne Freude an der Schöpfung und – trotz all der franziskanischen Aspekte, die wir in dieser Spiritualität entdekken könnten – ohne den Sonnengesang des heiligen Franziskus. Eine Spiritualität faszinierender, aber kühler Ferne; eine Spiritualität des In-sich-Gehens einer Lebenskraft, die nur zu sich selbst hat finden können und entschlossen ist, sich nur auf sich selbst zu verlassen. Eine dem Stoizismus oder dem Pelagianismus verwandte Spiritualität, würde man im Abendland sagen. Daher auch die mehr oder weniger geläufige Kritik in der Literatur des Westens, selbst wenn dieser die Annäherung sucht, eine zumindest teilweise ungerechtfertigte Kritik, die hier nicht noch einmal aufgerollt werden soll.

II. Zum «brüderlichen» Charakter des Buddhismus

Aber es gibt im Buddhismus durchaus noch etwas anderes als das bisher Gesagte. Dieses Etwas zu beschreiben fällt schwer, vielleicht besonders einem Christen. Denn dieser verfügt über keine anderen Ausdrucksmittel als die seiner Religion und Spiritualität. Wenn er davon spricht, läuft er also Gefahr, den Eindruck zu erwecken, als wolle er eine Spiritualität, einen Komplex menschlicher Einstellungen, die aus sich selbst heraus, ohne einen christlichen Kontext, schlüssig sind, christlich vereinnahmen. Ein solcher Versuch der Aneignung wäre, wie ich glaube, unredlich und ließe den nötigen Respekt vor dem vermissen, was die selbständige Bedeutung und Eigentümlichkeit des Buddhismus ausmacht.

Drei grundlegende Geisteshaltungen scheinen mir im Buddhismus lebendig zu sein, die das Streben nach dem *nirvānā* oder seinen – aus der Vielfalt der buddhistischen Traditionen erwachsenen – mehr oder weniger ähnlichen Entsprechungen zum Mittelpunkt haben. Ihre konkrete Ausgestaltung in der Lebenspraxis wie in der Lehre zeugt, wie ich meine, nicht nur von eindrucksvollen spirituellen Werten, sondern bietet

sich der ganzen Menschheit als Vorbild an, das ernst zu bedenken und in seinem eigenen Leben zu verwirklichen manchem Christen guttäte. Diese Grundhaltungen sind erstens der Wille zur Sanftmütigkeit und Friedfertigkeit, zweitens die Hinwendung zu Gebet und Meditation und schließlich das universale Wohlwollen, die *maitri*, ein Wohlwollen, das nach der Lehre des Großen Fahrzeugs so weit gehen muß, daß man vorläufig auf die endgültige Erlösung verzichtet und den anderen dabei behilflich ist, den Weg dorthin einzuschlagen und nicht aus den Augen zu verlieren[4].

Es handelt sich hier um unermeßliche seelische Werte, die – ein eigenartiges und ganz ärgerliches Paradox – die westliche Assimilation des Christentums aus der Existenz des modernen Menschen, selbst aus der des Christen, zu entfernen und zu verbannen droht. Zu jeder dieser Geisteshaltungen lassen sich jedoch im Evangelium die eindeutigsten Entsprechungen finden: «Selig die Sanftmütigen, selig die Friedensstifter»... und: «daß man allezeit beten solle»... und weiter: «Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen.» Um deutlich zu machen, wie diese Lehren zu befolgen seien, pflegte Franziskus von Assisi zu sagen: «Ganz wörtlich! Ganz wörtlich!» In diesen wahrhaft wesentlichen Punkten zeigt die buddhistische Lebenspraxis und Verkündigung ein solches Maß an Übereinstimmung mit dem Evangelium, daß kein Christ, der dies je gespürt hat, davon unbeeindruckt bleiben wird.

Wenn man vom Buddhismus als einer Spiritualität ohne jeden spezifisch theologalen Bezug zu sprechen hat, so kann man umgekehrt auch die spirituellen Ähnlichkeiten besonders in den Vordergrund rücken, wie sie zwischen der buddhistischen Einstellung und der Lehre Christi grundsätzlich sichtbar werden, sobald es sich um die notwendige geistige Distanz gegenüber der bestehenden Welt, ihrer Macht und ihrer Begehrlichkeit handelt oder um die Frage geht, wie man in Wahrheit der Nächste des andern wird. Hierin scheint die Einstellung des Buddhismus selbst, in der Sprache des Christentums ausgedrückt, die allein wohl den Sachverhalt darstellen kann, «im Zustand der Gnade» und auf naturhafte Weise evangelisch zu sein. Heutzutage ist dies um so bemerkenswerter, als der moderne Mensch vielfach ein mehr oder weniger tiefes Mißtrauen gegenüber dem Gott der Religionen hegt, während die Gestalt Jesu für ihn unverändert die eines unvergleichlichen Meisters der wahren menschlichen Lebensführung bleibt.

Diese große Nähe haben viele Christen erkannt. Sie haben sie, so gut sie konnten, zu beschreiben versucht, so H. de Lubac in seinem schönen, der buddhistischen Nächstenliebe gewidmeten ersten Kapitel seiner *Aspects du bouddhisme*[5] sowie in seiner Untersuchung über jene volkstümlichere Form des Buddhismus, welche die Tradition des Amidismus darstellt[6]. Es dürfte sich an dieser Stelle erübrigen, das zu diesem Punkt Gesagte wieder aufzunehmen und den Eindruck jener theologalen Indifferenz, welche die Spiritualität des *nirvāna* nach wie vor kennzeichnet, durch ein eindrucksvolles Bild menschlicher Brüderlichkeit und einer ihr innewohnenden «Gnade der Brüderlichkeit» ins rechte Licht zu rücken. Eine andere Feststellung erscheint mir jedoch unentbehrlich: man würde ein falsches Bild vom Buddhismus zeichnen, wenn man lediglich die Wesenszüge dieser erhabenen und schönen Durchdrungenheit von einer humanen Brüderlichkeit festhalten wollte, die voller Wohlwollen ist und ganz losgelöst von den Zwängen des Alltags; ein falsches Bild vor allem dann, wenn man die so gewonnenen Umrisse um jeden Preis in den Rahmen einer mehr oder weniger idealisierten, ihren spezifischen Geist verleugnenden christlichen Nächstenliebe hineinpressen wollte.

Ohne weiteres vom nicht-theologalen Charakter der buddhistischen Spiritualität zu sprechen bedeutet, auch wenn man damit material etwas Richtiges sagt, eine teilweise Verzerrung. Ohne weiteres von dem sehr schönen spirituellen Zug der Brüderlichkeit zu sprechen heißt, sie auf eine andere Art ebenfalls verzeichnen und zugleich mit ihr vielleicht das Christentum, dem man den Buddhismus doch näherbringen wollte. Dies macht die Schwierigkeit deutlich, von der wir anfangs sagten, sie tauche auf, sobald man die erlebte spirituelle Sympathie in Worte zu fassen sucht. In bezug auf die Sprache bewegt sich die Wirklichkeit gleichsam im Zwischenbereich zweier Denkpositionen, die beide falsch werden, sobald sie Exaktheit anstreben. Am Ende dieser intellektuellen Erfahrung bleibt noch ein Schritt zu tun auf dem Weg zu einem etwas besseren Verständnis der Dinge.

III. Fragen und Zugangsmöglichkeiten des Christen

Wenn ich an Gott glaube, wenn ich mich um eine religiöse und von christlicher Erfahrung geprägte Lebensform bemühe, von der ich behaupte, sie habe einen theologalen Charakter, wenn ich gleichzeitig aber ein brüderliches Interesse am Leben im Buddhismus habe, so kann ich mir kaum vorstellen, daß dies auf buddhistische Weise Gelebte mit dem, was ich mich als Christ zu leben bemühe, nichts zu tun haben soll. Mir scheint der Buddhismus im Gegenteil eine echte, menschliche Möglichkeit der Spiritualität aufzuzeigen, die zu einem Leben befähigen kann, welches in die unmittelbarste Nähe dessen führt, was einem Christen zu leben vergönnt sein kann.

Der Buddhismus ist eine außerhalb des Kulturkreises, der im Judentum den allerersten monotheistischen Glauben entstehen sah, und vor der Geburt des Christentums entstandene Spiritualität. Ich halte diese Umstände für wesentlich. Sie machen verständlich, wieso der theologale Bezug, der in der monotheistischen Tradition explizit enthalten ist und der grundsätzlich die gesamte theistische und christozentrische Struktur der christlichen Religion beherrscht, nicht auf gleiche Weise im Buddhismus gegenwärtig sein kann, es sei denn, daß dieser von der Regel der spirituellen Disposition des Menschen ausgenommen wäre, was deren geschichtliche Entstehung und Entfaltung innerhalb des Entwicklungsprozesses der Menschheit anbelangt. Im religiösen und spirituellen Kontext Indiens im sechsten Jahrhundert v.Chr. hatte das religiös-spirituelle Leben sowohl des Individuums als auch der kulturellen Gemeinschaft und die Erfahrung der menschlichen Suche, die von Paulus im Rahmen seiner Predigt vor den Athenern (Apg 17, 26–28) beschrieben wird, eine so umfassende, echte und von Grund auf gesunde Reife erlangt, daß das Erwachen des Buddha und der Beginn seiner Tradition möglich wurde.

Noch einmal: wenn ich an eine Gegenwart Gottes in allen Dingen der Schöpfung und des geistigen Lebens glaube, wenn ich an den Plan seiner Vorsehung mit der gesamten Menschheit und den verschiedenen Gestalten ihrer Entwicklung im Verlauf der irdischen Zeit glaube, dann sehe ich keinen einzigen Hinderungsgrund dafür, daß diese Gegenwart und diese Vorsehung anonym, völlig unerkannt (und vielleicht ohne je eine Initiative zu ergreifen, um sich zu erkennen zu geben) in den Zweigen und Blüten lebendig sein könnten, die der Buddhismus zum Baum des menschlichen Geistes beiträgt.

Warum nicht? Und warum sollen wir dies nicht auch als eine Entfaltung dessen ansehen, was Gott mit der menschlichen Kreatur inmitten der Schöpfung hat in Bewegung setzen wollen? Selbst wenn die Gnade als ein Geschenk Gottes an den Menschen bezeichnet werden muß, das in diesem eine geistige Umgestaltung seines Verhaltens zu bewirken vermag, bleibt zu fragen, weshalb man sich dem Gedanken versperren sollte, daß der Buddhismus gleichsam ohne dessen Wissen von einer echten Gnadenkraft erfüllt ist – sogar im strengen christlich-theologischen Sinne. Warum sollte das *nirvāṇā* selbst nicht eine Weise der friedvollen, schweigenden Vereinigung mit der Kraft des göttlichen Wohlwollens sein, welche sich namenlos und gestaltlos allen Dingen entzieht, aber niemanden zurückstößt, der sich ihr redlich nähert? So denke ich für meinen Teil, ohne jedoch eine solche Interpretation in irgendeiner Weise dem aufzwingen zu wollen, der das Wesen des Buddhismus und seiner Spiritualität nicht in diesem Sinn verstehen kann. Und wenn wir die Dinge unter dem Gesichtspunkt einer Phänomenologie des menschlichen Seins betrachten, scheint mir die Spiritualität des Buddhismus das überzeugendste Beispiel dafür zu sein, welche existentiellen Möglichkeiten dem Menschen von sich aus offenstehen, ohne einen religiösen Glauben im strengen Sinne, auf jeden Fall ohne eine Beziehung zu dem, was das Wort «Gott» für die religiöse Tradition des Monotheismus besagt.

Daß sich der Buddhismus allerdings einem Christen in dieser Weise darstellt, erscheint mir sehr aufschlußreich. Diese Tatsache bekundet dem theologalen religiösen Glauben vorzüglich, gleichsam mit einem einzigartigen Gegenbeispiel, die Besonderheit seines eigenen Glaubens, der sich von der Gesamtheit der Glaubensüberzeugungen ohne die Ausnahme einer einzigen Religion unterscheidet. In der Tradition des Monotheismus wird etwas Ureigenes gelebt und verkündet mit dem, was Jesus selbst das allererste Gebot des Gesetzes nennt: dieses erste Gebot schließt das «zweite, dem ersten gleiche Gebot» in sich, ohne mit diesem einfach gleichbedeutend zu sein; es ist vielmehr unentbehrlich dafür, daß der Mensch im Glauben das Glück seiner Gottessohnschaft in Jesus Christus erfahren kann. Dies bedarf keiner weiteren Erklärungen.

Auf das bisher Gesagte hin meldet sich indessen eine Frage unüberhörbar zu Wort; zwei sind es eigentlich. Die erste Frage betrifft den Stellenwert des geistlichen Gehorsams gegenüber dem «zweiten Gebot», wenn das erste nicht vermittelt worden ist oder doch im Dunkeln bleibt. Die zweite Frage bezieht sich gleichermaßen auf den Wert des Gebetes – der Meditation, wenn man so will – und ferner den der Weihe des Lebens, wenn es keine theologale Achse gibt, die dem Gebet die Richtung weisen und die Gegenwart oder die menschliche Erfahrung des Heiligen begründen könnte. Denn all dies ist im Buddhismus, in der Menschheit lebendig, und dieser Umstand ist für den Christenmenschen mit seinen vertrauten theologischen und geistlichen Schemata eine bedeutsame Lehre und zugleich eine große Infragestellung, auf die man vielleicht nicht zu schnell eine Antwort parat haben sollte.

Wir müssen also zugeben, daß das Leben aus der buddhistischen Erfahrung, der Zugang zu dem, was dem Buddha offenstand und wohin dieser seine Jünger führen wollte, im Hinblick auf den andern, auf das bis ins Unendliche immer mehr zum Nächsten gewordene Sein, eine Tugend in sich bergen, welche der theologalen Erfahrung der Gottesliebe im wirklich gelebten christlichen Glauben wenn nicht gleich, so doch zu-

mindest ähnlich ist. Der Sinn, den man hier und dort seinem Verhalten gibt, die jeweiligen Interpretationsinhalte, die Motivationen unterscheiden sich freilich: der Christ betrachtet seinen Mitmenschen grundsätzlich als Person, die in Jesus Christus zum persönlichen ewigen Leben berufen ist, genauso wie er sich selbst als ein persönliches Individuum versteht und sich gleichermaßen zum persönlichen ewigen Leben, sogar in einem für die Auferstehung verheißenen Leib, berufen weiß. Der Buddhist sieht jenen andern, zu dem ihn seine Existenz in Beziehung setzt, durchaus nicht in dieser Weise. Und trotzdem: es herrscht eine tiefe Übereinstimmung im Tun. Das buddhistische Mitleid angesichts der Not des Menschen kommt, der Gesinnung nach, dem Erbarmen Jesu mit der Volksmenge gleich, die das Leben hin und her scheucht und verstreut wie Schafe ohne Hirten. Unterschiedlich ist die Art und Weise, wie dieses Elend jeweils gedeutet wird, die Kraft des Mitgefühls aber ist auf beiden Seiten die gleiche. Vielleicht hat dies den Sinn, daß wir heute alle miteinander lernen sollen, unsere Taten eins werden zu lassen, auch ohne zuvor auf die Unterschiedlichkeit ihrer Inspiration eingegangen zu sein.

Wir müssen auch zugeben, daß der Mensch ohne ein ausdrückliches Bekenntnis zu irgendeinem Gott beten, meditieren, sich versenken kann und zu einer Existenz fähig ist, die etwas ganz anderem gewidmet ist als der bloßen Profanität des Lebens. Die buddhistische Erfahrung, das *nirvānā* als deren Herzmitte – wie übrigens auch, freilich in anderer Weise, die brahmanische Erfahrung des Hinduismus – machen die Andersartigkeit des Heiligen bereits mit der ganzen Macht seines Absoluten deutlich. Sie genügen, um ein echtes Mönchtum entstehen zu lassen, samt seinen unerläßlichen Tugenden, dem entsprechend, was die christliche Tradition ihrerseits «die evangelischen Räte» genannt hat: Armut, Keuschheut, Verzicht auf den eigenen Willen, Treue gegenüber dem Gesetz der Gemeinschaft. Sie reichen aus, um eine Lebensform einzuführen und zu organisieren, die die ganze Existenz zu einem Etwas jenseits dieses irdischen Lebens, auf dem anderen Ufer hinlenkt. Opfer, Hingabe... genau das, was der Hinduismus als das Wesen und die wahre Verwirklichung des Menschen bezeichnet.

All dies gilt es anzuerkennen. Für den Christen, glaube ich, kann das Eingeständnis dieser Tatsachen, alles in allem, nur belebend wirken. Wenn nämlich alle menschlichen Dinge trotz ihrer irdischen Aufteilung und Zerstreuung miteinander zu kommunizieren beginnen, eröffnet sich ihm die Möglichkeit einer echten spirituellen Brüderlichkeit. Ohne die Wesensoriginalität der theologalen und christozentrischen Ordnung zu verwischen, könnte diese spirituelle Brüderlichkeit die Befangenheit des Christen in der bestehenden (und wohl bis ans Ende der Zeiten fortdauernden) geschichtlichen Partikularität der christlichen Linie innerhalb der Menschheitsfamilie überwinden.

[1] Wenn wir die Dinge vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus untersuchen, scheint mir das, was der Buddhismus mit dem Wort «*dukkha*» und entsprechend mit dem Wort «nirvānā», der geistigen Aufhebung der *dukkha*, bezeichnet, auf der Ebene der gelebten Erfahrung zu liegen, und zwar in deren größter Unmittelbarkeit und Echtheit. *Karma* ist eine Entität, die einer bestimmten Form des «menschlichen Lebensgefühls» entspricht, einer Weise zu fühlen, mit der eine Organisation der existentiellen Erfahrung beginnt, welche in Frage gestellt werden kann und außerhalb bestimmter kultureller Zusammenhänge nicht unmittelbar einleuchtet. *Samsara* wiederum bedeutet eine Theoretisierung der Existenz, die sich auf die Erfahrung der *dukkha* und auf das Gefühl des *karma* stützt, dabei jedoch auf Vorstellungen und eine Interpretation der Wirklichkeit zurückgreift, die in Frage zu stellen sind und die vom Abendland im allgemeinen nicht übernommen worden sind. Ungeachtet der möglichen Gemeinsamkeit dessen, was auf der fundamentalsten Erfahrungsebene erlebt wird, machen die zunehmenden Divergenzen zunächst des Gefühls, dann der Theorie der Existenz die Schwierigkeit einer Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum aus. Wenn man jedoch die Bereitschaft zu einer sorgfältigen Analyse und zur Preisgabe der naiven Vorstellung aufbringt, man sei selbst und zwar ausschließlich im Besitz des wahren Lebensgefühls und der richtigen Auffassung von der Existenz, so verhilft die Tatsache dieser Divergenzen selbst zu einer vernünftigen Gegenüberstellung und einer tiefen Sympathie in gegenseitigem Respekt vor der Ursprünglichkeit beider.

[2] Wir wollen uns darauf beschränken, an dieser Stelle auf eine mögliche Parallele bei Paulus hinzuweisen, der vom «Seufzen der Schöpfung» in Verbindung mit dem des menschlichen Geschöpfs in der Erwartung der Befreiung spricht (Röm 8, 20–23).

[3] Auch hier wollen wir lediglich auf die Möglichkeit eines Vergleichs mit der Aussage des Johannes über den evangelischen Frieden hinweisen und mit der Stelle bei Paulus über den «Frieden, der alle Wahrnehmung übersteigt» (Phil 4,7), einen Frieden, von dem der heilige Benedikt wünscht, daß er zum Wahlspruch seiner Mönche würde.

[4] Hier bietet sich wiederum ein Vergleich mit dem inneren Widerstreit des Paulus an, den dieser seinem Adressatenkreis in Philippi mitteilt (Phil 1,21–26): «Es zieht mich nach beiden Seiten hin. Ich habe das Verlangen, aufzubrechen und mit Christus zu sein; denn das wäre weitaus das Bessere; das Verweilen im Fleisch aber ist notwendiger um euretwillen. Und im Vertrauen darauf bin ich gewiß, daß ich noch bleibe und verweile unter euch allen...»

[5] Band I (Éd. du Seuil, Paris 1951).

[6] Aspects du bouddhisme II. Amida (Éd. du Seuil, Paris 1955).

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

DOMINIQUE DUBARLE

1907 in Biviers (Isère) geboren. 1925 Eintritt in den Dominikanerorden. Theologiestudium in Le Saulchoir, 1931 zum Priester geweiht. Von 1933 bis 1936 naturwissenschaftliches Studium in Paris. Zwischen 1936 und 1959 arbeitet er mit L. Leprince-Ringuet am Laboratoire de Physique und an der École Polytechnique (über kosmische Strahlung). Ab 1936 Professor für Philosophie in Le Saulchoir. Ab 1945 Professor für Philosophie der Naturwissenschaften am Institut Catholique in Paris. Von 1967 bis 1973 Rektor der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: Optimisme devant ce monde (Éd. Revue des Jeunes, 1949); Humanisme scientifique et raison chrétienne (Éd. Desclée de Brouwer, 1953); Initiation à la logique (Éd. Gauthier-Villars, 1957); La civilisation de l'atome (Éd. du Cerf, 1962); Pour un dialogue avec le marxisme (Éd. du Cerf, 1964); Approches d'une théologie de la science (Éd. du Cerf, 1967); Logique et dialectique. Dialectique hegelienne et formalisation (Éd. Larousse, 1972). Zahlreiche Artikel über naturwissenschaftliche und philosophische Themen. Anschrift: rue des Tanneries, F–75 Paris 13, Frankreich.

Roger Corless

Der buddhistische Befreiungsweg in christlicher Sicht

Wenn ein Christ früher einem Nichtchristen gegenüberstand, so neigte er meist dazu, ihn zuerst zu bekehren und ihn erst später zu verstehen zu suchen. Als der hl. Franz Xaver in den Dörfern Indiens auf ganze Massen buddhistischer Kinder stieß, ließ ihn der Wunsch, sie zu taufen und zu unterweisen, nicht nur sein leibliches Wohlbefinden, sondern auch sein geistliches Vorwärtskommen außer acht lassen: «Wenn ich mich in diese Dörfer begab, so ließen mir diese Kinder nicht einmal Zeit (*no me dexavan*), mein Officium zu verrichten, zu essen oder zu schlafen, bis ich ihnen ein paar Gebete beigebracht hatte.»[1]

Franz Xaver war wenigstens in einer dem Namen nach christlichen Gegend tätig, doch einige Missionare, besonders unter den protestantischen, waren der Meinung, sämtliche Ungetauften seien zur Hölle verurteilt und jede andere Ansicht lasse die christliche Botschaft und Wertwelt in Relativismus versinken. Das katholische Lehramt schien gelegentlich diese Meinung zu übernehmen, doch schon Pius V., Innozenz XI. und Klemens XI. sprachen sich gegen sie aus, und das Zweite Vatikanische Konzil fordert klar dazu auf, die «geistlichen und sittlichen Güter», die sich bei den nichtchristlichen Religionen finden, «anzuerkennen, zu wahren und zu fördern». In einem behutsamen Satz sprach es über das, was es als die «guten Seiten» des Buddhismus ansah: daß dieser nämlich «das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkennt» und den «Zustand vollkommener Befreiung» oder «der höchsten Erleuchtung» anstrebt, «sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe»[2].

Im vorliegenden Aufsatz werden wir im Geist des Konzils den buddhistischen Befreiungsweg mit aller nur möglichen Einfühlung betrachten und diejenigen Punkte herauszufinden suchen, in denen ein Christ sich mit einem Buddhisten ohne weiteres treffen könnte, und diejenigen, zu denen ein Christ ernstliche Vorbehalte anbringen würde. Wir werden uns dabei bestreben, nicht einfach einen *syllabus errorum* zusammenzustellen, denn die gegenseitige Verständigung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum befindet sich erst in einem Anfangsstadium und gibt uns noch keine Gewißheit darüber, ob unsere Leitgedanken einander unbedingt ausschließen müssen, auch wenn wir sie vielleicht verschieden formulieren.

Eine christliche Sicht des buddhistischen Befreiungsweges kann vorläufig erst umrißhaft und unscharf sein. Später vielleicht, wenn Buddhisten und Christen einander besser verstehen, läßt sich ein genaueres Bild herstellen. Der vorliegende Aufsatz bietet dem Leser die Frucht eines mehr als zwanzig Jahre langen Nachdenkens über das Thema, doch der Autor ist darauf gefaßt, daß man über dieses sein Bemühen mit der Zeit ebenso nachsichtig lächelt, wie wenn jetzt vergilbte Manuskripte uns wieder zu Gesicht kommen.

Der Buddhismus ist ganz klar eine Erlösungsreligion: Er stellt fest, daß die jetzige Lage des Menschen unbefriedigend ist: er weist auf einen transhumanen Zustand hin, der beglückend sein wird, und er zeigt den Weg auf, der vom einen zum anderen Zustand führt. Er ist das, was William James eine «Religion mit zwei Geburten» nennt[3] – der Mensch muß sich selber absterben und als ein neues Geschöpf wiedergeboren werden –, und darin ist er mit dem orthodoxen und dem katholischen Christentum und den meisten Formen des protestantischen Christentums im Einklang. Die Christian Science ist vielleicht die einzige christliche Glaubensgemeinschaft, der es nicht um Erlösung und Wiedergeburt geht (und die einzig in dieser Beziehung dem Konfuzianismus und dem Schintoismus näher steht als dem Buddhismus), doch spricht darin manches für die von Einar Molland vorgenommene[4] mehrdeutige Einstufung dieser Gruppe in die «Religionssysteme, die aus dem Christentum stammende Elemente enthalten».

Wir werden somit die Grundbefindlichkeit des Menschen, das Heil und den Pfad dorthin im Buddhismus prüfen und sehen, wie weit dieser mit dem Christentum übereinzustimmen scheint; in einem abschließenden Teil werden wir sodann vom Bodhisattva-Ideal sprechen, das dem Christentum wohl als das edelste Element im Buddhismus erscheint.

Die Grundbefindlichkeit des Menschen

In seinen letzten Lebensjahren kritzelte Leonardo da Vinci an den Rand seiner Skizzenhefte immer wieder die Bemerkung: «Ist überhaupt je schon etwas geleistet worden?» Er entwarf Bilder von Stürmen, Katastrophen und vom Überschwemmtsein aller Dinge durch die unbeseelten Fluten des Urchaos, als ob er sagen wollte: «Alles, was ich geschaffen, alles, was je schon geschaffen worden ist, ist letztlich fruchtlos, denn es ist dem Untergang geweiht.»

Die Buddhisten bezeichnen dieses Wissen um die Unzulänglichkeit aller Dinge als *dukkha*, «Ungenü-

gen», das ihnen als die erste der vier edlen Wahrheiten gilt, und das Zweite Vatikanische Konzil spricht darum dem Buddhismus den Sinn für «das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt» (*radicalis insufficientia mundi huius*) zu. Alles, was zusammengesetzt ist (*saṃskṛta*), ist nicht von Dauer (*anitya*) und wird sich zersetzen. Somit fühlt sich der Buddhist vom Tod umgeben und empfindet diesen besonders lebhaft – nicht nur den Tod von Menschen, sondern auch den von Dingen, von Ideen und des Buddhismus selbst, der schließlich ebenfalls spurlos verschwinden wird, bis ihn dann ein neuer Buddha wieder zum Leben erwecken wird. Jedes Phänomen besteht nur *kṣaṇa*-lang – eine Zeiteinheit, deren Dauer verschieden angegeben wird (z.B. als ein Sechzehntel eines In-die-Hände-Klatschens), die aber auf alle Fälle sehr kurz ist. Im nächsten *kṣaṇa* erscheint ein anderes Phänomen, das dem vorhergehenden ähnlich und von ihm bestimmt, aber nicht mit ihm identisch ist. Der Buddhist, der zu der ersten edlen Wahrheit erwacht ist, lebt stets im Garten Getsemani, steht dem Leiden gegenüber und kämpft gegen den Schlaf.

Doch an dieser beunruhigenden Lage ist im Grunde niemand schuld. Sie wird durch selbstsüchtiges Begehren (*tṛṣṇā*) verursacht, dieses jedoch von Unwissenheit (*avidyā*) oder, genauer gesagt, von Nicht-Erkenntnis. Der der Erkenntnis entbehrende Mensch wird als *bāla*, d.h. als Kind, als einfältig bezeichnet: er ist sich nicht bewußt, was er tut. Nach christlicher Lehre geht der Tod auf die Sünde zurück (Röm 5,12–14), auf einen freien, verantwortlichen, in vollem Wissen um die Folgen vollzogenen Entscheid für das Böse, der in der Folge die Wahlfreiheit beeinträchtigt (*in deterius commutatum:* Konzil von Orange, Denz. 174). Ob nun der Christ die Geschichte von Adam und Eva historisch oder mythologisch deutet, erblickt er darin eine Darstellung eines freien Entscheides zwischen einem Gebot Gottes und unmittelbarer sinnlicher Befriedigung, zwischen kosmischer Ordnung und persönlichem Vorteil. Der buddhistische *bāla* ist nicht vorsätzlich ein *bāla*; wohl ist er sittlich schlecht, hat sich aber nicht zu sittlicher Schlechtigkeit entschieden. Es gibt kein Wesen, gegen das er sich versündigt hätte und das deswegen erbost sein und mit Recht Genugtuung verlangen könnte. Er bekennt seine Missetaten, diese sind aber für ihn nicht Sünden. Wenn Christus, wie Mutter Juliana von Norwich sich ausdrückt, «bis in die tiefste Tiefe unseres Elends hinabstieg», so gilt dies auch von Buddha, doch dieser klagt uns nicht eines Vertrauensbruches an. Der christliche Sünder ist elender als der buddhistische *bāla*, weil er verkommener ist, und er kann nicht allein schon durch den tausendarmigen Allerbarmer Bodhisattva Avalokiteśvara gerettet werden, sondern muß innerlich in die Vernichtung und Wiedergeburt des Gerechten, des erbarmenden Schmerzensmannes hineingezogen sein, den er beleidigt hat.

Die Buddhisten bieten keine lineare Erklärung für das Vorhandensein des Elends. Entweder gehen sie, wie in der Parabel vom vergifteten Pfeil (man soll den Pfeil herausziehen und nicht erst fragen, von wem er abgeschossen worden sei) einfach über die Frage hinweg, da sie bedeutungslos sei, oder sprechen von *ādyavidyā*, «Urunwissenheit», was für sie nicht besagt, daß es einst, in grauer Vorzeit, eine Zeit gegeben habe, da das Leiden begann (so wie es einst eine Zeit oder, mythologisch gesprochen, *illud tempus* gab, da die Sünde ihren Anfang nahm), sondern diese Unwissenheit ist der erste fragliche Punkt im bedingten Mitentstehen (*pratītyasamutpāda*) der Phänomene. Die Verursachung (oder gegenseitige Bedingung, denn der Buddhismus kennt ja keine eigentliche Verursachung) wird als ein Rad vorgestellt: der Tod bringt Unwissenheit, Unwissenheit bringt Tod. Ein Rad hat keinen Punkt, an dem es beginnt, sondern nur einen Punkt, den man zuerst erblickt. Dieser Umstand, daß man sich keine Fragen im Sinn einer linearen Ätiologie stellt, trifft sich damit, daß auch keine Teleologie vorhanden ist. Man wird wiedergeboren, bis man sich aus dem Rad befreit hat; die Geschichte geht weiter, bis jedes Wesen sich aus dem Rad befreit hat, und dann gibt es keine Geschichte mehr.

Es ist ein Wesenszug des semitischen Monotheismus (Zoroastrismus, Judentum, Christentum und Islam), zu behaupten, daß jedes Leben einen Sinn habe, daß das Weltall ein Kosmos und nicht ein Chaos sei, daß es von jemand herkomme und auf jemand zugehe. Martyrer sind nicht Unglückselige, sie ernten auch nicht die Frucht früherer Untaten, sondern sie sind die Saat der Kirche. Muslime, die im Kampf für Allah sterben, gehen unverzüglich ins Paradies ein. Ahura wird schließlich Mazda besiegen. Die von den Nazis verübte Massenvernichtung muß irgendwie von Jahwes Vorsehung zugelassen worden sein. Und die Kreuzigung – scheinbar das gräßliche Nichteingreifen Gottes – ging in die Auferstehung über.

Buddhisten können nicht der Wirklichkeitsflucht bezichtigt werden. Der Buddha hatte, so sagt man, die Möglichkeit, nach seiner Erleuchtung sogleich ins Nirvana einzugehen; einzig aus Mitleid (*karuṇā*) blieb er auf Erden, um mehr als vierzig Jahre lang zu lehren. Dennoch muß es einem Christen den Anschein machen, der Buddhist versteife sich auf das Elend der Erscheinungswelt einzig dazu, um ihr zu entfliehen und anderen zur Flucht aus ihr zu verhelfen. Er scheint sich nicht verändernd auf das Leiden einzulassen, so wie

der Christ in die Tiefen der Trostlosigkeit des sterbenden Gottmenschen sinken und aus dieser Trostlosigkeit mit den Seligen im Himmel das «Te Deum» singen kann.

Transhumane Befreiung

Bevor ein Buddhist schließlich befreit wird, muß er sich wiederholten Wiedergeburten in erfreuliche oder unerfreuliche Lebensverhältnisse unterziehen, je nach dem er gutes oder böses *karma* vollbringt.

«Wiedergeburt» ist ein Christen ungeläufiger, doch für sie vielleicht nicht undenkbarer Begriff. Origenes vertrat die Lehre von der Präexistenz der Seele, und seine Auffassung wurde nie offiziell verurteilt[5]. In neuerer Zeit trat ein angesehener englischer methodistischer Geistlicher, Dr. Leslie Weatherhead, für die Lehre von der Wiedergeburt ein[6]. Die Konzilien von Lyon (1274) und von Florenz (1439) erklärten, nach dem Tod komme die Seele geradewegs in den Himmel, die Hölle oder den Läuterungsort, und das Vierte Laterankonzil (1215) verurteilte die Albigenser, da sie behaupteten, es gebe kein anderes Purgatorium als die Wiedergeburt auf Erden[7]. Allen diesen drei Konzilien war es um die tatsächliche Existenz eines Läuterungszustandes zu tun, doch spricht sich das Lehramt über dessen Natur nur undeutlich und über die Wiedergeburt überhaupt nicht aus. Was auf alle Fälle den Konzilsvätern nicht eingehen will, ist die Metempsychose, will sagen die sukzessive Wiederverkörperung eines unveränderlichen Personkerns in veränderlichen Leibern. Ein solcher Personkern ist das hinduistische *ātman* (Selbst) und das jainische *jīva* (Lebewesen).

Im Westen findet sich der Gedanke im Platonismus und im Albigensertum[8]. Doch die christliche Glaubenslehre von der Einheit der Person und von der Auferstehung des Leibes kennt keinen solchen trennbaren Personkern, und auch der Buddhismus leugnet beharrlich die Existenz einer unveränderlichen Selbsteinheit unter irgendeiner Bezeichnung, die Hindus und Jains einer solchen beilegen: «Es gibt kein *ātman* (Selbst), *sattva* (lebendes Wesen), *jīva* (lebendes Ding) oder *pudgala* (Persönlichkeitssubstrat)», sagt das Diamant-Sutra (Abschnitt 14). Wohl gibt es nach buddhistischer Auffassung eine Wiedergeburt, aber kein beständig identifizierbares «Etwas», das «wiedergeboren» würde: eine Lehre, die schwer zu verteidigen ist (als Gleichnis dafür dient die Flamme, die von Kerze zu Kerze wandert, und gewisse Schulen geben ein Kontinuum zu wie z.B. das «bloße Ich» [*aham-mātra*], das von einem Leben auf das nächste übergeht), aber man behauptet, der Buddha habe sich unmißverständlich für sie ausgesprochen. So darf wohl der Katholik die Wiedergeburt im *buddhistischen* Sinn als eine *quaestio disputata* ansehen, die mit der Frage zusammenhängt, ob die Lehre vom Purgatorium sich nicht mit der Auffassung vereinbaren lasse, wonach es hier oder anderswo noch ein Leben weiterer Läuterung gibt.

Auf alle Fälle besteht die schließliche Befreiung des Buddhisten in einem Durchbruch von Nichterkenntnis zu Erkenntnis. Nach dem Theravāda-Buddhismus («Kleines Fahrzeug») entwickelt er zu einem gewissen Zeitpunkt das Weisheitsauge (*paññā-cakkhuh*), womit er *nibbāna* erblickt. Im Mahāyāna-Buddhismus («Großes Fahrzeug») lehren die Vertreter der Yogacara Schule eine enantiomorphische Umkehrung des *vijñāna* (Bewußtsein oder mittelbares Wissen) in *jñana* (Weisheit oder unmittelbares Wissen; dann wird sowohl der Gedanke an etwas zu Sehendes (selbst wenn es sich dabei um das Nirvana handelt) als auch der an einen Seher, der es sehen soll, sinnlos. Für die Theravāda-Buddhisten ist das *nibbāna* unentstanden, und für die *mahāyāna*-Buddhisten werden alle Dinge, einschließlich des Nirvana, als unentstanden wahrgenommen, wenn man die als «das ruhige Wissen des Nichtentstehenden» (*anutpattikadharmakṣānti*) bezeichnete Fähigkeit erlangt hat. Somit besteht das Erreichen der buddhistischen Befreiung gewissermaßen in einem Zur-Ruhe-Eingehen, und diese Ruhe gleicht irgendwie den endlosen Sabbaten in Abälards Hymnus «O quanta qualia sunt illa sabbata» («O wie sind jener Sabbate [der Seligen] viele!»). Wie diese Ruhe genau beschaffen ist, läßt sich jedoch schwer bestimmen, da sie fast immer negativ oder, genauer gesagt, apophatisch beschrieben wird, und es liegt in der Natur der apophatischen Schilderung, letztlich jegliche Beschreibung oder Nichtbeschreibung auszuschließen[9]. Doch ist nicht alles verloren, denn der Endzustand wird in den sogenannten Sutren des Reinen Landes kataphatisch geschildert.

Zwar hat der Zen-Buddhismus die Phantasie des Westens gepackt, doch der Buddhismus des Reinen Landes in Japan hat zweimal soviel Anhänger[10]. Er ist in erster Linie eine Glaubensreligion, und seine Glaubensauffassung im Vergleich mit dem Christentum wird im folgenden Abschnitt geprüft werden. Sein Name kommt davon her, daß er glaubt, es gebe ein *jōdo*, d.h. ein «reines Land» (genauer gesagt, ein «geläutertes» oder «läuterndes» Land), das weit westlich des Sonnenuntergangs liege und von einem mächtigen, mitfühlenden Buddha namens Amita (auf japanisch Amida) regiert werde, dessen Lebensdauer unendlich (*amita*) sei. Dieses Land wird schon in einigen Sanskrit-Sutras geschildert, wurde aber erst um das fünfte Jahrhundert n.Chr. in China zum Gegenstand einer besonderen Schule. In Japan besteht dies Schule in zwei Hauptformen: Jōdō Shū («Reines-Land-Schu-

le») und Jōdo Shinshū («Wahre Reines-Land-Schule»), von denen die letztere, die oft einfach als «Shin-Buddhismus» bezeichnet wird, die volkstümlichere Form ist[11].

Das Reine Land wird in den Sutras schwulstig und überladen geschildert: Die tragende Vorstellung ist die eines gewaltigen *mela* (indisches Fest) im Himmel, bei dem einem alles erdenkliche Gute und nichts Ungutes zuteil wird. Die Kommentare führen das Ungemach (*dukkha*) dieser Welt (und der Himmel und der Höllen) im einzelnen an und zeigen auf, wie das Reine Land in jedem Fall die entsprechende gegenteilige Segnung (*sukha*) bietet, etwa nach Art der Schilderung des Himmels und der Freudenfülle, die der hl. Anselm von Canterbury in Kapitel 25 des «Proslogion» vorlegt. Die Wonnen werden durch ein Mitempfinden, wie es dem Herzen Rimbauds teuer wäre, noch gesteigert. Man betrachtet es als ein durch die unbegreifliche Macht Amitas zustandegebrachtes Wunder, daß die Sinne, die doch in diesem Leben zu Wollust (*rāga*) führen, im Reinen Land ehrfürchtigen Genuß (*dharma-prīti*) hervorbringen. Die Frommen, die hier auf Amita schauen und ihn anrufen, werden bei ihrem Sterben (dieses Sterben wird *ōjō*, «Geburt» genannt, so wie ja auch der Tod eines christlichen Martyrers als sein *dies natalis*, als sein «Geburtstag» bezeichnet wird) zu ihm gelangen und im Reinen Land außer sich vor Entzücken Amitas Schönheit und deren Abglanz in den Himmelsgenossen schauen. Die Bildwelt steht der des Schlußgesangs von Dantes «Paradiso» so nahe, daß das einzige Element, das ein Christ vermißt, das Objekt der beseligenden Schau betrifft: dieses ist nicht der dreieinige Gott, der Schöpfer und der Herr des Weltalls, sondern ein Buddha, der, wiewohl ihn seine Verehrer als den Mächtigsten aller Buddhas und als den Erschaffer und Erhalter des Reinen Landes ansehen, nicht der einzige Buddha ist, nicht das Weltall erschaffen hat und in keiner Hinsicht als Seinsgrund betrachtet werden kann[12].

Das Reine Land unterscheidet sich vom buddhistischen Himmel, der in zahlreichen zeitweiligen Wohnstätten besteht, dadurch, daß es außerhalb der Erscheinungswelt liegt, so daß «Geburt» dort in Wirklichkeit «Nichtgeburt» besagt, und das ist einer der Gründe, weshalb das Land «rein» genannt wird: es ist unbegreiflich, unbesudelt von diskursivem Denken und im Grunde unentstanden. Es wird als «der Bereich des Nichtentstehens» bezeichnet[13]. Somit handelt es sich hier um eine kataphatische Schilderung einer apophatischen Wirklichkeit. Hätte ein Pseudo-Dionysius dies besser zustande bringen können?

Es besteht indes das Problem der Verkörperung oder Individualität der Seligen im Reinen Land. In der Kunst werden sie als Wesen dargestellt, die ihren je eigenen Leib haben, und die Sutras sagen, daß alle, die daselbst geboren sind, vollkommene Männer (nicht Krüppel, Frauen oder Tiere) darstellen, und sprechen von ihnen in der Mehrzahl. Doch die Kommentare lassen sie alle das *Dharmakāya* erlangen (oder erreichen), d.h. sie partizipieren irgendwie am allgegenwärtigen, nicht zutage tretenden Leib des Buddha-Seins. Nach Auffassung der Mahāyāna-Buddhisten liegt es in der Natur des *Dharmakāya*, *nirmāṇa-kāyas* oder Buddhas in Menschengestalt hervorzubringen (oder an den Tag zu bringen). Somit erscheinen die Seligen, die im Reinen Land weilen, wenn nötig in den bedingten Bereichen des *dukkha* und *saṃsāra* und, weil das *Dharmakāya* gänzlich unbedingt ist, können sie so augenblicklich erscheinen und zwar in mehreren Bereichen zugleich. Doch auch wieder deshalb, weil das *Dharmakāya* unbedingt ist, verlassen sie das Reine Land eigentlich nicht – so wie die Sonne sich in Flüssen und Seen widerspiegelt, in Wirklichkeit aber den Himmel nicht verläßt.

Dieser berauschende super-Einsteinsche Wein der raum- und zeitlosen Betätigung läßt uns in einigem Zweifel, ob es sinnvoll sei, überhaupt von «Personen» (in dem Sinn, wie dieser Begriff in der katholischen Theologie normalerweise verstanden wird) im Reinen Land zu sprechen. Der Buddhismus möchte sicherlich nicht jedermann in eine monistische Suppe werfen, wie das bei einem Vedānta-Hindu der Fall sein könnte, doch er wünscht ebenfalls nicht, jedermann säuberlich für sich zu haben: der Buddhist spricht rätselhaft von «monistischem Pluralismus» und verschwindet dann mit einem Schmunzeln. Ja, wenn wir wüßten, was es eigentlich besagen will, wenn wir davon reden, daß die Heiligen, die Gott schauen, jedes an sie gerichtete Gebet vernehmen können, ohne daß sie in Unruhe geraten, und daß sie uns auf Erden beistehen können, während sie selbst im Himmel sind, vermöchten wir vielleicht den Zustand der Seligen im Reinen Land irgendwie zu ermessen. Vielleicht können wir uns damit begnügen, über den Zusammenhang zwischen dem *vajra-kāya* (unzerstörbarer oder «diamantener» Leib), der das Endergebnis der tantrischen buddhistischen Befreiung ist, und der paulinischen Beschreibung des Auferstehungsleibes als eines *soma tes doxes* («Herrlichkeitsleib») nachzugrübeln.

Der Pfad zur Befreiung

Der Buddhismus ist reichlich mit Pfaden versehen; in dieser Beziehung steht er dem Katholizismus näher als dem Protestantismus, der mehr von Umkehr als von Entwicklung spricht. Die Unterschiede zwischen den

Pfaden sind sehr groß, doch vielleicht nicht größer als im Christentum, das von der Stille in einer Zusammenkunft der Quäker über das Stimmengewirr von ausgefallenen Gruppen wie die Dolley Pond Church of God With Signs Following bis zu der ehrfurchtsvollen Würde der Göttlichen Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus reicht. Die beiden buddhistischen Wege, auf denen sich ein Christ am ehesten daheim fühlt, sind der Pfad des Glaubens und der der liturgischen Kontemplation.

1. Der Pfad des Glaubens

Trotz der Bedeutung, die der Glaube im Christentum besitzt, ist seine Natur verhältnismäßig wenig ergründet worden[14], und im Buddhismus machte man sich über sie kaum Gedanken[15], viele Menschen des Westens sind denn auch darüber überrascht, daß der Glaube in dieser Religion überhaupt eine Rolle spielt. In Wirklichkeit nimmt er darin eine zentrale Stellung ein. Wie Har Dayal gesagt hat, «ist Gautama Buddha das Zentrum der ganzen Bewegung, und ... die Lehre erhält ihre Lebenskraft und Bedeutung von seiner Persönlichkeit her»[16]. Das gebräuchlichste buddhistische Wort für Glauben ist *śraddhā* (Pali: *saddhā*), das sich aus *śrad* («Vertrauen», «Zuversichtlichkeit») und *dhā* («setzen») zusammensetzt. Es bedeutet, sein Vertrauen auf eine Person setzen, die man für zuverlässig hält. Somit steht es der von Thomas von Aquin gegebenen Definition sehr nahe (Summa Theologica II/II, q.ll, a.l, c.), wonach der Glaube Zustimmung zu den Worten eines anderen, somit in erster Linie Vertrauen auf eine Person und an zweiter Stelle Vertrauen auf das ist, was die betreffende Person sagt. Dies stellt eine Verarbeitung der Ansicht Augustins dar, daß der Glaube «beistimmendes Überdenken» (*cum assensione cogitare*: P.L. 44, 963) ist. Der antiintellektuelle «Sprung in den Glauben», der sich vor allem bei Søren Kierkegaard findet, ist vom katholischen Lehramt nie beglaubigt worden, und das harmonische Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft wurde vom Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870) wieder entschieden bekräftigt.

Durch den gesamten Buddhismus hindurch wird der Glaube an die «drei Kleinodien» betont: an Buddha, an seine Lehre (*dharma*) und seine unterrichtete Gemeinde (*saṅgha*). Der tibetanische Buddhismus fügt ein viertes Element hinzu, den Lama oder Guru, der die «drei Kleinodien» für seine Schüler in sich selbst vereint und dem man – wie einem katholischen Ordensobern – heiligen Gehorsam schuldet. Der Reines-Land-Buddhismus macht den Glauben an Amita Buddha zur Hauptmethode der Befreiung und steht, oberflächlich betrachtet, dem Christentum so nahe, daß einzelne Jesuitenmissionare ihn für eine Form des Luthertums hielten. Karl Barth wendet ihm seine Aufmerksamkeit zu und hält ihn für «die, soweit ich sehe, genaueste, umfassendste und einleuchtendste ‹heidnische› Parallele zum Christentum»[17]. In einer ausführlichen Fußnote gibt er eine nicht ganz genaue Beschreibung von ihm und frägt sich nach seiner Bedeutung für die «wahre Religion», «Pniel oder das evangelisch-reformierte Christentum».

Der Shin-Buddhismus unterscheidet sich vom Zen-Buddhismus durch die *tariki-jiriki*-Dichotomie. *Jiriki* besagt «Macht über sich selbst» und *tariki* ist «Macht über andere». Es ist diese Unterscheidung, an die das Zweite Vatikanische Konzil dachte, wenn es vom «Zustand vollkommener Befreiung... sei es durch eigene Bemühung (*propriis conatibus*), sei es vermittels höherer Hilfe (*superiore auxilio innixi*)» sprach. Im Zen wird man vor die steil aufragende Klippe der Erleuchtung gestellt und erklimmt sie, ohne daß man festen Stand hat, indem man sich selbst aufs äußerste anstrengt. «Die Mücke beißt den erzenen Bullen», sagt das *kōan*. Selbsthilfe – so wenigstens macht es den Anschein. Im Shin hingegen gibt man sämtliche Versuche, Erleuchtung zu erlangen, auf und entdeckt den Namen Amita, indem man ihn im Herzen anruft. Hilfe von außen – so wenigstens macht es wiederum den Anschein.

Da das schließliche Erwachen jenseits des Dualismus (und auch jenseits des Monismus!) vor sich geht, ist weder die Selbsthilfe noch die Hilfe von außen wirklich wirksam. Doch da man kataphatisch etwas sagen muß, bedient man sich dabei des *upāya* (Mittel, Strategie oder Arkandisziplin) des *tariki-jiriki*. Vor der Befreiung macht es dem «Kind» (*bāla*) den *Anschein*, es könne entweder seine eigenen Kräfte gebrauchen oder sich auf die Kraft von anderen verlassen. In diesem Zusammenhang ist der von der Konzilsaussage verwendete Ausdruck *superiore auxilio* «vermittels höherer Hilfe») eher unglücklich gewählt. Amita Buddha ist nicht «oben», das Reine Land ist kein Ort, sondern steht außerhalb von Ort und Ortlosigkeit, Amita ist nicht (wie japanische Fachleute zu betonen nicht müde werden) das ganz Andere. Dennoch ist das Wort *superiore* nicht ganz ungeschickt. Im frühen chinesischen Buddhismus des Reinen Landes wurde dieses wenigstens als viele Meilen nach Westen liegend *dargestellt*, und der Beter wurde aufgefordert, hier mit Amitas Hilfe seine Andachten zu verrichten, dann werde er der Wiedergeburt dort, im Reinen Land, gewiß sein. Doch auch hier sind sämtliche Begriffe – wie «Wiedergeburt», «hier», «dort», «gehen und kommen» – aufzugeben, und der entzweiende Intellekt ist

in die nicht-duale Reinheit zu versenken, die das innere Wesen dieses Bereiches des Nichtentstehenden ausmacht.

Dann behauptete im dreizehnten Jahrhundert in Japan ein beachtenswerter Mann, Shinran Shōnin, der von einer schlechthin großartigen Vision entflammt war, die Anrufung des Amita Buddha (das *Nembutsu*), die doch als die vorzüglichste Praxis des Buddhismus des Reinen Landes angesehen wurde[18], sei nicht etwas, was er selbst vollzogen habe, sondern etwas, das zustande gekommen sei «durch die befähigende Majestät (*onhakarai*) des Tathāgata»[19]. Man solle nicht, wie dies bis anhin gelehrt worden sei, einen Entschluß fassen, im Reinen Land wiedergeboren zu werden, denn Amita habe bereits beschlossen, daß wir so wiedergeboren werden sollten. Der Glaube sei nicht etwas, was der Glaubende in sich selbst für Amita entfache, sondern etwas, was Amita für den Glaubenden habe. Und der Zeitpunkt dieser Entdeckung, sagte sein Schüler Kakunyo, bedeutet für den Glaubenden «das Ende der Welt»[20] in einer Art verwirklichter Eschatologie.

Nach all dem macht es den Anschein, daß zumindest der Katholik (nicht aber der Barthianer?) dem frühen Buddhismus des Reinen Landes, wo ein Zusammenwirken zwischen dem Glauben des Menschen und der Macht des Buddha erfolgt (obschon Amita sicherlich nicht Gott selbst und auch nicht der Himmel des Reinen Landes ist), näher steht als dem Shin-Buddhismus, wo alles in den Schoß einer alles leistenden Anderen Macht geworfen wird, die, wenn nicht der Theorie, so doch dem Sachverhalt nach als pantheistisch erscheint. Dieses Zusammenwirken tritt im folgenden Punkt noch deutlicher zutage.

2. Der Pfad der liturgischen Kontemplation

Die Theravāda-Buddhisten erweisen den Gottheiten und dem Buddha Verehrung (*pūjā*), erblicken darin aber keinen unmittelbaren Beitrag zur Befreiung; die Zen-Schule kämpft unter ganz minimalem Einsatz von Liturgie gegen die Leere (*śūnyatā*) der Dinge an; der tantrische Buddhismus hingegen macht Symbol und Zeremonie zu einem der wichtigsten Vermittler der Erleuchtung. Der tantrische Buddhismus, der ein Element der meisten Formen des tibetanischen Buddhismus bildet und in Japan als die Shingon Shū- oder Mantra-Schule vorhanden ist, gründet auf einer Reihe von Texten, die Tantras genannt werden, während sämtliche weiteren Formen des Buddhismus auf Texten basieren, die als Sutras bezeichnet werden. In die Sutras darf jedermann Einblick nehmen, die Tantras aber dürfen erst nach passender Vorbereitung erforscht werden.

Die Sprache eines Tantras kann symbolisch sein, in welchem Fall sie ohne besondere Unterweisung unverständlich ist, oder sie kann vollkommen verständlich sein, aber Lehren enthalten (wie z.B. über den Gebrauch der sexuellen Begierde auf eine Art und Weise, die darauf abzielt, den Betreffenden von eben dieser geschlechtlichen Begierde zu befreien), die bedrohlich mißverstanden werden könnten, wenn sie allgemein zugänglich wären. Auch das Ritual, das auf den Tantras gründet, kann entweder symbolisch oder verständlich, aber dann doch nicht offen übermittelt sein. Auf jeden Fall ist der unterscheidende Wesenszug des tantrischen Buddhismus das sogenannte «Mysterium» (japanisch: *mitsu*), d.h. etwas, dessen inneres Sein dem gewöhnlichen Buddhisten nicht zugänglich ist. Auch Augustins berühmte Definition des Sakraments als eines äußeren, sichtbaren Zeichens einer inneren, geistlichen Gnade kann sehr treffend als Wesensbestimmung eines tantrischen «Mysteriums» dienen; *sacramentum* ist denn auch in der Frühkirche der lateinische Ausdruck für das griechische Wort *mysterion*.

Die tantrischen Mysterien bestehen in gewissen Betätigungen der Person. Wie im Katholizismus sind diese dreifacher Art: Betätigung des Leibes, des Mundes und des Geistes. Die leiblichen Akte werden *mudrās* genannt (Handzeichen), die stimmlichen *mantras* (Töne, die manchmal verständlich sind, andere Male nicht, und die oft in Stoßgebeten bestehen), und die Geistesbetätigungen *smṛtis* (kontemplative Sammlungs- oder Intentionsübungen). Es können auch rituelle Utensilien und Musikinstrumente verwendet werden.

Die tantrische Liturgie besteht in einer Reihe miteinander verbundener, doch eigenständiger Akte, von denen jeder sich aus einem spezifischen *mudrā* in Verbindung mit einem entsprechenden *mantra* und *smṛti* zusammensetzt. Richtig vollzogen, werden sie zu Sakramenten der Befreiung, die in gewissem Sinn *ex opere operato* wirksam sind, d.h. sie sind an und für sich und von selbst Quellen von Gnade (*adhiṣṭhāna*: Hilfe) und Macht (*prabhāva*). Viele tantrische Liturgien werden öffentlich vollzogen, und man betrachtet es als befreiend, ihnen zuzusehen, selbst wenn man ihren Sinn nicht versteht. Ihre volle Wirkung bringen sie jedoch nur dann hervor, wenn ihre Bedeutung bewußt erfaßt wird. Die Japaner nennen dies *sammitsu kaji*, «die Synergie der Drei Mysterien», d.h. der Buddha «fügt» seine Macht «hinzu» (*ka*), und der Jünger «hält sich» (*ji*) an sie in den Drei (*san*) Mysterien (*mitsu*).

Liest man eine Erklärung der «lebenverlängernden Zeremonie» (*ts'e-grub*) – eine tibetanische Liturgie, worin Brot (*torma*) und Wein (oder Reisbier) genossen werden –, so ist es einem beinahe, als sei man auf eine

östliche Variante dessen gestoßen, was Thomas von Aquin über die Messe sagt. Und wenn man die hohen Lamas im vollen Ornat erblickt, zu dem auch eine Art Mitra und ein Chormantel gehören, ganz ähnlich wie sie im katholischen Gottesdienst getragen werden, und wenn man ihren antiphonalen Gesang vernimmt und ihre Rosenkränze und Bilder, den Weihrauch und das Weihwasser sieht, so erwachen in einem ähnliche Empfindungen wie in den Franziskanern, die im dreizehnten Jahrhundert den Großkahn besuchten und die dachten, sie hätten endlich den Priester Johannes gefunden, den mythischen Priesterkönig des Ostens.

Doch obwohl sich ein Katholik inmitten von all dem sehr zuhause fühlen mag, wird er wahrscheinlich vom gewaltigen Reichtum und der Vielfalt dieses Rituals überwältigt. Für jedes erdenkliche Stadium auf dem Weg scheint es eine eigene Zeremonie oder Ermächtigung (*wang* : so etwas wie eine Weihe) zu geben. Nach Aussage des Hebräerbriefes bildet die Vielfalt der jüdischen Opfer einen Hinweis darauf, daß sie nur eine Teilwirkung ausüben. Das eine Opfer Christi hingegen, aus dem sämtliche katholischen Sakramente ihre Wirkkraft beziehen, ist vollkommen und genügend (vgl. vor allem Hebr 10). Der katholische Theologe sollte im tantrischen Buddhismus vieles finden, das sein Verständnis der Sakramente und Riten fördert, doch muß er darauf aufmerksam machen, daß sie ihre volle Erfüllung im gekreuzigten und auferstandenen Christus finden.

Das Bodhisattva-Ideal

In den Theravāda-Texten wird Gautama bis zum Zeitpunkt seiner Erleuchtung der Bodhisatta genannt. Erst darnach ist er der Buddha («erwacht»). Der Mahāyāna-Buddhismus erhebt das Bodhisatta-Sein (Sanskrit: *Bodhisattva*), das Zu-einem-Buddha-Werden zu idealistischer Höhe und preist es jedermann an. Ein Mahāyāna-Bodhisattva ist jemand, dessen jetzige oder künftige Entwicklung ihm erlauben würde, zu einem Buddha zu werden, in das Nirvana einzugehen und die Erscheinungswelt zu verlassen, der aber aus Mitleid sich dazu entschließt, die Welt nicht zu verlassen, sondern im *saṃsāra* zu bleiben und Seite an Seite mit irregeführten Wesen zu leiden, bis sie alle vor ihm in das Nirvana eingegangen sind. Er stellt sich den menschlichen und den nichtmenschlichen Wesen zur Verfügung und setzt dafür sogar sein eigenes Leben aufs Spiel. Man erzählt von Bodhisattvas oft, sie hätten ihre Glieder oder ihren ganzen Leib für andere hingegeben. Manchmal geschieht dies buchstäblich wie in den Fällen von Selbstverbrennung, zu denen es in den letzten Jahren in Vietnam kam, öfters aber ist diese Praxis vergeistigt. Wenn man einen Bodhisattva um seinen Leib bittet, heißt es in Kapitel 1 des *Śikṣāsamuccaya* («Kompendium geistlicher Übungen»), so gibt er sich im Dienste anderer hin; wenn man ihn um seine Zunge bittet, so spricht er ein freundliches Wort und so weiter.

Ein Christ wird hier sogleich an die Aufforderungen Jesu zu selbstloser Liebe (z.B. Mt 6,27–36) denken, die in seiner Kreuzigung gipfelte. Buddhisten sprechen denn auch zuweilen von Jesus als einem großen Bodhisattva. Das Bodhisattva-Ideal wird von dem modernen japanischen Dichter Kenji Miyazawa herrlich zum Ausdruck gebracht in Versen, die er schrieb, als er todkrank war. Dieses Gedicht ist jetzt in Japan sehr beliebt und auf gestickten Tüchern und Wandbehängen zu sehen:

Sich weder dem Regen
Noch dem Winde beugend,
Weder dem Schnee noch der Sommerhitze.
Straffen Leibes, doch
Ohne Sucht, ohne Wut
Stets heiter lächelnd.
Täglich seine vier Schalen rohen Reis essend
Mit Bohnenbrei und ein wenig Gemüse,
Nie auf sich selber bedacht,
Doch alles sehend und hörend
Und nie vergessend.

Im Schatten eines Pinienhains
Lebt er in einem überdachten Hüttchen:
Wenn im Osten ein Kind krank ist,
Geht er und pflegt es;
Wenn im Westen eine Mutter ermattet ist,
Geht er und schultert ihre Reisgarben;
Wenn im Süden ein Mann am Sterben ist,
Geht er und beschwichtigt seine Ängste;
Wenn im Norden Zank und Streit herrscht,
Sagt er: «Hört auf mit eurer Engherzigkeit!»
Bei Dürre vergießt er Tränen,
In kalten Sommern schreitet er durch Tränen.
Jedermann nennt ihn einen Dummkopf.
Er wird nie gelobt,
Nie zu Herzen genommen.

Dieser Mann
Ist das, was ich sein möchte[21].

Dieser vereinzelte Aufschrei eines Bodhisattva von heute kommt einem Christen gleichsam als Edelstein vor, der aufgehoben und in das Mosaik eingesetzt werden will, das Jesus in der Basilika der Heilsgeschichte als Pantokrator darstellt, wo er dann in noch bedeutsamerem Glanz erstrahlen kann. Doch für den Buddhisten hat er bereits seinen Platz im Mysterium des Dharmadhātu.

[1] Epistolae Sancti Francisci Xaverii aliaque eius scripta, ed. G. Schurhammer S.I. et I. Wicki S. I. (Rom 1944) Bd. I, 148, Zeile 21–23.

[2] Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 2.

[3] William James, The Varieties of Religious Experience (Longmans, Green, London 1902) 166.

[4] Einar Molland, Christendom (Mowbray, London 1959).

[5] Die sogenannten Anathematismen gegen Origenes wurden an den Text des Zweiten Konzils von Konstantinopel (533) angefügt. W.Y. Evans-Wentz, Tibet's Great Yogi Milarepa (Oxford University Press, [2]1951) 11, Anm. 3, führt das Anathema gegen die Präexistenz der Seele als für den, wie er sagt, «Kirchenkonzilschristen» endgültig an. Doch es ist nun erwiesen, daß diese Anathematismen nicht authentisch sind: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna [3]1973) 106.

[6] Leslie D. Weatherhead, The Case for Re-Incarnation (M.C. Peto, Tadworth [Surrey] 1957). Vgl. auch Quincy Howe, Jr., Reincarnation for the Christian (Westminster Press, Philadelphia 1974).

[7] Eine gewisse Frau Smith, eine Engländerin, hat im Verlauf einer psychiatrischen Behandlung einen Bericht über das frühere Leben gegeben, das sie einst als Albigenserin im Süden Frankreichs geführt habe. Das Unterhaltsamste an ihrem Fall ist die Reihe von Balladen im Langue d'Oc-Dialekt, die sie als ein englisches Schulmädchen schrieb, das nur eine oberflächliche Kenntnis der französischen Sprache hatte. Vgl. Arthur Guirdham, The Cathars and Reincarnation (Neville Spearman, London 1970).

[8] Zwischen dem Albigensertum und dem Jainismus bestehen so viele Ähnlichkeiten, daß man vermutet, jainische Ideen seien auf dem Weg über die Bogomilen zu den Albigensern gedrungen. Für die Jains und die Albigenser besteht z.B. ein absoluter Gegensatz zwischen Materie und Geist; beide machen einen gesellschaftlichen Unterschied zwischen den Ehelosen, die durch strenge asketische Regeln gebunden sind, und den allgemeinen Gläubigen, für die wenige Regeln gelten, und beide bewundern die Praxis des freiwilligen Fastens bis zum Verhungern. Wenn die Griechen von den indischen *gymnosophoi* (nackten Weisen) sprachen, so meinten sie damit vielleicht den *Dīgaṃbara*-Zweig des Jainismus.

[9] Zur östlichen und westlichen apophatischen Mystik vgl. H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg/München 1966) 98–126.

[10] Ende 1970 zählte der Zen 10150010 Anhänger, das Reine Land 20941532 Anhänger: Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs (Kodansha International, Tokio und Palo Alto 1972) 239.

[11] In japanischer Sprache liegen viele Studien über den Shin-Buddhismus vor, in den westlichen Sprachen jedoch nur wenige. D.T. Suzuki, Shin Buddhism (Harper, New York 1970) ist eine lesbare kurze Einführung; Alfred Bloom, Shinran's Gospel of Pure Grace (University of Arizona Press, Association for Asian Studies Monographs, Tucson 1965) gibt einen fachkundigen Überblick über die Schule. Hans Haas hat in: Amida Buddha unsere Zuflucht = Quellen der Religionsgeschichte Bd. 2 (Göttingen 1910) eine Reihe wichtiger Texte übersetzt. Zum Buddhismus des Reinen Landes vgl. meine Dissertation: T'an-luan's Commentary on the Pure Land Discourse (University of Wixconsin Ph.D., 1973), die in Ablichtung oder Mikrofilm erhältlich ist bei University Microfilms, Ann Arbor (Michigan, USA) oder London.

[12] Vgl. meinen Aufsatz: Monotheistic Elements in Early Pure Land Buddhism: Religion 6:2 (Autumn 1976) 176–189.

[13] Im Chinesischen liegt ein Wortspiel vor zwischen der «Geburt» eines Wesens und dem «Entstehen» eines Ereignisses, die beide durch das Schriftzeichen *shêng* wiedergegeben werden.

[14] Eine solide geschichtliche Untersuchung ist die von James A. Mohler S.J., Dimensions of Faith Yesterday and Today (Loyola University Press, Chicago 1969).

[15] Die einzige wertvolle Untersuchung scheint die von Fujita Kōtatsu zu sein: Genshi Jōdo shisō no Kenkyū (Eine Studie über das frühe Denken des Reinen Landes) (Iwanami, Tokio 1970) 586–603.

[16] Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature (Routledge and Kegan Paul, London 1932) 32.

[17] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I:2 (Zürich 1945) 372. Zu einer Antwort eines Shin-Buddhisten vgl. Takizawa Katsumi, Jōdo Shinshū to Kirisutokyō: Kāru Baruto no Kyakuchū ni yosete (Shin-Buddhismus und Christentum unter Bezugnahme auf Barths Fußnote): Jōdo Shinshū to Kirisutokyō (Shin-Buddhismus und Christentum), hg. v. Ishida Mitsuyuki und Takizawa Katsumi (Hōzō Kan, Kyōto 1974) 377–443.

[18] Das Nembutsu weist viele Ähnlichkeiten mit dem orthodoxen «Jesusgebet» auf. Vgl. Ernst Benz, Nembutsu und Herzensgebet: Buddhism and Culture/Bukkyō to Monka, hg. von Susumu Yamaguchi (Suzuki Gakujutsu Zaidan, Kyoto 1960) 126–149. Zu einem eingehenderen Studium sich wiederholender Andacht-mantras (und deren Instrumentes: des Rosenkranzes) im allgemeinen vgl. meinen Aufsatz The Garland of Love. A History of Religions Hermeneutic of Nembutsu Theory and Practice: A.K. Narain (Hg.), Essays in Buddhism (in Druck).

[19] Tannishō, Passages Lamenting Deviations, 11.

[20] Shūjishō, Passages on Perseverance, 5.

[21] November Third: The Penguin Book of Japanese Verse, translated by Geoffry Bownas and Anthony Thwaite (Penguin Books, Harmondsworth 1964) 201–202.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ROGER CORLESS

1938 in Wallasey, Cheshire (jetzt Merseyside), England geboren. Theologiestudium am King's College der Universität London; 1961 Bachelor of Divinity. Buddhismusstudien an der Universität Wisconsin-Madison (USA); 1973 Doktorat in Philosophie. Vordoktoratsstudium der Religionsgeschichte an der Universität Chicago 1968–69; Nachdoktoratsstudium in Indien (1974) und Japan (1975). 1970 Mitglied der Faculty of the Department of Religion an der Duke University, Durham, North Carolina USA; gegenwärtig seit 1966 Associate Professor. Oblate des hl. Benedikt, Mount Saviour Monastery, Pine City, New York (USA). Sein Werk: The Buddha's Land of Light: A Chinese Treatise on Birth in Sukhāvati wird von der Columbia University Press veröffentlicht werden. Aufsätze in Monastic Studies, Journal of Chinese Philosophy and Religion. Beiträge zu Charles S. Prebish (Hg.), Buddhism: A Modern Perspective (Pennsylvania State University Press, 1975). Beiträge in Vorbereitung für: Buddhist and Taoist Studies II (University of Hawaii Press) und Pure Land Buddhism: Teachings, History and Culture (Berkeley Buddhist Studies Series). Anschrift bis Juni 1978: 1815 Higland Place, Berkely CA 94709; nach Juni 1978: Duke University, Dept. of Religion, Durham NC 27706, USA.

Mervyn Fernando

Die buddhistische Herausforderung an das Christentum

Vorbemerkungen

Diese Überlegungen enthalten ein persönliches Element, das, so denke ich, keiner Verteidigung bedarf. Tatsächlich hat dieser Beitrag keine andere Zielsetzung, als im Lichte meiner eigenen Erfahrung darzulegen, wie die Begegnung mit dem Buddhismus in einem buddhistischen Land den Glauben und die Praxis eines Christen beeinflussen kann. Es handelt sich daher hier eher um eine persönliche intellektuelle Reflexion als um eine akademische Studie.

Westliche Leser könnten geneigt sein zu denken, daß das Leben in einem buddhistischen Land automatisch auch eine Begegnung mit dem Buddhismus beinhalte. Zweifellos wird der Christ gleichsam in osmotischer Weise durch gewisse buddhistische Haltungen und Wertvorstellungen mehr oder weniger beeinflußt, je nach dem Grad seiner christlichen Bildung (oder auch nach dem Grad des Mangels einer solchen) und je nach seiner Nähe zu einem buddhistischen Milieu[1].

Meine christliche Erziehung in einem katholischen Internat, meine Ausbildung in katholischen Schulen und später meine Studien in einem Seminar isolierten mich aber tatsächlich von einer Begegnungserfahrung mit dem Buddhismus meines nationalen Milieus. Der Buddhismus bot sich mir dar in seinen augenfälligen Äußerungen wie den Feiern des *Wesak* (Buddhas Geburtstag) mit seinen farbenprächtigen Lichtern und Laternen, in den Pirith-Gesängen, dem *poya* (Vollmondtag), der *puja* (Oferfeier), der *bana* (Ansprache des Mönchs im Tempel), den Prozessionen mit Elefanten und Tänzerinnen und ähnlichem dieser Art. All dies war tatsächlich ein Gegenzeugnis zu dem Buddhismus, dem ich später begegnete.

Meine Erfahrung dürfte wohl typisch sein für den Durchschnittschristen, der in einem christlichen Internat und einer christlichen Schule erzogen wurde. Die Gettoexistenz der katholischen Institution, die damals vorherrschte und auch heute noch weithin weiterbesteht, isolierte uns tatsächlich von jedem Kontakt mit dem Herzen und der Seele des Buddhismus. Da die christliche Glaubensgemeinschaft eine kleine Minderheit darstellt, ist dies soziologisch und pastoral verständlich. Es bedarf immer noch einer bewußten und wohlüberlegten Anstrengung, um diesen Bann zu brechen und sich hinauszuwagen in eine Begegnung mit dem Buddhismus in Sri Lanka, das sich selbst stolz als *Dhammadipa*, das heißt als die Insel der (buddhistischen) Gerechtigkeit, versteht.

Die Begegnung mit dem Buddhismus ist jedoch nicht ohne ernste Probleme. Auf seiten des Christen fordert sie ein tiefes Verstehen des eigenen Glaubens und eine tiefgreifende Bindung an ihn, gleichzeitig aber eine Offenheit, sich mit einer vollkommen andersartigen Weltbetrachtung einzulassen, die ihren Ausdruck findet in einem andersartigen Kategoriensystem. In Sri Lanka besteht überdies das zusätzliche Problem eines sich immer noch hartnäckig haltenden Argwohns der buddhistischen Seite hinsichtlich der *bona fides* der Christen, die den Dialog eröffnen möchten. Oft hat mich die geheime oder offenkundige Defensivhaltung selbst bei gebildeten und hochstehenden Buddhisten in unseren Gesprächsgruppen frustiert. Die Reaktion (oder Überreaktion) gegen die christliche Beherrschung der Insel durch westliche (und das heißt eben zugleich christliche) Kolonialregimes[2] ist noch nicht ausgestorben, obwohl sie jetzt weniger stark ist als in den fünfziger Jahren, unmittelbar nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit.

Schließlich handelt es sich bei dem Buddhismus, dem ich begegnet bin, um den Theravada-Buddhismus Sri Lankas, der hier durch mehr als 2000 Jahre als die Mehrheitsreligion in Blüte gestanden hat. Sri Lanka erhebt mit gutem Grund den Anspruch, das Zentrum des Theravada-Buddhismus in der ganzen Welt zu sein.

Herausforderung an das Christentum

Das bedeutsame Ergebnis einer Begegnung mit dem Buddhismus liegt darin, die Möglichkeit und die tatsächliche Verwirklichung einer dialektisch-gegensätzlichen Vision der menschlichen Existenznot und zugleich einer Antwort darauf zu bekunden. Es ist so, wie wenn man plötzlich gewahr wird, daß die Figur eines Kelches in einer Zeichnung auch auf andere Weise betrachtet werden kann, so daß sie zwei Gesichter darstellt, die einander anblicken[3]. Dagegen mag eingewandt werden, dieser Vergleich könne auch auf zwei verschiedene Philosophien wie z.B. die klassische griechische Philosophie und die moderne Existentialphilosophie angewandt werden. Aber hier besteht doch ein Unterschied. Der Buddhismus bietet sich selbst – entgegen gewissen Mißverständnissen unter Christen – nicht bloß als eine Philosophie oder ein denkerisches System dar, sondern als Weg totaler menschlicher Befreiung oder – in christlicher Begrifflichkeit – als Erlö-

sung. Er ist sowohl Theorie wie auch Praxis. Er weist dem Menschen den Weg, den er gehen soll: Fort aus Existenzbedingungen, die als relativ, unbeständig und unbefriedigend, als *dukkha*[4] gewertet werden, hin zum unbedingten Absoluten des *Nirvana*. Der Buddhismus ist daher gleich dem Christentum eine Religion, die eine Anthropologie, eine Kosmologie, eine Soteriologie und eine Eschatologie umfaßt. Der Buddhismus ist vielleicht die höchste Ausdrucksform einer umfassenden nichtoffenbarten Religion.

Wir wollen nun einige der besonderen kennzeichnenden Züge der dialektischen Alternative prüfen, die der Buddhismus gegenüber dem Christentum darstellt. Zunächst gilt: Er ist keine Offenbarung, das heißt: er ist lediglich das Ergebnis einer rationalen Analyse der menschlichen Natur und der menschlichen Erfahrung in der Geschichte. Diese Analyse ist nicht ausgesprochen philosophisch. Sie ist eher psychologischer Art, eine von tiefgreifender Wahrnehmungskraft getragenen Bloßlegung der menschlichen Erfahrung und der Konsequenzen daraus.

Buddha leistete dies nicht als eine intellektuelle Übung in eigenem Interesse. Grundprinzip seines Lebens und Handelns war die Befreiung, *vimukthi*, geradeso wie die Analyse der Symptome beim Patienten vom Arzt ganz hingeordnet ist auf die Heilung oder die Befreiung von der Krankheit. In Buddhas Analyse liegt die Erlösung (oder *vimukthi*) von der Krankheit (des *dukkha*) im Aufhören des *karma* durch die Erleuchtung des *Nirvana*, welche durch das Praktizieren des edlen achtfachen Pfades[5] erlangt werden kann.

Das besondere Kennzeichen des Christentums dagegen ist es, daß dieses eine offenbarte Religion ist, das heißt, daß seine grundlegenden Einsichten in die geschichtlichen menschlichen Lebensbedingungen, das Ziel der Befreiung oder Erlösung ebenso wie der Weg, der dorthin führt, samt und sonders durch Offenbarung geschenkt sind. Das Christentum ist nicht menschlichen Ursprungs. Lediglich die Ableitungen und Folgerungen aus diesen grundlegenden offenbarten Wahrheiten wurden von der christlichen Theologie mittels der menschlichen Vernunft systematisch aufgearbeitet.

Zweitens ist zu sagen: Im Buddhismus muß der Mensch sich selbst durch seine eigene Anstrengung erlösen. Buddha ist nicht der Erlöser. Er ist bloß Lehrer, Führer und Vorbild. «Darum, Ananda, sei du eine Insel für dich selbst, eine Zuflucht für dich selbst, einer, der nicht außer sich selbst Zuflucht sucht; mit der Lehre als deiner Insel, der Lehre als deiner Zuflucht, so daß du keine andere Zuflucht suchen mußt.»[6]

Buddha fordert keinen Glauben an sich selbst. Selbst die Lehre muß geprüft und auf die Überzeugung des Schülers hin angenommen werden. Das Christentum als geoffenbarte Religion dagegen fordert notwendigerweise Glauben, Glauben an den Gott, der sich selbst offenbart und kundtut. Gottes offenbartes Wort muß fraglos im Glauben angenommen werden. Dieser Glaube ist selbst eine Gnade, eine unverdiente Gabe, die Gott dem Menschen schenkt. Mit anderen Worten: Der Mensch kann nichts tun, um sich selbst zu retten. Die Erlösung kommt ihm durch Jesus Christus als den einzigen Erlöser als ein Geschenk zu.

Drittens: Der Buddhismus ist atheistisch. Das ist zweifellos für Christen der schockierendste Aspekt des Buddhismus. Man kommt aber nicht vorbei an der Tatsache, daß der Buddhismus den Begriff eines persönlichen Gottes nicht zuläßt, eines Gottes, der erschafft, erlöst und liebt. Das schließt aber nicht die Annahme von etwas Transzendentem, nämlich dem *Nirvana*, aus, welches das Unbedingte ist. Dies ist auch das letzte Ziel des Menschen, das Ziel seiner Selbstbefreiungsbemühung. Das *Nirvana* transzendiert alle bedingte (geschaffene) Wirklichkeit, es liegt jenseits aller Möglichkeiten der Definition und der Beschreibung. Buddha bewahrte Schweigen über Fragen nach dem Brahman (Gott) und dem Ursprung der Welt[7].

Im Christentum dagegen ist Christus Ausdruck und Selbstbekundung des transzendenten, allmächtigen Gottes, welcher der Schöpfer und das Endziel des Menschen ist. Er hat sich dem Menschen auf persönliche Weise in Jesus Christus zu erkennen gegeben. «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.»[8] Jesus ist auch der Erlöser des Menschen auf seinem Weg zurück zum Vater. Herz und Seele des Christentums ist Gott und seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus als Einladung an den Menschen, die Antwort zu geben, die ihm Erlösung bringt.

Was mich immer beeindruckt hat, sind der weit ausgreifende Schwung und die entschiedene Strenge der buddhistischen Analyse der menschlichen Existenzbedingungen. Buddha ist ohne Zweifel einer der großen Seher, Denker und Mystiker der Welt, ein wahrhaft Erleuchteter. Ausgehend von einem empirisch festgestellten Tatbestand menschlicher Erfahrung erarbeitet der Buddhismus eine in sich rational schlüssige und ausgefeilte Struktur von Ursache-Wirkung-Beziehungen in bezug auf diese Erfahrung und die Befreiung von ihr[9]. Das Verbundsystem der Begriffe hinsichtlich des Selbst, des Handelns, des Todes, der Reinigung usw. steht in voller Harmonie mit dem Hauptgedankengebäude.

Diese Begriffe können außerhalb dieses begrifflichen Rahmens tatsächlich nicht richtig verstanden werden. Manche christlichen Denker sind offensicht-

lich der Versuchung erlegen, einzelne Begriffe des Buddhismus zu isolieren und sie dann mit entsprechenden Begriffen des Christentums zu vergleichen. Das Ergebnis sind oft Verdrehungen und Mißverständnisse. Ein gutes Beispiel dafür ist die Kritik, die vom christlichen Begriff der Seele ausgehend an den Begriffen *anatta* und Seelenwanderung geübt wird. Dieser christliche Seelenbegriff gehört aber in einen ganz anderen Rahmen[10]. Dies jedoch hindert uns nicht daran, von den Einsichten, die uns aufgrund eines einzelnen Begriffs aus dem Buddhismus zukommen, Gebrauch zu machen, indem wir einen entsprechenden ähnlichen Begriff des christlichen Glaubens mit sehr fruchtbaren Ergebnissen einer Überprüfung unterziehen[11].

Glaube und Vernunft

Der Buddhismus erhebt den Anspruch, eine Religion der Vernunft zu sein, die als solche kritisch und nicht auf die Autorität von irgend jemand anderem hin angenommen werden sollte, nicht einmal auf die Autorität Buddhas hin. Der Buddhismus bedarf daher keiner Apologetik, um seine Vernunftgemäßheit zu erweisen. Er lädt vielmehr geradezu selbst dazu ein, ihn abzulehnen. Der weltlich gewordene Mensch der modernen Welt könnte sich kaum etwas ihm Kongenialeres wünschen! Aber: der Preis dieser Ablehnung ist die Verlängerung der Existenzweise des *dukkha* im *samsara* (Seelenwanderung). Das Individuum ist frei zu wählen – aber in Verantwortung für die Folgen seiner Wahl.

Der Weg der Befreiung ist jedenfalls ein Weg der harten Arbeit, des Verzichtes und der Loslösung – ein Angebot, das man dem modernen Menschen nur schwer schmackhaft machen kann. Die Wahl des Weges enthält ein Element von Glauben, Glauben an die Erfahrung Buddhas als normativ für die Befreiung. Der Neuling nimmt tatsächlich auf das Wort Buddhas hin an, daß die Nachfolge auf dem Pfad, den er gewiesen und durch sein Vorangehen gebahnt hat, ihn tatsächlich zum selben Ziel der Erleuchtung und des *Nirvana* führen wird. Zu Beginn wird der Neuling noch nicht einsehen, daß dies so ist, aber er hat allen Grund, Vertrauen zu haben. Dies ist ähnlich der Erfahrung mit vernünftigem Vertrauen in Situationen des allgemeinen Alltagslebens. Wenn ich die Straße von Colombo nach Kandy zu finden suche und diese Straße mir von jemandem gezeigt wird, der sie schon benutzt hat, so werde ich sein Wort natürlich annehmen, außer ich müßte den Verdacht hegen, er wolle mich täuschen. Glaube oder Vertrauen ist nicht so sehr auf die Person gerichtet als vielmehr auf den Verlauf eines Handelns, das vernünftig erscheint und schon gute Ergebnisse erbracht hat. Das Vertrauenswürdige an der Lehre Buddhas liegt für den, der den Pfad betritt, darin, daß er die Richtigkeit des Weges erkennt, wenn er selbst ihn geht. Dabei ist ein weiter Spielraum an Freiheit gegeben für eine stufenweise sich vollziehende Einsicht mit fortschreitender Zeit und wachsender Anstrengung im Laufe des Lebenszyklus oder auch im Laufe mehrerer Lebenszyklen.

Das Christentum als eine geoffenbarte Religion muß Glauben an die offenbarende Person aufgrund seiner Glaubwürdigkeitsbeweise fordern. Alles hängt an der Aussage «Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes»[12]. Doch wenn dieser zu Beginn «blinde» Glaube nicht durch die Begegnung mit der Person Jesu Christi mehr und mehr in einen «sehenden» Glauben verwandelt wird, so muß er mit einem starken Willensakt durchgehalten werden. Genau das ist es, was heute von vielen Christen verlangt wird. Mit der wachsenden Kraft der Säkularisierung und des Humanismus wird dieser Willensakt über das Maß des Erträglichen hinaus strapaziert. Daher rührt die moderne Glaubenskrise.

Wenn die Kirche in ihrer Katechese mehr buddhistisch gewesen wäre, das heißt wenn sie die Gläubigen mehr gefördert und ermutigt hätte, den Weg, die Wahrheit und das Leben selbst zu erkennen und ihre Erfahrungen damit zu machen, statt auf einer unerleuchteten Annahme von Lehren auf ihre bloße Autorität hin zu bestehen, wäre es nicht zu dieser Krise gekommen.

Verschärft wurde dieses Problem noch dadurch, daß man den Gläubigen zumutete, eine schwere Bürde unverdauter Lehre unter dem Deckmantel des Glaubens zu schleppen. Die wichtige Unterscheidung zwischen Glauben an Jesus Christus und Theologie oder Lehrformulierungen des «Denzinger», der theologischen Handbücher und des Katechismus wurde vernachlässigt. So schüttet nun der in einer weltlichen Welt mündig gewordene Christ das Kind mit dem Bade aus. Kein Wunder, daß der entchristlichte «Christ» von der rationalen und experimentellen Religion des Buddhismus in seinen verschiedenen Formen angezogen wird.

Selbstbefreiung und Befreiung durch Gott

Die buddhistische Überzeugung, daß der Mensch sich selbst befreien muß, ist die Antithese zu der christlichen Überzeugung, daß alles Heil von Gott kommt. Wiederum aber müssen diese Standpunkte – wie vorher schon festgestellt wurde – in ihre je eigentümlichen Zusammenhänge eingeordnet und entsprechend verstanden werden. Die Einsicht des Buddhismus in die

Notwendigkeit persönlichen Strebens und persönlicher Verantwortung für die Heilsaufgabe stellt aber ein erhellendes Gegengewicht zur christlichen Lehre dar. Die Kirche, meist als Institution gesehen, war für die Gläubigen die Vermittlerin von Gnade und Heil. Die Gläubigen erfüllten nur die dazu erforderlichen Vorbedingungen. Im sakramentalen Handeln selbst war das Wesentliche die korrekte Durchführung des Ritus, die strikte Einhaltung von Materie und Form. Dann trat die Wirkung von allein ein, *ex opere operato*. Der bewußten, einsichtsvollen und aktiven Beteiligung sowohl des Sakramentenspenders wie des Empfängers wurde kein großes Gewicht beigemessen. Die ritualistische Heilsvermittlung war nicht sehr verschieden von dem brahmanistischen Ritualismus, den Buddha zu seinen Lebzeiten bekämpfte und verwarf. An seine Stelle setzte er die volle Verantwortung des Menschen selber. Das Verstehen, die Absicht und das Handeln des Menschen waren es, worauf es ihm ankam. Dabei bedurfte es keinerlei Vermittlung. Jeder ist seine eigene Zuflucht.

Heute erleben wir unter Christen eine Bewegung der Selbstbefreiung von der Bevormundung durch die Kirche, eine Reaktion gegen ein System restriktiver Protektion und Kontrolle durch Gesetze, Verordnungen und Regeln. Der Christ greift jetzt nach der Unabhängigkeit und der Verantwortung, die ihm – so empfindet er es – vorenthalten worden sind. Er will nicht mehr unmündig sein. Manche sind ganz abgesprungen und haben sich für ein nichtinstitutionelles Christentum entschieden, welches einer verantwortlichen Selbstbestimmung (oder auch einer Selbstbefreiung?) den Vorrang gibt, die in Einklang steht mit dem Gewissen, dem Selbstbewußtsein und der Freiheit jedes Menschen.

Die buddhistische Erfahrung zeigt auch, daß Religion und religiöse Praxis bei einem Minimum von Struktur und Autorität aufrechterhalten werden können. Obgleich der Buddhismus in Sri Lanka viel weniger stark zentralistisch und hierarchisch durchorganisiert ist als das Christentum, gibt es in ihm eine starke Homogenität von Glauben und Praxis in den wesentlichen Dingen. Diese sind zum integrierenden Bestandteil der Lebenswirklichkeit des Volkes geworden. Nicht allein der Buddhismus, sondern alle östlichen Religionen im allgemeinen haben die Lehre dem Leben, den Logos dem Pneuma, die Struktur der Bewegung untergeordnet. Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.

Der Buddhist fühlt sich verpflichtet, sittlich zu leben – das heißt recht zu tun in Gedanken, Worten und Werken –, nicht aufgrund einer äußeren Verpflichtung durch ein Gesetz oder im Blick auf göttliche Belohnung oder Strafe, sondern motiviert aus dem inneren Beweggrund des Interesses an der eigenen Entwicklung oder der eigenen Befreiung. So zerstreut der Buddhismus die christliche Furcht, das Sittengesetz könne nur dann gehalten werden, wenn es verbunden sei mit Sanktionen einer übernatürlichen Ordnung. Sicherlich ist die Verwirklichung der sittlichen Ordnung durch die Buddhisten fehlbar und unvollkommen, genau so wie die Sünde in der Kirche eine Realität darstellt. Aber die Geltung dieser Ordnung wird doch grundsätzlich und – in den Grenzen des Menschlichen – auch praktisch anerkannt.

Gott und Atheismus

Paradoxerweise ist es der sogenannte Atheismus oder richtiger sein Schweigen über Gott oder das Absolute, was den bezeichnendsten Beitrag des Buddhismus zu unserem Verständnis des Gottes des Glaubens leisten könnte. In mancherlei Beziehung ist dieses Schweigen Buddhas ein wirksames Gegenmittel gegen so vieles fruchtlose Reden über Gott im Christentum.

Zunächst lehrt Buddha uns, daß Schweigen das *einzig mögliche* Reden über Gott ist, weil Gott unnennbar und undenkbar ist. Jeder Name oder jeder Begriff, den wir von Gott aussagen, ist eine Gotteslästerung, weil dadurch Gott verkleinert wird. Selbst der allgemeinste Begriff «Sein» hilft hier nichts, weil auch er unserem endlichen Geist und der Erfahrung endlicher Wirklichkeit entspringt. Die traditionelle Selbstverteidigung der Theologie, daß Aussagen über Gott ja nur analoger Natur seien, würde dieser Kritik nicht entgehen. Sie würde von Buddha als eine unstatthafte und vergebliche Ausflucht betrachtet werden, als eine Weigerung, ganze Sache zu machen, statt auf halbem Wege stehen zu bleiben. Er würde argwöhnen, daß unsere unermüdlichen Bemühungen, Gott begrifflich zu erfassen, unbewußt motiviert sein könnten von dem Bedürfnis, eine transzendente und dadurch unerschütterliche Krücke für unsere Unsicherheit und Angst zu konstruieren.

Buddha würde sogar noch weiter gehen und sagen, die Frage selbst sei bedeutungslos, eine Nicht-Frage, zwar nicht subjektiv, aber objektiv. Mit anderen Worten: Das Schweigen Buddhas ist nicht die Antwort auf eine Frage vergleichbar anderen Antworten, die vor ihm von anderen gegeben wurden. Durch sein Schweigen fordert er den Fragenden heraus, auf die Frage zu schauen und damit zugleich auf sich selbst. Schon das Stellen der Frage schließt in sich ein, daß der Frager einen gewissen Begriff von Gott hat, denn sonst könnte er die Frage nicht stellen. Jede Frage setzt auch schon die Bedingungen der Verstehbarkeit der Antwort vor-

aus. Wenn schon einmal der Gedanke an das Undenkbare aufgekommen ist, wird die Frage zu einem Widerspruch in sich selbst. Wenn das Absolute fragbar ist, ist es nicht mehr das Absolute. Nach dem Absoluten kann eigentlich nicht einmal eine Frage gestellt werden[13].

Buddha treibt den Menschen unbarmherzig an, seine menschlichen Grenzen und seine radikale Kontingenz vorbehaltlos anzunehmen. Die schlimmste Form von karma-erzeugendem *tanha* (Wünschen) wäre das *tanha* des Absoluten. Durch die Zerstörung der gottsuchenden Frage hat Buddha auch das Ich des Fragers einer Katharsis unterzogen.

Offensichtlich verlegt diese Weise des Denkens auch die Grenzen der natürlichen Theologie (Theodizee) energisch immer weiter zurück. Buddha vermochte dies zu leisten, weil er die Hilfe oder das «Hindernis» einer Offenbarung nicht hatte. Die christliche natürliche Theologie – oder was dafür gehalten wird – ist eine maskierte Glaubenstheologie. Die Beweise des Thomas von Aquin für die Existenz Gottes sind hilfreich nur für Gläubige. Als rein logische Argumente bringen sie schreckliche Schwierigkeiten mit sich[14].

Buddha erkennt sehr richtig, daß die überzeugte Anerkennung des Absoluten nur durch Erfahrung und Begegnung zustande kommen kann und nicht durch rationale Argumentation. Daher rührt seine unablässige Befassung mit Orthopraxis statt mit Orthodoxie. Praxis und nicht Spekulation wird das Ergebnis von Erfahrung und Begegnung sein. Begib dich auf den Weg, und alles andere wird sich wie von selbst daraus ergeben.

Die Kirche war immer vorwiegend mit ihrer Orthodoxie beschäftigt: mit dogmatischen Definitionen, mit Häresien und gar mit der Verfolgung von Häretikern. Ein enormes Maß an Zeit und Energie wurde für diese Zwecke aufgewandt. Alle allgemeinen Konzilien der Kirche außer dem letzten befaßten sich wenigstens zum Teil mit dogmatischen Definitionen und Verurteilungen. Umfangreiche Bücher sind geschrieben worden zur Darlegung, Deutung und Kommentierung dogmatischer Definitionen.

Buddhas hintersinnige Frage zu all dem würde wohl lauten, wie weit diese Spekulationen über Gott die Gläubigen zu einer befreienden Erfahrung mit ihm geführt haben. Oder haben sie sie von dieser Erfahrung abgelenkt? Je mehr man über Gott redet, umso mehr entzieht er sich dem Zugriff. In den östlichen religiösen Traditionen wäre es sinnlos, von Gott zu reden, ohne ihn erfahren zu haben. Derjenige aber, der das Absolute erfahren hat, wird nicht davon reden, weil er es nicht kann – gleich Buddha.

Wir können hier den mystisch-kontemplativen Aspekt der Begegnung mit dem Absoluten, welcher eigentlich der einzig gültige ist, erkennen. Tatsächlich ist – neben dem Buddha und dem *Dhamma* – das dritte «Kleinod» des Buddhismus das *Sangha* (das Mönchtum), welches die Praxis des «edlen achtfachen Pfades» vorbildlich – in Loslösung von der Welt, in sittlichem Streben und in Meditation – vorlebt. Für einen mitten in der Welt lebenden Laien ist es praktisch unmöglich, den vollkommenen Zustand des *arhat* (Heiligkeit) zu erlangen.

Der mystisch-kontemplativen Tradition des Christentums, welche den östlichen Religionen mit mehr Sympathie begegnen könnte, wurde in den aus der Mission hervorgegangenen Kirchen der östlichen Länder kein erster Platz zuerkannt. Immerhin wurden in den allerletzten Jahren, besonders in Indien, Versuche gemacht, dem Osten das kontemplative Gesicht des Christentums zu zeigen.

Zusammenfassung und Schlußüberlegung

Die Begegnung mit dem Buddhismus – wenn sie tief genug geht – treibt den Christen aus der selbstgefälligen Sicherheit einer scheinbar unerschütterlichen, alles umgreifenden Weltanschauung aus. Wenn Parallelen und Vergleiche mit anderen Religionen, z. B. mit dem Islam und selbst mit dem Hinduismus, gezogen werden können, so konfrontiert der Buddhismus das Christentum mit seiner Antithese.

Drei dieser antithetischen Punkte wurden im vorausgehenden schon bedacht, nämlich: kein Gott, kein Glaube und keine Erlösung durch Gott. Wenn wir mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelten lassen, daß Gott in anderen religiösen Traditionen am Werk ist[15], dann stellt der Buddhismus den erstaunlichen Tatbestand einer Selbstoffenbarung Gottes in Selbstverneinung dar. Diese antithetische Erfahrung mit Gott und der Welt ist für die menschliche Seele höchst verwirrend, aber auch in höchstem Maße verheißungsvoll.

[1] So sind z.B. die buddhistischen und hinduistischen Glaubensvorstellungen und Praktiken hinsichtlich böser Geister (Dämonen aller Art) und ihrer Beeinflussung durch den Menschen mittels Zauber, Amuletten und Opferriten auch unter Christen weit verbreitet.

[2] Die Portugiesen und dann die Holländer besetzten und beherrschten Teile des Landes durch 300 Jahre hindurch und führten das katholische bzw. das protestantische Christentum ein. Die Engländer verdrängten die Holländer und annektierten dann zu Beginn des 19. Jahrhunderts das ganze Land. 1948 gaben sie Sri Lanka (damals Ceylon) die Unabhängigkeit.

[3] Eine bekannte Zeichnung, die man oft in Psychologiehandbüchern findet, in welcher der Zwischenraum zwischen zwei im Profil wiedergegebenen Gesichtern auch als Kelch gesehen werden kann.

[4] Ich nehme als sicher an, daß der Leser vertraut ist mit den zentralen Begriffen des Buddhismus wie *dukkha, karma, samsara, tanha, Nirvana*. Sie werden erklärt in jedem Standardwerk über den Bud-

dhismus. Vgl. z.B. Walpola Rahula, What the Buddha Taught (Grove Press, New York 1962). Deutsch: Was der Buddha lehrt (Origo-Verlag, Zürich 1963).

[5] Der edle achtfache Pfad (die vierte edle Wahrheit) wird so genannt, weil er aus acht Schritten oder Kategorien besteht: rechtes Verstehen, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechtes Streben, rechtes Gedenken und rechtes Sich-Versenken.

[6] Digla Nikaya XVI (Maha-Parinibbana Sutta) 2, 33. Hier nach dem englischen Text: Last Days of the Buddha (Buddhist Publication Society, Kandy/Sri Lanka 1974) 28.

[7] Vgl. Majjima-Nikaya, Cula,Malunkaya-Sutta, 63.

[8] Joh 14, 9.

[9] Die Bedingtheit und wechselseitige Abhängigkeit von existenziellen Faktoren, die im menschlichen Leben (und in jedem Leben überhaupt) wirksam sind, wird erklärt mit der Formulierung vom «bedingten Werden», Paticca-Samupadda.

[10] Ich habe dieses Problem bearbeitet in meiner Schrift: Self, Reality and Salvation in Buddhism and Christianity: Int. Phil. Quarterly 12 (1972) 415–425.

[11] Ein gutes Beispiel ist die soeben veröffentlichte Arbeit von Lynn A. de Silva, The Problem of the Self in Buddhism and Christianity (Study Centre for Religion and Society, Colombo, Sri Lanka).

[12] Mt 16, 16.

[13] Raymundo Panikkar nennt dies das Verschweigen der Frage. Vgl. seine Arbeit: Nirvana and the Awareness of the Absolute: Joseph P. Whelan (Hg.). The God Experience. Essays in Hope (Newman Press 1971) 81–99.

[14] Von den neueren Studien zu diesen Schwierigkeiten seien genannt: Alwin Plantinga, God, Freedom and Evil (Allen and Unwin 1975); M.J. Charlesworth, The Problem of Religious Language (Prentice Hall 1974).

[15] Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil II (Freiburg/Basel/Wien 1967) 405–495.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MERVYN FERNANDO

Sekretär der Kommission für den Dialog mit Nichtchristen der Katholischen Bischofskonferenz von Sri Lanka. Gastdozent für Religion und Psychologie am National Theological Seminary in Kandy und am Aquinas College of Higher Studies, Colombo. Regelmäßiger Mitarbeiter der Zeitschrift «Dialogue» (Publikationsorgan für den buddhistisch-christlichen Dialog, hg. vom Study Centre for Religion and Society). Veröffentlichte zahlreiche Beiträge zu buddhistisch-christlichen Themen in: International Philosophical Quarterly, The Ecumenist, The Tablet, Logos, Quest. Anschrift: St. Peter's College, Colombo 4, Sri Lanka.

Berichte

Michael Rodrigo

Der buddhistisch-christliche Dialog in Sri Lanka

Einleitung

Rudyard Kipling, ein Kind des Westens, der auf der Türschwelle der östlichen Kultur mit dem Osten Bekanntschaft gemacht hatte, äußerte sich mit einer von Befremden gekennzeichneten Anspielung zu dieser Begegnung: «O East is East and West is West and never the twain shall meet» – «O, Ost ist Ost, und West ist West, und nie werden diese beiden zueinander finden» –, um hier nur diese eine unvollständige Zeile anzuführen. Niemand hat mehr dafür getan, daß diese beiden zueinander finden als Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil. Sein Seufzer und sein Gesang bedeuten Symbole neu erstehender Hoffnung, da er seufzte über verfehlte Wege in der Vergangenheit und von Hoffnung für die Zukunft sang. Das Konzil, das er in Gang brachte, fand ein Weltklima vor, das bereitet war für den Dialog; denn von den 2312 Konzilsvätern stimmten bei der Schlußabstimmung über die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» 2221 mit Ja, 88 lehnten das Dokument ab, während 2 «juxta modum», also bedingt, zustimmten[1].

Sri Lanka, («die heilige, glänzende Insel»), dieses birnenförmige Anhängsel des indischen Subkontinents, in jüngerer Vergangenheit bekannt unter dem Namen Ceylon und davor von verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten Serendib, Taprobane, Ceilao und Zeilan genannt, empfing die buddhistische Lehre unter König Devanampiyatissa. Für die Animisten war das eine gute Botschaft, denn diese Sittenlehre für jeden einzelnen selbst und für die anderen war verdienstlicher als die Verehrung von Pfählen oder Steinen, war mit mehr Gehalt erfüllt als die Besänftigung eines Baumgottes.

Der Buddhismus in seiner Theravada-Gestalt kam zur Geltung in Verbindung mit dem Hof und als Liebling von Fürsten und Volk, den herrschenden Dynastien teuer, weil er Sri Lankas Geschichte auf ihren eigenen Weg führte, jetzt an Bedeutung gewinnend, jetzt «stagnierend» als neuerworbener fester Besitz, oder dann wieder einer die alte Anziehungskraft erneuernden Reform seiner Institutionen bedürftig, und schließlich in jüngster Zeit das Existenzrecht des Christentums in Frage stellend in einer Ära nationalistischer Gefühlsaufwallung wenige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, als der Nationalismus in der Weise seines Auftretens mehr erstrebte, als er in der Sache zu leisten vermochte – wenn man ihn als das sieht, was er war, nämlich als die verzweifelte Suche nach einem Heilmittel gegen die meisten Krankheiten von Süd- und Südostasien.

Sri Lanka, im tiefsten Grunde seines Wesens religiös, hat vier verschiedene Fasern in seine Matte hinein verwoben: den Hinduismus, der in einer primitiven Form schon vor der christlichen Zeitrechnung hier gewesen sein dürfte; den Islam, der seit der Zeit nach dem 10. Jahrhundert im Kielwasser des arabischen Seehandels auftrat; den Buddhismus und das Christentum. Zu erwähnen ist auch noch eine Gruppe nestorianischer Christen in der nördlichen Mitte des Landes in der frühen Mitte des 1. Jahrtausends nach Christus. Der heutige buddhistisch-christliche Dialog ist eher als multilateraler denn als bilateraler Dialog zu verstehen, aber im Rahmen dieses Beitrags wollen wir uns auf Buddhismus und Christentum beschränken zur möglichen Vertiefung der Beziehungen.

Das institutionelle Christentum kam in drei Wellen mit jeweils sehr gemischten Absichten: diesseitig-weltlicher Ehrgeiz und weltjenseitige religiöse Glut, Brot und Glaube, Gewürze und Sakramente – und zwar derart, daß die Männer, welche die «Markenware» Christentum brachten, zuerst Soldaten und Missionare waren, dann Vertriebene und schließlich Kolonisatoren, die im Geschichtsunterricht alle unter dem Etikett von drei verschiedenen Invasionen klassifiziert zu werden pflegen: Die Portugiesen, römische Katholiken, im Jahre 1505; die Holländer, Reformierte Kirche, im Jahre 1656; und die Engländer, anglikanische Christen, im Jahre 1796.

Als Menschen ihrer Zeit fühlten sich die portugiesischen Seefahrer aufgrund ihres oberflächlichen Christentums berechtigt, vieles von dem, was die Einheimischen an Bauten und Brauchtum heilig hielten, bis auf den Grund niederzureißen. Die Holländer, nicht zu übertreffen in einer großzügigen Mischung von Motiven, von militärischem Machtstreben und rauhem Reformeifer, verfolgten die katholischen Christen, während die Anglikaner sich auf eine subtile Verfolgung der Landbevölkerung und eine Einschleusung fremder Arbeitskräfte konzentrierten. Solche Erinnerungen sterben nur mühsam aus. Das kollektive buddhistische Unterbewußte empfindet all dies als eine unvergeßliche Erfahrung[2]. Für eine Versöhnung und Heilung bedarf es vieler Jahre. Der bisher im Bann von Erfolgsstatistiken stehende und auf Bekehrungen

bedachte Christ muß heute im Dialog auf Versöhnung ausgehen. Der Gezeitenwechsel in dieser Richtung kam mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

I. Das Aufkommen der Dialogwelle: Weiterführende Trends nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Der priesterliche Amtsträger lebt oft auf der Grenze zwischen Orthodoxie und Orthopraxis: So war es auch im Oktober 1964, als unter 160 Priestern eine Umfrage veranstaltet wurde, um die Opportunität eines buddhistisch-christlichen Dialogs zu erkunden, und zwar mit Fragen von den Möglichkeiten, die ein Priesterseminar hat, bis zur Dialogbereitschaft des gläubigen Volkes[3]. Die positiven Antworten wiesen einen seit 1959 anhaltenden Trend unter priesterlichen Amtsträgern auf, im Buddhismus «die radikale Unzulänglichkeit dieser unbeständigen Welt»[4] bestätigt zu sehen. Dieser Trend kam nach der Veröffentlichung der Konzilserklärung zu seiner vollen Reife, da der im Wort wirksame Geist zugleich der Geist des menschgewordenen Wortes, des auferstandenen Christus, ist.

Der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angebahnte Weg fand so Echo und Nachfolge in den Kursen des Nationalen Katholischen Seminars in Kandy, wo seit 1955 Priester *in* und *für* Sri Lanka ausgebildet werden. Pater Wilhelm Hendriks OMI bot dort seit 1955 einen theologischen Studiengang auf dem Hintergrund hinduistischen und buddhistischen Denkens. Herr Mellawaratchi, der fünfzehn Jahre lang als buddhistischer Mönch gelebt hatte, bot 1966 einen zweisemestrigen Kurs in buddhistischer Begrifflichkeit an. Und seit nunmehr zehn Jahren hat der buddhistische Mönch Bhikkhu Anomadassi fortlaufend Kurse in Buddhismuskunde gehalten, so daß die Studenten nun in der Lage sind, buddhistische Überzeugungen, Sitten und Kultur kennenzulernen. So werden sie «auch in die Kenntnis der anderen Religionen, die in den betreffenden Gegenden stärker verbreitet sind,» eingeführt, «so daß sie besser das, was sie nach Gottes Fügung an Gutem und Wahrem haben, erkennen...» (Optatam totius: Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16.)

Da das Zweite Vatikanische Konzil nahelegte, ein ergänzendes und auf die konkrete pastorale Situation bezogenes theologisches Fortbildungsprogramm anzubieten, errichtete die im Jahre 1973 gegründete Diözese Uva eine «Ministries' School», eine Schule für besondere kirchliche Dienste. Diese Schule bildet aus für einen besonderen Dienst des Dialogs mit den Buddhisten und für den Dienst eines Dialogs mit anderen Religionen. Diese beiden Dienstabteilungen (*sevakas*) widmen sich einem auf die Praxis ausgerichteten Studium der Prinzipien des Dialogs und der erforderlichen Sprachen (Pali, Arabisch, Sanskrit), um so Dialogspezialisten für die Diözese zu werden. Seit dem 3. Januar 1975 hat die Ministries' School alljährlich drei Feste gefeiert: Thai Pongal, ein Erntefest, zusammen mit den Hindus; Milad-un-Nabi, den Geburtstag des Propheten Muhammad, zusammen mit den Muslimen; und Vesak, das dreifache Fest der Buddhisten zur Erinnerung an die Geburt, die Erleuchtung und den Heimgang Buddhas.

Dazu sagt unser buddhistischer Dialogpartner: «Das bei weitem wichtigste Dialogfest war am Vesak-Tag. Beim Stadthaus versammelten sich 1975 etwa 300 Menschen mit einem christlichen Versammlungsleiter und mit hinduistischen, muslimischen und christlichen Sprechern, die ihre buddhistischen Brüder begrüßten und mit ihnen dieses Hochfest feierten. Der Ehrwürdige Amarakongama Amarwansa, Mönch der Diyatalawa-Schule für die Ausbildung von Mönchen sagte: ‹Bis zum heutigen Tage hätte man meinen können, daß das Buddha-Jayanthi vor einigen Jahren der unübertreffbare Höhepunkt von allem gewesen sei. Heute aber finden wir, daß wir darüber hinaus gelangt sind zu einem Dhamma-Jayanthi, bei dem religiöse Lehren voller Wahrheiten zusammengekommen sind, um den Buddhismus zu feiern.› Dies ist ein Sieg für die Religion mit weitreichender Signalwirkung.»[5] Im folgenden Jahr wurde dann das Vesak-Fest zusammen mit einer Delegation des Kongresses der Religionen[6] gefeiert.

All dies riecht ein wenig nach Sensationslüsternheit, aber es illustriert doch auch den fortgeschrittenen Stand des Dialogs in einem Land, welches die Wiege des Theravada-Buddhismus darstellt. Gottes Geist hat sicherlich schon seit vielen Jahren in dieser Richtung gewirkt. Wenn Christus das *Dabar* ist, das handelnde Wort oder die redende Tat, dann stellen Reflexion und Aktion in der *Praxis* keine voneinander getrennten sondern aufeinander konvergierende Wirklichkeiten dar. Derjenige, der die Reden und die Verhandlungsergebnisse im Konzil inspirierte, inspirierte auch die Aktivitäten in den Regionen, die reif waren für den Dialog.

Ein bedeutsamer Beitrag zum Dialog kam aus dem «Study Centre for Religion and Society» in der Havelock Road in Colombo. Dessen Leiter, Dr. Lynn de Silva, ein methodistischer Pastor, hatte 1963 mit dieser Arbeit begonnen. Die Zeitschrift des Zentrums, «Dialogue», schrieb im September 1963: «Die Zielsetzung dieses Mitteilungsblattes ist schon in seinem Titel enthalten und näher beschrieben im Vorwort der Herausgeber. Kurz gesagt geht es darum, unter Christen ein angemessenes und von Sympathie getragenes Verständnis für den Buddhismus zu fördern im Blick auf

die Eröffnung eines kreativen Dialogs mit unseren buddhistischen Freunden. Im Blick darauf wurde das Christliche Institut für das Studium des Buddhismus (CIBS = Christian Institute of Buddhist Studies) unter dem Protektorat des Nationalen Christenrates von Ceylon gegründet.» 1974 änderte das Institut seinen Namen in «Study Centre for Religion and Society» und entschloß sich zu einer Neuorientierung mit einer Reihe neuer Initiativen. Das methodistische Christentum ist hier ein Werkzeug des Heiligen Geistes, das dazu dient, den anderen christlichen Kirchen einen praktischen Weg zu weisen, wie sie durch gemeinsamen Dialog zu einer wachsenden Einheit gelangen können. Ihr derzeitiges Ziel ist die Förderung des Verständnisses für einen multilateralen und bilateralen Dialog ohne Schädigung der Authentizität jeder einzelnen Religion[7].

II. Die Notwendigkeit der Fortführung des Dialogs und die Notwendigkeit der Bestärkung der Dialogteilnehmer

Zwei grundlegende Defizite verweisen zugleich auf zwei grundlegende Notwendigkeiten für die Zukunft: zum einen den Dialog fortzuführen als einen wesentlichen Teil unserer Sendung für das Volk; zum anderen die am Dialog Beteiligten zu bestätigen und zu bestärken, denn ohne dies würde unsere Hoffnung keine greifbaren Ergebnisse zeitigen. Eine von Kanonikus Houtart von Löwen zur Vorbereitung einer Synode durchgeführte Befragung ergab, daß 35 % der befragten Gläubigen die religiöse Erneuerung im Buddhismus für gut halten; 27 % verurteilen sie; 13 % betrachten sie mit gemischten Gefühlen, und 29 % wußten nicht, was damit gemeint sei. Überdies wünschten 52 % der Befragten einen Dialog mit Nichtchristen (53 % in ländlichen Gegenden, 61,4 % in städtischen Siedlungsgebieten). So stellt für eine beachtliche Mehrheit der Leute die Tatsache, daß man katholisch ist, keinerlei Hindernis für das soziale Leben dar. Soziale Beziehungen zu Buddhisten müssen daher als normal betrachtet werden.

Die Ergebnisse der Synodenberatungen hatten aber dann keine praktischen Folgen. Die katholische Zeitung, der «Messenger», stellt nicht mehr wie früher die Mittelseite für die Berichterstattung über die Feste der anderen Religionen zur Verfügung. Die Ordensfrauen in Colombo hatten von 1973 bis 1974 bis zu etwa 35 Seminarveranstaltungen über interreligiösen Dialog, an denen zum Teil bis zu 110 Ordensschwestern teilnahmen, wie etwa im Kloster von der Heiligen Familie in Bambalapitya in Colombo. Die interreligiöse Studiengruppe für Oberstufenstudenten in einer Schule des Klosters vom Guten Hirten (St. Bridget's), die im Jahre 1970 gegründet wurde, löste sich schon im selben Jahr wieder auf. Die Seminare für Ordensschwestern wurden plötzlich wieder eingestellt. Der hektographierte «Non-Christian news»-Rundbrief, der in der erzbischöflichen Residenz in Colombo erschienen war, ging schon 1969 nach einem oder zwei Jahrgängen wieder ein. Man erinnert sich an an das Wort von der «stanchezza dei buoni», der Müdigkeit der Guten, von der Papst Pius XII. einst gesprochen hatte.

Die männlichen Ordensleute, besonders die Oblaten-Patres, hatten eine Seminarveranstaltung über buddhistisch-christlichen Dialog in Laos (aufgrund ihrer Verbindungen quer durch ganz Südostasien) und eine weitere im Juli 1974 in Sri Lanka. An der letzteren nahmen auch Delegierte aus anderen asiatischen Ländern teil, unter ihnen auch Pater Marcello Zago OMI vom Laotischen Christlich-Buddhistischen Studien- und Dialogzentrum. Dies ist sicherlich auch eine Weise, wie die Ordensleute «der heiligen Hierarchie große Hilfe leisten, und sie können und müssen diese Hilfe, weil die Anforderungen des Apostolats gewachsen sind, von Tag zu Tag mehr leisten» (Dekret «Christus Dominus» über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche)[8].

Warum bedarf es so sehr der Ermutigung? Historisch gesehen hat die Kirche sich lange Zeit darauf konzentriert, die Frömmigkeit der Gläubigen innerhalb eines sakramental-geschlossenen Systems zu kultivieren, und wo die Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht bis zu den Gläubigen hin durchsickern, dort trocknet der Dialog leicht wieder aus. Theologisch gesehen wird der Dialog noch immer nicht als ein Teil der Missionsaufgabe betrachtet, so daß das alte «Zahlenspiel», das Zählen der Gläubigen und das Prunken mit der Statistik immer noch weitergeht, verbunden mit einem kummervollen Blick auf die «achtzehn Prozent Christen» in der Welt. Eine solche Denkweise wirkt sich z.B. aus bis in die Gestaltung der Plakate für den Missionssonntag im Jahre 1975.

Unsicherheit und Verwirrung können auch aus konfessions- und religionsverschiedenen Ehen entstehen: Theoretisch wird der Glaube zwar als ein freies Geschenk Gottes und als ein ebenso freier Akt der Zustimmung des Menschen betrachtet. In der Praxis kann es aber geschehen, daß ein fast unmerklicher Nachdruck auf die Möglichkeit eines Glaubenswechsels des nicht-katholischen Partners gelegt wird. Ein neues theologisches Denken sollte aber – vor allem angesichts einer von Rom ohnehin schon mit zunehmender Schnelligkeit betriebenen Dezentralisierung – nicht immer noch durch «höhere Interessen» einer gegenläufigen Kirchenpolitik blockiert werden. Wenn unsere

ortskirchliche Theologie – eine Theologie *von* der Ortskirche und *in* der Ortskirche – wirklich echt und lebendig wäre, so wäre auch unsere Hoffnung wirk- und lebenskräftiger. Andernfalls ist von einem Dialog nicht viel zu erhoffen.

Es wird darauf ankommen, daß mehr Christen als bisher ihren Landsleuten die Hand entgegenstrecken, und zwar als Ausdruck der Gemeinschaft derer, die sich der Religion verbunden wissen, denn Religion ist besser als Religionslosigkeit, und wenn wir nicht miteinander auf die Suche nach einer fundamentalen Religiosität gehen, so wird Entfremdung und Isolierung die Folge sein. Der westliche Eifer für eine ökumenische Zusammenarbeit mit anderen Christen muß verbunden werden mit dem, was man im Westen einen «weitergespannten Ökumenismus» nennt, was wir dagegen als eine noch gebieterischere Forderung betrachten, da wir das Reich Gottes in einem Land suchen, in dem verschiedene Religionen, lebensvolle Glaubensrichtungen und Ideologien nebeneinander und miteinander leben in der Sehnsucht nach einer Proexistenz statt einer bloßen Koexistenz. Wie geringfügig auch die Kontinuität dieser Arbeit sein mag und wie geringfügig auch die Ermutigung, die sie bisher findet, so scheint sie doch schon die ersten Anfänge einer echten Gegenseitigkeit im Dialog zustande gebracht zu haben.

III. Buddhistisch-christliche und christlich-buddhistische Beziehungen: Ein Verhältnis der Gegenseitigkeit

Dr. Bryan de Kretser von den Heimen für behinderte Kinder in Prithipura, von dem das Buch «Man in Buddhism and Christianity» stammt, fragte einmal den Schreiber dieser Zeilen: «Warum sind Christen eigentlich so arrogant, daß sie immer meinen, den Buddhisten die Hand zur Gemeinschaft entgegenstrecken zu müssen?» Welche Antwort blieb mir, als zu sagen, daß Liebe – *agapē* oder *mettā* – uns treibt, dies zu tun? Vielleicht haben diejenigen, die immer noch mehr in einer Atmosphäre leben, in der es mehr auf «Bekehrungen» als auf eine vorausgehende Selbstbekehrung ankommt, den Eindruck, daß diese ausgestreckte Hand nur zögernd ergriffen wird. Ein buddhistischer Mönch schrieb an Dr. Lynn de Silva: «Ich erkenne keinen gemeinsamen Boden, auf dem wir einander treffen könnten... Das Christentum redet vom Himmel her, der Buddhismus von der Erde her.»[9] Noch im März 1977 konnten wir aus christlichen Kreisen solch anklagende Stimmen wie diese hören: «Dialog ist ein Problem für Christen. Wir hatten bereits Koexistenz zwischen den einfachen Leuten. Die Missionare brachten dann neue Zwietracht. Die arroganten Evangelisationskampagnen hatten eine buddhistische Erneuerungsbewegung zur Folge... In dem, was heute geschieht, kommen nur die unterschwelligen Schuldgefühle der Christen an die Oberfläche.»[10]

Dialog bedeutet wechselseitiges und nicht gleichzeitiges Reden und Hören, es bedeutet auch nicht die bloße Summierung von zwei Monologen zu einem quantitativ größeren Umfang. Es besteht schon ein Hoffnungsschimmer für eine echte Wechselseitigkeit. Der Ehrwürdige Hapugoda Dhammananda, ehemaliger Missionar der Mahabodhi-Gesellschaft mit zweiundzwanzigjähriger Erfahrung in Indien, sagte beim zweiten Sevaka-Sevana-Vesak-Fest: «Dies ist das erste Mal, daß ich diese Art eines multi-religiösen Dialogs in Sri Lanka erlebe.» Seitdem steht er in Kontakt mit uns, um die Möglichkeiten eines Studienzentrums für buddhistische Mönche zur Vorbereitung auf einen Dialog mit Christen und anderen zu bedenken[11]. Dr. Gunapala Dharmasiri, Dozent in der Philosophischen Abteilung der Universität Peradeniya, ist ein weiterer Exponent der Gespräche über Möglichkeiten eines Dialogs[12]. Die stärksten Anregungen zu einem neuen Denken hinsichtlich gemeinsamer Reflexion und gemeinsamen Handelns kommen aber von Dr. Padmasiri de Silva, dem Leiter der Philosophischen Abteilung dieser Universität[13].

IV. Schlußüberlegungen: Hoffnungen für die Zukunft

Liebe fordert ein direktes Zupacken, und so führte die Zurückhaltung der offiziellen Stellen der christlichen Kirchen dazu, daß Einzelpersönlichkeiten und Spontangruppen sich auf den verschiedensten Gebieten des Dialogs annahmen, der nun aus dieser Spontaneität und Freiheit gedeiht. Wenn der heute begonnene Dialog auch in Zukunft zu größerer Reife kommen soll, dann können wir nicht auf der Ebene einer eintönigen Erhebung der Tatbestände stehen bleiben, auch nicht auf der Ebene von theoretischen Haarspaltereien, von technischen und kasuistischen Spielereien mit metaphysischen Begriffen, also in der Ebene des bloßen *abidhamma*. «Freundschaftliche Diskussion über religiöse Themen mit Menschen anderer Glaubensrichtungen ist keineswegs das Recht oder Privileg einer Handvoll von Fachleuten», heißt es in den Richtlinien des von den Oblatenpatres organisierten Dialogs mit den Buddhisten vom Juli 1974 (Anm. 2). Demzufolge könnten die Sachgebiete, für die wir Hoffnung auf einen befreienden Durchbruch zur Zusammenarbeit hegen, wie folgt umschrieben werden:

Erstens: Schulen, Ordensmänner und Ordensfrauen, Institute und Zentren, welche ihre Bemühungen um einen Dialog fortsetzen und Neulinge zur Auf-

nahme dieses Dialogs ermutigen sollten. In diesem Prozeß sind Schritte in Richtung auf eine Lösung des Problems der Sprachbesonderheiten einschließlich der Verschiedenheiten in Glaubensstil, Brauchtum und Kultur vonnöten.

Ein Zweites muß den ersten Schritt begleiten: Und das ist Dialog nicht in Worten allein, sondern auch in der Tat, wie es für ein Vorgehen in einem Land der Dritten Welt selbstverständlich sein sollte. Dies ist der Dialog mit allen Menschen guten Willens (Papst Paul VI., Populorum Progressio, Nr. 83)[14], ein Dialog praktischen Handelns. Die ländlichen Massen Asiens verlangen nach Nahrung und werden nicht satt. Solidarität mit anderen Christen von heute und mit Christen vergangener Zeiten fordert Versöhnung, und dies ist auch eine Ausdrucksform von Dialog. Wenn Erlösung im Buddhismus als notwendig bezeichnet wird und auch gewünscht wird – «*etena saccena suvatthi hotu*», wie manche Reden Buddhas schließen: «Durch dieses wahrhaftige Wort möge Erlösung zuteil werden» –, dann sind wir nicht mehr weit entfernt von einer gesunden Befreiungsbewegung, in der Christen ihren Beitrag leisten als Versöhner, indem sie in «rechtem Gedenken» Bewußtseinsbildung betreiben, was so viel bedeutet wie Tötung der Unwissenheit (*avijjā*) und ein moralisches Drängen auf die Veränderung von Gesellschaftsstrukturen, die der Selbsttäuschung dienen. Dr. Padmasiris Wertorientierungen und sein Programm zum Aufbau der nationalen Gemeinschaft versetzen den Dialog in den Bereich der Aktion und des alltäglichen Lebens. Dr. Lynn de Silvas «Study Centre Occasional Bulletins» rücken den Dialog in der Art, wie sie über den Rassismus, die Unterdrückung, die Kluft zwischen Arm und Reich, die Beziehungen zwischen entwickelten und noch auf dem Wege der Entwicklung befindlichen Nationen, über Ökologie und Umweltverschmutzung handeln, in einen schärfer gefaßten Brennpunkt[15]. Wenn der Dialog heranreift zur Aktion, ohne den Charakter des Dhamma-Wortes einzubüßen, könnten die Hoffnungen und Träume von zwanzig Jahren Dialogführung in Erfüllung gehen, denn Dialog ist nicht eine Einbahnstraße, sondern ein Weg, der in zwei Richtungen zu begehen ist, so daß Befreiung das Endergebnis des Dialogs wird, Befreiung von Unwissenheit zur Weisheit, von einer selbstentleerenden Entfremdung zur Erfüllung.

[1] Diese Zahlenangaben des Autors sind offensichtlich nicht ganz korrekt, was schon daraus erhellt, daß es in den Schlußabstimmungen keine Zustimmung «juxta modum» (modus = Abänderungsvorschlag für die zu überarbeitende Fassung des Textes!) mehr gab. Nach LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967) 474 müssen die Zahlen für die letzte feierliche Abstimmung am Tag der Promulgation der Erklärung, am 28. Oktober 1965, lauten: 2312 Konzilsväter stimmten ab, 2221 sprachen ihr Ja, 88 blieben bei ihrem Nein, 3 gaben ungültige Stimmzettel ab. (Die Redaktion.)

[2] V. Tennekoon, The Great Rebellion of 1818 (Gunasena, Colombo 1970) p. XLII.

[3] M. Rodrigo, Report on An Approach to Non-Christians (Duruthu, Januar 1965), unveröffentlichtes hektographiertes Material (11 Seiten) aus dem National Seminary, Kandy.

[4] Konzilserklärung über die nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» Nr. 2, Absatz 2. (LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, II, 490.)

[5] L. Ranasinghe, Rethinking Ministries at the Service of Uva, From Rite to Reality: Sevaka Sevana Bulletin II (1976) 90. Vgl. auch Fred. Erick Perera, aaO. 103.

[6] Der «Congress of Religions in Sri Lanka» hat aufgrund eines Parlamentsbeschlusses aus dem Jahre 1970 offiziellen Status.

[7] Von den anderen Zentren seien genannt: Tulana/Research and Encounter Centre (Direktor: Pater Aloysius Pieris SJ); Centre for Society an Religion (Direktor: Pater S. T. Balasuriya OMI).

Ferner seien die folgenden Dissertationen erwähnt: Antony Fernando OMI, Poverty in the Vinaya Pitaka; Michael Rodrigo OMI, The Enlightment of the Buddha (Diss. an der Gregoriana 1959, veröff. 1963); ders., The Moral Passover from Self to Selflessness in Buddhism, Christianity, Islam, Hinduism (Institut Catholique, Paris 1973).

[8] Aufgrund eines Beschlusses ihrer Bischofskonferenzen haben die katholischen Bistümer von Laos und Kambodscha ein «Bureau de la Conférence Episcopale pour le Bouddhisme» unter der Leitung von Pater Marcello Zago OMI. Sri Lanka hat kein offizielles Sekretariat für den buddhistisch-christlichen oder multilateralen Dialog. Der liturgische Kalender für Sri Lanka erwähnt jedoch die Festtage der anderen Religionen, ein wichtiger Schritt vorwärts.

[9] Dr. Lynn de Silva, The Understanding and Goal of Dialogue, Bd. IV, Nrn. 1 und 2, Abschnitte 3–8; auf Seite 8 wird der Brief eines buddhistischen Mönchs zitiert.

[10] C.D.E. Premawardhana in seinem Bericht über die Konsultationstagung über «Dialogue in Community»: Dialogue, Bd. IV, Nrn. 1 und 2 (Januar–August 1977) 32–34.

[11] L. Ranasinghe, Rethinking Ministries, From Rite to Reality, Sevaka Sevana II, 90.

[12] Dr. Gunapala Dharmasiri, Meaning of Religion in Sri Lanka Today: Dialogue, Bd. II, 7–11.

[13] Dr. Padmasiri de Silva, The Basis for Seeking Community. A Buddhist Point of View: Dialogue, Bd. IV, Nrr. 1 und 2 (1977) 9–16.

[14] Vgl. Pater T. Balasuriya: Logos, Februar 1977; Michael Rodrigo: Dialogue, Bd. III, Nr. 2, 62–67; Bd. IV, 1 und 2, 17–26; Lynn de Silva, Study Centre Occasional Bulletins; Padmasiri de Silva, Value Orientation and Nation Building; Ven. Bandarawela Devananda, Sevaka Sevana Bulletin III (1977) 209–214 (Religion and Religious).

[15] Ähnliche Arbeitspapiere werden in Form von Dossiers herausgegeben vom Centre for Society and Religion (unter Leitung von Pater T. Balasuriya OMI); ebenfalls in der Schriftenreihe «Logos» (1975 und 1976).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MICHAEL RODRIGO

1927 in Dehiwela, Sri Lanka, geboren. Oblatenmissionar. 1954 Priesterweihe. Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1959 Doktorat der Philosophie mit einer Arbeit über Buddhismus und thomistische Philosophie. Theologisches Doktorat 1973 am Institut Catholique zu Paris. 1955–1974 Professor für Philosophie und Liturgiewissenschaft am Nationalen Seminar in Kandy. Derzeit (seit 1975) Direktor der Sevaka Sevana Ministries' School and Pastoral Kendra (Zentrum) der neugegründeten Diözese Uva. Seit 1960 in Schulen in Kandy und Colombo und in Ordensinstituten im interreligiösen Dialog tätig. Anschrift: Sevaka Sevana, Ministries' School, 14, Senanayaka Mawata, Banarawela, Sri Lanka.

Marcello Zago

Zum Dialog zwischen Christen und Buddhisten in Südostasien

Birma, Kambodscha, Laos und Thailand sind vier Länder der indochinesischen Halbinsel mit gemeinsamen Merkmalen. Ihre Kultur ist von Indien beeinflußt, selbst wenn das ethnische Substrat jedem Land sein eigenes Gesicht gibt.

Die offizielle Religion der Mehrheit der Bevölkerung ist der Theravāda-Buddhismus, auch wenn sie stark von dem Animismus der Ahnen geprägt ist[1]. Christen gibt es dort kaum oder nur als Minderheiten, die meist Fremde sind, und dies trotz mehrerer Jahrhunderte missionarischen Bemühens[2].

Dennoch mangelte es früher nicht an Kontakten zwischen Christen und Buddhisten, besonders anfangs nicht. Im 17. Jahrhundert waren in Thailand Jesuiten wie P. Le Blanc, P. de la Breuille und P. du Bouchet «damit beschäftigt, das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen und sich ihnen vertraut zu machen». Sie stellten fest, daß «hinsichtlich der Sitten und der Lebensführung ein Christ nichts lehren kann, das vollkommener wäre als das, was ihre Religion diesbezüglich vorschreibt«[3].

In Birma haben uns katholische Bischöfe des 17. und 18. Jahrhunderts wie Percoto, Mantegazza und Bigandet zahlreiche Abhandlungen über den kanonischen und den tatsächlich gelebten Buddhismus hinterlassen[4]. In Kambodscha versuchte P. Maldonado «sich soweit wie möglich den Bonzen im gelben Kleid anzugleichen, um den Sauerteig des Heils ins Innere der buddhistischen Klöster zu bringen»[5].

Trotz ihrer aufrichtigen Sympathie für die Kultur, die sozio-philosophischen Systeme und vor allem für die Völker, in deren Mitte sie lebten, gelang es den Missionaren nicht, eine objektive, wohlwollende Sicht des Buddhismus zu entwickeln und eine tiefergreifende Begegnung mit den Buddhisten, durch den Dialog mit ihnen, herbeizuführen[6]. Sie waren nicht nur durch die Vorurteile ihrer Zeit daran gehindert, sondern besonders durch den theologischen Zugang zu anderen Religionen, die als menschliche Verirrungen und Täuschungen des Teufels angesehen wurden. Die Kolonialisierung verschärfte noch die Schwierigkeiten für ein gegenseitiges Verstehen, auch wenn das System katholischer Schulen besonders in Thailand zur gegenseitigen Achtung zwischen Personen beitrug.

Nach der Unabhängigkeit haben mehrere Faktoren neue Beziehungen zwischen Christen und Buddhisten gefördert. So gingen z.B. die Christen aus den Gettos ihrer Dörfer heraus. Dann wäre zu erwähnen: die Urbanisierung, das Bedürfnis nach Zusammenarbeit im sozialen Bereich, die internationalen Begegnungen zwischen verschiedenen Religionen und schließlich eine neue Sicht der anderen Religionen, besonders bei den Katholiken, seit dem Zweiten Vatikanum.

Zur Situation in Birma

Birma ist das Land, in dem es die geringste Erfahrung mit Dialog zu geben scheint. Ein Mitglied des römischen Sekretariats für die Nichtchristen faßte nach einem kurzen Besuch, dessen Ziel es war, die Situation des Dialogs in diesem Land einzuschätzen, seine Eindrücke wie folgt zusammen: «Soweit ich das beurteilen kann, gibt es in Birma keinen Dialog im eigentlichen Sinn. Hierfür gibt es zahlreiche Gründe, besonders die politische Spannung.»[7]

Gewiß hat man in dieser Hinsicht etwas unternommen; man kann es in den Studien von Pasquale Anatriello[8] und von Winston L. King[9] sehen. Aber weder die Verantwortlichen noch die einfachen Gläubigen haben das Gespräch gesucht.

Die Erinnerung an die englische Kolonialisierung, der Kampf, um den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen mit seinem flüchtigen Erfolg, die Haltung der derzeitigen sozialistischen und laizistischen Regierung haben verhindert, daß sich die Buddhisten für diese Dimension öffnen.

Die Christen ihrerseits fühlten sich zuerst durch die Forderungen der Buddhisten angegriffen, dann verloren sie den größten Teil der ausländischen Missionare, was die Priester, die blieben, veranlaßte, ihr Wirken auf die Versorgung der christlichen Gemeinden zu konzentrieren; diese gab es hauptsächlich unter nicht-buddhistischen Volksschichten. Die geringe Anzahl an Kontakten mit dem Ausland und die geringe Zahl an einheimischen Priestern haben ein direktes Mühen um Dialog schwieriger gemacht.

Zur Situation in Kambodscha

Die Erfahrung eines christlich-buddhistischen Dialogs im Land der Khmer war von kurzer Dauer. Sie siedelt sich zwischen 1970 und 1975 an. Vor diesem Zeitpunkt erwies sich eine echte Begegnung als fast unmöglich,

trotz der Offenheit von Seelsorgern wie Bischof Ramousse und Bischof Tep Im. In der Tat war die Mehrheit der Christen Ausländer und fühlte sich auch so.

Nach dem Staatsstreich von März 1970 blieben von 70000 Katholiken nur drei- oder viertausend im Land. Die anderen gingen nach Vietnam oder wurden in Lagern für Ausländer zusammengefaßt. Als sich die kambodschanischen Christen allein vorfanden, ohne eigene soziale Einrichtungen, insbesondere ohne Schulen, fühlten sie sich verpflichtet und ermutigt, mit ihren buddhistischen Landsleuten ins Gespräch zu kommen.

Außer dem Gespräch zwischen Einzelpersonen, zu dem sie nach und nach durch Tagungen und durch die normale Pastoral vorbereitet wurden, setzten sich die Christen in den Städten in der Flüchtlingshilfe ein, da die Zahl der Flüchtlinge wegen des Krieges ständig anstieg. Dieser Dienst der Liebe zog immer zahlreichere Kontakte mit buddhistischen Autoritäten und Verantwortlichen nach sich. Auch andere Kontakte zwischen Christen und qualifizierten buddhistischen Laien wurden organisiert, um das gegenseitige Verstehen zu fördern: In Phnom-Penh und anderswo fanden Tagungen und Kolloquien statt[10].

Die Anwesenheit benediktinischer Mönche erwies sich als günstig und vielversprechend. Das Kloster in Kep war lange ein Ort des Gebetes geblieben, der der monastischen Erfahrung der Buddhisten ziemlich fremd war, was übrigens auch für das Karmelitinnenkloster in Phnom-Penh gilt.

Der Krieg brachte die katholischen Mönche in Kontakt mit den Buddhisten. Manche Buddhisten fanden im Kloster Zuflucht, und junge Buddhisten gesellten sich zur Kommunität, nicht um Christen zu werden, sondern um diese Art religiösen Lebens zu erleben. Der gegenseitige Einfluß war groß, nicht nur für das gegenseitige Verständnis, sondern auch für eine gewisse Anpassung. Die Buddhisten begannen, die christlichen Mönche als wirkliche Mönche zu betrachten und verhielten sich dementsprechend, indem sie z.B. ein traditionelles Kleideropfer (*kathina*) organisierten.

Die «Befreiung» Phnom-Penhs im April 1975 stellt das Ende jeglicher religiöser Struktur, der christlichen ebenso wie der buddhistischen, dar. Die absolute Gleichheit, die von den neuen Machthabern auferlegt wurde, verhindert jede Form monastischen Lebens, stellt ein Hindernis dar für jedes religiöse Tun und setzt jedem Dialog zwischen Institutionen ein Ende. Die körperliche Arbeit im Wald, die ständige Mobilität, die Sitzungen zur politischen Indoktrinierung, die gemeinsam ertragenen Leiden unterwerfen alle Khmer einem gemeinsamen Schicksal.

Zur Situation in Laos

In Laos hat der Dialog, der breiter ausgebaut war und intensiver unterstützt wurde, die Mitglieder der beiden Religionen tiefer erreichen können, und zwar auf der Ebene der Verantwortlichen ebenso wie auf der der einfachen Gläubigen, und es ist ihm gelungen, Anstoß für die Nachbarländer zu sein[11]. Dank eines Nationalbüros und dank einiger Verantwortlicher auf diözesaner Ebene, die auf einen Beschluß der Bischofskonferenz zurückgehen und von ihr unterstützt werden, wurden alle in der Pastoral Tätigen (Priester, Ordensleute und Katecheten) unterstützt, um ihre Sicht der Dinge und ihre Methoden erneuern zu können.

Immer häufiger fanden Begegnungen zwischen Christen und Buddhisten statt, und zwar auf der Ebene der Freundschaft, des gegenseitigen Verstehens, des Austauschs über tiefgreifende Erfahrungen und der Zusammenarbeit. Forschungsarbeiten über den gelebten Buddhismus und über spezielle Probleme wie die Sicht des Göttlichen bei den verschiedenen Volksstämmen, über die christliche und die buddhistische Ethik und über die religiöse Sprache gingen jetzt tiefer[12]. Dieser Dialog beinhaltete auch offizielle Aspekte, wie den Besuch einer buddhistischen Delegation beim Papst, unter dem Vorsitz des Patriarchen von Laos persönlich[13].

Man hat die Tiefe und die Aufrichtigkeit dieses Dialogs messen können, als die ausländischen Missionare im August 1975 aus Luang-Prabang ausgewiesen wurden. Der buddhistische Patriarch tat alles, was in seiner Macht lag, um die Entscheidung der Parteivorsitzenden abzuändern, jedoch ohne Erfolg. Darauf wollte er die Einstellung der Buddhisten deutlich machen, indem er in seinem Kloster eine feierliche Abschiedszeremonie veranstaltete und die Missionare zum Flugplatz begleitete.

Die antireligiösen Maßnahmen der Regierung gegen Christen und Buddhisten, die immer stärker wurden, haben nicht alle guten Anzeichen des Dialogs ausgelöscht. Wenn in bestimmten Dörfern kleinen christlichen Gruppen noch Gebetstreffen erlaubt sind, dann verdankt man das vermutlich auch der Sympathie, die die buddhistische Bevölkerung ihnen dank des Dialogs entgegenbringt.

Zur Situation in Thailand

Die Zukunftsperspektiven für den Dialog in Thailand sind günstig, auch wenn derzeit die Lage im Stillstand ist, trotz der hervorragenden Erfahrung einiger Pioniere. Die katholischen Schulen, die besonders von Buddhisten besucht werden, hatten den Boden und die Gemüter vorbereitet.

Im Unterschied zu anderen Ländern haben hier die Buddhisten die Initiative ergriffen[14]. Schon 1958 erbat die buddhistische Universität von Bangkok vom Bischof einen Professor für christliche Religion. In den folgenden Jahren organisierte der Direktor des «Département des Religions», Oberst Pin Mathukan, jedes Jahr ein eintägiges Treffen und gegenseitiges Erklären der Religionen und richtete in einem Saal des Kultusministeriums eine dauernde Ausstellung der Religionen ein. Der bedeutendste Bonze des Landes, Buddhadāsa, interessierte sich ebenfalls für das Christentum und übte so einen positiven Einfluß auf die Buddhisten aus[15]. Der Patriarch von Thailand besuchte den Papst im Jahre 1972.

Die Protestanten, die sich im allgemeinen hinsichtlich des Dialogs eher zurückhaltend zeigen und deren abrupte Stellungnahme und Methoden häufig Hindernisse darstellten, haben hier eine hervorragende Rolle gespielt, dank der Jahreskonferenzen «Sinclair Thompson Memorial» des theologischen Seminars von Chieng-Mai[16].

Einige Katholiken haben den Dialog durch ihre guten menschlichen Beziehungen gefördert, wie z.B. Bischof Carretto und besonders P. John Ulliana, der einer der bekanntesten und einflußreichsten Männer bei nationalen Begegnungen wurde, die vom «Département des Religions» veranstaltet werden; er setzte sich auch ein für die Zusammenarbeit der Kooperativen im sozialen Bereich. Andere, wie P. Pezet, haben sich in die Bedeutung des Buddhismus vertieft, indem sie lange in den Klöstern lebten und in einem dafür eingerichteten Zentrum meditierten[17].

Zur Zeit bestehen gute nachbarschaftliche Beziehungen: Man lädt sich gegenseitig zu den Festen und religiösen Zeremonien ein. Man erkennt sich gegenseitig an, und man hat jeden Ausdruck von Verachtung verbannt. Man arbeitet auch zusammen an Projekten im sozialen Bereich.

Aber der Dialog bleibt oft oberflächlich, weil man es an Mühen um Vertiefung fehlen läßt, was sich oft durch Opportunitätserwägungen rechtfertigen läßt. Dennoch bestehen hier einzigartige Möglichkeiten aufgrund der hervorragenden Eigenschaften des thailändischen Buddhismus und seiner Rolle in den anderen buddhistischen Ländern.

Schlußbemerkung

Der Dialog mit den Buddhisten siedelt sich auf mehreren Ebenen an. Man arbeitet im sozialen Bereich zusammen, es gibt Austausch über die Lehre, gegenseitige Information über das Tun und über die entsprechenden Glaubenssätze, und es gibt Austausch über religiöse Erfahrungen. Das hängt häufig vom Interesse und von der Vorbereitung der Gesprächspartner ab.

Auf christlicher Seite waren ausländische Missionare die Initiatoren des Dialogs. Die Einheimischen folgten dieser Richtung, oft mit Erstaunen und großer Zurückhaltung. Das römische Sekretariat für die Nichtchristen trug durch die Besuche des Sekretärs[18] und durch Ermutigungen dazu bei, daß man Fortschritte auf diesem Weg machte.

Die Protestanten haben kaum damit begonnen, sich dafür zu interessieren, wenn man das Beispiel des theologischen Seminars von Chieng-Mai einmal beiseite läßt. Manche Sekten würden durch ihre Haltung eher den Dialog der anderen Christen blockieren. Es muß noch ein weiter Weg zurückgelegt werden, bis alle Christen eine gemeinsame Haltung des Dialogs einnehmen und ihre Mitarbeit hierfür einbringen.

Die politischen Instanzen der verschiedenen Länder spielen eine besondere Rolle. Die Herrschaft der Kommunisten in Kambodscha und in Laos mit ihrer antireligiösen Ausrichtung, stellt nicht nur eine Schwierigkeit für den Dialog dar, sondern stellt sogar das Überleben der Religionen in Frage, die sich vor die größte Herausforderung ihrer Geschichte gestellt sehen: Wie können sie noch Sauerteig des Heils und des Fortschritts sein, trotz der zusammengeschrumpften Strukturen und trotz der Verfolgung?

Für das Christentum ist der Dialog Vorbedingung für eine wirkliche Anwesenheit in Asien[19]. Ohne Dialog wird es keine Inkarnation geben, keine neue verständliche Aussage der Botschaft, insbesondere kein echtes, bedeutsames und einladendes Wachstum.

[1] Für eine aktuelle Beschreibung des Buddhismus in diesem Land vgl. D.K. Swearer, Recent Developments in Thai Buddhism, in: Dumoulin, Buddhism in the Modern World (Macmillan, London 1976) 99–108; W.L. King, Contemporary Burmese Buddhism, aaO. 81–98; M. Zago, Contemporary Khmer Buddhism, aaO. 109–119; M. Zago, Buddhism in Contemporary Laos, aaO. 120–129.

[2] In Birma und in Kambodscha gehen die ersten Kontakte mit Missionaren auf die Mitte des 16. Jahrhunderts zurück, eine zusammenhängende Anwesenheit von Missionaren beginnt um die Mitte des 18. Jahrhunderts. In Thailand sind Missionare seit 1662 anwesend. Nach einem Aufenthalt von P. Leiria von 1642 bis 1647 gelang es den ersten Missionaren erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, in Laos Fuß zu fassen. In all diesen Ländern erreicht die Anzahl der Christen noch nicht einmal 1 % der Gesamtbevölkerung.

[3] H. de Lubac, La rencontre du bouddhisme et de l'Occident, (Montaigne, Paris 1952) 92–93.

[4] P. Anatriello, Buddismo Birmano (PIME, Neapel 1969) 115–126.

[5] H. de Lubac, aaO. 93.

[6] Vgl. H.G. Trager, Burma through Alien Eyes. Missionary Views of the Burmese in the Nineteenth Century (New York 1966).

[7] P. Phichit, My Visit to Burma, in: Bulletin Secretariatus pro non christianis, 1976–XI/1,66: «But as far as I am concerned, dialogue as such does not exist in Burma, due to many reasons, especially the political tension». Vgl. auch 62–68.

[8] P. Anatriello, aaO. 127–143.

[9] W.L. King, Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding (Allen, London 1962).

[10] M. Zago, Visite aux Confrères du Cambodge in: Bulletin Secretariatus pro non christianis, 1972/VII–2, 71–76; R. Rondineau (Hg.), Session sur le Bouddhisme (Phnom-Penh 1973) 146 S.

[11] M. Zago, Le dialogue avec les bouddhistes au Laos, in: Bulletin Secretariatus pro non christianis 1975–X/2, 277–291.

[12] Zum Gebrauch der Missionare wurden Studien über diese Gegenstände und über die verschiedenen Seminare vervielfältigt. In der Folgezeit wurden einige davon in Büchern oder Zeitschriften veröffentlicht, z.B. M. Zago, L'équivalent de Dieu dans le bouddhisme, in: Église et Théologie, 6 (1975) 25–49; 153–174; 297–317. Ders., Proclamation of the Kerygma to the Buddhists: Worldmission 28 (1977) 20–25. (Französischer Text in Kerygma 9 [1975] 73–90.)

[13] M. Zago, Voyage du Patriarche Bouddhiste Lao à Rome et en Italie: Bulletin Secretariatus pro non christianis 1973, 92–103 (englische Ausgabe 90–101).

[14] P. Carretto, Dialogue between Christians and Buddhists in Thailand: Bulletin Secretariatus pro non christianis 1974–IX/3, 209–213; P. Phichit, Dialogue Situation in Thailand, aaO. 1975–X/2, 269–276; P. Rossano, Report on Mons. Rossano's Journey in South East Asia, aaO. 1976–XI/1, 49–61.

[15] Buddhadāsa spielt häufig auf christliche Lehren und Methoden an, indem er sie oft auf seine Weise interpretiert. Sein bekanntestes Werk in dieser Hinsicht ist das Buch: Christianity and Buddhism (Sinclair Thompson Memorial Lectures, Bangkok 1967).

[16] Diese Konferenzen haben zum Ziel, das gegenseitige Verständnis zwischen Christen und Buddhisten in Thailand zu fördern, und zwar durch spezialisierte Studien, die jährlich veröffentlicht werden.

[17] E. Pezet, Reflections on my personal experience in a Buddhist Country, in: Bulletin Secretariatus pro non christianis 1974–IX/3, 176–185.

[18] Die Berichte erscheinen regelmäßig im Bulletin des Sekretariats selbst.

[19] M. Zago, Présence du christianisme en Orient et dialogue: Kerygma 7 (1973) 147–172.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirmann

MARCELLO ZAGO

1932 in Treviso geboren. Missionar in Laos von 1959–1966 und von 1970–1975. Doktorat in Missiologie an der Gregoriana in Rom mit einer Dissertation über: Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao (1970 bis 1975). 1972 Leiter des Zentrums für Forschung und für Dialog mit den Buddhisten der Bischofskonferenz von Laos und Kambodscha. Seit 1968 Gastdozent für Missiologie an der Universität Saint Paul in Ottawa; seit 1976 Professor für Missiologie an der Lateran-Universität in Rom. Seit 1972 Berater des Sekretariats für die Nichtchristen. Seit 1974 Generalassistent für die Missionen der Kongregation der Oblaten-Missionare. Veröffentlichungen: (außer der schon genannten Dissertation): Aspects du bouddhisme lao (Vientiane 1973); Semi del Vangelo (Bologna 1976). Ferner Beiträge in Büchern und Zeitschriften zu dem Thema: Buddhismus und Evangelisierung. Anschrift: Curia Generalizia Padri Oblati, Via Aurelia 290, I–00165 Roma, Italien.

Hugo Enomiya-Lassalle

Buddhistisch-christlicher Dialog in Japan heute

Einleitung

Es möge zunächst darauf hingewiesen werden, daß man den Buddhismus in Japan niemals vollkommen getrennt sehen darf vom Shinto, der Ur- und ehemaligen Staatsreligion des Landes. Es ist vielleicht ein einzig dastehendes Phänomen, daß sich bei einer Umfrage, die vor einigen Jahren durchgeführt wurde, schätzungsweise 40 Millionen Japaner als Anhänger sowohl des Shinto als des Buddhismus bezeichnet haben. Das hat gewiß gegenwärtig nichts mit Nationalismus zu tun, wohl aber mit uraltem religiösen Brauchtum, das noch im Volke lebt. Was den Buddhismus selbst betrifft, so gibt es neben den seit Jahrhunderten heimisch gewordenen alten Sekten eine Unzahl von neueren, die man nicht alle über einen Kamm scheren kann. Selbstverständlich können wir im Rahmen dieses Beitrages hier nicht auf Einzelheiten eingehen.

Was den Dialog mit dem Buddhismus betrifft, so hat sich schon bald nach Kriegsende eine Wandlung angebahnt. Die Religionen rückten einander näher, ohne daß diesbezüglich Beratungen gehalten und ausdrückliche Entschlüsse gefaßt wurden. Symbolisch ist dafür die Tatsache, daß in Hiroshima schon von Anfang an der 6. August als Erinnerungstag an den Abwurf der Atombombe nicht nur von offizieller Seite der Stadt begangen wurde, sondern auch von Buddhisten, Shintoisten und Christen eine gemeinsame Gebetsstunde gehalten wurde vor der Grabstätte, an der die Gebeine der Todesopfer dieser furchtbaren Waffe beigesetzt sind.

Ein anderes auch rein religiöses Phänomen war die Gründung einer Vereinigung von Zenmönchen und katholischen Priestern zwecks Hebung des religiösen Verständnisses, die sich besonders durch gemeinsame Versammlungen betätigte, wobei je ein Zenmönch und ein Priester einen Vortrag hielt.

Späterhin wurde der Dialog ganz besonders gefördert durch die bahnbrechenden Entscheidungen des II. Vatikanums bezüglich der Beziehungen des Christentums zu den anderen Religionen, die besonders im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche in ein neues Licht gestellt wurden.

Zum Dialog selbst

Der Dialog wird schon seit längerer Zeit, besonders seit dem II. Vatikanum, nicht nur von den Christen,

sondern auch von Vertretern des Buddhismus in Japan gesucht. Das gilt allerdings von den führenden Persönlichkeiten in viel höherem Maße (um nicht zu sagen fast ausschließlich) als von den Gläubigen schlechthin. Das Verständnis bei letzteren dürfte auf beiden Seiten noch nicht weit fortgeschritten sein. In dieser Beziehung ist die Situation anders als in Europa und Amerika, wo viele ehemalige Christen sozusagen in den östlichen Religionen, besonders im Buddhismus, gewissermaßen einen Ersatz zu finden suchen. In Japan ist es vielmehr so, daß die Vertreter des Dialogs auf beiden Seiten achtgeben müssen, daß keine Mißverständnisse entstehen bei denen, die den Sinn des Dialogs noch nicht recht erkannt haben. Was im übrigen nicht zu verwundern ist, nachdem die große Masse der Gläubigen, Christen und Buddhisten, jahrhundertelang in entgegengesetzter Richtung geschult worden ist.

Trotzdem sind wir in Japan auf verschiedene Weisen im Gespräch, sei es mit einzelnen oder in Gruppen. Übrigens hat die Internuntiatur in Tokio unsere Bemühungen sehr gefördert dadurch, daß immer wieder Häupter der buddhistischen Sekten eingeladen wurden. Es waren dann auch stets christliche Experten dabei, so daß sich ein Gespräch entspann, das dann mit einem Freundschaftsmahl abschloß. Was Gespräche unter einzelnen oder in Gruppen betrifft, so ist eine klare Übersicht noch nicht möglich. Wir beschränken uns daher auf zwei Gruppen, die uns näher bekannt sind.

Die erste trat vor 10 Jahren zum ersten Mal zusammen und hat sich seitdem jedes Jahr einmal für einige Tage zusammengefunden und ein vorher bestimmtes Thema besprochen. Es handelte sich bei dieser Gruppe nicht um einen Verein mit Satzungen und Beiträgen. Es war und ist auch jetzt noch ein Freundeskreis von Zen-Buddhisten, Protestanten und Katholiken, Japanern und Ausländern. Die erste Anregung kam von Dr. Douglas Steere, einem führenden Quäker aus U.S.A. Er hatte zu diesem Zweck führende Zenmeister besucht und um Mitarbeit gebeten, die dann auch dem Kreis beitraten. Wir haben uns auf den Zen-Buddhismus beschränkt, weil bei Vertretern verschiedener Sekten die Gefahr bestanden hätte, daß die Gespräche in eine Diskussion unter den einzelnen Sekten abglitten und damit ihren Zweck von vornherein verfehlt hätten. Wiederholt wurde bei dem jährlichen Treffen der Vorschlag gemacht, daß die Gespräche wenigstens zum Teil veröffentlicht würden. Das ist aber erst in diesem Jahre verwirklicht worden. Veröffentlichungen waren auch von Anfang an nicht der Hauptzweck der Gruppe, sondern ein offener Gedankenaustausch. Wir erachten es als das beste Ergebnis unserer Zusammenkünfte, daß wir allmählich so miteinander vertraut wurden, daß jeder unverhohlen seine Ansicht aussprechen darf, ohne fürchten zu müssen, daß es ihm übel genommen wird. Das geschah, obwohl im Laufe der Jahre manche zurücktraten und andere neu hinzukamen. Gegenwärtig sind es 42 Mitglieder, mit wenigen Ausnahmen übrigens Japaner.

Die zweite Gruppe, die kurz dargestellt werden soll, ist anderer Art als die erste. Sie ist eher eine Vorbereitung auf den Dialog als Dialog selbst, beschränkt sich auch nicht auf den Zen-Buddhismus, sondern schließt auch andere Arten des Buddhismus ein. Sie nennt sich «Ökumenische Gruppe zum Studium des interkonfessionellen (interfaith) Dialogs». Die Mitglieder sind Christen, sowohl Protestanten wie Katholiken. Sie hat als nächstes Ziel einen dreijährigen Arbeitsplan aufgesetzt. Das Thema im ersten Jahre ist: Geschichtliche Untersuchung und Bewertung; im zweiten Jahr: Theologische Implikationen des buddhistisch-christlichen Dialogs; im dritten Jahr: Buddhistische Bewertung. Zu diesem Thema sollen auch Buddhisten eingeladen werden, die sich für den Dialog interessieren. Ferner: Suchen nach neuen Orientierungslinien.

Schwierigkeiten beim Dialog mit Buddhisten in Japan

Es handelt sich in unserer Darstellung nicht um theologische Schwierigkeiten, da diese in einem anderen Referat zur Sprache kommen. Es sollen zwei besonders schwer zu überwindende praktische Hindernisse kurz besprochen werden. Das erste ist auf beiden Seiten der Mangel an Kenntnis der Religion des Partners. Vom Buddhismus her gesehen ist, so scheint mir, die Kenntnis auf seiten des christlichen Partners oft zu gering, um einen fruchtbaren Dialog führen zu können. Vielleicht wird das Gespräch dem Christen helfen, etwas mehr vom Buddhismus zu erfahren, aber man kommt nicht zum Wesen der Sache.

Nun ist es aber nicht leicht, sich die fehlenden Kenntnisse anzueignen. Das gilt für den Ausländer noch mehr als für den Japaner. Überdies gibt es viele verschiedene Sekten, die im Grunde denselben Kern, die Erleuchtung des Buddha, haben, aber in der Interpretation oft weit auseinandergehen. Alle auch nur einigermaßen zu kennen, erfordert ein gründliches Studium.

Hinzu kommt eine sprachliche Schwierigkeit. Übersetzungen aus dem Chinesischen oder auch dem Japanischen sind immer ungenau. Im europäischen Sprachgebrauch fehlen oft die entsprechenden Wörter, und es besteht Gefahr, daß man sie in Kategorien der eigenen Sprache einordnet, die es in der Fremdsprache nicht gibt. Man versuche nur einmal, ein Zen-Koan,

d.h. ein unlösbares Problem, das einem Zenschüler von seinem Meister aufgegeben wird, in eine europäische Sprache zu übertragen. Die Zenmeister in Japan empfehlen daher auch ihren europäischen Schülern, womöglich genügend Japanisch zu lernen, daß sie diese Texte wenigstens nach einer Erklärung des Sinnes verstehen. Diese sprachliche Schwierigkeit kennen wir im Dialog unter Protestanten und Katholiken überhaupt nicht. Dasselbe gilt, vielleicht sogar in höherem Maße, von der zweiten Schwierigkeit im Dialog mit dem Buddhisten, von der nun einiges gesagt werden soll.

Sie ist noch schwieriger zu überwinden als die erste und kann selbst mit der besten Sprachkenntnis nicht gelöst werden. Sie liegt darin, daß es schließlich immer um die Erfahrung, die Erleuchtung, geht, die man durch Worte nicht ausdrücken kann. Das gilt ganz besonders vom Zen-Buddhismus. Zum Beispiel kann man die Schriften des Meister Dogen, des Begründers der japanischen Soto-Sekte, nicht vollkommen verstehen, wenn das ‹Auge der Erleuchtung› nicht in etwa geöffnet ist. Ein erleuchteter Zenmeister erkennt nach einigen Worten mit seinem Partner, ob er in diesem Sinne ‹sehend› ist. Dasselbe gilt von den Schriften bedeutender buddhistischer Gelehrter. Wer sich praktisch und nicht nur theoretisch mit dem Zen befaßt, kommt bald zu der Überzeugung, daß der Dialog mit dem Zen-Buddhismus diese Erfahrung benötigt, wenn er nicht auf halbem Wege stehenbleiben soll. Ein Zenmeister kann sich natürlich auch auf rationaler Ebene über Buddhismus unterhalten. Er sollte sogar auch in der Lehre des Buddhismus gut geschult sein. Aber für ihn ist der Dialog auf dieser Ebene auf die Dauer nicht interessant. Doch möchten wir hinzufügen, daß es nicht im engeren Sinne die ‹Zen-Erleuchtung› – diese Bezeichnung ist eigentlich unrichtig, da die Erleuchtung keine Färbung hat – zu sein braucht. Es könnte sich auch um die Erfahrung eines christlichen Mystikers handeln. Viele Zenmeister kennen die christlichen Mystiker bis zu einem gewissen Grade und fühlen, daß mit ihnen eine Begegnung möglich und fruchtbar ist.

Nun besteht aber die Schwierigkeit, die aus Mangel von Kenntnis der Religion des Partners erwächst, genau so auf der Seite des Buddhisten bezüglich des Christentums. Gewiß gibt es Ausnahmen. Auch unter den Zenmeistern gibt es solche, die die Hl. Schrift lesen und sie hochschätzen. Doch was die Lehre betrifft, so setzen sie nicht nur bei den Christen allgemein, sondern auch bei den Theologen eine Auffassung voraus, die heute überholt ist und allenfalls bei Kleinkindern noch als ein Anfang gelten kann. Man hört oft Äußerungen, die einen in Staunen versetzen, z.B. über die christliche Auffassung von Gott, die eher zu einem Götzen paßt als zu dem, was jeder Christ von Gott weiß.

Das ist sehr bedauerlich und bildet besonders für die Anhänger des Zen ein großes Hindernis, dem Christentum näher zu kommen, um sich auch nur für einen Dialog zu interessieren. Natürlich ist die Ausdrucksweise in der hl. Schrift einem Weltbild entnommen, das zu seiner Zeit galt, heute aber überholt ist. Der Zen-Buddhist ist nun in diesem Punkte äußerst empfindlich. Es gibt für ihn keine positive Ausdrucksweise für das Absolute. Daher nennt er es lieber das Nichts oder die Leere. Die alten Zenmeister sagten: «Wenn du nur den Mund auftust, bist du schon in tausend Irrtümer gefallen.» Glücklicherweise gibt es schon tiefgläubige Christen, die das Zen praktizieren. Manche von ihnen haben bereits die Erleuchtung erlangt unter Leitung eines Zenmeisters. Diese könnten einen wesentlichen Beitrag zum Dialog mit dem Zen-Buddhismus leisten.

Zum Schluß nur noch ein Hinweis: Es gibt einen Dialog, der mit Worten geführt wird, was ja schon im Wort zum Ausdruck kommt. Aber es gibt auch einen Dialog, der durch die Tat ausgeführt wird. Er besteht darin, daß man das Wagnis auf sich nimmt, sich gewissermaßen in die andere Religion hineinzubegeben, um ihr auch auf dem Wege der Erfahrung zu begegnen, wie es Thomas Merton getan hat. Manche haben ihn deswegen zum Buddhisten ‹gemacht›. Ein ähnlicher Fall ist P. Le Saux O.S.B., der einen ähnlichen Weg in Indien gegangen ist und dort die ‹große Erfahrung› hatte vor seinem Tod. Das sind besondere Berufungen. Aber wir sollten Gott danken, daß es sie gibt.

HUGO ENOMIYA-LASSALLE

Ursprünglicher Name: Hugo Lassalle. 1898 in Nieheim, Deutschland, geboren. 1919 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Vorher schon Studien in Deutschland, später Studium der Philosophie und der Theologie in Holland und England. Seit 1929 in Japan. Bis 1938 Lehrer für deutsche Sprache an der Sophia-Universität und Sozialarbeit in den Slums von Tokio. Später bis 1968 in Hiroshima. Außer missionarischer Arbeit und verschiedenen Aufgaben innerhalb des Ordens einige Jahre Lehrer der deutschen Sprache an der Universität Hiroshima und an der dortigen Kadettenschule. Später – bis zum heutigen Tage – Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Music University Elisabeth in Hiroshima. Seit 1968 lebt und und arbeitet er im Zen-Zentrum Shinmeikutsu, 50 Meilen von Tokio entfernt. Veröffentlichungen: Zen – Weg zur Erleuchtung (Herder, Wien ^{5}1976); Zen-Buddhismus (Bachem, Köln ^{3}1974); Zenmeditation für Christen (Barth, Weilheim ^{3}1973); Meditation als Weg zur Gotteserfahrung (Bachem, Köln ^{4}1974); Zen unter Christen (Styria, Graz ^{2}1975); Zen-Meditation. Eine Einführung (Benziger, Einsiedeln/Zürich 1975); Erfahrungen eines Christen mit der Zenmeditation (Kaffke, Frankfurt 1975). Von den meisten Veröffentlichungen erschienen Übersetzungen ins Englische, Französische, Spanische, Niederländische, Italienische, Schwedische, Japanische und Koreanische. Anschrift: S.J. House, 7 Kioicho, Chiyoda-Ku, Tokyo, 102, Japan.

Joseph Spae

Der Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika

Während das Gebäude unserer westlichen Anschauungen und Prinzipien unter unseren Füßen wankt, bleibt eine große Leere übrig, aus der ganze Generationen in künstliche Lebensformen, exotische Lehren und Utopien, zu entkommen suchen. Der Buddhismus, der tatsächliche wie der imaginäre, hilft, dieses Vakuum zu füllen. Wo und in welcher Weise vernehmen wir seine Stimme?

Die «Entleerung des westlichen Geistes» kommt uns vor wie eine Verleugnung des christlichen Pleromas in drei Bereichen:
1. im Zusammenbruch der traditionellen Werte unter dem Trauma des Pluralismus und der Last, unter einem Überangebot wählen zu müssen; 2. in der Enttäuschung angesichts des Gegensatzes, der zwischen Glaubensaussage und Praxis klafft; und 3. in der scheinbaren Belanglosigkeit des Christentums für die Mitwirkung bei der Bewältigung der Krise.

Daher fasziniert das «Leersein des Buddhismus» (in Sanskrit: *śūnyatā*), das Grundideal, in dem alle bedeutenderen Schulen übereinstimmen, unbewußt den westlichen Geist: 1. Es erfordert eine ganzheitliche Schau der menschlichen Persönlichkeit, die Willen und Einsicht zu einer Einheit verbindet, zwischen Denken und Handeln ein Gleichgewicht herstellt und geistige Tiefe und innere Disziplin integriert. 2. Es stellt den Menschen unmißverständlich in die Natur und nicht über sie. 3. Es fördert eine meditative Lebensweise, die der Konsumgier Widerstand leistet. Das alles bietet eine faszinierende Hoffnung auf ein neues Zeitalter in Gerechtigkeit und Frieden.

Dieser Anruf des Buddhismus und seine Herausforderung an das Christentum ist keineswegs auf die wenigen Millionen Menschen beschränkt, die im Raume unserer Subkulturen leben. Tatsächlich beruht der buddhistisch-christliche Einfluß auf Gegenseitigkeit und ist sehr universal. In unserem Zusammenhang befassen wir uns nur mit einem einzigen Aspekt dieses Gegenseitigkeitsverhältnisses: der schöpferischen Spannung zwischen dem Buddhismus und dem Westen in bezug auf die Theologie.

I. Eine Mini-Soziologie des Einflusses

Obwohl der buddhistische Einfluß tatsächlich keine politischen Grenzen kennt, hat er seine eigenen kulturellen Konturen. Die Zahl aktiver buddhistischer Gruppen in der westlichen Welt hat sich seit den sechziger Jahren des Jahrhunderts stark vermehrt. Sie beträgt derzeit an die 400. Diese Gruppen arbeiten – in der Reihenfolge ihrer Größe aufgezählt – in den USA, in Deutschland und in England. Sie publizieren an die 50 meist volkstümlich gehaltene Zeitschriften. Ihr Einfluß ist dem einer beträchtlichen Anzahl von Publikationen im asiatischen Raum zuzuzählen, die auch im Westen Geltung besitzen, so zum Beispiel der *Eastern Buddhist* (Kyoto) von wissenschaftlichem Niveau und der mehr informatorische *World Buddhism* (Colombo).

Die Statistiken der Mitglieder der Gruppen sind recht ungenau. Was die Intensität des Einflusses anbetrifft, können wir drei Schichten unterscheiden: 1. Leute, die sich in aller Form dem Buddhismus angeschlossen haben, indem sie die Dreifache Zuflucht, eine Art religiösen Bekenntnisses, das Glauben an Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde zum Ausdruck bringt, genommen haben. 2. Eingeschriebene Mitglieder buddhistischer Kirchen. 3. Leute, die gelegentlich an verschiedenen buddhistischen Übungen teilnehmen, wie etwa dem Sutra-Singen und den Meditationen. Layman veranschlagt die Gesamtzahl dieses Personenkreises auf etwa eine halbe Million, von der 90% an der Westküste leben. Davon dürften etwa 50000 der ersten Kategorie angehören. an die 300000 der zweiten und vielleicht 150000 der dritten. In Europa erklären etwa 100000 Menschen ein gewisses Interesse am Buddhismus beziehungsweise eine Mitgliedschaft bei buddhistischen Organisationen. So weist die Mitgliederliste der 1958 gegründeten Deutschen Buddhistischen Union zirka 3000 Mitglieder auf. Laut Mildenberger haben Tausende von Christen in Deutschland in berühmten Klöstern wie Beuron und Maria Laach vom Zen inspirierte Meditationskurse mitgemacht, und über 20000 meditieren täglich nach seinen Regeln. Die Anzahl von Meditationsgruppen und -zentren unter christlicher Regie ist von Jahr zu Jahr gewachsen, speziell in Amerika. So bemerkt Cox in seiner Schilderung des Lebens in Weston Priory, Vermont, geistreich, «die Tibetaner (seien) in gewissem Sinne die Benediktiner des Buddhismus».

Die Zusammensetzung des Mitgliederkreises der jüngsten buddhistischen Gruppen ist, so vermuten wir, weitgehend dieselbe wie die anderer Orientliebhaber. Für gewöhnlich sind die Proselyten wohlhabend, einigermaßen gebildet, politisch liberal und

ziemlich jung. Das Durchschnittsalter liegt nahe bei 22 Jahren mit nur etwa 5 % über Dreißigjähriger. Das bedeutet, daß viele von ihnen gerade den fundamentalen Prozeß einer Änderung ihres Lebens durchmachen. Was ihre religiöse Herkunft und Umwelt anbetrifft, so müßte man fragen, ob die für die Hare-Krischna-Bewegung in den USA gültige Statistik auch auf sie angewandt werden kann. Ist das der Fall, so würde die Religionszugehörigkeit der Eltern besagen, daß 18 % aus katholischem, 13 % aus methodistischem und 14,5 % aus jüdischem Elternhaus stammen, während 25 % in nicht konfessionell gebundener Umwelt aufgewachsen sind. In Europa gewinnt man den Eindruck, als sei die Zahl junger buddhistischer Proselyten im Abnehmen, während die Zahl ernsthafter Sucher nach buddhistischen Erkenntnissen, soweit sie für das Christentum von Interesse sind, stark zunimmt. Das aber gibt die Erklärung für den sich vertiefenden Einfluß des Buddhismus im theologischen Bereich. Diese Entwicklung aber ruft nach intensiverem Studium und einem Ausbau der Kontakte.

II. Namen als Zeugen buddhistischen Einflusses

Es ist allgemein bekannt, daß von Schopenhauer (1788–1860) bis Spengler (1880–1936) die Futurologie der westlichen Zivilisation buddhistische Obertöne aufweist. Schopenhauer seinerseits hat Wagners *Tristan und Isolde* beeinflußt, und beide hinterließen untrügerische Kennzeichen in der Physiognomie von Nietzsches (1844–1900) *Übermensch*. Hesses *Siddharta* (1922) erlebte 1973 die achte Auflage in niederländischer Sprache. Babbitts englische Übersetzung (1936) der *Dhammapada*, eines frühen Werkes buddhistischer Frömmigkeit, hat Walter Lippmann, David Riesman und T.S. Eliot beeinflußt. Die Liste ist endlos.

Gewichtiger für unser Thema ist die Masse christlicher Theologen, die sich mit der Herausforderung buddhistischen Gedankengutes auseinandergesetzt haben. In der ersten Reihe jüngster wissenschaftlicher Forschung zu diesem Themenkreis, die auch von theologischer Bedeutung ist, stehen zwei katholische Autoren: L. de la Vallée Poussin und sein berühmter Schüler Et. Lamotte. Ihr gemeinsames Werk ist eine *Summa buddhologica*, die kein Fachtheologe übersehen dürfte.

Unter den Autoren, die Beiträge zu einer vergleichenden Theologie des Buddhismus und des Christentums geleistet haben, seien nur folgende erwähnt: Th. Altizer, K. Barth, E. Benz, Th. Berry, R. Corless, J.-A. Cuttat, J. Lopez-Gay, D.T. Niles, I. Quiles, K.L. Reichelt, P. Rossano, P. Tillich, H. Waldenfels und S. Yagi. Systematische, wenngleich fragmentarische Werke zum Themenkreis Buddhismus-Christentum wurden von F. Callaway, E. Cornelis, R. Drummond, J. Masson, F. Masutani, Y. Raguin und G. Siegmund geschrieben. Das Zen, dessen Einfluß tiefer in das christliche Bewußtsein eindringt als irgendeine andere buddhistische Schule, weckt besondere Aufmerksamkeit. Was die Fülle der Gelehrsamkeit und den Einfluß anbetrifft, so bleibt D.T. Suzuki (1870–1966), ein überaus fruchtbarer Autor und gelegentlicher Kritiker des Christentums, der das Zen im Westen bekannt gemacht hat, unübertroffen. Doch andere Gelehrte wetteifern miteinander um die Aufmerksamkeit der Fachwelt, so M. Abe, H. Dumoulin, H. Enomiya-Lasalle, A. Graham, W. Johnston, Th. Merton, K. Nishitani, K. Takizawa und A. Watts. Es gibt einen weiten Fächer verschiedenster Dissertationen über grundlegende theologische Themen in jüngster Zeit: G. Bond, *The Problem of Interpretation in Theravada and Christianity;* J. Chuck, *Zen Buddhism and Paul Tillich: A Comparison of their Views on Man's Predicament and its Resolution;* J. Kim, *Daisetz T. Suzuki and Paul J. Tillich: A Comparative Study of their Thoughts and Ethics in Relation to Being,* und M. Sumanashanta, *A Comparison of Buddhist and Christian Perfection.* Ähnliche Forschungen auf der Basis von Doktor-Dissertationen werden an europäischen und asiatischen Universitäten betrieben. Und schließlich wagen sich manche wohlbekannte Theologen wie H. Küng in *Christ Sein* (München 1974) und E. Schillebeeckx in *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding* (Emmaüs, Brügge 1977) in kurzen, doch interessanten Vergleichen zwischen Einzelpunkten buddhistischer und christlicher Lehre auf das Gebiet unseres Themas vor. Kein Wunder, daß Quantität und Qualität der Veröffentlichungen zu diesem Thema ins Unermeßliche gewachsen ist. Wir verweisen den Leser auf 200 Titel, die in unserem Buch, *The Buddhist-Christian Encounter* (1977) listenmäßig erfaßt sind.

III. Eine Typologie des Einflusses

Romano Guardinis Ahnung, daß der Buddhismus sehr wohl die letzte große Herausforderung für das Christentum sein könnte, findet eine Bestätigung in der großen Vielfalt von Themen, um die die Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum heute kreist. Diese Themen erfassen den Bereich der Lehre (Wesen des Menschen und des Ich, Forschen nach dem historischen Jesus und Buddha, Gott, Glaube und Offenbarung, Kirche und buddhistische Gemeinschaft), der Ethik (lebenerhaltende Werte, Tugenden und Laster, christliche Caritas und buddhistisches Mitleiden),

den sozialen Bereich (Säkularisation, Ökologie, Abrüstung, Marxismus und Buddhismus bzw. Christentum), und vor allen anderen den Bereich der spirituellen Erfahrung (Leiden und Erlösung, Erleuchtung und Mystik, Gebet und Kontemplation).

Der buddhistisch-christliche Dialog hat auch eine Vertiefung der christlichen Einheit ständig gefördert. Ja der christliche Ökumenismus wird zu einem Ansporn für einen buddhistischen Ökumenismus. Tatsächlich entdecken wir auf weiten Gebieten ein wachsendes gegenseitiges Verständnis für den Standpunkt des andern. Oder buddhistisch formuliert: Wir sind weitgehend einer Meinung über das unbefriedigende Wesen einer Welt, die in Leid, Gewalttätigkeit und Enttäuschung steckt; über die Notwendigkeit, durch Betonung spiritueller Werte die mißliche Lage zu überwinden; über die grundlegende Verantwortung der Gesellschaft für eine Vermenschlichung der Lebensbedingungen; über die Möglichkeit eines inneren Wachstums durch Reinigung und Askese; und über das ewige Sehnen des Menschen nach Frieden und Erlösung. Buddhismus wie katholisches Christentum halten gleicherweise die Ideale des religiös motivierten Verzichtes auf die Ehe und des Mönchtums hoch, und es sind Bemühungen um eine gegenseitige Ermutigung und Unterstützung im Gange; das Zentrum ist auf katholischer Seite die Pariser Zentrale der von Benediktinern organisierten Aide Inter-Monastères (A.I.M.).

Parallelen, aber auch Unvereinbarkeiten zwischen Buddhisten und Christen tauchen bei jeder Begegnung auf. Die stärkste emotionsgeladene Unvereinbarkeit der Standpunkte betrifft die Person Christi, der von den Christen als der Erlöser aller Menschen angesehen wird und auf dessen Erlöserwirken die letztliche Einheit der gesamten Menschheit beruht. Viele buddhistische Gelehrte sind sich über diese Lehre klar. Sie möchten daher sicher gehen, daß sie keine Aufhebung des religiösen Pluralismus impliziert, weder zum Zweck der Verbreitung des Christentums noch als Ideal für die Gesellschaft. Sie wären befriedigt, wenn die katholische Kirche im Hinblick auf ihre Religion, vielleicht in ähnlicher Weise wie in dem jüdisch-christlichen Abkommen von Venedig vom 30. März 1977, erklären würde, daß sie sich von allen Bekehrungsbemühungen distanziere, die nicht vereinbar sind mit der Menschenwürde und Gottes freiem Geschenk des Glaubens.

IV. Auf dem Weg zu einer gegenseitigen buddhistisch-christlichen Ergänzung

Das Charisma des Buddhismus im Hinblick auf das Christentum könnte sehr wohl in folgendem liegen: Er hebt den Sinn für Mysterium und Mystik; er veranschaulicht sehr konkret die Rolle des *Guru* oder geistlichen Führers; er hilft uns, den Leib als integrierten Teilnehmer am Aufstieg des Menschen zu Gott wiederentdecken; er ist ein universaler Humanismus. Wenn der Buddhismus auf der zentralen Rolle der religiösen Erfahrung und der Frömmigkeitsübungen für die Erlösung besteht, so schafft er damit ein Gegengewicht gegen intellektualistische und legalistische Übertreibungen.

Von all dem nimmt auch die Theologie Kenntnis, da die Begegnung auf einer dreibahnigen Straße voranschreitet vom Gegensatz über die Konvergenz zur Annahme. Bisher treffen wir noch auf mehr Gegensatz als Konvergenz, und die Integration von Elementen, die von der buddhistischen Lebensweise entlehnt sind, im Rahmen liturgischer, katechetischer und pastoraler Erneuerung, bleibt eine theologische Schwerarbeit. Doch diese Aufgabe könnte zu einer gegenseitigen Bereicherung führen, ja zu einer neuen Art gegenseitiger buddhistisch-christlicher Ergänzung und Selbstidentifizierung, wie sie leise oder laut von den nach Asien tendierenden Strömungen in den eigenen Reihen gefordert wird. Der Erfolg dieses theologischen Abenteuers wird in dem Maße gesichert sein, wie Buddhisten und Christen gleichermaßen eine Intuition ernstnehmen, die erstmals von Thomas von Aquin angedeutet und schließlich nun vom Zweiten Vatikanum in *Nostra Aetate*, 2, honoriert worden ist, nämlich daß «der Austausch von besonderen eigenen Gütern Kern und Wesen der Caritas ist» (vgl. *Summa Theologica* 2 – 2 –, q. 138).

Man kann mit Sicherheit voraussehen, daß der Einfluß des Buddhismus im Westen immer stärker fühlbar werden wird. Eine Gefahr, die diesem Einfluß droht, liegt in der Möglichkeit, daß der Buddhismus in den wenigen Ländern, in denen er noch frei ist, zu einer weiteren «bürgerlichen Religion» wird, unfähig, die westlichen Werte kritisch zu werten, oder nicht bereit, seine Kräfte mit denen des Christentums zu verbinden und die tiefsten Ursachen unseres Leidens, den Mißbrauch der Macht und die gewalttätige Gier, auszurotten.

Wir alle können dem in Deutschland geborenen Lama Anagārika Govinda zustimmen, der in dem Jahrbuch des Tibetan Nyingma Meditation Center in Berkeley (Kalifornien) schreibt: «Wir können hoffen, daß, wenn sich die Jünger Christi und die Buddhas zusammenfinden auf der Grundlage beiderseitigen guten Willens und Verständnisses füreinander, der Tag kommen wird, an dem die Liebe, die Buddha wie Christus so beredt gepredigt haben, die Welt in einem gemeinsamen Bemühen, die Menschheit vor der Ver-

nichtung zu retten, einigen wird, indem sie sie zu dem Licht führt, an das wir alle glauben» (*Crystal Mirror*, 1975, 242).

Wagen wir also anzunehmen, daß einmal der Tag kommen wird, an dem der Buddhismus mit seiner Losgelöstheit und Schönheit, seiner Ruhe und seinem Charme, aufhört, ein Fremdkörper zu sein, und seinen gemäßen Beitrag zum Christentum leistet im Zusammenströmen von Ost und West? Die Periode unseres passiven Wartens auf eine Antwort auf diese Frage ist nicht nur kurz geworden, sie hat überhaupt aufgehört[1].

[1] Bibliographische Anmerkung: H. Cox, Turning East, the Promise and Peril of the New Orientalisme (New York 1977); E.M. Layman, Buddhism in America (Chicago 1976); M. Mildenberger, Heil aus Asien? Hinduistische und buddhistische Bewegungen im Westen (Stuttgart 1974); J. Spae, The Buddhist-Christian Encounter (Brüssel 1977 – in fünf Sprachen).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH SPAE

1913 in Lochristi, Belgien, geboren. Er studierte Orientalistik in Löwen, Peking, Kyoto (Otani und Imperial University) und New York (Columbia University), wo er seinen Dr. phil. in Chinesisch und Japanisch erwarb. 1937 begab er sich nach China, 1938 nach Japan. Er wirkte dort als Seelsorger, Lektor und Herausgeber einer Zeitschrift (The Japan Missionary Bulletin) und spezialisierte sich dabei auf die Beziehungen zwischen Christentum und japanischer Kultur. 1964 gründete er das Oriens-Institute for Religious Research in Tokio. Von 1972–1976 war er Generalsekretär der SODEPAX und versah verschiedene Ämter beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und im Vatikan. Er ist korrespondierendes Mitglied der Königlich Belgischen Akademie für die Wissenschaften der überseeischen Länder und Vorstandsmitglied mehrerer internationaler Organisationen. Derzeit ist er aktiv beteiligt am Dialog zwischen den Religionen. Er hat mehr als hundert Zeitschriftenbeiträge und eine Anzahl repräsentativer Bücher verfaßt: Ito Jinsai: A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period (Peiping, Monumenta Serica 1938, und New York: Paragon 1968), Christian Corridors to Japan (1967), Christianity Encounters Japan (1968), Janapese Religiosity (1971) und Shinto Man (1972), alle veröffentlicht bei Oriens Institute. Zu seinen Veröffentlichungen des Jahres 1977 zählen: Buddhistisch-Christliche Begegnung: Pro Mundi Vita, Bulletin 67, Brüssel; Les chrétiens vus du Japon (Paris); De Japanse uitdaging: Oosters denken en Westers Christendom (Brügge, Ministrando Cahiers 1977). Anschrift: 32 Geldmuntstraat, B–8000 Brugge, Belgien.

Neu-erscheinungen

Peter Göpfert/Hans Ohly

Keine Angst vor dem Leben

Die Sinnfrage stellt sich in jeder Zeit neu. Auch die Antworten müssen immer neu so formuliert werden, daß sie uns die Angst vor dem Leben nehmen. Genau dies ist in diesem Buch in erfrischender Weise geglückt.

93 Seiten. Paperback DM 12,-

C. S. Lewis

Über den Schmerz

Über die christliche Sicht des »Schmerzes« gibt es kein schöneres und intelligenteres Buch als dieses.

192 Seiten. Paperback DM 15,-

Raymund Schwager

Brauchen wir einen Sündenbock?

Die lebendige Darstellung des Problems der Gewalt in der Bibel eröffnet dem Leser einen völlig neuen Zugang zur Heiligen Schrift.

239 Seiten. Paperback DM 25,-

Ottmar Fuchs

Sprechen in Gegensätzen

Gegensätze sind kennzeichnend für den Predigtstil. Welche Funktionen sie in der Predigt haben und wie sie zu bewerten sind, entwickelt Fuchs in diesem neuen Buch.

328 Seiten. Paperback DM 38,-



KÖSEL

Vorwort

William W. Bassett
Peter Huizing

Die Finanzverwaltung in der Kirche

Finanzverwaltung in der katholischen Kirche bedeutet streng genommen Verwaltung von ökonomischen – oder auch in Geldwert taxierbaren – Gütern kirchlicher Institutionen wie Pfarreien, Bistümer, Kirchenprovinzen, Klöster, Orden und Kongregationen, kirchlicher Vereinigungen und Stiftungen, kurzum von kirchlichen Rechtspersonen.

Im frühen Mittelalter schrieb man das Eigentum den Patronatsheiligen dieser Institutionen zu. Die Urkunden über Vermächtnisse und Schenkungen nennen diese Patronatsheiligen als die Begünstigten. So wird das Vermögen des Bistums Rom das „Vermögen des heiligen Petrus" – *«patrimonium sancti Petri»* – genannt. So brachten die Gläubigen ihr Rechtsbewußtsein zum Ausdruck, daß die irdischen Verwalter – Pfarrer, Bischöfe, Päpste, Äbte usw. – die Verwaltung zugunsten der betreffenden Institutionen zu führen hätten, worüber die Patronatsheiligen zu wachen hätten.

Die spätscholastischen Kanonisten betrachteten diese Institutionen selbst als die Subjekte ihres Vermögens und der damit verbundenen Rechte und Pflichten und nannten darum diese Institutionen selbst „Rechtspersonen". Damit verfolgten auch sie den Zweck, deutlich zu machen, daß die Verwalter nicht in eigenem Namen oder in eigener Person, sondern nur im Namen oder auch in der Person – und also auch im Interesse – der Institution handeln können.

Die Art und Weise, wie kirchliche Institutionen Einkünfte erwerben, ihr Vermögen verwalten und ihre Einkünfte verwenden, bestimmt zu einem großen Teil auch die Art und Weise, wie die Kirche und die Kirchen insgesamt in der Gesellschaft anwesend sind, und auch das Bild, das die Menschen von ihnen haben. Die Glaubwürdigkeit der Kirchen hängt in hohem Maße ab von der Art und Weise, wie kirchliche Institutionen sich im sozial-ökonomischen Geschäftsverkehr verhalten. Diese Verhaltensweisen sind im Laufe der Zeiten sehr verschieden gewesen, auch weil kirchliche Institutionen bei ihrem Umgang mit Geld und Gütern wohl ihren Anteil haben an den zu verschiedenen Zeiten bestehenden sozial-ökonomischen Strukturen, und zwar selbst dann, wenn sie diesen gegenüber einen kritischen Standpunkt einnehmen wollten. So konnte die franziskanische Armutsbewegung sich nur behaupten in einer Struktur, in der die Armen um Gottes willen auf die ausreichende Unterstützung durch das Bürgertum zählen konnten, um so wenigstens ein Leben nach dem Existenzminimum führen zu können.

Die erste Zielsetzung dieses Heftes ist die Sammlung und Weitergabe von Informationen über die heutige Situation kirchlicher Finanzen.

Im ersten Abschnitt werden zum Vergleich einige typische Systeme kirchlicher Finanzen beschrieben. So vollständig, wie dies eben im engen Rahmen eines solchen Heftes möglich ist, wird informiert über die Finanzen des Vatikans, und zwar zunächst als ein Dienst am Vatikan selbst (Cereti). Gerade auf diesem Gebiet arbeitet vor allem Sorglosigkeit oder selbst schon eine gewisse Öffentlichkeitsscheu eben demjenigen in die Hände, wovor man sich fürchtet, nämlich vagen und unsachlichen Vermutungen und tendenziöser Journalistik.

Die finanzielle Basis der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, die als die reichsten Kirchen innerhalb der katholischen Kirche gelten – und dann auch die Lasten davon zu tragen haben! – ist demgegenüber völlig verschieden. Die wirtschaftliche Situation der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gründet auf der Kirchensteuer, einer vom Staat zugunsten der Kirchen auferlegten und einbehaltenen zusätzlichen Abgabe vornehmlich zur Lohn- und Einkommensteuer (Walf).

Die Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika wurde aufgebaut durch freiwillige Beiträge der Gläubigen, und sie muß auch weiterhin größtenteils von solchen Beiträgen existieren, auch wenn seit den letzten Jahren die indirekte Unterstützung durch die Staaten und die Bundesregierung – namentlich auf den Gebieten des Schulwesens und der Krankenpflege – unentbehrlich geworden ist (Bassett). Im Interesse einer verantwortbaren Bemühung um private Finanzierungshilfen – eine für die kirchlichen Institutionen in den USA lebensnotwendige Einkommensquelle – haben die Bischöfe zusammen mit den höheren Oberen der weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften im Jahre 1977 einige grundlegende Prinzipien und Richtlinien aufgestellt (McManus).

Ein zugesagter Beitrag über die Kirche in Spanien als Typ einer «Nationalkirche» ist leider ausgeblieben. Die Beiträge über die Kirche in Polen – als typisch für eine Kirche in einem Land unter kommunistischer

Herrschaft – (Schmitz) und über die orthodoxen Kirchen im Nahen Osten (Nikitopoulos) beschreiben mehr die allgemeine als die finanzielle Situation dieser Kirchen und wurden daher im dritten Abschnitt als „Berichte" eingeordnet. Der erste Abschnitt schließt mit einer Darstellung der Einkünfte, der Ausgaben und der Finanzverwaltung in einer internationalen Ordensgemeinschaft.

Der zweite Abschnitt umfaßt Beiträge über einige mehr allgemeine Probleme aus dem Gebiet der kirchlichen Finanzen.

In den Beiträgen, welche die Kirchen für die Entwicklungshilfe leisten, ist seit etwa zehn Jahren eine Entwicklung weg von hauptsächlich karitativer Hilfe zu einer in politische Aktion integrierten Hilfe im Gange, die ausgerichtet ist auf die Bildung einer öffentlichen Meinung vor allem in den Industrieländern; und zwar, um die Menschen zu der Einsicht zu bringen, daß das bloße Einbringen der technisch-industriellen Entwicklung in die «unterentwickelten» Länder durch die «entwickelten» Länder allein nichts anderes zuwege bringt als die immer weitergehende Desintegration beider. Besteht wohl die Chance, daß innerhalb des internationalen Raumes der christlichen Kirche die «alten» Kirchen das Selbstbestimmungsrecht der «neuen» Kirchen so entschieden anerkennen, daß sie dadurch einen Beitrag zu leisten vermögen zu einer neuen gerechten internationalen Rechtsordnung (Cosmao)? Die Zusammenarbeit und die *communio* zwischen den Kirchen werden in dieser Hinsicht insofern fruchtbar sein, als sie getragen werden durch den Einsatz für eine Befreiung, die weiter reicht als eine Befreiung von Geld- und Gütermangel (Rood).

Auf dem gesamten Gebiet kirchlicher Finanzen – von denen des Vatikans bis hin zu denen von Ordensgemeinschaften – erfährt man den Druck der scheinbar unauflösbaren Verkoppelung der finanziell-ökonomischen Struktur kirchlicher Institutionen mit der von den wirtschaftlichen und den politischen Großmächten aufgezwungenen kapitalistischen Struktur der Weltwirtschaft, hier verstanden als die Wirtschaftsordnung, in der die beteiligten Großmächte jede für sich eine möglichst große Ausweitung des eigenen Besitzes und der eigenen Macht anstreben.

Kann die Kirche und können die Kirchen insgesamt, die in diesen Strukturen gefangen sind, noch ihre in der Tradition verankerte Aufgabe als «Schatzmeister der Armen» erfüllen? Solange die reichen Kirchen den Löwenanteil ihrer Einkünfte für ihre eigenen großen Institutionen und für den gesicherten Wohlstandsunterhalt ihres eigenen Personals ausgeben müssen und nur einen sehr bescheidenen Prozentsatz für die Hilfe an arme Kirchen und arme Länder übrig halten, werden sie diese Aufgabe nicht befriedigend erfüllen können.

Kann man erwarten, daß erst der bereits deutlich begonnene Abbau mächtiger kirchlicher Institutionen und die Verarmung der reichen Kirchen den Einsatz der ganzen Christenheit für das Zerbrechen der kapitalistischen Weltwirtschaft und für den Aufbau eines brüderlicheren Lebens der Völker richtig in Gang bringen werden (Trouiller)?

Cereti legt den Gedanken nahe, daß eine Neuorientierung des „Petrusdienstes" wohl einmal ansehnliche Einsparungen für den Vatikan erbringen könnte, wenn dieser nämlich mehr als geistliches und moralisches Zentrum fungieren würde und weniger als Regierungs- und Kontrollorgan; deswegen sei eine kritische Untersuchung der Funktionsweise von Kurienorganen und Nuntiaturen sehr zu empfehlen. Sicherlich könnten auch andere Kirchen sich diese Anregung zu Herzen nehmen.

Nicht allein für die Kirche in den USA gilt die Klage von Bassett, daß die Katholiken überlastet sind mit administrativen und institutionellen Angelegenheiten; daß zu viele Hirten, aber nur selten Propheten, Gesellschaftskritiker und Mystiker unter den Geistlichen zu finden sind. Überdies dürfte das «Miteinander-Teilen» der Kirchen untereinander und mit den Armen nicht behindert werden durch die starke Unabhängigkeit der selbständigen Unterabteilungen des kirchlichen Vermögens, wodurch die Leitungsinstanzen sowohl in den Bistümern wie in den Orden nur sehr beschränkte Möglichkeiten haben, dieses Miteinander-Teilen wirksam zu fördern (Boyle); und ebensowenig durch kirchenrechtliche Bestimmungen betreffs der Veräußerung von Kirchenbesitz, die allzu sehr die Sicherstellung der kirchlichen Institutionen selbst zum Ziel haben und der Funktion des Kirchenbesitzes als Armengut fast gar keine Aufmerksamkeit schenken (Bassett). Es gibt aber konkrete Wege in Richtung auf eine «Kirche der Armen».

Wie schon gesagt wurde, ist der Besitz kirchlicher Institutionen niemals Privatbesitz einer oder mehrerer Personen. Geistliche und – mit bestimmten Einschränkungen – auch die meisten Ordensleute können wohl privaten Besitz haben, aber das ist kein kirchliches Vermögen. Die finanzielle Verwaltung kirchlichen Vermögens ist also immer Dienst an bestimmten Gemeinschaftsbelangen. Überdies berufen sich kirchliche Institutionen darauf, daß ihre Einkünfte großenteils durch die Kirchengemeinschaft aufgebracht werden. Die Verwalter von kirchlichem Vermögen sind der Gemeinschaft Verantwortung schuldig über ihre Verwaltung und ihre Ausgaben. Die Ängstlichkeit, mit der das Kirchenrecht an der Regel festhält, daß der

geweihte Vorsteher der Gemeinschaft – Pfarrer, Bischof – die ausschließliche Entscheidungsbefugnis in der Finanzverwaltung von Pfarrei oder Bistum haben muß und daß andere, namentlich auch Laien, bloß als Berater auftreten dürfen, kann nur erklärt werden als ein Überbleibsel aus dem Kampf der Kirche gegen eigennützige Machtinteressen gegenüber kirchlichen Angelegenheiten. Sie beruht aber gewiß nicht auf einem theologischen oder kirchenrechtlichen Prinzip. Sowohl das erneuerte Glaubensverständnis der gemeinschaftlichen Verantwortung der Gläubigen für das Wohlergehen der Glaubensgemeinschaft wie auch die heutigen Forderungen nach verantwortlicher Finanzverwaltung verlangen eher eine kollektive Beschlußfassung, wobei entsprechende Sachkunde eher bei darin geschulten und erfahrenen Laien als bei Geistlichen zu suchen ist.

Der Beitrag über die Rolle der Laien (Bayerlein) ist zwar geschrieben aus dem Blick auf die in der Bundesrepublik Deutschland herrschenden Verhältnisse, aber die Motivierung dafür hat Gültigkeit für viel weiter gespannte Bereiche. Auch der Beitrag über die Sorge für Kranke und Bejahrte (Brion) skizziert – wiewohl er von der Situation in Frankreich her geschrieben ist – eine Entwicklung, die sich in viel umfassenderem Maßstab vollzieht, nämlich den Übergang von der Arbeit von Geistlichen und Ordensleuten innerhalb der eigenen Institutionen der Bistümer und Ordensinstitute zu einer auf der Grundlage von Dienstverträgen geregelten Mitarbeit bei unabhängigen Institutionen; und damit den Übergang von der Sorge für Kranke und Alte innerhalb des Diözesan- oder Ordensverbandes zur Beteiligung am allgemein-gesellschaftlichen System der Alten- und Krankenversorgung.

Noch immer sind Meßstipendien namentlich für Priester, die aus ihrer eigenen Arbeit oder von der Gemeinschaft, in der sie arbeiten, kein Einkommen erhalten können, die einzige Möglichkeit, um ihren Unterhalt – und sei er auch noch so bescheiden – zu sichern. Obgleich es hier nicht um die Verwaltung kirchlichen Vermögens geht, wurde in dieses Heft ein Beitrag über Geld und Sakramentenspendung aufgenommen, in dem die heutige Auffassung bezüglich der Meßstipendien und ihrer Berechtigung dargelegt wird (Kilmartin).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Giovanni Cereti

Die finanziellen Mittel und Tätigkeiten des Vatikans

Nach alter römischer Überlieferung wurde der Diakon Laurentius am 10. August 258 bei lebendigem Leibe verbrannt, nachdem die kaiserliche Autorität sich vergeblich bemüht hatte, ihm die Schätze der römischen Christengemeinde zu entreißen. Laurentius soll die Güter an die Notleidenden der Gemeinde verteilt und dann dem Stadtpräfekten diese Armen vorgeführt haben mit der Bemerkung, diese stellten den eigentlichen, einzigen Schatz der Kirche Christi dar.

Dieser Bericht – mag er nun geschichtlich begründet sein oder nicht – zeigt, daß schon in den ersten Jahrhunderten die Güter der römischen Kirche als ansehnlich galten, vor allem aber äußert sich darin die Überzeugung, daß diese Güter in erster Linie den Armen gehören. Der Gedanke, daß die Kirchengüter für die Armen da sind, wird übrigens in der Kirche von jeher beständig vertreten[1]. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts finden wir sodann fest den Grundsatz bezeugt, daß die kirchlichen Einkünfte zu je einem Viertel dem Bischof, dem Klerus, den kirchlichen Werken und den Notleidenden zuzuwenden sind. Zu diesem Zwecke mußte das Kirchengut so verwaltet werden, daß das christliche Volk leicht die Aufsicht darüber ausüben konnte.

Mit dem Aufkommen des Feudaldenkens und -wesens wurde die Verwaltung der Kirchengüter, die sich in der Folge durch Schenkungen insbesondere von Grundbesitz weiterhin mehrten, den Autoritätsträgern vorbehalten und das Volk als ganzes in seinen Befugnissen derart eingeschränkt, daß es keinerlei Kontrolle mehr ausüben konnte. Zumal in Rom wurde die Güterverwaltung zur Aufgabe von Vertrauensmännern des Papstes, die über weitgehende Vollmachten verfügten (die «Camera thesauraria» des 11. Jahrhunderts; der «camerarius» des 12. und der «thesaurarius» des 13. Jahrhunderts). Um den wachsenden Bedürfnissen eines Papsttums zu genügen, das auch im weltlichen Bereich eine führende Rolle spielte, baute die römische Kurie nach dem Jahre 1000 und ganz besonders im 13. und 14. Jahrhundert das Steuersystem mächtig aus und bediente sich dabei vor allem der Reservationen bei der Verleihung von Pfründen. Dieses Steuersystem rief verständlichen Unmut und lebhaften Widerspruch hervor. Die problematische Ablaßpredigt zugunsten des Baus des Petersdomes, die über die Christenheit so schlimmes Verhängnis brachte, haftet noch in aller Gedächtnis.

Diese belastenden geschichtlichen Umstände erklären, warum das Verhalten des Römischen Stuhls auf dem Feld der Wirtschaft seit so manchen Jahrhunderten argwöhnisch und mißtrauisch beobachtet wird und für den Glauben vieler einen Stein des Anstoßes bildet. Auch heute fehlt es, vor allem unter den Jungen und Armen dieser Welt, nicht an solchen, die ein echtes Unbehagen verspüren, wenn von den «ungeheuren Schätzen» im Vatikan die Rede ist. Sie betrachten die gewaltigen Gebäude, die den Sitz Petri umgeben und so imposant und triumphalistisch aussehen, als ein negatives geschichtliches Erbe und fragen sich, ob es am Platze ist, daß sich der Römische Stuhl in das kapitalistische System einläßt, indem er in den wichtigsten Ländern der westlichen Welt Investitionen in Aktien und Obligationen, in Bankdepots und Immobilien vornimmt und beibehält.

Das Geheimnis, das die Bilanzen und Einkünfte des Vatikans umgibt und das immer stärker als Widerspruch zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft empfunden wird, begünstigt zudem das Aufkommen und die Verbreitung von Gerüchten aller Art über die Reichtümer des Vatikans und wirft so auf das Bild des Römischen Stuhls und des Papstes selbst in der öffentlichen Meinung der Welt einen Schatten.

Im Bestreben, das Problem ein wenig zu erhellen, werden wir vorerst aufzeigen, wie die Finanzverwaltung des Vatikans funktioniert; sodann werden wir die in den letzten Jahren eingeschlagene Wirtschaftspolitik prüfen und schließlich zu einigen Vorschlägen übergehen. Freilich kann dies alles aus Raummangel nur summarisch geschehen.

Stecken wir sogleich den Rahmen dieser Untersuchung ab: Sie befaßt sich mit den Einkünften und Vermögenswerten, die der Römische Stuhl besitzt oder verwaltet, wobei wir unter diesem nicht nur den Papst und sämtliche Organismen verstehen, die ihn im Dienst an der Gesamtkirche unterstützen (Can. 7 des C.I.C.), sondern auch die Organe, deren sich der Papst als Oberhaupt des Vatikanstaates bedient und die dem Papst als dem Bischof von Rom beistehen, sowie die übrigen Verwaltungen, die vom Römischen Stuhl unmittelbar abhängig sind.

Beim engen Zusammenhang, der in der Vermögensverwaltung dieser verschiedenen Organismen sowie in der Bestreitung der Ausgaben besteht, lassen sich in der Praxis nicht die Unterscheidungen anbringen, die theoretisch möglich wären. Hingegen beschäftigt sich unsere Untersuchung nicht mit den Gütern, die im Be-

sitz der übrigen Bistümer, der Pfarreien, der Orden und Kongregationen und der einzelnen kirchlichen Institutionen sind, mag auch der Vatikan über diese Körperschaften mehr oder weniger die Aufsicht ausüben.

Can. 1518 des C.I.C. sagt: «Romanus Pontifex est omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator». Dabei handelt es sich jedoch um eine prinzipielle Erklärung, die der zur Zeit der Promulgation des Codex vorherrschenden Ekklesiologie entspricht und keine praktischen Folgen hat. Der Umstand, daß der Römische Stuhl eine Oberaufsicht über die Kirchengüter ausübt, die je nach der Natur der betreffenden Körperschaft und der fraglichen Güter verschieden erfolgt, berechtigt nicht, diese Vermögenswerte ohne weiteres als Eigentum des Römischen Stuhls anzusehen. In analoger Weise übt ja auch der Staat Vermögens- und Einkommenskontrollen aus, ohne daß damit gesagt ist, daß die seiner Aufsicht unterstehenden Güter dem Staate gehören.

Eine letzte Vorbemerkung: Wir werden unsere Untersuchung auf die produktiven Güter beschränken.

Was die im Vatikan vorhandenen Kunstwerke betrifft, so verlangt man oft, daß der Vatikan diese seine «Schätze» verkaufe, um den Erlös den Armen zu geben. Diese Forderung hat zwar etwas für sich. Mt 26,6–13 und die Parallelstellen dazu machen uns jedoch darauf aufmerksam, wie wichtig gewisse Gesten und Werte sind, die andere als eine Verschwendung beurteilen. Auf jeden Fall sind diese Schätze aus Opfern ganzer Generationen hervorgegangen und bilden nun ein gemeinsames Menschheitserbe, das unsere Generation nicht verschleudern darf, sondern der Nachwelt zu übermachen hat.

Diese Güter sind zumeist durch ein «Band der Bestimmung» an die Institution gebunden, der sie vom Spender vermacht worden sind. Überdies sind im Vatikan auch Güter vorhanden, die Privaten gehören (z.B. die Sammlung Borghese in den Vatikanischen Archiven). Auch in bezug auf diese Kunstschätze kann man sich fragen, ob der Römische Stuhl deren Eigentümer sei und nicht vielmehr gewissermaßen deren Hüter. Art. 18 des Lateranvertrages mit Italien bestimmt denn auch: «Die in der Vatikanstadt und im Lateranpalast vorhandenen künstlerischen und wissenschaftlichen Schätze» müssen «den Forschern und Besuchern zugänglich» bleiben.

A. Das Wirtschafts- und Finanzwesen des Römischen Stuhles

I. Die Eigengüter des Römischen Stuhles

Man kann ruhig behaupten, daß bis vor noch nicht vielen Jahren die Einkünfte und Finanzoperationen des Vatikans ein grausiges Durcheinander bildeten, worin sich wahrscheinlich nicht einmal der Papst mehr auszukennen vermochte, waren sie doch dem Gutdünken einer Unzahl von Verwaltungen überlassen, die ihre Vorrechte und Autonomie eifersüchtig zu wahren suchten.

Nachdem vor allem seit Leo XIII. verschiedene Päpste bestrebt gewesen waren, etwas Ordnung in diesen Bereich zu bringen, hat Paul VI. hierin die wichtigste Neuerung vorgenommen. Er schuf, auch im Hinblick auf eine künftige Veröffentlichung der Bilanzen, durch die Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae» (REU) vom 15. August 1967 die «Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Hl. Stuhles», die man als «das erste und vielleicht wichtigste der von Paul VI. eingeführten neuen Ämter» bezeichnet hat[2].

Die Präfektur wird von einer Kommission geleitet; diese besteht aus drei Kardinälen, von denen einer (gegenwärtig Kard. E. Vagnozzi) den Vorsitz führt, und einem Sekretär (zur Zeit Mgr. G.A. Abbo). Sie hat zur Aufgabe, «sämtliche Güterverwaltungen des Hl. Stuhles zu koordinieren und die Aufsicht über sie auszuüben (REU Nr. 117). In Nr. 120 der Konstitution werden die verschiedenen Aufgaben der Wirtschaftspräfektur einzeln angeführt:

a) Sie soll den Bericht entgegennehmen über den Vermögensstand und die wirtschaftliche Situation, ferner die Abrechnung über die Einnahmen und Ausgaben sowie die Budgetvoranschläge und die Abschlußrechnung, die von den verschiedenen Verwaltungen des Römischen Stuhles vorzulegen sind, wobei jedoch die spezielle Regelung in bezug auf das Institut für die religiösen Werke bestehen bleibt[3];

b) Sie soll die Schlußbilanz und den Voranschlag des Hl. Stuhles erstellen, um sie dem Papst vorzulegen[4];

c) Sie soll die wichtigsten Investitionen und Finanzoperationen koordinieren und kontrollieren;

d) Sie soll die Projekte für vorzunehmende Arbeiten prüfen (und gegebenenfalls genehmigen) und deren Ausführung überwachen;

e) Sie soll die Prozentsätze festlegen, die der päpstlichen Güterverwaltung als Steuer zu entrichten sind[5];

f) Sie soll die Rechnungsbücher und Belege der einzelnen Verwaltungen prüfen.

Nach Art. 121 der Konstitution hat die Präfektur zudem die Aufgabe, für die gute Verwaltung des Vermögens des Apostolischen Stuhles besorgt zu sein und dabei notfalls auch gerichtlich vorzugehen[6].

Die von der Präfektur für wirtschaftliche Angelegenheiten auszuübende Kontrolle erstreckt sich, wie gesagt, auf sämtliche Güterverwaltungen des Römischen Stuhles. Dabei handelt es sich konkret um:

1. Die Vermögensverwaltung des Apostolischen Stuhles (Vorsitzender Kard. J. Villot, Sekretär Mgr. L. Antonetti) mit einer Ordentlichen und einer Außerordentlichen Abteilung

Die Ordentliche Abteilung ist an die Stelle der einstigen «Güterverwaltung des Hl. Stuhles» getreten. Sie verwaltet den Grundbestand der Güter des Römischen Stuhles, d.h. sämtliche Vermögenswerte, die den verschiedenen Kongregationen, Gerichten, Ämtern gehören, von den nachstehend erwähnten Ausnahmen abgesehen. Insbesondere verwaltet sie den gesamten Immobilienbesitz des Römischen Stuhles.

Bei den Verwaltungen des Römischen Stuhles unterscheidet man sehr empirisch das Immobilienvermögen an Sitzen von Kongregationen, Ämtern usw., das als «unproduktiv» angesehen wird, und das Vermögen an Immobilien, die Wohnzwecken dienen oder vermietet sind, und das als «produktiv» bezeichnet wird. Dessen Rentabilität wird jedoch durch den nun seit dreißig Jahren bestehenden Mietzinsstop in Italien eingeschränkt. Zudem werden die Immobilien, die kirchlichen oder vom Apostolischen Stuhl angestellten Personen vermietet sind, zu einem sehr bescheidenen Mietzins abgegeben. Und schließlich muß man sich vergegenwärtigen, daß außer für die Immobilien, die in Art. 16 des Vertrags von 1929 aufgezählt werden, der Römische Stuhl zur Zahlung der von Italien verlangten Steuern verpflichtet ist einschließlich der Mehrwertsteuer, die er wie sämtliche juristischen Personen alle zehn Jahre zu entrichten hat.

Die Ordentliche Abteilung der päpstlichen Vermögensverwaltung muß für die Ausgaben des Römischen Stuhles aufkommen, d.h. für die Löhne der Angestellten, für die Instandhaltung der Gebäude, für das ordentliche Funktionieren der Organismen der Römischen Kurie (mit Ausnahme der Kongregation für die Evangelisation der Völker)[7] und der Palatinverwaltung (mit Ausnahme der Fabbrica di San Pietro)[8]. Außerdem muß sie für die Ausgaben des Kardinalskollegiums und der Bischofssynode aufkommen und wenigstens zum Teil für die des Bistums Rom (Vikariat, Lateranuniversität usw.).

Die Außerordentliche Abteilung der päpstlichen Vermögensverwaltung hingegen ist die direkte Fortsetzung der «Speziellen Verwaltung des Hl. Stuhls», die 1929 von Pius XI. geschaffen worden war, um die Gelder zu verwalten, die von der italienischen Regierung in Ausführung des mit dem Lateranvertrag verkoppelten Finanzabkommens mit dem Römischen Stuhl entrichtet worden sind.

Diese Abteilung verwaltet somit fast das ganze bewegliche Vermögen des Römischen Stuhls (Aktien, Obligationen, Bankguthaben), aber nur einen ganz geringen Teil des eine Rendite abwerfenden Immobilienbesitzes. Die Höhe dieses beweglichen Vermögens ist schwer abzuschätzen. Schenkt man den verschiedenen Erklärungen des Römischen Stuhles Glauben, so macht das Vermögen an Wertpapieren und flüssigen Bankguthaben, die von dieser Abteilung verwaltet werden, gegenwärtig um die 120 Millionen Dollar aus. Diese Schätzung ist als sehr vorsichtig zu beurteilen.

Die von der Außerordentlichen Abteilung der Vermögensverwaltung verwalteten Kapitalien setzen sich zur Hauptsache aus den Geldern zusammen, die 1929 von der italienischen Regierung dem Römischen Stuhl übermacht worden waren. Bei diesen Kapitalien handelte es sich um 750 Millionen Lire in bar und eine Milliarde Lire in zu 5 % verzinslichen Staatspapieren, was (wenn man in Rechnung stellt, daß die besagte Milliarde damals bloß 800 Millionen galt) nach dem damaligen Wechselkurs ungefähr 80 Millionen Dollar ausmachte. Weil diese Gelder vom italienischen Staat auch in der Absicht ausbezahlt worden waren, die Kirche für die Enteignungen zu entschädigen, die sie in verschiedenen Regionen Italiens im letzten Jahrhundert erlitten hatte, hielt Pius XI. es für eine Pflicht der Gerechtigkeit, einen Teil davon der italienischen Kirche zukommen zu lassen, und zwar vor allem zur Errichtung von Regionalseminaren und Pfarrhäusern in Süditalien. Ein Teil wurde auch zum Bau des S. Callisto-Palastes in Trastevere und für den Ausbau der Vatikanischen Bibliothek und Pinakothek verwendet. Zwischen 1929 und 1939 verwaltete die spezielle Verwaltung jedoch auch die Gelder des Peterspfennigs. Dadurch, daß ein Teil der Kapitalien kurz vor dem Krieg in die Vereinigten Staaten transferiert wurde, gelang es dem Römischen Stuhl, das Kapital zur Hauptsache zu retten.

Die von uns angegebene Ziffer ist offiziellen Erklärungen entnommen. Als jemand behauptet hatte, das Geldkapital des Vatikans betrage 7 bis 8 Milliarden Lire, schrieb der «Osservatore Romano»: «Das produktive Kapital des Hl. Stuhles beträgt einschließlich der Bankguthaben und Investitionen in und außerhalb Italiens bei weitem nicht den hundertsten Teil dieser Summe.» Und als Dr. Massimo Spada das Kapital des Vatikans auf 300 bis 350 Milliarden Lire berechnet hatte, erklärte Kardinal Vagnozzi, dieses mache weniger als ein Viertel dieser Summe aus («La Stampa» vom 1. April 1975). Es ist noch zu bemerken, daß ein Dollar 1929 19 Lire galt, 1970 626 Lire und 1977 880 Lire.

2. Die Statthalterschaft des Vatikanstaates

Die Statthalterschaft des Vatikanstaates, die sich in acht Abteilungen gliedert[9], wird von einer Kardinals-

kommission (mit Kard. J. Villot als Präsident und Kard. S. Guerri als Vizepräsident) kontrolliert.

Die Ausgaben des Vatikanstaates bestehen zur Hauptsache in der Entlöhnung der Angestellten, im Unterhalt der Gebäude, in der Verproviantierung und im Betrieb des Vatikansenders und der Museen. Die Einnahmen stammen aus der Edition von Briefmarken[10], aus den Eintrittsgeldern in die Museen[11], der Prägung von Münzen[12], den Gewinnen aus den Verkäufen von Lebensmitteln, Kleidern, Tabakwaren und Benzin, die innerhalb des Vatikanstaates an bestimmte dazu berechtigte Personenkategorien vorgenommen werden, und aus den Verkäufen von Produkten der päpstlichen Villen in Castel Gandolfo. Die Bilanz des Vatikanstaates ist ausgeglichen, ja weist einen positiven Saldo aus.

3. Die Kongregation für die Evangelisation der Völker (de Propaganda Fide)

Im Unterschied zu allen anderen Kongregationen, die ihr Vermögen an die Güterverwaltung, die jetzige Ordentliche Abteilung der Vermögensverwaltung abtreten mußten, hat die Propaganda Fide eine autonome Verwaltung bewahrt, die für die Ausgaben der Kongregation selbst sowie für die Universitas Urbaniana und für das Collegium Urbanum aufkommt. Die Einkünfte bestehen in den Erträgnissen der Kapitalien (Wertpapiere und Immobilien in der Stadt und auf dem Lande), die von freigebigen Gläubigen im Lauf der Jahrhunderte der Kongregation vermacht worden sind. Auch diese Bilanz ist ausgeglichen und weist einen Aktivsaldo auf[13].

4. Die Fabbrica di San Pietro

Dieses Organ hat die Aufgabe, für die Disziplin im Petersdom und dessen Bewachung und Instandhaltung zu sorgen. Von ihm hängen auch das Archiv des Petersdomes, das «Studio del mosaico» und die Ausgrabungen der Nekropolis ab. Die Ausgaben werden gedeckt durch den Verkauf von Eintrittskarten zur Kuppel und zur Nekropolis sowie durch die Erträgnisse der Stiftungskapitalien der Fabbrica selbst und durch einen Teil der von Gläubigen gespendeten Almosen. Die Bilanz schließt im allgemeinen ausgeglichen.

5. Die Camera Apostolica

Diese sollte theoretisch die gesamten Güter des Römischen Stuhles während einer Sedisvakanz verwalten (REU 122). Camerlengho ist Kardinal J. Villot.

Außer diesen hauptsächlichsten Verwaltungsorganen müssen auch die folgenden Organe ihre Bilanz der Präfektur zur Überprüfung vorlegen: die Kapitel der Patriarchalbasiliken von St. Peter[14], von St. Johann im Lateran und von Santa Maria Maggiore; das Vikariat von Rom und die Lateranuniversität; das Werk für die Bewahrung des Glaubens, wenigstens für den nicht schon von der allgemeinen Verwaltung kontrollierten Teil; die Heiligtümer von Loreto und von Pompei sowie die Antoniusbasilika zu Padua; das Institut für christliche Archäologie; die Römische Akademie für Archäologie; die Kommission für sakrale Archäologie; das Erholungsheim und damit zusammenhängende Werke in S. Giovanni Rotondo in Apulien sowie weitere kleinere Körperschaften.

II. Das Institut für die Werke der Religion

Das am 27. Juni 1942 von Pius XII. in der Vatikanstadt gegründete und am 24. Januar 1944 reformierte «Instituto per le Opere di Religione», in das die «Verwaltung für die Werke der Religion» einging, hat die Aufgabe, «für die sichere Aufbewahrung und Verwaltung von Kapitalien (in Wertpapieren und Bargeldern) und Immobilien zu sorgen, die von natürlichen oder juristischen Personen dem Institut übergeben worden und anvertraut und für Werke der Religion und der christlichen Frömmigkeit bestimmt sind.»

Diese Körperschaft (Kard. J. Villot ist Vorsitzender der mit der Aufsicht betrauten Kardinalskommission, Mgr. P. Marcinkus Präsident des Verwaltungsbüros) fungiert somit als Bank, in welche Organe des Römischen Stuhls, Bistümer und Pfarreien, Orden und Kongregationen, sowie Privatpersonen, die aus besonderen Gründen dazu berechtigt sind (Angestellte des Römischen Stuhles; bei diesem akkreditierte Diplomaten; Laien, die ihre Gelder «wenigstens zum Teil oder für die Zukunft» Werken der Religion vermachen wollen usw.), Ersparnisse einlegen dürfen, wobei sie diese auch in andere Länder transferieren oder in verschiedene Währungen wechseln lassen können.

Die bei diesem Institut hinterlegten Summen gehören also nicht dem Römischen Stuhl, sondern den natürlichen und juristischen Personen, die solche Einlagen vorgenommen haben. Diesem Umstand muß man Rechnung tragen, wenn von den Investitionen die Rede ist, die von diesem Institut vorgenommen werden und die auf jeden Fall eine Summe erreichen, welche die Investitionen in Mobilieneigentum des Römischen Stuhles übertrifft. Das Erträgnis dieser Bank wird gänzlich dem Papst überwiesen.

Nach zuverlässigen Quellen hat dieses Institut Tausende von Einlegern (Körperschaften und Personen) und um zwei Milliarden Dollar an Einlagen und Bankwerten. Vor allem im Zusammenhang mit der Sindona-Affäre hat es in jüngster Zeit erhebliche Verluste erlitten. Während feststeht, daß die Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten in den Beziehungen mit Sindona nicht nur nichs verloren, sondern eher Gewinn gemacht hat, da sie Sindona 1969 u.a. ihr Aktienpaket der Immobiliare überließ, bevor der Titel an der Börse einen Kurssturz erlitt, hat das Institut für die Werke der Religion zumindest den eigenen Anteil am Aktienkapital der Banca Unione verloren (durch die Finabank kam es zu einer Transaktion). Nach Aussage der Institutsleiter haben jedoch die Gewinne, die vorher durch die Liquidation eines Teils der eigenen Beteiligung am Aktienkapital der beiden Banken und der aus der Kapitalerhöhung anfallenden Anrechte die nachherigen Verluste kompensiert.

Man hat in Italien diesem Bankinstitut vorgeworfen, es habe vielen der Kapitalien, die zur Zeit der Krise aus Italien geschafft worden seien, zur Flucht ins Ausland verholfen. Im Hinblick auf den ausgewählten Kreis der Kontoinhaber, auf die in diesem Institut geltenden Normen für den Kapitalientransfer und auf die weltweiten Dimensionen der katholischen Kirche sind diese Vorwürfe stark abzuschwächen.

III. Die auf der ganzen Welt gesammelten und durch die Organe des Römischen Stuhls umverteilten Gaben

1. Der Peterspfennig

Im letzten Jahrhundert nahm man eine Tradition wieder auf, die im achten Jahrhundert in England aufgekommen und in verschiedenen Ländern Europas (England, Skandinavien, Polen, Ungarn) lange Zeit üblich gewesen war: die des sogenannten Peterspfennigs. Besonders auf die Initiative der französischen Katholiken hin begannen die Katholiken der ganzen Welt von neuem, zur Unterstützung des Papstes, der des Kirchenstaates beraubt worden war, einen Obolus nach Rom zu senden. Für gewöhnlich am Fest des hl. Petrus oder am Sonntag vorher oder darauf wird eine Kollekte für den Papst veranstaltet, um diesem behilflich zu sein, für die Unmenge von Aufgaben im Dienst der Gesamtkirche aufzukommen. Welchen Betrag der Peterspfennig einbringt, wird vom besonderen Amt des Staatssekretariates, das diesen seit 1939 verwaltet, geheimgehalten[15]. Mit diesem Geld werden vom Römischen Stuhl insbesondere die Ausgaben für die Nuntiare und Apostolischen Delegationen bestritten. Diese sind berechtigt, den von ihnen benötigten Teil der Sammelgelder, die aus den Ländern stammen, in denen sie tätig sind, zurückzubehalten. Zur Hauptsache jedoch steht der Peterspfennig für die Liebestätigkeit des Papstes zur Verfügung, für außerordentliche, zumeist namhafte Zuwendungen an die Bevölkerung von Gegenden, die von Katastrophen, Hungersnöten, Erdbeben usw. heimgesucht worden sind.

Für die «ordentliche, persönliche Liebestätigkeit» des Papstes steht diesem aber auch das «Apostolische Almosenamt» zur Verfügung, heute «Unterstützungsdienst des Hl. Vaters» genannt[16].

2. Die Päpstlichen Missionswerke und der Fonds «Ecclesiae Sanctae»

Die Erträgnisse der Kollekten, die am Weltmissionssonntag zugunsten der verschiedenen Missionswerke auf der ganzen Welt durchgeführt werden, fließen der Leitung dieser Werke zu, die sie den Bedürfnissen der verschiedenen Ortskirchen entsprechend verteilt[17]. Die Summen der Erträgnisse und Zuwendungen werden in «Attività della Santa Sede» und – noch detaillierter – in besonderen Veröffentlichungen publiziert.

Jährlich werden die im Jahr zuvor gesammelten Gelder verteilt. 1975 sind insgesamt über 63 Millionen Dollar an die drei Missionswerke verteilt worden[18]. Nach glaubwürdiger Schätzung gehen 15–18 Prozent der gesamten Hilfsgelder für die Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas über diese Werke[19].

Der Fonds «Ecclesiae Sanctae», der durch feste Jahresbeiträge von Bistümern und Pfarreien der ganzen Welt gespeist wird und für außerordentliche Missionswerke bestimmt ist, scheint einstweilen noch nicht sehr angewachsen zu sein[20].

3. Die Kongregation für die Ostkirchen

Für die Länder, die unter die territoriale Zuständigkeit der Kongregation für die Ostkirchen fallen, also vor allem für die Länder des Mittleren Ostens, setzt diese ihre Präsenz und Hilfstätigkeit fort vermittels Zuschüssen, die sie durch die Eparchien verteilt: Beiträge an Kirchenbauten und zum Bau von Häusern für Obdachlose, an Ordensgemeinschaften sowie an Schulen, Spitäler, Heime, Waienhäuser, Studienstipendien und so weiter[21].

4. Die Päpstliche Kommission für Lateinamerika

Diese hat u.a. die Aufgabe, den Bedürfnissen der Ortskirchen Lateinamerikas entsprechend Unterstützungen zu verteilen.

5. Die Päpstliche Kommission für die Auswandererseelsorge und den Tourismus

Diese hat u.a. die Funktion, Unterstützungen zu gewähren für die Auswandererseelsorge, für die geistliche Betreuung der Nomaden und für das See- und Luftapostolat.

6. Cor Unum

Dieses erst vor kurzem geschaffene Organ hat nicht sosehr unmittelbar Gelder zu verteilen, denn dies liefe auf eine Verdoppelung bereits bestehender Institutionen hinaus, sondern sie soll vielmehr das Kooperations- und Hilfswerk koordinieren, das von einer Unzahl internationaler, nationaler und privater Organismen, durch die die katholische Kirche auf dem Feld der christlichen Hilfs- und Liebestätigkeit tätig ist, geleistet wird.

B. Die Wirtschaftspolitik des Römischen Stuhls und seine Bilanzen

In der neueren Zeit, vor allem seit dem Verlust des Kirchenstaates und erst recht nach dem Abschluß der Lateranverträge von 1929 entschied sich der Vatikan dazu, aus den Erträgnissen seiner Kapitalien zu leben. Dies mochte in der Gesellschaft des letzten Jahrhunderts als gegeben erscheinen und schien auch die völlige Unabhängigkeit und Autonomie gegenüber den Mächten und Wechselfällen dieser Welt zu gewährleisten. In der letzten Zeit aber wurde diese finanzielle Basis ernstlich in Frage gestellt, vor allem auch deshalb, weil sie eine Verflechtung mit dem kapitalistischen System mit sich bringt. Um einerseits einige Faktoren auszuschalten, die am stärksten zu Kritik Anlaß boten, und um andererseits seine Investitionen einträglicher zu machen, hat der Römische Stuhl im Lauf des letzten Jahrzehnts seinen Verwaltungen einige Weisungen gegeben, die in folgenden Richtungen verlaufen:

a) Verzicht auf Investitionen, die vom moralischen Standpunkt aus besonders problematisch sein könnten: z.B. auf Beteiligungen an der pharmazeutischen Industrie, um nicht Gefahr zu laufen, an Firmen beteiligt zu sein, die antikonzeptionelle Mittel produzieren; auf Wertpapiere von Gesellschaften, welche Waffen herstellen oder herstellen könnten, damit man nicht die entschiedene Politik der Kirche zugunsten der Abrüstung und des Friedens desavouiert; Verzicht auf Beteiligungen an der Filmindustrie und dergleichen. Nach und nach werden auch die Beteiligungen an Baufirmen abgestoßen, gegen die in den letzten Jahren namentlich in Italien bei den Attacken gegen die Immobilienspekulation Sturm gelaufen wurde. Die Investitionen werden deshalb mehr auf den Sektor der sogenannten «Utilities» (= Dienstleistungsbetriebe) verlegt, namentlich auf die öffentlichen Gesellschaften (Telephon, Elektrizität, Gas) sowie auf die Bank- und Versicherungsvaloren und, in geringerem Maß, auf Beteiligungen an Chemie-, Nährmittel- und Petrolfirmen.

b) Abstoßen der Mehrheitsbeteiligungen, damit sich nicht die traurigen Erfahrungen in der Vergangenheit wiederholen, wo Vertreter des Vatikans, die in den Verwaltungsräten saßen, als Exponenten der Arbeitgeberseite in die Gewerkschaftskämpfe hineingezogen wurden oder über Arbeiterentlassungen und Konkurse mitentscheiden mußten (wie z.B. im Fall des Teigwarenunternehmens Pantanella). Dieser Entscheid ist auch deshalb gerechtfertigt, weil man nicht für unvorhergesehene finanzielle Bedürfnisse aufzukommen vermag, falls solche Gesellschaften plötzlich vor Schwierigkeiten stehen. Man sucht die Beteiligungen auf eine große Anzahl von Gesellschaften zu verteilen und höchstens ein Prozent des Kapitals zu übernehmen.

c) Ein weiterer Grundsatz ist der, die Beteiligungen in Italien abzubauen und statt dessen in anderen Ländern zu investieren. Aktienbesitz und Bankguthaben sind bereits vorhanden in den Vereinigten Staaten, der Schweiz, in Deutschland, Japan, Frankreich, Kanada, Spanien und weiteren Ländern, welche die freie Ausfuhr der Erträgnisse der Investitionen erlauben. Diese Richtlinie hängt gewiß auch mit der Tendenz zur Internationalisierung der Kurie zusammen, wird aber vor allem durch politisch-wirtschaftliche Rücksichten bestimmt: Investitionen in Italien werfen gegenwärtig wenig ab, erscheinen als weniger sicher und weniger durch das Bankgeheimnis geschützt; auch werden sie stärker besteuert (in einigen Ländern genießt der Vatikan, wie andere religiöse Körperschaften, Steuervergünstigungen, die es in Italien nicht gibt). Nachdem große Teile des Aktienbesitzes in Italien abgestoßen sind, geht man nun dazu über, den Immobilienbesitz zu liquidieren, sei es infolge der Kampagnen, die in Rom gegen den kirchlichen Besitz geführt werden, sei es infolge der geringen Rendite.

Nach diesen Bemerkungen ist um der Objektivität willen zu bemerken, daß sich in keinem Fall sagen läßt, finanzielle Erwägungen oder wirtschaftliche Interessen hätten in den letzten Jahren die Stellungnahmen des Römischen Stuhles beeinflußt oder zu einer Hinneigung zu diesem oder jenem Lager geführt. Namentlich Paul VI. hat nicht gezögert, die Dezentralisierun-

gen vorzunehmen, die er für möglich hielt, auch wenn damit der Verzicht auf Einkünfte aus Gebühren verbunden war, die in der Vergangenheit eines der Motive gewesen waren, eine Reihe von Aufgaben, die an und für sich Sache der Ortsbischöfe gewesen wären, in den Händen der Römischen Kurie zu konzentrieren[22]. Außerdem hat der Papst unverzüglich die vom Zweiten Vatikanum angeregten Organismen geschaffen, auch wenn das eine beträchtliche Ausgabensteigerung mit sich brachte[23]. Er ist auch dazu übergegangen, residierende Bischöfe zu Mitgliedern römischer Kongregationen zu machen und Fachleute und Berater aus der ganzen Welt beizuziehen trotz der finanziellen Belastung durch die immer zahlreicheren Flugreisen von den entferntesten Ländern her. Auch sind sich die letzten Päpste bewußt gewesen, daß zunächst einmal innerhalb der Kirche Gerechtigkeit zu üben ist; deshalb haben sie die Löhne der Angestellten des Römischen Stuhles auf ein gerechteres Niveau angehoben[24].

Diese pünktliche Verwirklichung des Konzils und diese fortschreitende Internationalisierung der Kurie, die sich gewiß auch in den Plan einer Betonung der Rolle Roms in der Gesamtkirche einfügt, hat indes zu einer starken Vervielfachung der Ausgaben geführt, und zwar gerade zu einem Zeitpunkt, da infolge verschiedener Faktoren, u.a. auch der weltweiten Rezession, die Einnahmen abnehmen. Die Bilanz der Ordentlichen Finanzverwaltung, die, wie gesagt, die Ausgaben für die Tätigkeit der Römischen Kurie zu bestreiten hat, ist trotz aller Bemühungen, die Ausgaben einzudämmen[25], seit einer Reihe von Jahren so stark defizitär, daß die Einkünfte der Außerordentlichen Verwaltung und die Aktiven der Statthalterschaft des Vatikanstaates die Gesamtbilanz des Römischen Stuhles nicht mehr ins Gleichgewicht zu bringen vermögen. Obwohl dem Papst die Aktiven des Instituts für die Werke der Religion und der Peterspfennig zur Verfügung stehen, scheint der Römische Stuhl gezwungen zu sein, sein Vermögen mehr und mehr zu veräußern.

C. Vorschläge für die Zukunft

1. Veröffentlichung der Bilanzen

Je mehr eine Ekklesiologie, wonach die Kirche eine vollkommene, monarchische Gesellschaft darstellt, einer Ekklesiologie der Gemeinschaft Platz macht und sich das christliche Volk bewußt wird, daß es selbst im eigentlichen Sinn Kirche ist, desto mehr ist erfordert, daß das Kirchenvermögen wieder zu etwas Öffentlichem wird, zu einem Armengut, über das die ganze Gemeinde die Aufsicht ausübt. Dies gilt für die Güter der Ortskirchen, aber auch für die des Römischen Stuhles[26]. Als Paul VI. zum ersten Mal die Bilanz vorgelegt wurde, soll er verwundert bemerkt haben, es lohne sich gar nicht, sie zu veröffentlichen, da doch niemand glauben würde, daß der Römische Stuhl eine so bescheidene Bilanz aufweisen könnte. Diese schmerzliche Feststellung, daß in der Hinsicht die Glaubwürdigkeit des Vatikans so niedrig im Kurs steht und man ihm so wenig Vertrauen entgegenbringt, sollte für diesen im Gegenteil ein Antrieb dazu sein, über sein Finanzwesen und -gebaren möglichst klar Aufschluß zu geben. Die eigentlichen Gründe, deretwegen man die Bilanzen nicht veröffentlicht, sind jedoch eher im Mißtrauen zu suchen, das man den zivilen Autoritäten immer noch entgegenbringt, und vor allem darin, daß noch allzuviele Organe darauf bedacht sind, die Einnahmen und Ausgaben geheimzuhalten, sei es um ihrer Macht willen, sei es um sich der Beurteilung zu entziehen, da diese Urteile sehr kritisch sein könnten. Deswegen machen wir noch eine weitere Anregung.

2. Ausbau der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten

Mit der Einsetzung der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten, um dem Papst und dem Weltepiskopat ein Organ zu verschaffen, das imstande ist, die wirtschaftlichen Tätigkeiten des Vatikans zu kontrollieren und zu koordinieren, ist ein Weg beschritten worden, der unseres Erachtens in verschiedenen Richtungen fortgesetzt werden sollte.

a) Unterstellung der Präfektur unter das für die anderen Abteilungen der Kurie vorgesehene Regime[27], so daß auch für sie der Grundsatz der Kollegialität gilt (Zweites Vatikanum, Dekret «Christus Dominus» 10), und die Einsetzung einer Vollversammlung, zu deren Mitgliedern auch residierende Bischöfe einberufen werden sollten. Die Bischöfe sollten doch auch zum Gang der wirtschaftlichen Angelegenheiten etwas zu sagen haben und könnten dazu beitragen, die großen programmatischen Prinzipien der Güterverwaltung des Römischen Stuhls zu bestimmen.

b) Die gesetzliche Festlegung der Funktion der Präfektur, ihrer Verpflichtungen und Betätigungsgrenzen, aber auch der Pflichten der übrigen Verwaltungszweige ihr gegenüber[28].

c) Die Übertragung des Vorsitzes an den Kardinalstaatssekretär, wobei dieser eventuell des Präsidiums über die Verwaltungen, welche die Präfektur zu überprüfen hat, enthoben würde. Bei den heutigen Um-

ständen kann nämlich unseres Erachtens die Kontrolle durch die Präfektur nicht mehr sein als eine bloße Formsache[29].

3. Ausgabenbeschränkung

Die richtige Lösung für das Problem der Ausgabenbeschränkung, das der Römische Stuhl, wie wir sahen, sich ernsthaft gestellt hat, muß darin gefunden werden, daß man den Petrusdienst von Grund auf neu durchdenkt. Das sichtbare Gemeinschaftszentrum für die Gesamtkirche, das den Auftrag hat, «in der Liebe vorzustehen», muß viel mehr einen geistigen und moralischen Bezugspunkt darstellen als eine Basis von zentralisierten und sakralisierten Organisationsstrukturen. Eine allgemeine Durchforstung sämtlicher Ämter, von denen nach dem in den letzten Jahren erfolgten Ausbau des Staatssekretariates manche bloß geschichtliche Relikte oder unnötige Verdoppelungen sind; eine gründliche Überprüfung der Opportunität und der Funktion der Nuntiaturen; eine Dezentralisierung weiterer Aufgaben an die nationalen Episkopate; eine größere Bescheidenheit in den Bauten (wir denken an den Audienzensaal, an die Papstterrasse, an die Erneuerung der Museen für die moderne Kunst); eine ernsthafte Überprüfung der Ausgaben für gewisse Institutionen mit wissenschaftlichen und künstlerischen Aufgaben, die nicht zum direkten Aufgabenbereich der Kirche gehören und zu deren Weiterführung vielleicht nicht die Mittel zur Verfügung stehen, die heute dazu erforderlich wären (z.B. die Sternwarte, die archäologischen Forschungen, gewisse Päpstliche Akademien); eine klarere Unterscheidung der Dienste für die Gesamtkirche und der Dienste für das Bistum Rom und die Kirche Italiens – dies sind einige Vorschläge, die aus ekklesiologischen Gründen vorgebracht werden, die aber auch eine Verminderung der Ausgaben des Römischen Stuhls zur Folge hätten.

4. Übergang zu einer finanziellen Unterstützung durch die Ortskirchen

Der Entschluß des Römischen Stuhls, sich durch die Einkünfte aus seinen Vermögenswerten zu erhalten, gewährte ihm eine finanzielle Unabhängigkeit, die in der Vergangenheit sicher ihre Bedeutung hatte, setzt ihn aber heute in gewissen Widerspruch zu den offiziellen kritischen Stellungnahmen des Papsttums zum wirtschaftlichen Liberalismus und zum Kapitalismus, wie sie beispielsweise in «Populorum Progressio» ausgesprochen wurden. Der Vatikan hängt dadurch finanziell vom kapitalistischen System ab, von den Gewinnen, welche die großen multinationalen Konzerne auch aus den Entwicklungsländern ziehen, und befindet sich in gewissen Sozialkonflikten auf seiten des Kapitals. All dies ruft zwangsläufig Fragen und Probleme hervor, namentlich in den jungen Kirchen.

Sollten somit der Papst und der Römische Stuhl nicht noch mehr den Mut haben, sich für Armut und Bescheidenheit zu entscheiden, indem sie es hinnehmen, von den Gaben und Beiträgen zu leben, an denen es die Bischofskonferenzen, die einzelnen Ortskirchen und Christen sicher nicht fehlen ließen? Wenn die Mauer des Geheimnisses niedergelegt und man über die wirklichen Bedürfnisse dieses Gemeinschaftszentrums der Gesamtkirche besser informiert wäre und wenn vielleicht auch stärker in Erscheinung träte, daß auch die Römische Kurie im Dienst der Koinonia, der Diakonia und des Zeugnisgebens der Kirche steht[30], könnte der Peterspfennig wiederum an die am Weltmissionssonntag gesammelte Summe herankommen und es so praktisch ermöglichen, den jährlichen Finanzbedarf des Römischen Stuhles zu decken. Wir sind überzeugt, daß die Christen von heute den Christen der jungen paulinischen Christengemeinden nicht nachständen, die für die Bedürfnisse der Mutterkirche von Jerusalem so großmütige Beiträge gespendet haben.

[1] Vgl. Y.-M. Congar, Les biens temporels de l'Église d'après sa tradition théologique et canonique: Église et Pauvreté (Paris 1965) 234–258 mit der daselbst verzeichneten Bibliographie.

[2] N. del Re, La Curia Romana (Roma ^{3}1970) 292.

[3] Dieser Satz ist rätselhaft; faktisch ist indes das Institut für die Werke der Religion stets außerhalb der Kontrolle durch die Präfektur gestanden.

[4] Um das Jahresende herum legt die Präfektur den Budgetvoranschlag der einzelnen Verwaltungen zur Genehmigung durch den Papst vor. Im März wird der Gesamtvoranschlag, «consolidato» genannt, vorgelegt. Im Juni wird sodann die Schlußrechnung für das Vorjahr präsentiert.

[5] Dieser Punkt scheint nie in die Tat umgesetzt worden zu sein.

[6] Diesbezüglich scheint nie ein Eingriff erfolgt zu sein, auch schon deshalb nicht, weil es an der notwendigen Klarheit und an den entsprechenden Gesetzen fehlt.

[7] Um eine Vorstellung von der Höhe dieser Ausgaben zu erhalten, braucht man bloß aufzuzählen, welche Organe zu der Römischen Kurie gehören: das Staatssekretariat; der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche; die Kardinalskongregationen (für die Glaubenslehre, für die Bischöfe, für die Ostkirchen, für die Sakramentendisziplin, für den Klerus, für die Ordensleute und die Säkularinstitute, für die Heiligsprechungsprozesse, für das katholische Bildungswesen); die Gerichte (Apostolische Pönitentiarie, Apostolische Signatur, die Rota); die Sekretariate (für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen, für die Nichtglaubenden); der Laienrat und das Komitee für die Familie; die Kommission «Justitia et Pax» und die Kommissionen für die Revision des Kodex der lateinischen Kirche, für die Revision des Kodex der Ostkirchen, für die Interpretation der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils, für die Massenmedien, für Lateinamerika, für die Auswandererpastoral und den Tourismus; Cor Unum; die Internationale Theologenkommission, die Bibelkommission und weitere

acht – weniger wichtige – Kommissionen; die Ämter: die Camera Apostolica, die Wirtschaftspräfektur, die Päpstliche Vermögensverwaltung, die Präfektur für das päpstliche Hauswesen, der Unterstützungsdienst des Hl. Vaters; das Archiv des Zweiten Vatikanischen Konzils; das Personalamt; das Statistische Zentralamt der Kirche.

[8] Zu den sogenannten Palatin-Verwaltungen gehören außer der Fabbrica di San Pietro die Vatikanische Bibliothek, das Geheimarchiv, die Schule für Paläographie und Diplomatik, die Buchdruckerei und der Verlag des Vatikans, der «Osservatore Romano».

[9] Die acht Abteilungen sind: das Allgemeine Sekretariat; die Allgemeine Direktion der Kunstdenkmäler, Museen und Galerien; die Allgemeine Direktion der technischen Dienste; Radio Vatikan; die Wirtschaftlichen Dienste; die Sanitären Dienste; die Vatikanische Sternwarte; die Päpstlichen Landhäuser.

[10] Der Nominalwert der in den letzten Jahren ausgegebenen Postwertzeichen (die Serien werden verkauft, bis sie erschöpft sind) betrug 1974 7 Milliarden 225 Millionen Lire; 1975 3 Milliarden 680 Millionen Lire; 1976 6 Milliarden 22 Millionen Lire.

[11] 1976 wurden 1 360 800 Eintritte in die Museen verzeichnet. Die Eintrittskarte kostet tausend Lire (Gratiseintritt am letzten Sonntag des Monats). Innerhalb der Zentralverwaltung haben die Museen eine eigene Bilanz, die nur mit Mühe ins Gleichgewicht zu bringen ist: die Ausgaben für die Bewachung, Restauration und Instandhaltung der Kunstwerke und für die den Museen angeschlossenen Laboratorien übersteigen den Erlös aus den Eintrittsgebühren.

[12] Das Geld des Vatikanstaates ist in einer Münzunion an das italienische Geld gebunden. Der Vatikan hat das Recht, in beschränktem Rahmen Münzen zu prägen, und diese dürfen in Italien frei kursieren. Außerdem werden von Zeit zu Zeit Gedenkmünzen von numismatischem Wert herausgegeben. Exakte Angaben über die Prägung und Herausgabe von Münzen und Medaillen enthält das vorwiegend numismatisch ausgerichtete, doch zuverlässige und erschöpfende Werk von P. de Luca, Medaglie Papali (Papal Medals) (Santa Severina 1975) 413 S.

[13] Ein detaillierter Rechenschaftsbericht der Verwaltungsabteilung dieser Kongregation wird vom Verwaltungsdelegierten, Mgr. G.B. Reghezza, vorgelegt in: Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli: Annuario 1976, Bd. I (Roma 1977) 120–129.

[14] Das Kapitel des Petersdomes umfaßt beispielsweise um die hundert Kanoniker und Benefiziaten; es bestreitet die Ausgaben mit dem Erlös aus den Eintrittskarten für den «Kirchenschatz» (heute «Historisches Museum von St. Peter») sowie aus weiteren Einkünften und einem Teil der gespendeten Almosen.

[15] Der Peterspfennig hatte zur Zeit des Papstes Johannes XXIII. einen Betrag von zwölf bis fünfzehn Millionen Dollar erreicht (also beinahe gleichviel wie die damaligen Gaben für die Päpstlichen Missionswerke), der aber in den letzten Jahren auf weniger als vier Millionen Dollar sank (was nicht einmal ein Zehntel der am Weltmissionssonntag gespendeten Gaben ausmacht). Die einzelnen Bistümer veröffentlichen jeweils den Betrag des nach Rom überwiesenen Peterspfennigs.

[16] Der Unterstützungsdienst des Hl. Vaters besorgt die Überweisung von Hilfsgeldern auf Bittgesuche hin, die vor allem aus Rom und Italien eintreffen; es handelt sich dabei im Durchschnitt um jährlich fünftausend Gesuche. Er sorgt auch für den Weiterbestand einiger Institute, die in Rom von altersher bestehen, vor allem für Mädchen und Frauen, die sich in Schwierigkeiten befinden. Die Einkünfte für diese kleineren Liebeswerke stammen zum Teil aus den höchst bescheidenen Gebühren für die Formulare mit dem sogenannten «Segen des Hl. Vaters», die für Hochzeiten, Weihen und verschiedene weitere Anlässe erbeten werden. (Es wäre wohl besser, wenn der Römische Stuhl diese Dienstleistung entweder aufgäbe oder sie gänzlich selbst in die Hände nähme, damit es nicht mehr zu den wenig schicklichen Spekulationen auf solche Segensformulare käme, die gewisse Geschäfte in der Nähe des Vatikans vornehmen).

[17] Die Gelder, die in Rom zusammenfließen, werden wieder verteilt, ohne daß ein Abzug für die allgemeinen und organisatorischen Unkosten gemacht wird, da, wie gesagt, die Kongregation für die Evangelisation der Völker mit andern Mitteln für ihre Unkosten aufkommt.

[18] Die Gaben, die allein vom Werk für die Glaubensverbreitung vor allem am Weltmissionssonntag gesammelt werden, sind von 27 Millionen Dollar im Jahre 1965 auf über 48 Millionen Dollar im Jahre 1975 gestiegen, wobei sich der Nominalwert beständig erhöht, der Realwert hingegen beträchtlich vermindert hat. Die Rangliste der Länder, aus denen die Gaben kommen, wird gegenwärtig angeführt von (der Reihe nach) den Vereinigten Staaten, Deutschland, Italien, Spanien, Frankreich, Belgien, Holland, Australien. Das Päpstliche Werk für die Glaubensverbreitung hat 1975 50 004 621 Dollar verteilt; dazu kommen weitere 8 268 709 Dollar des Päpstlichen Petruswerkes (das den größten Teil dieser Gelder für den Unterhalt von 46 000 Seminaristen in verschiedenen Ländern der Welt ausgegeben hat) sowie 5 258 586 Dollar des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder (dessen Zentralsitz indes in Paris verblieben ist). 1976 wurden vom Werk für die Glaubensverbreitung 49 772 564 Dollar verteilt und weitere 9 Millionen Dollar vom Petruswerk.

[19] Die andern Unterstützungen gehen direkt von Bistum zu Bistum, z.B. durch die sogenannten Patenschaften, durch die Missionsinstitute, die eigene Sammlungen veranstalten, durch Organe wie Misereor, Adveniat, das Hilfswerk für die leidende Kirche usw.

[20] Der Fonds verdankt seinen Namen dem Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» vom 6. Juni 1966, das ihn in Anwendung von «Ad Gentes» 38 in Nr. 8 eingesetzt hat. Vgl. dazu Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Annuario 1976, Bd. I (Roma 1977) 403–407. Zu Ostern 1977 waren Gelder im Betrag von einer halben Million Dollar vorhanden.

[21] Die Kongregation für die Ostkirchen hat 1975 6 088 470 Dollar verteilt und 1976 5 808 081 Dollar. Diese Gelder wurden zum Teil von den Missionswerken gespendet; zum größeren Teil wurden sie durch Verbände gesammelt wie z.B. die Catholic Near East Welfare Association von New York, das Œuvre d'Orient von Paris, die Catholica Unio der Schweiz und Deutschlands und weitere, vor allem deutsche und holländische Körperschaften.

[22] Nachdem den Bischöfen Fakultäten, die der Römische Stuhl sich früher vorbehalten hatte, wieder zurückgegeben worden sind (vgl. «Pastorale munus» vom 30.11.1963 und «De Episcoporum muneribus» vom 15.6.1966), bleiben heute vom alten Steuersystem bloß noch einige Gebühren für Ernennungen und Dispensen sowie die Beiträge an die Prozeßunkosten (bei der Rota, bei der Kongregation für die Heiligsprechungen, für die Seligsprechungs- und Kanonisationsprozesse usw.). Man schätzt jedoch, daß die Beiträge der Parteien an die Prozeßkosten nicht einmal 20 % der Gesamtunkosten decken, wenigstens was die Rota betrifft; die übrigen 80 % fallen dem Römischen Stuhl zur Last.

[23] Vor allem die neueren, vom Zweiten Vatikanum angeregten Organismen gelten als die kostspieligsten: die drei Sekretariate, die Studienkommission «Justitia et Pax», der Laienrat, die Kommission für die Massenmedien usw. Diese neuen Institutionen bedürfen eifriger Kontakte auf internationaler Ebene; ihre Mitglieder nehmen an Kongressen und Begegnungen in allen Erdteilen teil, machen viele Einladungen und üben großzügig Gastfreundschaft.

[24] Ende 1976 zählte der Römische Stuhl 3 292 aktive und 1 500 pensionierte Angestellte. 1391 der berufstätigen und 490 der im Ruhestand lebenden Angestellten wurden von der Verwaltung des Vatikanstaates bezahlt. Die Löhne sind eher bescheiden, was vor allem für solche, die aus Ländern mit harter Währung kommen, eine Schwierigkeit darstellt. Es scheint jedoch, daß die vom Römischen Stuhl gezahlten Löhne zu denen gehören, die die kleinsten Abstufungen aufweisen. Sie erstrecken sich von einem Maximum von monatlich 600 000 Lire auf dem Höhepunkt der Laufbahn (und zwar erst nach zwanzig Dienstjahren), die 1977 für einen «höheren Prälaten erster Klasse» vorgesehen waren (z.B. für den Substituten des Staatssekretariates) bis zu einem Minimum von monatlich 400 000 Lire für Hilfspersonal, Amtsdiener, Gehilfen und Schreiber (wobei unter diesen Kategorien nur geringfüge Lohnunterschiede bestehen).

Man muß in Rechnung stellen, daß die Angestellten des Römischen Stuhls außer der medizinischen Fürsorge, dem Ruhestandsgeld und den Familienzulagen, die den Angestellten auch anderer Länder zukommen, einige weitere Vergünstigungen genießen: verbilligte Wohnung, Zutritt zum Warenhaus des Vatikans, Steuerbefreiung in Italien (die von Art. 17 des Vertrags von 1929 für die Löhne, die der Römische Stuhl seinen Angestellten zahlt, vorgesehen ist).

Daß nur geringe Lohnunterschiede bestehen, geht vor allem darauf zurück, daß die sogenannte «bewegliche Skala», die im Vatikan dem italienischen System entsprechend angewendet wird, bis jetzt im Gehalt zusammengerechnet worden ist mit einem für alle gleichen Be-

trag von 203 000 Lire. Der «Brotkorb» (piatto) der Kardinäle muß für sich betrachtet werden : er ist kein Gehalt und gelangt dadurch nicht in den Vorteil der beweglichen Skala, darum muß er periodisch angeglichen werden. Die Kardinäle verlieren auch das Recht auf Abfindung für die Arbeit, die sie vor ihrem Eintritt in den Dienst des Römischen Stuhls geleistet haben, und sie kommen nicht in den Genuß der medizinischen Fürsorge. Bei Ordensleuten trägt man ihrem Armutsgelübde Rechnung ; sie erhalten ein Gehalt von monatlich bloß 425 000 oder 400 000 Lire (je nachdem sie ein Doktorat haben oder nicht) und kein Ruhestandsgehalt (man nimmt an, daß sich die betreffenden Ordensgemeinschaften um sie kümmern ; im Hinblick darauf gewährt man ihnen ein vierzehntes Monatsgehalt.)

[25] Die Bilanz der Vermögensverwaltung für 1975 wurde vom Papst zurückgewiesen mit dem Ersuchen, die Ausgaben zu vermindern. Infolge dieses Gesuchs wurde die «Kommission Gagnon» gebildet, die das Personal und die Ausgaben zu überprüfen und Vorschläge betreffend die Aufhebung nicht notwendiger Stellen zu machen hatte. Sie machte Anregungen zu internen Umbesetzungen des Personals und zur Nichtersetzung von pensionierten Angestellten auf weniger wichtigen Posten. Auch wurden Vorkehrungen getroffen, damit die einzelnen Organe Reisen, Einladungen usw. etwas einschränken.

[26] In dem 1973 veröffentlichten «Direttorio sull'Ufficio Pastorale dei Vescovi» empfiehlt der Römische Stuhl (Nr. 134–135) den Bistümern und Pfarreien, ihre Bilanzen zu veröffentlichen, und viele Diözesen und Pfarreien tun dies und taten dies schon vor dieser Aufforderung Man begreift jedoch nicht, warum der Bischof von Rom nicht mit dem guten Beispiel vorangehen und selber das tun sollte, was er den andern empfiehlt.

[27] G. Delgado, La Curia Romana. El gobierno central de la Iglesia (Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1973) sagt, daß die Präfektur ein Organismus mit Verwaltungskompetenz gleich den andern Kongregationen ist (REU 1, Abschn. 2).

[28] Während vielen Jahren hat die Präfektur nach einer Arbeitsmethode und einem Interventionsmodus gesucht, der annehmbar wäre : «Die Präfektur ist noch immer bestrebt, ihre Struktur und ihre Kompetenzen besser zu umreißen» (Attività della Santa Sede, 1971, 808) ; «Die Präfektur bestrebt sich, wenn auch bloß Schritt für Schritt, ihre institutionellen Funktionen zu verwirklichen... Sie bemühte sich vor allem um eine bessere Zusammenarbeit der Verwaltungen, die unter ihre Kompetenzen fallen» (Attività della Santa Sede, 1974, 709).

[29] Wie bereits bemerkt, wird die Präfektur von Kard. Vagnozzi präsidiert. Sie hat zur Aufgabe, beispielsweise die vom Kardinalstaatssekretär präsidierte Vermögensverwaltung zu überwachen und zu überprüfen sowie die Verwaltung des Vatikanstaates, deren Kommission ebenfalls von Kard. Villot präsidiert wird, usw. Wir brauchen nicht lange zu erklären, wie dies faktisch jegliche Kontrolle zu einem Leerlauf machen kann.

[30] Vgl. L. Sartori / G. Cereti, Die Kurie im Dienst eines erneuerten Papsttums : CONCILIUM 11 (10/1975) 580–587.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIOVANNI CERETI

1933 zu Genua geboren, 1960 zum Priester geweiht, widmete sich, außer dem Gebet und dem Dienst am Wort (Apg 6,4), verschiedenen Anliegen : der Hebung des Menschen, der evangelischen Erneuerung der Kirche und der Einheit der Christen. Unter seinen neueren Werken sind zu erwähnen : «Lettera ad una religiosa, ovvero della tenerezza» (Turin [3]1975), worin er über den frei auf sich genommenen Zölibat nachdenkt als über eine Möglichkeit, in der Liebe und Zärtlichkeit zu andern ungeahnt zu wachsen, und «Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva» (Bologna 1977), worin er im Blick auf die uralte Lehre, wonach die Kirche von jeglicher Sünde lossprechen kann, und im Licht des Kanons 8 von Nikäa zum Schluß kommt, daß die älteste Überlieferung auch die wiederverheirateten Geschiedenen zur Rekonziliation und zur Eucharistie zuließ. Anschrift : Pensionato Romano, Via Traspontina 18, I–00193 Roma, Italien.

Knut Walf

Kirchensteuer als Existenzmittel

In diesem räumlich eng begrenzten Beitrag kann das deutsche Kirchensteuersystem mit seinen vielfältigen Verästelungen und dementsprechenden Problemen unmöglich umfassend dargestellt werden. Deshalb verweise ich auf die wichtigste Literatur über dieses bedeutende Segment des deutschen Kirchenrechts, die den Interessierten aus dem Bereich anderer Teilkirchen in eine fremdartige Welt einzuführen vermag[1]. Und dies sei gleich zu Beginn betont : Was dem mit bundesdeutschen Verhältnissen vertrauten Leser «normal» und selbstverständlich erscheinen will, dürfte in anderen Teilkirchen eher außerhalb aller Vorstellungskategorien liegen. Ich will mich im folgenden auf einige mir bedeutsam erscheinende Punkte beschränken. Wichtig aber sind nach meiner Einschätzung einige Fakten in diesem System, von denen in den gängigen Darstellungen nicht viel Aufhebens gemacht wird oder die allenfalls an versteckter Stelle dort auftauchen.

Was ist die deutsche Kirchensteuer, was nicht?

Da man im Ausland gelegentlich falsche Vorstellungen von der deutschen Kirchensteuer hat, sei diese Frage an den Anfang gestellt. Daß es zu irrigen Vorstellungen kommen kann, liegt mit ziemlicher Sicherheit an dem ebenso einzigartigen und befremdlichen wie irreführenden Wort «Kirchensteuer». Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland besitzt – soweit es die katholische Kirche anbelangt – eine kirchenrechtliche Grundlage (c. 1496 CIC) und stellt gemäß den Gegebenheiten modernen Wirtschaftslebens eine Zwangsabgabe in Geld seitens der Kirchenangehörigen ohne konkreten Rechtsanspruch auf Gegenleistung dar. Auf Grund des Art. 137 Abs. 6 der Weimarer Verfassung (=WRV) von 1919, der in den Art. 140 der geltenden Verfassung der Bundesrepublik Deutschland (Bonner Grundgesetz [= GG] von 1949) unverändert übernommen wurde, wird Religionsge-

meinschaften (Religionsgesellschaften), die als Körperschaften des öffentlichen Rechtes seitens des Staates anerkannt sind, die Berechtigung erteilt, «auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten...Steuern zu erheben»[2].

Bereits hier beginnen die Schwierigkeiten. Denn es ist fast unmöglich, einem Ausländer, ja auch einem Deutschen in knappen Worten erklären zu wollen, was eine «Körperschaft des öffentlichen Rechtes» ist. Unter diesem Begriff, der schillernd ist und auch in der Bundesrepublik während der letzten beiden Jahrzehnte ins Gerede kam, verbirgt sich die recht allgemeine Rechtsform eines Personenverbandes. Die Körperschaft des öffentlichen Rechtes ist – um es sehr abgekürzt auszudrücken – eine Rechtsform in der sogenannten mittelbaren Staatsverwaltung und findet in der Regel Anwendung auf Verwaltungseinheiten, die vom Staat mehr oder minder abhängig sind. Deshalb sprach bereits vor einer Generation der deutsche Staatsrechtler Rudolf Smend im Hinblick auf die Anwendung dieses Begriffs auf die Religionsgemeinschaften von einem «rätselhaften Ehrentitel». Allerdings sind die Auswirkungen dieses Ehrentitels sehr konkret: Zwangsbeitreibung der Kirchensteuer durch einen staatlichen Hoheitsakt.

Unter Kirchensteuer versteht man also nicht freiwillige Abgaben der Kirchenangehörigen, Gebühren für kirchliche Akte, auch nicht sogenannte Kirchgelder, um deren Zahlung in den meisten deutschen Bistümern die Pfarreien die Kirchenangehörigen obendrein noch bitten, und schließlich auch nicht die in der Bundesrepublik nicht unerheblichen direkten oder indirekten Staatsleistungen an die Kirchen in Form von Zahlungen oder Vergünstigungen. Die letztgenannten finanziellen Vorteile, insonderheit für die beiden Großkirchen in der Bundesrepublik, dürften sich nach vorsichtigen Schätzungen jährlich in Milliardenhöhe bewegen. Exakte Angaben oder detaillierte Übersichten gar liegen nicht vor bzw. werden nicht veröffentlicht! Da zahlt der Staat trotz des Verfassungsauftrages von Art. 138 Abs. 1 WRV (=Art. 140 GG), der die Ablösung dieser Leistungen – sie gehen im wesentlichen auf die Säkularisation von 1803 (!) zurück – vorsieht, Jahr für Jahr etwa Gehälter für Bischöfe und Domkapitel, gibt Pfarrbesoldungszuschüsse oder Gelder zum Unterhalt und zum Neubau kirchlicher Gebäude[3].

Wie kam es zur Kirchensteuer?

Natürlich kann man schon für die frühen Zeiten der Kirche Abgaben an sie durch die Gläubigen in Form von Geld und Naturalien oder sonstigen Leistungen nachweisen; auch wird in diesem Zusammenhang immer an den mittelalterlichen Zehnt erinnert. Die Wurzeln des speziellen deutschen Abgabewesens sind jedoch wesentlich neueren Ursprungs: Das preußische Allgemeine Landrecht (ALR) von 1794 sah erstmals eine Gemeindesteuer vor, die bei unzureichender Masse an Kirchenvermögen eingehoben werden konnte[4]. Da dies aus verschiedenen Gründen (Folgen der Säkularisation, Zunahme der Geldwirtschaft, konfessionelle Umschichtungen der Bevölkerung infolge der Industrialisierung) im Laufe des 19. Jahrhunderts zunahm, trat diese Regelung für die Bestreitung der kirchlichen Ausgaben immer stärker in den Vordergrund.

Dazu muß gesagt werden, daß es dagegen innerhalb der katholischen Kirche seitens der Hierarchie erhebliche Bedenke gab, da man infolge der in den nichtkatholischen Kirchen weitgehend praktizierten Mitwirkung der Laien bei der Verwaltung der kirchlichen Finanzen einer Übernahme dieses Systems mißtrauisch gegenüberstand. So kam es Ende des vergangenen und zu Beginn dieses Jahrhunderts in den meisten deutschen Staaten zu staatlichen Kirchensteuergesetzen, die auch Ausdruck der konfessionellen Neutralität des Staates waren. Es ist übrigens unzutreffend, wenn gelegentlich in diesem Zusammenhang von Kulturkampfmaßnahmen der damaligen Regierung gesprochen wird.

In aller Regel wird in der Bundesrepublik die Kirchensteuer als Zuschlag zur Einkommens- oder Lohnsteuer erhoben (sogenannte Maßstabsteuer), der sich – nach Bundesländern verschieden – zwischen 8 und 10 % bewegt. Wenn eingangs darauf hingewiesen worden ist, daß sich das deutsche Kirchensteuersystem sehr verästelt zeigt, so kann man dies an diesem Punkt – der weithin unbekannt ist – aufzeigen: Denn es gibt außerdem auch noch zu Gunsten der Kirchen Zuschläge zu Grundsteuer- und Gewerbesteuermeßbeträgen sowie zur Vermögenssteuer.

Wo liegen die größten Probleme des deutschen Systems?

Fangen wir bei der Beantwortung dieser Frage beim Letztgenannten an: Es leuchtet jedermann ein, daß die Kirchenfinanzen durch das kurz skizzierte Zuschlagverfahren fast völlig von der staatlichen Steuerpolitik abhängig werden, ein Umstand, der gleichermaßen die Kirche in eine schlechte Optik bringen und böses Blut machen kann als auch kirchenrechtlich bedenklich erscheinen muß, da sich zumindest die katholische Kirche als dem Staat gegenüber autonom betrachtet. In diesem Punkt gibt es übrigens Ansätze zu Überlegungen, für die Kirchensteuer Höchstsätze (sogenannte

Kappung) aufzustellen, die sich am steuerpflichtigen Einkommen, nicht am staatlich verordneten Steuersatz als Maßstab orientieren soll. Wie gesagt, ein Ansatz, dem eine gute Zukunft zu wünschen ist!

Ein weiterer problematischer Punkt ist die unzureichende Verteilungskompetenz jener kirchlichen Organe, die die Ausgabe der Kirchensteuergelder zu verantworten haben. Dies betrifft insonderheit die katholische Kirche, in der bis zum heutigen Tage synodale Strukturen, die eine Mitsprache der Laien vorsähen, unterentwickelt sind. Das bedeutet im Klartext, daß zwar alle Kirchenangehörigen Steuern zu zahlen haben, aber keine auch von ihnen legitimierten Organe die Verteilung der Gelder vornehmen.

In einigen deutschen Diözesen gibt es zwar inzwischen mit gewählten und berufenen sachkompetenten Laien besetzte Kirchensteuerbeiräte, doch möge man sich vor Augen halten, welche Regelung die Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD für empfehlenswert hielt: Einen Kirchensteuerrat, dem drei Bedienstete der Bischöflichen Verwaltung, zwei vom Priesterrat gewählte Pfarrer und zwanzig nicht im Dienst der Diözese stehende Laien angehören sollen. Von diesen zwanzig Laien werden dann drei vom Bischof berufen, die übrigen siebzehn werden «über die Kirchenvorstände der Kirchengemeinde gewählt». Das will sagen: Keine Basislegitimation, acht der insgesamt 25 Mitglieder sind direkt vom Bischof abhängig oder Leute seiner Wahl. Wenn die genannte Kommission in diesem Zusammenhang dann noch von demokratischer Legitimation (bezeichnenderweise in Anführungszeichen!) spricht, ist das reine Ironie. Dementsprechend minimal ist das Interesse der überwiegenden Mehrzahl der Kirchensteuerzahler für die Verwendung dieser Mittel, zumal sich die meisten deutschen Diözesen erst im Laufe der letzten Jahre auf Druck der öffentlichen Meinung hin zu einer begrenzten Offenlegung ihrer Haushaltspläne bequemten.

Bei der Beschäftigung mit einem weiteren, im allgemeinen unbekannten Umstand des deutschen Systems, nämlich den Gebühren, die der Staat für seine Hilfe erhebt, kommen wir zu einem anderen kritischen Punkt. Die deutschen Finanzverwaltungen kassieren zwischen 2 und 5 % – der Mittelwert liegt bei 4 %! – der Kirchensteuern für ihre Dienstleistungen im Bereich der Steuerverwaltung (Veranlagung, Einziehung, Zwangsbeitreibung, Abführung). Lediglich in Bayern gibt es eine im großen und ganzen kircheneigene Kirchensteuerverwaltung (Kirchensteuerämter). Das bedeutet, daß für den Kirchensteuerzahler in den übrigen deutschen Bundesländern in diesem Zusammenhang die Kirche überhaupt nie in Erscheinung tritt und in der Tat der Eindruck besteht, daß die Kirchensteuer eine staatliche Zwangsabgabe sei.

Hier stellt sich also die Frage, ob bei Anrechnung der psychologischen Folgeerscheinungen die staatliche Hilfe letztlich wirklich gar so billig kommt. Es ist ja wohl die Nutz- und Interessenehe von Staat und Kirche im heutigen Deutschland auf diesem Sektor, die der Kirche Ansehen kostet in breiten Bevölkerungssegmenten, nämlich bei den unteren Einkommensschichten, die mit jedem Pfennig rechnen müssen und bei denen nicht an Reduzierung der Kirchensteuer mittels Kappung zu denken ist.

Ebenfalls weithin unbekannt ist, daß wegen der Abzugsfähigkeit der Kirchensteuer als «Sonderausgabe» von der Einkommens- oder Lohnsteuer der Staat alljährlich mit Steuermindereinnahmen in Milliardenhöhe zu rechnen hat. Sieht man selbst einmal von diesem steuerrechtlichen Unikum ab, wonach man ähnlich wie Spenden Steuern von der Steuer absetzen kann, bleibt doch zu fragen, ob auch der Staat mit dieser Regelung wirklich so gut fährt. Kurz: Nach Abschminken so mancher Schönfärberei, um die sich nicht wenige Verteidiger dieses Kirchenfinanzierungssystems in der Bundesrepublik bemühen, sowie bei etwas näherem Zusehen bleiben so viele Fragezeichen, daß an eine grundlegende Reform zu denken ist.

Wie kann man sich der Kirchensteuerpflicht entziehen?

Es sei gleich anfangs gesagt: Man kann sich ihr entziehen, aber nur mit dem Mittel der letztmöglichen Konsequenz, dem erklärten Kirchenaustritt für den staatsbürgerlichen Bereich. Damit komme ich auf den wundesten Punkt des deutschen Systems zu sprechen. Immerhin wird man sich vor Augen halten müssen, daß der international bekannte deutsche Kanonist Klaus Mörsdorf in diesem Kontext (sog. Kirchenaustritt wegen der Kirchensteuer) von «Trennung von der kirchlichen Einheit» spricht[5] und darüber hinaus klarmacht, daß die Kirche «durch geistliche Zwangsmittel (z.B. Ausschluß von der Eucharistie, Kirchenbann) einen nicht gefügigen Steuerpflichtigen an seine Mitverantwortung für die Aufbringung des kirchlichen Finanzbedarfs erinnern»[6] kann. Daraus mag deutlich werden, mit welch harten Bandagen auf diesem Gebiet gerungen wird.

Die für die Kirche an sich erfreuliche Tatsache, daß im Vergleich zu westlichen Nachbarländern die Kirchenaustrittsziffern in der Bundesrepublik immer noch relativ gering sind, spricht eine deutliche Sprache. Bei aller Kirchenferne der meisten katholisch Getauften bestehen doch so starke, rational kaum ortbare Bindungen an die Kirche, daß es sich nur eine ver-

schwindende, zumeist intellektuelle Minorität gestattet, vor den staatlichen Gerichten oder Standesämtern den Austritt aus der Kirche zu erklären. Bei der Mehrheit der deutschen Katholiken, die jahre-, ja jahrzehntelang keinen Gottesdienst mehr besuchen, aber dennoch nicht aus der Kirche austreten, gibt es dafür eine verworrene Motivmischung, die sich aus etwa folgenden Komponenten zusammensetzen mag: Unbewußte Ängste vor Identitätsverlust, ein gewisses Rückversicherungsdenken (kirchliches Begräbnis), Rücksichtnahme auf die Gefühle der Elterngeneration, Sorge um soziale Integration der eigenen Kinder und nicht zuletzt im «katholischen Milieu» Furcht vor Sozialkontrolle, ja selbst immer noch vor beruflichen oder geschäftlichen Nachteilen.

Stellt man in Anrechnung, daß sich auf einem derartigen Fundament, das letztlich eine Ansammlung von Faktoren menschlicher Schwäche und ausgebliebener Emanzipation darstellt, die Finanzierung der bundesdeutschen Kirche aufbaut, kann einem schon schwindelig werden. Es sei noch einmal knapp und dezidiert ausgedrückt: Diese Kirche wird zu annähernd 70 % von Menschen finanziert, die sie mehr oder minder nicht mehr für unbedingt lebensnotwendig halten. Muß man sich nicht doch angesichts solcher Fakten endlich selbst und ehrlich die Frage stellen, ob es bei diesem System bleiben soll? Letztlich ist es eine Frage menschlicher Anständigkeit.

Wie werden die Kirchensteuereinnahmen verwendet?

Dies wird am besten am Beispiel einer deutschen Diözese verdeutlicht, die – worauf bereits hingewiesen wurde – in den letzten Jahren ihren Haushaltsplan veröffentlicht hat. Der Haushalt des Erzbistums München und Freising stieg von rund 241 Millionen DM im Jahre 1975 auf rund 299 Millionen DM im Jahre 1977, erhöhte sich also in diesem kurzen Vergleichszeitraum und unproportional zur allgemeinen (schlechten) wirtschaftlichen Entwicklung in der BRD um annähernd 25 %. Eine Vergleichszahl aus dem Bereich der deutschen evangelischen Kirche: Die evangelische Landeskirche in Württemberg hatte 1977 einen Etat von rund 300 Mill. DM, der sich nach Schätzungen der Presse 1978 um die Hälfte (!) erhöhen soll. Vergleiche dieser Haushaltssummen beider konfessionellen Teilkirchen mit denen eines Entwicklungslandes könnten wohl zu sehr konkreten Reflexionen Anlaß geben.

Im folgenden erscheinen nun nur noch die Zahlen von 1977 im München-Freisinger Haushalt. 281 Mill. DM des Haushaltes sind Kirchensteuergelder, also etwa 94 %. Die Leistungen des Freistaates Bayern belaufen sich auf knapp 15 Mill. DM = 5 %. Lediglich das verbleibende eine Prozent besteht aus Einnahmen aus kirchlichem Vermögen!

Die Verteilung der Ausgaben sieht dann wie folgt aus: 16,6 Mill. DM (= 5,6 %) kostet die Diözesanleitung. 1,1 Mill. DM dieses Postens ist allerdings auch der Öffentlichkeitsarbeit sowie der Priesteraus- und -fortbildung gewidmet. Sollte sich jemand dafür interessieren, welche Gehälter die Bischöfe beziehen, wird er die Antwort nicht in diesen Haushaltsplänen finden können; die erscheinen – für Ausländer merkwürdig genug – in staatlichen Haushaltsplänen.

Der mit Abstand größte Posten steht im München-Freisinger Haushalt unter der Bezeichnung Seelsorge und beläuft sich auf etwas über 190 Mill. DM (= 63,5 %). Allerdings wird man sich gerade in diesem Teil dessen Detailaufschlüsselung genauer anschauen müssen: Lediglich 55,3 Mill. sind Personalausgaben, knapp 10 Mill. DM werden für «besondere Seelsorgsausgaben» aufgewandt, während 125 Mill. DM, das sind immerhin zwei Drittel dieses Etatpostens, von der Schaffung und Erhaltung kircheneigener Bauten verschlungen werden.

Die Ausgaben für Schule und Bildungsarbeit werden mit 17,7 Mill. DM angesetzt, für überdiözesane Aufgaben knapp 20 Mill. DM, für Rücklagen annähernd 6 Mill. DM. Für karitative und soziale Aufgaben werden 48,6 Mill. DM, also lediglich 16,3 %, aufgewandt. Es mutet etwas befremdlich an, daß man in diesem Posten, den man zur Rechtfertigung der Kirchensteuer so gern nennt, auch die Zusatzversorgung für Pfarrhaushälterinnen (1 Mill. DM) sowie einen recht ansehnlichen Betrag von 6,2 Mill. DM unter dem recht allgemeinen Titel «Dispositionsfonds und Sonstiges» aufgenommen hat. Zieht man beides von der Gesamtsumme ab, bleiben für karitative und soziale Aufgaben nicht mehr als 41,3 Mill. DM = 13,8 % des Haushaltes!

Die Finanzverwaltung der Diözese kostete übrigens im Jahre 1977 7,35 Mill. DM, wovon wiederum 4,4 Mill. die Kosten für das Kirchensteueramt ausmachten, also immerhin 1,5 % des Gesamthaushaltes.

Wie steht man in der Bundesrepublik zur Kirchensteuer?

Man kann sich vorstellen, daß es bei den oben mitgeteilten Gegebenheiten in der Bundesrepublik seit langem ein ziemliches literarisches Gerangel um die Kirchensteuer gibt. Während früher auch in diesem Punkt die Frontlinie klar zwischen außerkirchlichen Kritikern und kirchlich gebundenen bzw. engagierten Befürwortern verlief, hat im letzten Jahrzehnt auch binnenkirchlich eine differenziertere Betrachtungsweise Boden gewinnen können. Dennoch bleiben diesbe-

züglich die Kritiker in der Kirche bislang in der Minderheit. Immerhin hat sich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik nicht der Aufgabe entziehen können, auch über die Kirchensteuer zu reflektieren. Nur durfte man bei der personellen Zusammensetzung der entsprechenden Sachkommission nicht erwarten, sie würde dem bundesdeutschen Kirchenfinanzierungssystem gar zu nahe auf den wohlgepolsterten Leib rücken. Analog hieße das, von einem Kapitalisten zu erwarten, er sollte für eine gesellschaftliche Veränderung in Richtung Sozialismus plädieren.

Das Untersuchungsergebnis eines Vergleichs von Kirchenfinanzierungssystemen in aller Welt, das die erwähnte Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in einem Arbeitspapier mit dem Titel «Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft» (Teil D, Die Finanzierung der kirchlichen Aufgaben) vorlegte, gipfelte denn auch erwartungsgemäß in einem Plädoyer für das deutsche System. Auch in diesem Papier taucht als Verteidigungsargument vorrangig die sozial-karitative Komponente auf, die man – wie gesagt – sicher nicht widerspruchslos hinnehmen kann.

Wie könnte ein vertretbares Kirchenfinanzierungssystem aussehen?

Ohne Zweifel hat das deutsche System manche Elemente, die bei Reform oder Neukonzipierung eines zeitgemäßen Kirchenfinanzierungssystems beachtet oder gar übernommen werden könnten. So wird man einer begrenzten Inanspruchnahme des staatlichen Apparates zur Steuereinziehung, wie man ihr etwa in Bayern begegnet, nicht von vornherein und generell ablehnend gegenüberstehen müssen. Abzulehnen bleibt jedenfalls die Koppelung an staatliche Steuersätze. Zudem wird man endlich einmal eine von einem neutralen Institut durchzuführende Kosten-Nutzen-Rechnung des Zusammenwirkens von Staat und Kirche auf dem Gebiet der Kirchensteuer und des staatlichen Subventionswesens in Auftrag geben müssen.

Unerläßlich ist es ferner, einen verantwortbaren Weg im Bereich von finanzieller Unterstützung der Kirche und tätiger Kirchenzugehörigkeit zu suchen. Die faktische Koppelung von Kirchenzugehörigkeit mit Kirchensteuerzahlung ist bedenklich. Da es ja im kirchenrechtlichen Sinne ohnehin keinen Kirchenaustritt gibt, erscheint die vom Staat eröffnete Möglichkeit zum Kirchenaustritt in diesem Zusammenhang als ein äußerst untaugliches Vehikel. Schließlich kann sich die Kirche auch nicht indirekt rechtlicher Wege bedienen, die sie von ihrem Selbstverständnis her ansonsten strikt ablehnt.

Das Beste am deutschen Kirchenfinanzierungssystem ist sein – *grosso modo* – egalitärer Charakter. Das bedeutet Unabhängigkeit von finanzstarken Individuen oder Gruppen. Diesem Aspekt wird im Ausland vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Immerhin eröffnet dieser Umstand im entscheidenden Ansatz die Perspektive einer synodalen Kirche, sofern die andere Komponente hinzutritt: Die Verteilung und Verwaltung der Gelder durch von allen Kirchenangehörigen bzw. Kirchensteuerzahlern legitimierte Organe. An diesem Desiderat lassen sich Glanz und Elend dieses bundesdeutschen Kirchenfinanzierungssystems gut demonstrieren.

[1] F. Giese, Deutsches Kirchensteuerrecht (Stuttgart 1910, unveränderter Nachdruck Amsterdam 1965); H. Hermann, Ein unmoralisches Verhältnis (Düsseldorf 1974) 133–147; Chr. Link, Kirchensteuer: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart [2]1975) 1238–1247; H. Marré, Das kirchliche Besteuerungsrecht: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (Berlin-West 1975) 2. Band, 5–50; J. Neumann, Zur Kirchenfinanzierung in der BRD: Theolog. Quartalschrift (Tübingen), Heft 3, 1976, 198–205.

[2] H. Hildebrandt (Hg.), Die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts (Paderborn 1971) 102.

[3] J. Isensee, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2. Band, 51–90.

[4] Neumann aaO. 199, Anm. 3.

[5] Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht, III. Bd. (Paderborn [9]1960) 415.

[6] K. Mörsdorf, Kirchenrecht, II. Bd. (München/Paderborn/Wien [11]1967) 497.

KNUT WALF

1936 in Berlin geboren. 1962 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie, Theologie, Rechtswissenschaften und kanonisches Recht in Freiburg (Schweiz) und München (Doktorat und Habilitation). 1966 bis 1968 Seelsorgetätigkeit in Berlin (West); 1972 Universitätsdozent für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in München; 1974 Vorstand des Kanonistischen Instituts der Universität München. 1977 Professor für Kirchenrecht an der Universität Nijmegen (Niederlande). Er veröffentlichte neben Zeitschriftenartikeln und Beiträgen in Sammelwerken: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalrecht und Wiener Kongreß (1159–1815) (München 1966); Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (Köln 1975). Anschrift: Postweg 221, NL-6523 LA Nijmegen, Niederlande.

William Bassett

Die Bestreitung des Unterhalts der Kirche durch freiwillige Beiträge

Fünfzig Millionen Katholiken der Vereinigten Staaten bestreiten durch ihre finanziellen Beiträge den Unterhalt von 18527 Pfarreien, 3894 Missionen und 10074 Kapellen. Mehr als 8000 von Pfarreien betriebene Volksschulen unterrichten 2412223 Schüler; 340 private Volksschulen unterrichten weitere 66006 Schüler; 1601 diözesane, pfarrliche oder private weiterführende Schulen versehen den Unterricht für 890062 Schüler. Es gibt 241 katholische Colleges und Universitäten in den Vereinigten Staaten mit 442770 Studenten, 387 Seminare mit 11938 Studierenden; 730 Krankenhäuser, die jährlich mehr als 32000000 Patienten betreuen; 219 Waisenhäuser, 461 Altenheime und 116 Schutz- und Pflegeinstitutionen. Durch verschiedene karitative Organisationen sorgen die amerikanischen Katholiken für 31519 hilfsbedürftige Kinder. Kirchliche Institutionen beschäftigen 167835 Lehrkräfte, von denen 107865 Laien sind. Die Gläubigen in den Vereinigten Staaten unterhalten 58301 Priester, von denen 11 Kardinäle, 40 Erzbischöfe und 283 Bischöfe sind; dazu kommen 8745 Ordensbrüder und 130804 Ordensschwestern[1]. Zu alldem bringen die katholischen Gläubigen noch jährlich Millionen von Dollars für die *Campaign for Human Development*, den *Bishop's Overseas Relief Fund* und etliche andere nationale sowie zahlreiche diözesane Sondersammlungen für karitative Zwecke, für den Heiligen Stuhl und die Missionen auf.

Diese statistischen Angaben ließen sich beliebig erweitern, wenn man andere Daten oder Formen katholischer kirchlicher Institutionen dazu zählen würde, wie den Unterhalt von Friedhöfen, die Unterstützung ethnischer, brüderlicher und beschützender Organisationen und als selbständig eingetragener gemeinnütziger Koordinationsstellen wie etwa die *United States Catholic Conference*, die *United States Conference of Bishops* oder die «Katholikenausschüsse» der einzelnen Bundesstaaten.

1. Amtliche Statistiken sind unvollständig

Die Zahlen allein geben jedoch keinen vollständigen Eindruck von der Höhe der Beiträge der Gläubigen zum Unterhalt der Kirche. Es gibt keine statistischen Angaben über den Geldwert kirchlicher Anlagen in Wertpapieren, Grund und Boden, Pachtgrund oder die ungeheure Vielfalt testamentarischer Vermächtnisse, die Jahr für Jahr an die Dienststellen der Diözesen oder Ordensgenossenschaften gehen. «Keine Einzelperson oder Dienststelle, einschließlich der Regierung, besitzt eine genaue Kenntnis des Wertes kirchlichen Eigentums und Besitzes in den Vereinigten Staaten», bemerkt D.H. Robertson[2]. Diese Feststellung ist zweifellos richtig.

Doch muß man gleich hinzufügen, daß ebensowenig irgendeine Einzelperson oder Dienststelle die Unzahl der Verbindlichkeiten der katholischen Kirche Amerikas kennt. Wie hoch sind die Kosten zum Unterhalt der größten kirchlichen und karitativen Organisation der Welt? Die Finanzverwaltung der Kirche in den Staaten ist derart dezentralisiert und zersplittert, daß niemand eine Antwort auf diese Frage weiß. Wir wissen jedoch, daß alle erfaßbaren Aktivposten zusammengenommen mit einem Wert von etwa 40 Milliarden Dollar[3] nicht ausreichen für die wirtschaftliche Sicherstellung des im Dienst der Kirche stehenden Personals oder zur Sicherung der ständigen Aktivitäten.

Die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten ist auf den freiwilligen Beiträgen der Gläubigen aufgebaut worden. Unterhalten wird sie zum größten Teil auf dieselbe Weise. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die großmütige Haltung der Katholiken eine Lebensfrage war, als seinerzeit die kirchlichen Institutionen aufgebaut wurden. Ebenso aber kann man ohne Zögern sagen, daß die Zukunft eben dieser Institutionen voll und ganz von dem bleibenden guten Willen der katholischen Christen abhängig ist. Die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten ist eine fortlaufende Schöpfung des Glaubens von Millionen. Es gibt keine direkten staatlichen Unterstützungen, und es gibt keinerlei private Interessen, an die man apellieren könnte, um den Geldstrom zu erhalten, wenn die Gläubigen einmal in ihrem Engagement wankend werden sollten.

Die unmittelbare Folge dieser fundamentalen Tatsache läßt zugleich die Stärke und die Schwäche der katholischen Kirche in Amerika sichtbar werden. Die Stärke der Kirche besteht darin, daß ihre Führung in einer Atmosphäre des Vertrauens auf die Unterstützung durch die Gläubigen ausgeübt werden muß. Dabei müssen die Verwalter der Kirche auf der anderen Seite darauf bedacht sein, daß sie nicht die Gefühle der Leute verletzten, in deren Hand der Geldbeutel liegt. Eine ständige Schwäche der katholischen Kirche in Amerika ist die Aufmerksamkeit für die Wünsche und Erwartungen der Geldgeber, die Motive der Unent-

wegten, die die Pfarr- und Diözesankonten auf dem erforderlichen Stand halten. Die Katholiken der Vereinigten Staaten sind überlastet mit administrativen und institutionellen Anliegen. Es gibt zu viele Hirten. Propheten, Leute mit kritischem sozialem Bewußtsein und Mystiker sind selten unter der Geistlichkeit. Die Routine der Arbeit in der Pfarrei, der Diözese oder den diversen Ordensinstitutionen erstickt nicht selten das Zeugnis einer wahrhaft prophetischen Losgelöstheit von den Dingen.

2. Ein Gesetz der Kirche

Im Jahre 1791 bestimmte die erste Synode der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, daß die Geistlichkeit gemäß dem alten Brauch der Christen durch freiwillige Beiträge der Gläubigen unterstützt werden sollte. Diese Beiträge sollten in drei Teile geteilt werden: ein Teil sollte dem Unterhalt der Kirche dienen, ein zweiter für die Armen und ein dritter für den Unterhalt der Priester[4].

Vorschrift VII der Synode befahl den Priestern, ihre Gläubigen bei der Messe an ihre Pflicht zum Unterhalt der Kirche zu erinnern. Sie bestimmte ferner, daß in jeder Gemeinde Personen bestimmt werden sollten, um die Beiträge der Gläubigen einzusammeln. Vorschrift XXIII endete mit der Warnung der Synode an die Gläubigen, daß diejenigen, die die Geistlichkeit nicht unterstützten, damit göttliches Recht verletzten und vor Gott verantwortlich sein würden. Alle, die es unterließen, zum Unterhalt der Kirche beizutragen, so schloß die Synode, seien der Absolution für unwürdig zu erachten, da sie die Armen um ihre geistlichen wie weltlichen Chancen brächten[5].

Sechs Monate nach Abschluß der Synode erließ Bischof John Carroll den ersten einer großen Anzahl von Hirtenbriefen, in denen die Laien von ihren Bischöfen aufgerufen wurden, die Kirche finanziell zu unterstützen. Synodale und konziliare Gesetzgebung für die Katholiken der Vereinigten Staaten wiederholten diese Bestimmungen und Ermahnungen[6]. Diözesanverordnungen griffen das Gesetz auf, als allenthalben im Land neue Bischofssitze geschaffen wurden. Der berühmte Katechismus von Baltimore, der in den ganzen Vereinigten Staaten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gebraucht wurde, ja in vielen konservativen Pfarreien heute noch verbreitet ist, erhob diese ursprünglich für Amerika bestimmte synodale Gesetzgebung in den Rang eines konstitutionellen Gesetzes für die Gesamtkirche. Kein Katholik konnte sich hinfort der Verpflichtung entziehen oder sich darauf berufen, er kenne sie nicht. Im 19. Jahrhundert wurde diese Unterstützung der Kirche auf drei verschiedenen Wegen weiterentwickelt: über die Kirchenstuhlmiete, die Abgabe des Zehnten und die Opferkollekten. Die beiden letztgenannten Einziehungsformen sind heute die vorherrschenden, wobei die Meßkollekten durch die Verwendung allwöchentlich abgegebener Briefumschläge zu einem regulären pfarrlichen Rechnungssystem entwickelt worden sind. Dieses Umschlag-System, eine Neuerung der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts, ist eine moderne praktische Hilfe für den Hirten, eine finanzielle Kontrolle über seine Herde zu bekommen.

3. Aufstieg aus der Armut

Die katholische Kirche Amerikas im 19. Jahrhundert lebte in hoffnungsloser Armut. Einwanderermassen fluteten in die Städte und überforderten bei weitem die Mittel, die die Kirche auftreiben konnte. Angriffe von seiten der Vertreter eines amerikanischen Nativismus und eines streitbaren Agnostizismus sowie verschiedenster Fanatiker anderer Richtungen brachten die Hierarchie dazu, systematisch und energisch einen neuen Kurs einzuschlagen: Schulen zu gründen, Schutzorganisationen aufzuziehen und die Gläubigen vor den Gefahren für ihren Glauben zu schützen durch institutionelle Schaffung einer Inselsituation auf jede nur denkbare Art und Weise. Die erforderlichen Mittel für diese Projekte suchte man in Europa. Die Gesellschaft für die Glaubensverbreitung in Frankreich, die Leopoldinenstiftung in Wien, der Ludwig-Missionsverein in Bayern und eine Vielzahl anderer karitativer Organisationen wurden gegründet, um Geld aufzubringen für die Kirche in Amerika. Außerdem kam finanzielle Hilfe direkt oder auf dem Weg über die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung. Diese Hilfsaktion wurde durchgehalten bis nach dem ersten Weltkrieg, als die katholische Kirche der Vereinigten Staaten endgültig finanziell unabhängig wurde von Europa[7]. Die zweite und dritte Generation der Einwanderer, die sich dem amerikanischen Lebensstil angepaßt hatten, brachten der Kirche einen relativen Wohlstand und die institutionelle Konsolidierung, die die Grundlage für den gewaltigen Bauboom der dem Zweiten Vatikanum vorausgehenden Ära bildete.

4. Probleme in der Finanzverwaltung der amerikanischen Kirche

Seit dem Zweiten Vatikanum hat sich die katholische Kirche der Vereinigten Staaten an eine gründliche Neuüberprüfung ihrer gesamten institutionellen Arbeitsweise begeben. Eine kurze Darlegung der sich für die Arbeitsformen ergebenden Probleme dürfte nütz-

lich sein, zumindest, um sichtbar zu machen, mit welchen Schwierigkeiten der Versuch verbunden ist, Lösungen für sie im Rahmen der Prinzipien und Grundlagen des derzeit gültigen Kirchenrechtes zu finden.

a) Die Reichen und die Armen

Zwangsläufig ergeben sich in einem verwaltungsmäßig so stark dezentralisierten System wie der katholischen Kirche Amerikas große wirtschaftliche Ungleichheiten zwischen Pfarreien, Diözesen und unter dem Klerus selbst. Zur Überwindung dieser unvermeidlichen Ungleichheiten haben die Diözesen verschiedene Versuche unternommen, um eine größere Angleichung der einen an die anderen zuwege zu bringen. Fast alle Diözesen haben heute eine Standardbezahlung für ihre Geistlichkeit festgesetzt. Dabei wird aus Mitteln der Diözese die Bezahlung der Geistlichen ärmerer Pfarreien aufgestockt. Eine Anzahl Bischöfe hat ferner zentrale Einkaufssysteme entwickelt, um Geld zu sparen für einzelne Pfarreien und Schulen, durch Einkauf verschiedener Waren zum Großeinkaufspreis.

Auch unter den Pfarreien selbst haben Versuche zum Ausgleich und zur zwischenpfarrlichen Zusammenarbeit stattgefunden, jedoch mit wechselndem Erfolg. Nur eine einzige Diözese, die Diözese La Fayette, Louisiana, hat in der Buchführung ihrer Kanzlei sämtliche Einnahmen und Ausgaben der Pfarreien zentralisiert. Die meisten Diözesen geben die Anregung an die reicheren Pfarreien, ihre Überschüsse an die Diözesankanzlei abzuführen, damit sie von dort aus anderen Gemeinden als zinsgünstige Darlehen zugeleitet werden können. Eine Reihe größerer Diözesen hat versucht, Stadt- und Vorstadtpfarreien zur gegenseitigen Hilfeleistung zu Partnerschaften zusammenzuschließen. Natürlich ist auch die direkte Unterstützung ärmerer Pfarreien durch die Diözese sehr verbreitet.

Das Haupthindernis eines zwischenpfarrlichen Finanzausgleichs aber ist eine Folgeerscheinung der kanonischen Definition der Pfarrei als eines klerikalen Benefiziums[8]. Sämtliche Kooperationsbemühungen müssen auf der Basis der Freiwilligkeit erfolgen und sind damit letztlich der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt, wenn ein widerstrebender Pfarrer auf seinen Privilegien besteht.

Auf nationaler Ebene leistet namentlich die *Catholic Church Extension Society* mit ihrer Zentrale in Chicago, eine private karitative Organisation, armen Diözesen und Missionen große Hilfe. Ebenso können Bischöfe individuell auf direktem Weg und informell anderen Bischöfen in finanziellen Schwierigkeiten helfen. Doch gibt es keinen offiziellen Weg, auf dem Diözesanmittel zur Hilfeleistung für andere Diözesen eingesetzt werden können. Jeder finanzielle Überschuß aus einer amtlichen Kasse fließt aus den Diözesen nach Rom, sei es direkt oder auf dem Weg über die Apostolische Delegation.

b) Die Rolle der Laienschaft

Pfarrgemeinderäte aktivieren allenthalben sehr schnell die Mitarbeit der Laien bei pfarrlichen Aufgaben. Sie haben die stärker pastoral ausgerichteten Stiftungsräte nicht verdrängt, sondern wollen sie in der Wahrnehmung ihrer Rolle ergänzen. Im Kirchenrecht bleibt indessen der Letztverantwortliche für die finanzielle Lage der Pfarrei der Pfarrer[9]. Die Laienschaft spielt dabei nur eine beratende und ausführende Rolle.

Auf der diözesanen Ebene gibt es in Amerika nur sehr wenige pastorale Gremien mit größerer Laienbeteiligung. Selbst wo solche Gremien tätig werden, haben die Diözesankonsultoren, eine rein klerikale Körperschaft, die letzte beratende Stimme beim Bischof.

In 21 Bundesstaaten sind die Diözesen gesetzlich eingetragene Körperschaften mit Alleinvertretung, bei denen die gesamte Verfügungsgewalt über Eigentum und Finanzen beim Bischof liegt. In den übrigen Bundesstaaten sind verschiedene Formen der gesetzlichen Eintragung üblich. Die in den Eintragungsregistern figurierenden Treuhänder sind indessen immer und überall Kleriker. So hat die Laienschaft nirgendwo in den Vereinigten Staaten ein irgendwo gesetzlich verbrieftes Mitspracherecht in der Finanzverwaltung der Diözesen. Bisher ist noch kein Versuch unternommen worden, die Registrierungsakten der Diözesen im Sinne der Neubestimmung des theologischen Status der Laienschaft durch das Zweite Vatikanum abzuändern. Es ist daher nicht übertrieben, wenn wir sagen, daß die Integration der Laienschaft in die finanziellen Strukturen der Kirche weitgehend Zeichencharakter behält.

c) Rechenschaftslegung

Kurz nach Abschluß des Vatikanischen Konzils hat Kardinal Ritter von St. Louis als erster prominenter amerikanischer Bischof die Bilanz der Diözese veröffentlicht. Seither sind einige andere Bischöfe diesem Vorbild gefolgt. Doch in der großen Mehrzahl der Diözesen kennen nur der Bischof, der Generalvikar oder Kanzler und die Konsultoren den tatsächlichen Stand der Finanzen der Diözese. Natürlich besteht

nach dem Kirchenrecht keinerlei Verpflichtung, der Laienschaft Rechenschaft über die Finanzgebarung zu geben[10]. Auf der Ebene der Pfarrei dagegen werden jährliche Rechenschaftsberichte nach und nach allgemein üblich. Doch gibt es dafür noch keine Standardform, und den Pfarrangehörigen wird wenig Hilfe gegeben, um die einzelnen Posten und ihre spezielle Bedeutung zu verstehen.

Nichts Derartiges gibt es für die Bischofskonferenz, die Apostolische Delegation, ja nicht einmal für Organisationen wie die *Catholic Near East Society* oder die *Society for the Propagation of the Faith*. Hier bekommen die Laien keinerlei Einsicht.

d) Die Alten und die Kranken

Die Vorsorgemaßnahmen für die alten und kranken Mitglieder des Klerus und der Ordensgemeinschaften sind sehr ungleich. Das Konzil hat Priestern und Ordensleuten versprochen, daß ihren persönlichen irdischen Bedürfnissen durch nachkonziliare Reformen Rechnung getragen werden sollte. Die Bischofssynode 1971 hat dieses Versprechen erneuert. Getan worden ist indessen absolut nichts, um das Los der Priester und Ordensleute zu verbessern – weder von Rom noch von der nationalen Bischofskonferenz.

Zu Beginn der sechziger Jahre stellte die Regierung den Priestern und Ordensleuten in Amerika frei, sich der nationalen Sozialversicherung anzuschließen. Doch weiß bis heute niemand, wie viele von ihnen dies wirklich getan haben. Als nach dem Konzil die verpflichtende Altersvorsorge gefordert wurde, begannen die Diözesen ihre eigenen Gesundheits- und Altersversicherungspläne auszuarbeiten, in deren Kosten sich Diözese, Pfarrei und die einzelnen Priester und Ordensleute teilen sollten[11].

Im Jahre 1970 analysierte die *National Federation of Priests Councils* die verschiedenen diözesanen Planungen. Der Schluß, zu dem eine sorgfältig durchgeführte Untersuchung gelangte, war, daß die Diözesanpläne finanziell bei weitem nicht ausreichend fundiert sind, ungleich in ihren Leistungen und letztlich völlig unzuverlässig. An ihrer Stelle schlug die NFPC einen nationalen Gesundheits- und Altersversorgungsplan vor. Er sollte für alle Bediensteten der amerikanischen Kirche angelegt und von einer oder mehreren der großen privaten Versicherungsgesellschaften gedeckt werden. Die amerikanischen Bischöfe haben sich bis heute geweigert, auch nur die Durchführbarkeit dieses Planes zu diskutieren.

Das Kirchenrecht verlangt von dem einzelnen Bischof oder Ordensoberen, für die eigenen Leute Sorge zu tragen. Es besteht indessen keine kirchenrechtliche Forderung, daß die Kirche der Vereinigten Staaten für ihre Bediensteten sorgt.

e) Aufhebung veralteter Institutionen

Theoretisch ist der Besitz der Kirche das Erbe der Armen, wie an anderer Stelle in diesem Heft ausgeführt ist. Konkret bedeutet dies, daß der Einkommensüberschuß an die Armen gehen soll[12] und daß die Armen in der sozial-karitativen Mission des christlichen Volkes einen bevorzugten Platz einnehmen sollen. Es bedeutet nicht, daß Arme den Kapitalbestand der Kirche beanspruchen können.

Die Kanones über Veräußerung und Verkauf von Kirchengut und kirchlichem Besitz enthalten drei nahezu unüberwindliche Hindernisse für jeden Zugriff auf kirchliche Vermögenswerte. (1) Kein Verwalter darf aus kirchlichem Vermögen ein Geschenk machen, etwas veräußern oder austauschen, außer im Falle einer dringenden Notwendigkeit. Dringende Notwendigkeit wird in den Kanones als Bedürfnis der Kirche definiert[13]. (2) Durch Veräußerung erhaltenes Geld ist sorgfältig, sicher und zum Nutzen der Kirche anzulegen[14]. Es darf nicht ausgegeben werden. (3) Für Verkauf, Schenkung, die Gewährung einer Bürgschaft, Verpfändung, Verpachtung kirchlichen Eigentums oder Übernahme einer größeren Verbindlichkeit auf Kirchenbesitz muß eine Genehmigung des Heiligen Stuhles eingeholt werden[15]. Das bedeutet, daß Verwalter kirchlichen Eigentums nur kleine Almosen geben oder bescheidene Geschenke machen können.

Vor einer Reihe von Jahren machte ein wohlbekannter Erzbischof im ganzen Land Schlagzeilen mit dem großzügigen Vorschlag, die unbenutzten Gebäude einer entvölkerten Pfarrei in einem Stadtzentrum zu verkaufen, um daraus einen Fonds zur Unterstützung der Armen zu bilden. Nach einem Telefonanruf des Apostolischen Delegaten änderte er seine Meinung sehr rasch. Nach dem Kirchenrecht war das ein unmöglicher Plan. Wenn hier etwas zum Verkauf angeboten werden sollte, so mußte zuvor die Genehmigung von Rom eingeholt werden. Diese Genehmigung aber würde nur dann erteilt werden, wenn der Erlös zugunsten der Kirche, nicht aber der Armen, angelegt würde.

Kein verantwortlich Denkender würde vernünftige Vorsichtsmaßnahmen zur Sicherung kirchlichen Eigentums vor Handlungsweisen verrückter Eiferer aufgeben. Andererseits aber ist die ständige Einmischung Roms in die internen finanziellen Angelegenheiten der amerikanischen Kirche völlig überflüssig, sowohl vom theologischen Standpunkt aus als auch vom Standpunkt praktischer Klugheit. Römisches Eingreifen

bringt selten Hilfe oder Lösungen für Probleme, die mit einer sinnvollen und vernünftigen Auflösung veralteter und nutzlos gewordener Institutionen zusammenhängen. Es ist vielmehr ein Teil des Problems.

5. Indirekte Unterstützung durch die Regierung

Der erste Zusatzartikel zur Bundesverfassung der Vereinigten Staaten verbietet jegliche Festsetzung eines religiösen Bekenntnisses und Behinderung seiner freien Ausübung durch den Staat. Direkte Unterstützung einer einzelnen Kirche oder auch der Religion generell durch den Staat steht im Widerspruch zur Verfassung. Obwohl der Staat somit religiös neutral sein muß, gibt es eine ganze Anzahl Staats- oder Bundesprogramme auf dem Gebiet der Bildung und Erziehung wie der öffentlichen Wohlfahrt, die indirekt eine Unterstützung für die Religion darstellen. Zwei Bereiche einer solchen indirekten Unterstützung sind gegenwärtig in den Vereinigten Staaten heiß umstritten. Die Meinungen über ihre Verfassungsmäßigkeit sind sehr geteilt.

a) Steuerfreiheit für kirchliches Vermögen und steuerliche Anreize für Zahlungen an die Kirche

Reales und persönliches Vermögen der Kirchen, soweit es direkt der Ausübung religiöser Tätigkeiten dient, ist steuerfrei. Das betrifft die Vermögens- wie die Einkommenssteuer. Denn nach Auffassung des Staates leistet die Kirche auch einen für die Gesellschaft erheblichen weltlichen Dienst. Das ist aber nur einer der Gründe für die Steuerfreiheit. Ein weiterer, nicht einleuchtender läßt sich aus dem Urteil des Obersten Gerichtshofes in einem Präzedenzfall herleiten. Hier ging es darum, die Verfassungsgemäßheit der Steuerbefreiung zu bestätigen (Walz v. Tax Commission)[16]. Es heißt da, eine Besteuerung würde eine allzu starke Verstrickung des Staates in religiöse Angelegenheiten mit sich bringen, weil sich daraus die Notwendigkeit ergäbe, daß der Staat bei kirchlichen Vermögenswerten ständig Steuerschätzungen vornehme. Das aber müßte die Freiheit der Religionsausübung aufs Spiel setzen.

Tatsächlich jedoch wächst die Befreiung der Kirchen von Besteuerung zu einer indirekten Beihilfe des Gesamtstaates wie der Einzelstaaten an. Andere Steuerzahler müssen einen ständig anwachsenden Steuerbetrag für Leistungen der Regierung aufbringen, während die Kirche die betreffenden Dienste unbezahlt geleistet bekommt.

Beiträge für religiöse Zwecke werden als Beiträge sozial-karitativer Natur betrachtet und sind so von den Steuern absetzbar[17]. Das bedeutet natürlich für den einzelnen Beiträge Leistenden einen großen steuerlichen Anreiz, den Kirchen Geld zukommen zu lassen. Der Abzugsfähigkeit von Beiträgen für religiöse Zwecke bei großen zu versteuernden Einkommen entspricht eine Befreiung von Schenkungssteuern auf bestimmte Arten von Geschenken und Vermächtnissen an die Kirche. Diese beiden steuerlichen Vergünstigungen zusammen geben den Kirchen einen unvergleichlichen Vorteil im Aufbringen von Geldmitteln. Dabei folgen die Steuergesetze der Bundesstaaten im allgemeinen dem Einkommenskode der Bundesregierung.

Eine Aufhebung der steuerlichen Befreiungen und – auf der anderen Seite – der Anreize aus den Veranlagungslisten des Bundes und der Einzelstaaten würden zu einer institutionellen Katastrophe für die katholische Kirche Amerikas.

b) Staatliche Hilfen im engeren Sinne

Die Hilfen des Bundesstaates und der Einzelstaaten an die Kirche sind, so unglaublich dies klingen mag, nach Anzahl und Vielfalt der staatlichen Programme, die den kirchlichen Organisationen helfen, so groß, daß kein Mensch den genauen Betrag dieser indirekten Unterstützung der Regierung für die Religion in Amerika kennt. So gibt es beispielsweise mehr als 250 gesamtstaatliche Erziehungshilfsprogramme, und katholische Pfarrschulen sind an den meisten davon beteiligt. Eine geschätzte Gesamtsumme von 5,5 Milliarden Dollar an gesamtstaatlicher Hilfe für die Kirchen dürfte nicht zu hoch gegriffen sein; dazu kommt eine weitere Milliarde, die den Kirchen über die Gliedstaaten und die kommunalen Behörden zufließt[18].

Die Hauptquellen der Bundeshilfe sind der *Hill-Burton-Act*, der *National Defense Education Act* von 1958 (mehrfach erneuert und erweitert), der *Higher Education Facilities Act* von 1963, der *Economic Opportunity Act* von 1964 und der *Elementary and Secondary Education Act* von 1965. Außerdem aber sind die Kirchen in viele andere staatliche Hilfeleistungen einbezogen[19]. Der tiefere und eigentliche Grund für diesen Geldstrom liegt darin, daß die Regierung schlicht und einfach die Kirchen einsetzt für soziale Dienstleistungen, die auf keine andere Weise so billig durchzuführen wären. Die Hilfe für religiöse Belange ist indirekt. Doch besteht kein Zweifel, daß die staatliche Unterstützung die steuerfreie kirchliche Struktur vergrößert und unterbindet, daß kirchliches Eigentum in anderen Bereichen verwendet wird. Die bei weitem größten Nutznießer der staatlichen Hilfe der Bundesregierung sind katholische Institutionen.

Die fünf Programme des *Hill-Burton-Act*, der ursprünglich im Jahre 1946 verabschiedet wurde, sind nach und nach so weit ausgedehnt worden, daß sie den größten Teil der Baufonds für sämtliche Krankenhäuser Amerikas bereitstellen. Es gibt kaum eine größere Stadt in Amerika, in der nicht ein großes katholisches Krankenhaus stände, das nicht mit Hilfe des Hill-Burton-Fonds der Bundesregierung errichtet worden wäre. Etwa 50 Millionen Dollar jährlich für die Errichtung und Erweiterung katholischer Krankenhäuser dürften kaum zu hoch geschätzt sein. Dazu kommt, daß die meisten Alten und praktisch alle im Ruhestand Befindlichen auf dem Weg über die Bundes-Krankenversicherung, die Sozialversicherung oder andere entsprechende Institutionen für ihre Versorgung bezahlen. Die meisten anderen zahlen über sonstige private Krankenversicherungen.

Seit dem Inkrafttreten des *Higher Education Facilities Act* von 1964 konnten die katholischen Colleges und Universitäten ihre Wohnheim-, Unterrichtsraum- und Bibliothekskapazitäten sowie ihre sonstigen Hilfsleistungen beträchtlich erweitern. Zusammen mit den von der Bundesregierung gedeckten Studentendarlehen und anderen Formen der Studienhilfe dürfte der jährliche Unterstützungsaufwand eine halbe Milliarde Dollar erreichen. Hinzuzuzählen wären Freitisch und Gesundheitsfürsorge sowie eine Vielzahl kleinerer Programme. Tatsache ist, um es kurz zu sagen, daß die katholischen Krankenhäuser und die katholischen höheren Lehranstalten in Amerika heutzutage weitgehend von Bundesgeldern leben. Nur auf der Ebene der Grund- und Sekundarschulen erhalten die katholischen Anstalten keine entscheidende Hilfe[20].

In der Hälfte der Einzelstaaten werden auch die Beförderungskosten für kirchliche Schulen vom Steuerzahler getragen. In anderen werden die vom Staat für staatliche Schulen beschafften Lehrbücher auch den Pfarrschulen zur Verfügung gestellt. Der Oberste Gerichtshof hat entschieden, daß staatliche Kredite für die Errichtung neuer Bauten auf dem Gelände sekteneigener Hochschulen verfassungsgemäß seien[21].

Die Geldmittel, die seit Ende des Zweiten Weltkrieges durch Bundes- und Staatsprogramme in die kirchlichen Institutionen Amerikas gepumpt worden sind, hatten namentlich zwei eindeutige Folgen: einmal, daß die Programme als solche eine wachsende staatliche Kontrolle der kirchlichen Institutionen mit sich bringen; zum andern, daß die Kirchenführungen für die finanzielle Unterstützung und den Unterhalt ihrer Institutionen bereits mehr auf die Regierung schauen als auf die Gläubigen. Das gilt vor allem für die überpfarrlichen Ebenen. Allgemein sind die Katholiken sich nicht klar darüber, wie weit die Kirche bereits vom Staat abhängig ist. Noch herrscht der Mythos vom Leben aus eigenen Mitteln und Anstrengungen, während auf der anderen Seite durch die Lobby zunehmende Anstrengungen unternommen werden, um mehr Steuergelder zur Unterhaltung der Schulen zu bekommen, durch Staatsbürgschaften, Steuerabsetzungen für Schulgeldzahlungen und andere Pläne.

6. Zusammenfassung

Bewußt ausgeklammert sind in diesem kurzen Überblick über die Finanzstrukturen der katholischen Kirche Amerikas die speziell kanonischen Formen von Abgaben und Gebühren, die innerhalb der Kirche üblich sind, wie zum Beispiel das Cathedraticum, die Stolgebühren und Stipendien, die Dispensgebühren und Verwaltungskosten, die für die verschiedenen Dienste der Gerichte erhoben werden. Unerwähnt gelassen habe ich ferner die selbstverständlich üblichen Schulgelder für die Lehranstalten, die Versicherungsleistungen an die Krankenhäuser und eine ganze Anzahl sonstiger Formen des Gelderwerbs, wie gesellschaftliche Veranstaltungen der Pfarrei, Lotterien, Lottospiele. Während die auf diese Weise gewonnenen Geldbeträge beachtlich sind, liegen meines Erachtens die wahrhaft ernsten Probleme auf lange Sicht, mit denen die Kirche fertig werden muß, nicht hier. Die Hauptprobleme liegen vielmehr in den beiden eben besprochenen Bereichen: der freiwilligen direkten Bestreitungen des Unterhalts der Kirche und ihrer Tätigkeiten durch die Gläubigen und der indirekten Hilfe durch die Regierung. Mangelndes Vertrauen innerhalb der Kirche selbst und ein unüberlegtes Eintreten der Hierarchie in die Abhängigkeit vom Staat bringen letztlich für die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten große Schwierigkeiten mit sich. In der gegenwärtigen Lage der Dinge muß daher von den Verwaltern der Kirche nichts Geringeres als absolute Ehrlichkeit verlangt werden.

[1] The Official Catholic Directory, Teil III, Statistischer Überblick (New York 1977).

[2] Should Churches Be taxed? (New York 1968) 17.

[3] James Gollin, Worldly Goods (New York 1971) 285.

[4] Synode 1791, Vorlagen V, VI, VII: Collectio Lacensis, Bd. III, 3 (Freiburg/Br. 1870–1892).

[5] 1884 verbot das Konzil von Baltimore den Priestern, Gläubigen, die in diesem Punkt gefehlt hatten, die Absolution zu verweigern. – Acta et Decreta Concilii Plenarii Baltimorensis Tertii, n. 272 (Baltimore 1886). Die Firmung, die kirchliche Trauung und das kirchliche Begräbnis verweigert man dagegen heute noch in manchen Pfarreien denen, die sich ständig der Unterhaltspflicht entziehen.

[6] Drittes Provinzialkonzil von Baltimore (1837); Collectio Lacensis, Bd. III, 56; Viertes Provinzialkonzil von Baltimore (1840), aaO. 71; Erstes Plenarkonzil von Baltimore (1852), aaO. 145; Zweites Plenarkonzil von Baltimore (1866), aaO. 431; Drittes Plenarkonzil von Baltimore (1884), aaO. decr. 273; 586.

[7] Zur Unterstützung der amerikanischen Kirche durch europäische Katholiken siehe Theodore Roemer, Ten Decades of Alms (St. Louis 1942).

[8] Canon 463, vgl. Canon 1507 (CIC).

[9] Canon 470 (CIC).

[10] Die einzige vom Kirchenrecht vorgeschriebene Rechenschaftslegung betrifft den Fall, in dem ein niederer kirchlicher Verwalter dem höheren seine Bücher offenlegt. Dagegen besteht für einen höheren Verwalter keinerlei Verpflichtung, denen, die in der hierarchischen Struktur unter ihm rangieren, seine Bücher offenzulegen. Vgl. Canones 340, 535, 1492, 1521, 1529 (CIC).

[11] 1967 ließ die Apostolische Delegation in den Vereinigten Staaten allen Ordinarien detaillierte Vorschriften für die Ruhestandssicherung residierender Bischöfe zugehen. Zu diesen Sicherungen, für die die Diözese verantwortlich ist, gehören nicht allein eine Wohnung, ein Auto, Haushalts- und Sekretariatskräfte, sondern überdies ein wirklich großzügig bemessenes Ruhegehalt. Der Gegensatz zwischen den Alterssicherungen, die die Bischöfe sich selbst zuerkannt haben, und denen, die der Geistlichkeit und den Ordensleuten zuerkannt sind, ist bemerkenswert. Die Regelungen für die Ruhestandsbezüge der Bischöfe sind nicht veröffentlicht worden.

[12] Canon 1473 (CIC).

[13] Canon 1530 (CIC).

[14] Canon 1531, § 3 (CIC).

[15] Canon 1532, § 1 (CIC).

[16] 397 U.S. 664 (1970).

[17] Internal Revenue Code, §§ 501–514.

[18] Robert T. Miller, Notes on Church-State Affairs, Bd. 9, 427: The Journal of Church and State (1967).

[19] Z.B. langfristige Kredite zu niedrigem Zinssatz im Rahmen von Siedlungs- und Städtebauprogrammen; Erwerb von Überschußbeständen und -vermögenswerten der Regierung; Forschungs- und Entwicklungsstipendien der *National Science Foundation*, usw.

[20] Patrick S. Duffy, Review of Supreme Court Decisions on Aid to Nonpublic Elementary and Secondary Educations: The Hastings Law Journal, Bd. 32, 266 (1972).

[21] Hunt v. McNair, 413 U.S. 734 (1973).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

WILLIAM BASSETT

1932 in Peoria, Illinois, USA, geboren. Doktorat in kanonischem Recht von der Gregorianischen Universität Rom, im bürgerlichen Recht von der Catholic University of America in Washington, D.C. Nach sechsjähriger Tätigkeit an der School of Canon Law der Catholic University übernahm er eine ordentliche Professur der Rechtswissenschaft an der Universität von San Francisco. Er veröffentlichte eine Reihe Arbeiten zum Kirchenrecht, zum bürgerlichen Recht und zur Rechtsgeschichte. Zu seinen bedeutenderen Werken kirchenrechtlicher Thematik gehören 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, Ca. 94 117, USA.

Frederick R. McManus

Richtlinien für das kirchliche Sammelwesen

Im letzten Jahrzehnt ist man sich, zumindest in den Vereinigten Staaten, viel stärker bewußt geworden, daß man für die Verwendung der kirchlichen Geldmittel verantwortlich ist und somit darüber Rechenschaft abzulegen hat – gleichviel, ob sie nun für die Notleidenden, für die im kirchlichen Dienst Stehenden oder für die institutionelle Kirche selbst eingesetzt werden. Damit stellt sich auch die peinliche Frage nach den kirchlichen Geldsammlungen. Aufgabe dieses kurzen Aufsatzes ist es, über eine diesbezügliche Entwicklung zu berichten, nämlich über die von der Amerikanischen Bischofskonferenz und von den Konferenzen der höheren Ordensoberen angenommenen Richtlinien für kirchliche Geldsammlungen.

Man macht sich die Sache oft leicht, indem man einfach annimmt, die Frage gehe bloß das Almosensammeln von Ordensleuten an und sei 1917 vom kirchlichen Gesetzbuch eindeutig in dem Sinn gelöst worden, daß zur Bewilligung von Kollekten, die in einem Bistum vorgenommen werden, der betreffende Bischof zuständig ist, wobei freilich die Sonderrechte der Mendikanten und anderer Ordensleute zu berücksichtigen sind. Das Problem stellt sich jedoch ebenfalls bei Geldsammlungen, die in der Ortskirche vom Bischof selbst oder von solchen veranstaltet werden, die auf irgendeine Weise finanzielle Unterstützung für kirchliche Werke aller Art zu erhalten suchen, für Institutionen im Dienst der Caritas, der Erziehung und Bildung oder des Gesundheitswesens.

Noch größere Ausmaße nimmt das Problem dann an, wenn über die Bistumsgrenzen hinaus Sammelaktionen veranstaltet werden, wobei man sich oft in Computern gespeicherter Adressenlisten, des Fernsehens und Rundfunks bedient und den Stil und die Mentalität der heutigen Werbetechniken übernimmt, Kommunikationsarten also, die sich in einer ganz anderen Kultur entwickelt haben als in der, die den Überlegungen des kirchlichen Gesetzbuches zugrunde liegen.

Das jetzige Kirchengesetz vermochte diesen Entwicklungen gegenüber nicht viel mehr zu bieten als sehr weitmaschige allgemeine Grundsätze: Die Ortskirche solle dafür besorgt sein, daß Geldsammlungen auf angemessene Weise erfolgen; die Absicht der

Spender sei aufs gewissenhafteste zu beachten, und diese Mittel seien zugunsten der Notleidenden in der Kirche klug und weise zu verwalten und so weiter. Dazu kommt ein Grundsatz, an den die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Vergangenheit kaum dachten, daß nämlich die Kirche auch nicht als allzu reich erscheinen darf, da sie doch eine pilgernde, in den letzten Zeiten lebende Kirche, die Kirche der Armen ist.

Wenn man sich all dies vergegenwärtigt, so sieht man ein, daß das kirchliche Gesetzbuch diesen Problemen nicht gewachsen ist und daß diese auch nicht durch eine Kodexrevision innerhalb einer allgemeingültigen Gesetzgebung zu lösen sind. Die Probleme sind eben von Land zu Land verschieden. Nehmen wir z.B. wieder die Vereinigten Staaten. Dort herrscht eine große Diskussion über die Frage, ein wie großer Teil der Kollektengelder für die Fondsverwaltung und Selbstkosten ausgegeben werden darf. Diese Frage betrifft in unserer Gesellschaft Caritas-, Bildungs- und Erziehungsinstitutionen mit Einschluß der Ortskirchen und Ordensinstitute, die von den einzelnen Bundesstaaten rechtlich anerkannt und von der Steuerpflicht befreit sind.

In früheren Zeiten herrschten bei der Fondsverwaltung und bei Geldsammlungen oft Mißstände. Zumeist wurden diese jedoch nicht öffentlich diskutiert, und es wurde auch selten auf die diesbezügliche Verantwortung der Christengemeinde aufmerksam gemacht. Zum Glück ist in unserer Zeit nicht nur in den kirchlichen Strukturen, sondern auch im kirchlichen Denken ein Wandel eingetreten, so daß die Sammlung von Geldmitteln und deren Verwendung von der Christengemeinde überwacht wird.

In den Vereinigten Staaten ist das Problem durch verschiedene Fälle unkluger Verwendung von Sammelgeldern und – weniger häufig – durch offensichtliche Mißbräuche verschärft worden. Aus diesem Grund haben die nationale Bischofskonferenz, die Oberinnenkonferenz der Ordensschwestern und die Konferenz der Obern von Männerorden im Jahre 1977 die Richtlinien gezogen, über die dieser Aufsatz berichtet.

Wir brauchen die verschiedenen problematischen konkreten Fälle nicht im einzelnen zu schildern und schon gar nicht Einzelpersonen oder einzelne Institute zu nennen. Doch sind ein paar Beispiele anzuführen.

Erstens sammeln zahlreiche Bistümer, Pfarreien, Missionswerke und Ordensinstitute durch Bettelbriefe und selbst durch Fernseh- und Rundfunkwerbung Gelder. Im allgemeinen geschieht dies in begrenztem Maß aufgrund von Adressenlisten, die leicht erhältlich sind. Zuweilen jedoch nimmt diese Sammeltätigkeit gewaltige Ausmaße an. So soll ein Institut unter hohem Einsatz von Computern nahezu eine Million Bettelbriefe versandt haben, wobei jedoch nichts darauf hindeutet, daß die Gelder schlecht verwaltet oder zweckentfremdet wurden. Der Wille der Spender wurde offenbar respektiert, doch kann vielleicht die Kritik angebracht werden, daß allzu große Summen für Bauten verwendet wurden statt für die unmittelbare Unterstützung von karitativen, erzieherischen oder missionarischen Werken.

In einem allgemein bekannten Fall macht man einem Diözesanpriester den Vorwurf, zwar mit besten Absichten, aber ohne ausdrückliche oder hinlängliche offizielle Erlaubnis Gelder für das Missionswerk in einem ausländischen Bistum gesammelt zu haben. Diese Gelder wurden zwar dem betreffenden Bischof übersandt, doch beanstandete die katholische und die weltliche Presse sehr, daß über deren Verwendung keinerlei Rechenschaft abgelegt wurde.

In der Presse war auch viel die Rede von der Sammeltätigkeit eines Ordenshauses, die zumeist das Werk eines einzelnen Priesters war, der jetzt vor Gericht steht. Bei dieser Sammlung kam es zu einer ganzen Reihe offensichtlicher Mißstände: Man ging nicht richtig vor und appellierte mehr an die Habsucht der Spender als an ihre Nächstenliebe; es wurde eine Bettelbriefaktion gestartet, deren Unkosten in keinem Verhältnis zu den Gaben standen, die man so erhielt; die Gelder wurden zu Investitionen, zu Darlehen an Politiker und zu geschäftlichen Beteiligungen verwendet, die dem Armutsideal eines Ordensinstitutes gar nicht entsprechen. Nur ein ganz geringer Teil der Gelder wurde für die religiösen und missionarischen Anliegen eingesetzt, die in den Vordergrund geschoben worden waren.

Ein weiterer Fall, bei dem allerdings niemandem ein Vergehen vorgeworfen wird, betrifft eine karitative Institution für Knaben und Burschen. Diese war bei der Verwirklichung ihres katholischen und christlichen Programms überaus erfolgreich, aber auch in ihren Bestrebungen, zu Geld zu gelangen. Nachdem öffentlich beanstandet worden war, daß das Vermögen und Einkommen über die jetzigen und künftigen Bedürfnisse der Institution hinausgewachsen seien, ging diese dazu über, ihre überschüssigen Gelder für drei große Forschungszentren zu verwenden, wovon zwei autonom für sich bestehen. Darin wird auf Feldern, die mit den karitativen Absichten der Institutionen selbst und somit auch der Geldgeber eng zusammenhängen, Grundlagenforschung und angewandte Forschung betrieben.

Auch kam es in den Vereinigten Staaten vor, daß Bistümer und Ordensinstitute infolge naiver, ungeschickter Finanzverwaltung, wegen ihres Hereinfal-

lens auf Spekulanten und dergleichen mehr vor dem Bankrott standen.

Dies sind natürlich eher Beispiele mangelhafter Verwaltung und Rechenschaftsablegung als Hinweise auf Probleme, die mit der jetzigen Sammeltätigkeit für kirchliche Zwecke zusammenhängen. Doch sind sie bezeichnend für die Atmosphäre, in der die Richtlinien für Geldsammlungen durch Ortskirchen oder Ordensinstitute in den Vereinigten Staaten zustandegekommen sind.

Im November 1977 approbierte die nationale Bischofskonferenz formell die Richtlinien, über die wir im folgenden berichten. «Im gegenseitigen Bestreben, daß bei allen Geldsammlungen der katholischen Kirche die christliche Motivation zum Ausdruck komme», waren sie von der Oberinnenkonferenz der Ordensschwestern und der Konferenz der höheren Obern der Männerorden schon vorher gutgeheißen worden. Es ist wohl am zweckdienlichsten, wenn wir in diesem Aufsatz das Dokument zusammenfassend wiedergeben und es selbst ausgiebig zu Wort kommen lassen. Sein Titel lautet: «Grundsätze und Richtlinien für Geldsammlungen von Erz/Bistümern, erz/diözesanen Institutionen und Ordensinstituten». (Der vollständige Text wurde vom Presseamt der Katholischen Konferenz der Vereinigten Staaten in Wahington als Broschüre veröffentlicht).

I. Verwaltung

Der erste Teil des Dokuments befaßt sich mit der religiösen Motivierung sowohl der kirchlichen Institution, die nach Geldern sucht, als auch derer, die diese erhalten. Davon ist die Rede unter dem Titel «Christliche Verwaltung». Es werden dabei Grundsätze vertreten, die nichtkatholischen Christen geläufig, in katholischen Kreisen aber erst in den letzten Jahrren formuliert worden sind. Die Richtlinien in diesem Abschnitt, die wie dann auch in den übrigen Teilen des Dokuments sehr einfach und direkt gefaßt sind, werden mit den grundlegenden Sätzen eingeleitet: «Christliche Verwaltung ist die praktische Verwirklichung des Gedankens, daß alles, was wir haben, Gabe Gottes ist. Diese Verwaltung äußert sich als eine wesentliche Kraft im christlichen Leben, indem sie uns dazu anhält, unsere Güter mit andern zu teilen.» Mit dieser grundlegenden Aussage und einer kurzen Ausfaltung dessen, was in ihr liegt, sind die folgenden Richtlinien gegeben:

«1. Die Bitte um finanzielle Unterstützung sollte so gefaßt sein, daß sie die Gläubigen zu bewegen sucht, in Erfüllung ihrer Pflicht, mit andern zu teilen, sich an apostolischen Werken zu beteiligen.

2. Keine Organisation sollte die Gläubigen ersuchen, ihr eine totale, absolute Sicherheit finanziell zu gewährleisten. Auch sollte keine Organisation darauf ausgehen, Gelder für unbestimmte künftige Bedürfnisse zusammenzubringen.

3. Das Vertrauensverhältnis zwischen Spender und Geldsammler erfordert, daß die gesammelten Geldmittel für den intendierten Zweck verwendet und nicht durch übermäßige Unkosten verschlungen werden.

4. Bitten um Gelder müssen offen und ehrlich, anständig vorgebracht und auf gesunde theologische Prinzipien gestützt sein. Der Spender muß informiert werden, wie man die gespendeten Gelder zu verwenden gedenkt, und er muß die Gewißheit haben können, daß die gespendeten Gelder für den intendierten Zweck verwendet und daß vom Spender gemachte Einschränkungen eingehalten werden.»

Wie die meisten speziell vereinbarten Richtlinien bedürfen auch diese keiner langen Erklärung. Der Hinweis in Nr. 3, daß die Sammelgelder «nicht durch übermäßige Unkosten verschlungen werden» dürfen, betrifft das bereits erwähnte Problem, mit dem es alle Geldkollekten für karitative Zwecke in den Vereinigten Staaten zu tun haben: die Gefahr nämlich, daß beträchtliche Teile der Spenden von Verwaltungsunkosten, Löhnen der Geldsammler und des Personals, aufwendigen Publikations- und Werbetechniken und dergleichen mehr verschlungen werden. Nr. 2 der Richtlinien dient offensichtlich dazu, den Ortskirchen und Ordensinstituten einzuschärfen, daß absolute Sicherheit durch möglichst totale Absicherung für die Kirche der Armen, die im Glauben an den Herrn lebt, kaum das Richtige sein dürfte.

II. Die kirchliche Autorität

Eine etwas verwickeltere Angelegenheit ist die formale Approbation von Geldsammlungen kirchlicher Institutionen, die sich ganz klar als katholisch ausgeben. Der Grundsatz, um den es hier geht, und der Grund für die Richtlinien sind in der Forderung enthalten, daß die kirchliche Genehmigung «klar und ausdrücklich vorliegen muß, denn damit die Kirche unbescholten dasteht, muß ihre Autorität sich für die Methode und den Zweck der Sammelaktion, für die zuverlässige Verwendung der gesammelten Gelder und für die Verhinderung von Mißbräuchen verantwortlich wissen.»

Fragen stellen sich und werden von den amerikanischen Richtlinien nicht vollständig gelöst, wenn es um das Problem der «öffentlichen» Aufforderung zu Spenden oder Subskriptionen geht. Zu den Ausführungen über die «Geldsammlung auf dem Weg öffentlicher Subskription» wird folgende rätselhafte Bemer-

kung hinzugefügt: «Vgl. den Apostolischen Brief ‹Ecclesiae Sanctae› vom 6. August 1966, Nr. 27. Einige Kanonisten betrachten die ‹öffentliche Subskription› als einen Aufruf, zu einem bestimmten Zweck finanziell beizutragen unter der implizierten Bedingung, daß auch andere zur gleichen Sache einen Beitrag leisten. Der Aufruf ist ‹öffentlich›, nicht weil er sich – wie einzelne Bettelbriefaktionen – vielleicht an ein breites Publikum richtet, sondern infolge der Begleitumstände wie z.B. der Genehmigung durch kirchliche und bürgerliche Behörden unter erheblicher Publizität.»

Man braucht kaum zu sagen, daß man schwerlich genaue Richtlinien ziehen kann, wenn es bei den heutigen Verhältnissen so leicht ist, über die Grenzen der Ortskirche hinaus Gelder zu sammeln. Ganz abgesehen von der Frage der Geldsammlungen durch kirchliche Stellen äußert man heute in den Vereinigten Staaten ernste Besorgnisse über die Verletzung der Privatsphäre durch aufdringliche Fernsprechwerbung für Sammelaktionen und durch Massensendungen unerwünschter Literatur mit Einschluß von Bettelbriefen und dergleichen. Auf jeden Fall werden unter der Überschrift «Kirchliche Autorität» folgende Richtlinien gezogen:

«1. Ordensinstitute und Diözesanämter sollten sich an die Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches und ihre eigenen Satzungen halten, wonach zu Geldsammlungen die Genehmigung der höheren Obern und/oder des Ortsordinarius erfordert ist.

2. Die Genehmigung von Geldsammlungen durch die zuständige Autorität sollte den Zweck bestimmen, zu dem die Gelder gesammelt werden, und die Methoden, an die man sich bei der Sammlung halten soll. Durch periodische Überprüfungen und, wenn nötig, durch geeignete Strafmaßnahmen sollten Sammelaktionen wirksam kontrolliert werden.

3. Ordens- und Bistumsagenturen sollten nicht zu Geldsammlungen auf dem Weg öffentlicher Subskriptionen schreiten ohne die Zustimmung der Ordinarien derjenigen Gebiete, in denen die Gelder gesammelt werden.

4. Höhere Obern von Ordensinstituten sollten es als ihre moralische Pflicht ansehen, den Ordinarius des Ortes, wo die Geldsammlung gestartet wird, über die Sammlungsprogramme und die von ihnen geleisteten Apostolate hinreichend zu informieren.»

Es ist zu bemerken, daß die vierte dieser Richtlinien sich offensichtlich direkt auf die Probleme bezieht, die in einem zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnten Fall geschaffen wurden. Im betreffenden Fall geriet die Ortskirche in arge Verlegenheit, als Sammelmethoden an den Tag kamen, die von einem Ordensinstitut mit Provinzzentralen im betreffenden Bistum hinter dem Rücken des Ortsbischofs angewandt worden waren.

III. Rechenschaftsablegung

Schon das kirchliche Gesetzbuch verpflichtet kirchliche Vorgesetzte zur Rechenschaftsablegung über die Verwaltung kirchlicher Güter. Die in den Vereinigten Staaten angenommenen Richtlinien gehen indes weit über die diesbezüglichen Bestimmungen hinaus. Erstens schärfen sie das Grundprinzip ein, daß die Intentionen der Spender gewissenhaft zu respektieren sind, und verlangen deshalb, daß diesen ein Bericht und weitere Auskünfte zur Verfügung gestellt werden. Zudem haben sich in den Richtlinien neue Einsichten der Kirche niedergeschlagen, die eine öffentliche Rechenschaftsablegung verlangen. Damit wird das Vertrauen honoriert, das die gesamte kirchliche Gemeinschaft (und auch die bürgerliche Gesellschaft) in die Bistümer und Ordensinstitute setzten, und, was wichtiger ist, es wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Verpflichtung zur Rechenschaftsablegung nicht schon Genüge geleistet wird, indem man der hierarchischen Autorität Bericht erstattet, sondern daß man auch dem christlichen Volk Rechenschaft schuldet.

Die Richtlinien in bezug auf die Rechenschaftsablegung lauten wie folgt:

«1. Die Pflicht zur Rechenschaftsablegung fordert vom Geldsammler, rechtzeitig darüber zu berichten, wie weit die bei der Bitte um Unterstützung geäußerten oder damit verbundenen Versprechen erfüllt werden konnten.

2. Rechenschaftsberichte über Geldsammlungen sollten so gehalten und ausgearbeitet sein, daß sie den besonderen Fragen derer, denen man Auskunft schuldet, gerecht werden. Zu diesen gehören das Leitungspersonal und die Mitglieder der geldsammelnden Organisation selbst; die kirchlichen Behörden, welche die Sammelaktion genehmigten und sie überprüfen müssen; diejenigen, die der betreffenden Organisation ihre Gaben spendeten, und die spendende Öffentlichkeit überhaupt, sowie auch die Personen, denen die gespendeten Gelder zugute kommen.

3. Rechenschaftsberichte über Geldsammlungen sollten sowohl eine finanzielle Information bieten als auch einen Überblick über das apostolische Werk, wofür die Gelder gesammelt wurden. Auch sollte publiziert werden, daß diese Berichte von den Wohltätern ohne weiteres oder auf begründetes Gesuch hin bezogen werden können.

4. Geldsammelnde Institutionen sollten ihrem Leitungspersonal eine jährliche Abrechnung vorlegen, die

in Übereinstimmung mit allgemein geltenden Buchhaltungsgrundsätzen erstellt wurde.

5. Sämtliche Rechnungsberichte einer geldsammelnden Institution sollten mit der Jahresrechnung übereinstimmen. Zumindest sollten diese Berichte, der Zielsetzung ungeachtet, über die Summe des gesammelten Geldes, die Unkosten der Sammelaktion und den Betrag und die Verwendung der ausgegebenen Gelder klar Auskunft geben.

6. Schenkungen sollten alsbald verdankt werden; vernünftigen Bitten von Geldspendern, über ihre besondere Gabe informiert zu werden, ist zu entsprechen.»

Zweck und Sinn der obigen Richtlinien verstehen sich eigentlich von selbst. Vielleicht ist die eine Bemerkung hinzuzufügen: In einer Minderheit der amerikanischen Pfarreien ist es schon seit langem Brauch, und es scheint nun in einer Mehrheit von Pfarreien und auch Bistümern zur Gepflogenheit zu werden, der katholischen Gemeinschaft Jahresberichte über die finanziellen Angelegenheiten vorzulegen. Die Richtlinien über die Rechenschaftsablegung erblicken darin eine besondere Pflicht für Diözesen und Ordensinstitute, die für ihre Anliegen Geld sammeln.

IV. Technik

Die heutigen Publikations- und Werbemethoden sind zu einer hohen, manchmal unschuldigen und respektablen Kunst geworden. Techniken, die richtig motivieren, lassen sich auch bei Sammelaktionen für kirchliche Zwecke anwenden. Einige Techniken hingegen sind, auch wenn man von Geschmacks- und Urteilsfragen absieht, ungehörig und unwürdig. Grundsätzlich sollte «eine verantwortliche und wirksame Geldsammelmethode die Stimme des Gottesgeistes, die alle unsere Bemühungen durchdringen muß, nie erstikken.» Demgemäß wurde eine Reihe von Richtlinien entwickelt:

«1. Außer dem für die Unkosten Benötigten sollten Gelder nie von einem Sammelbüro gehortet, sondern in regelmäßigen Abständen der zuständigen Finanzverwaltung der Organisation überwiesen werden.

2. Mit der Zuständigkeit für die Sammeltätigkeit und der für die Investition sollte nicht ein und dieselbe Person betraut werden.

3. Man sollte ganz besonders sorgfältig darauf achten, daß Geldsammler mit den Lieferanten von Gütern und Dienstleistungen in moralisch sauberen Geschäftsbeziehungen stehen.

4. Verträge zwischen einem kirchlichen Geldsammler und Geschäftsleuten oder Firmen, deren Dienste oder Rat man in Anspruch nimmt, sollten sicherstellen, daß die Kontrolle über die Materialien, Projekte, das Geld und die allgemeinen Geschäfte voll und ganz in den Händen der die Sammlung veranstaltenden kirchlichen Institution bleibt.

5. Auf keinen Fall sollte ein Vertrag abgeschlossen werden, der die Bezahlung an die Handelsfirma oder an den Geldsammler direkt oder indirekt auf eine prozentuale Basis stellt.

6. Bitten um finanzielle Unterstützung sollten nicht mit Dingen verknüpf sein, die mit den apostolischen Anliegen, für die gesammelt wird, nicht im Zusammenhang stehen.»

Ein paar der Richtlinien erfordern eine Erklärung. Die zweite Regel – Trennung zwischen der Befugnis, Geld zu sammeln, und der Vollmacht, es zu investieren – wehrt dem Übelstand, der dann entsteht, wenn in den Händen einer Einzelperson oder einer einzelnen Behörde fast absolute Verfügungsgewalt liegt; die Unterscheidung und Auseinanderhaltung von Funktionen kann ein Schutz vor Mißbräuchen sein.

Die vierte und die fünfte Richtlinie hinsichtlich der Techniken bezieht sich auf die übliche Praxis von Bistümern, Ordensinstituten, Pfarreien und anderen Körperschaften, sich der Dienste von Handelsfirmen und Fachleuten auf dem Gebiet des Sammelwesens zu bedienen. Nur allzu leicht verliert die betreffende kirchliche Institution oder Organisation die Kontrolle über den ganzen Vorgang. Es ist ein bedenklicher Mißstand, wenn, wie das vorgekommen ist, ein gewisser Prozentsatz der gesammelten Gelder (statt eines im voraus bestimmten festen Betrages) der Sammelfirma oder der sammelnden Person zufällt.

Die Reihe der oben angeführten und kommentierten Richtlinien schließt mit einigen Weisungen an die Ortsordinarien und Ordensobern: sie sollen sich an das vereinbarte Abkommen halten; sie sollen namentlich eine echte Aufsicht ausüben und Mißständen, die ihnen zu Ohren kommen, nachgehen; sie sollen die Richtlinien promulgieren und auf diesem Feld weiterhin mit der nationalen Bischofskonferenz, der Oberinnenkonferenz der Ordensfrauen und der Konferenz der höheren Obern von Männerorden zusammenarbeiten.

Vielleicht läßt sich noch eine Schlußbemerkung anbringen. Bei der Ausarbeitung dieser Richtlinien scheint ein gesundes Empfinden gewaltet zu haben; man hat sie einfach und vernünftig formuliert, ohne nach den Formalitäten gesetzgeberischer Erlasse zu greifen. Jeder Gruppe von Richtlinien ist eine Erklärung vorangestellt, die an die höchsten Motive derer appelliert, die Geldsammlungen für Notleidende und für die apostolischen Anliegen der Ortskirchen und Ordensinstitute unternehmen. Sicherlich wird die Er-

fahrung weitere Probleme zutage fördern, die auf diesem Feld zu lösen sind, und vielleicht verlangen, daß noch einige spezifischere Forderungen gestellt werden. Doch vielleicht das Beste an dem hier referierten Dokument ist sein christlicher Ton und seine christliche Auffassung über die Verwaltung der Gaben Gottes.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FREDERICK R. McMANUS

1923 geboren, Ausbildung am Holy Cross College, Worcester (Mass.) und am St. John's Seminary in Brighton (Mass.); 1947 für das Bistum Boston (Mass.) zum Priester geweiht. Weiterstudium an der Catholic University of America in Washington; 1954 Doktorat in Theologie mit der Dissertation «The Congregation of Sacred Rites». F.R. McManus ist Redaktor von «The Jurist», Mitredaktor von «Worship» und seit 1958 Professor für Kirchenrecht an der Catholic University of America. Er veröffentlichte u.a. «The Rites of Holy Week» (1956), «Handbook for the New Rubrics» (1961), «The Revival of the Liturgy» (Hg.; 1963); «Sacramental Liturgy» (1967), «The Rite of Penance» (zusammen mit Ralph Kiefer; 1975). Anschrift: The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Paul M. Boyle

Die finanzielle Situation von Ordensgemeinschaften

Die finanzielle Situation von Ordensgemeinschaften wurde traditionsgemäß so geheimgehalten, daß die meisten Religiosen völlig uninformiert waren über die eigene wirtschaftliche Lage. In vielen Gemeinschaften wird auch heute der Finanzbericht noch nicht den einfachen Mitgliedern gezeigt. Als Folge davon verleitet der oft große Landbesitz der Orden viele Religiosen wie Laien zu der Annahme, in den Ordensgemeinschaften sei ein großer Reichtum vorhanden.

Doch kann bei den Ordensgemeinschaften weder von großem Reichtum noch von einem besonderen Mißbrauch von Geldmitteln die Rede sein. Da indessen nur eine öffentliche Rechenschaftslegung die falschen Vorstellungen der einen wie der anderen zerstreuen kann, wird dieser Artikel wohl einiges Licht in das geheimnisvolle Dunkel bringen können. Obwohl die folgenden Erläuterungen auf die Mehrzahl der Religioseninstitute anwendbar sind, betreffen sie speziell eine internationale Ordensgemeinschaft, die Provinzen in einer Anzahl verschiedenartiger Länder hat. Dieser Beitrag will die Erfordernisse, die Quellen, die Verwaltung und Ausgaben der Geldmittel im Rahmen einer Ordensgemeinschaft besprechen.

Äußere Bedürfnisse

Die Ordensgemeinschaften sind ihrem Wesen nach missionarischen Charakters. Sie sind in einer Vielzahl apostolischer Dienste tätig, die alle Geld kosten. Als integrierender Teil gehört zu ihrem Dienst und ihrer Sendung die Verpflichtung, die notwendigen Geldmittel aufzubringen und sorgfältig zu verwalten. Einige wenige Dienstleistungen im Gesundheits- und Erziehungswesen tragen sich selbst. Die meisten apostolischen Dienste dagegen erfordern finanzielle Hilfe von seiten der sie tragenden Ordensgemeinschaft. Angehörige solcher Gemeinschaften sind nicht selten damit beschäftigt, verschiedene Verdienstmöglichkeiten zur Unterstützung dieser apostolischen Tätigkeiten wahrzunehmen; dazu kommen Schenkungen und Vermächtnisse von großzügigen Wohltätern. Nur wenige apostolische Dienste hängen nicht ganz wesentlich von solcher Wohltätigkeit ab.

Interne Bedürfnisse der Gemeinschaft

Auf der wirtschaftlichen Ebene wie auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen hat eine Ordensgemeinschaft Ähnlichkeit mit einer Familie. Nicht alle Mitglieder dieser Familie sind Mitverdiener. Der Beitrag der nichtverdienenden Mitglieder ist nichtsdestoweniger wesentlich und entspricht bisweilen dem Hauptmotiv für die Existenz der betreffenden Kongregation. Etwa 40 % der Mitglieder einer Ordensgemeinschaft gehören dieser Kategorie an: 20 %, die im inneren Dienst der Gemeinschaft und der Verwaltung eingesetzt sind; 10 % Kranke und im Ruhestand Befindliche; 5 %, die in der Anfangsausbildung und den weiterführenden Studiengängen stehen; 5 %, die völlig unentgeltliche Dienstämter versehen. Diese Religiosen erhalten weder Lohn noch Gehalt, wenngleich in manchen Ländern bestimmte Programme der sozialen Sicherung und Rentenfinanzierung eine partielle Hilfe für Alte und Kranke bieten mögen. Die Fürsorge für die kranken oder im Ruhestand befindlichen Religiosen und die Heranziehung und Ausbildung neuer

Kandidaten erfordert den doppelten Betrag wie der Unterhalt aller übrigen Mitglieder der Kongregation. Die verbleibenden 60 % der Ordensfamilie müssen soviel aufbringen, daß sie ihre Ordensbrüder bzw. -schwestern ernähren.

Private von Ordensgemeinschaften in Amerika angestellte Untersuchungen lassen erkennen, daß der durchschnittliche Unterhalt eines Religiosen pro Jahr (einschließlich Unterbringung, Kost, persönliche Bedürfnisse sowie religiöse und berufliche Verpflichtungen) an die 3500 Dollar beträgt. Schätzungen von Ökonomen der Kongregation aus mehreren Ländern ergeben, daß dieses Modell die Situation in einer Anzahl westlicher Nationen repräsentiert. Sind aber 3500 Dollar ein vernünftiger Durchschnitt für den Jahresunterhalt eines einzelnen Religiosen in Amerika, so ist zum Unterhalt von 165000 Religiosen die stattliche Summe von einer halben Milliarde Dollar erforderlich. Dabei sind in dieser Summe die Mittel für die Ausübung ihrer apostolischen Tätigkeiten noch nicht berücksichtigt. Für manche Religiosen und in manchen Gemeinschaften können die Ausgaben auch beträchtlich höher liegen.

Unmöglich läßt sich der jährlich von Religiosen verdiente oder gesammelte Geldbetrag auf dem Weg der Schätzung ermitteln, nicht einmal für ein einzelnes Land. Doch einige einfache schematische Ansätze können helfen, uns einen Eindruck von den Summen zu vermitteln, die hier im Spiel sind. Betrachten wir die große Vielfalt von Entwicklungsprojekten und Diensten der Verkündigung, die in den Ländern der Dritten Welt von Missionaren durchgeführt werden (Farmen, Schulen, Krankenhäuser, Waisenhäuser, Exerzitienhäuser, Pfarrgemeinden usw.), so läßt sich mit einiger Sicherheit annehmen, daß dies alles zumindest 10 Dollar täglich pro Missionar ausmacht. So dürfte beispielsweise eine Schwester, die eine kleine Schule für 100 Kinder betreibt, Ausgaben von etwa 10 Cents pro Kind und Tag haben. Geht man von dieser sehr vorsichtigen Annahme aus, so würden die amerikanischen Religiosen im Auslandsdienst mehr als 25 Millionen Dollar jährlich zur Durchführung ihrer Dienste benötigen.

Eine weitere Information können wir aus dem Prüfungsbericht des *Religious Communities Trust* gewinnen; von dieser Organisation wird im weiteren noch die Rede sein. In den Jahren 1976/77 deponierten sechzig verschiedene Kongregationen 35 Millionen Dollar bei dem *Religious Communities Trust*. Diese kurzfristigen Anlagen bestehen zum größten Teil aus Geldmitteln, die für apostolische Tätigkeiten der betreffenden Kongregationen ausgegeben werden sollen. Übertragen wir diesen Betrag auf die annähernd 500 größeren Provinzen, die es in den Vereinigten Staaten gibt, so kommen wir auf eine Summe von an die 300 Millionen Dollar Guthaben, die für kurzfristige Anlagen verfügbar sind.

Vermögenswerte in Grundbesitz

Eine jahrhundertelange Erfahrung hat den Ordensleuten gezeigt, daß sie weder ihre Apostolatstätigkeiten noch ihren eigenen Unterhalt nur auf der Basis von Stiftungen und von Monat zu Monat wechselnden Stipendien bestreiten können. So bemühte man sich, ständige Einkommensquellen zu erschließen, die die erforderlichen Mittel sicherstellten. Zum größten Teil beruhten solche Anlagewerte in den früheren Zeiten auf Eigentum an Grund und Boden. Die landwirtschaftliche Produktion wurde verkauft, das Land selbst wurde verpachtet, oder darauf errichtete Bauten wurden vermietet.

Zu dem als Anlagewerte dienenden Besitz an Grund und Boden erwarben die Kongregationen große Flächen Land oder erhielten sie durch Vermächtnisse und errichteten darauf ihre Generalate und Provinzialate, ihre Noviziate, Scholastikate und Krankenhäuser. Diese Besitzungen, die seinerzeit womöglich in wenig wertvollem ländlichen Grund und Boden bestanden, können heute sehr wertvoll geworden sein. Manche der darauf stehenden Bauten dagegen sind derzeit mehr oder minder verlassen aufgrund der abnehmenden Zahl der Ordenskandidaten oder durch Verlegung der einstigen Institutionen in günstiger gelegene Gebiete. Der Grund und Boden wie die Gebäude mögen in den Bilanzen auf der Positivseite auftauchen, können aber in Wirklichkeit eine schwere Belastung bedeuten. Die Regierungen belegen in zunehmendem Maße Immobilienbesitz von Ordensgenossenschaften mit Steuern, namentlich, wenn er nicht genutzt wird. Erhaltung und Betreuung der entsprechenden Einrichtungen sind recht kostspielig. Dabei ergibt sich aus ihrer Größe und ihrem Alter nicht selten eine beträchtliche Minderung des Marktwertes.

Vom Standpunkt einer verantwortungsvollen Verwaltung aus ist die Erhaltung eines unproduktiven oder gar Kosten verursachenden Immobilienbesitzes unwirtschaftlich. So sind viele katholische Kongregationen reich an Landbesitz, aber arm an Barmitteln. Es ist keine Seltenheit, daß karitative Einrichtungen mit einem Immobilienbesitz im Wert von etlichen Millionen Dollar vor ernsten finanziellen Krisen, ja sogar vor dem Bankerott stehen, weil sie nicht die Mittel zur Zahlung einer relativ geringen Schuld aufbringen. Grundbesitz ist nicht leicht verkäuflich. Kreditinsti-

tute sind nicht gern bereit, derartigen Besitz religiöser Kongregationen als zusätzliche Sicherheit zu akzeptieren. 1973 gaben in einer Umfrage unter allen katholischen Institutionen der Vereinigten Staaten mehr als zwei Drittel der Antwortenden zu, daß sie dabei seien, Grundbesitz zu veräußern. Leider war in sehr vielen Fällen der Grund dafür nicht die kluge Vorsorge für künftige Verbindlichkeiten, sondern die Notwendigkeit, laufende Ansprüche zu befriedigen.

Anlagen

Die Mehrzahl der Ordensgemeinschaften hat heute einen Teil ihrer laufenden und künftigen Verbindlichkeiten durch Anlagen in Sicherheiten abgedeckt. In der Regel sind diese Anlagen für ganz spezifische Zwecke bestimmt: Schuldentilgung, Ausbildung des Ordensnachwuchses. Für missionarische Tätigkeiten empfangene Mittel werden für laufenden Bedarf ausgegeben. Kongregationen mit Institutionen, die dem öffentlichen Wohl dienen, wie etwa Schulen oder Krankenhäuser, haben für ihre Institutionen häufig Ausstattungsfonds. Da diese Dienstleistungseinrichtungen allgemein ihre finanziellen Abrechnungen veröffentlichen, ist die Größe eines solchen Fonds bekannt. Nicht bekannt dagegen sind die Anlagen, die zum Unterhalt der Religiosen selbst und zur Erhaltung einer Reihe ihrer Dienste vorhanden sind. Die Größe dieser Anlagen variiert beträchtlich von Provinz zu Provinz. Nach der persönlichen Meinung des Verfassers dieses Beitrages belaufen sich die Anlagen der Ordensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten auf etwa zwei Milliarden Dollar oder rund 10000 Dollar für jeden einzelnen Religiosen. Angesichts der Bedürfnisse der Gemeinschaft und des Unterhalts ihrer apostolischen Tätigkeiten ist das eine recht kleine Summe. Das Einkommen aus den Anlagen macht durchschnittlich vielleicht 8 % des Jahreseinkommens einer Kommunität aus.

Gehälter und Stipendien

Vergütungen für geleistete Dienste machen grob gerechnet etwa 60 % des Einkommens einer Kongregation aus. In Priesterkongregationen bildet das tägliche Meßstipendium einen wesentlichen Anteil des Einkommens der Gemeinschaft. Nicht wenige Priester in monastischen Orden, Missionskongregationen und Ordensgemeinschaften wandernder Prediger verfügen nur über diese Art von regulärem Einkommen. Oft genug findet man einen Missionspriester, der seinen Unterhalt allein bestreitet mit dem Geld, das er aus den Meßstipendien erhält, verbunden mit mehr jahreszeitlich bedingten Lebensmittelgeschenken, die er von den Pfarrangehörigen erhält.

In einigen Ländern erhalten die Religiosen, die im Gesundheits- und Schuldienst tätig sind, von seiten des Staates ein angemessenes Gehalt. Bei anderen Dienstleistungen dagegen vermögen die finanziellen Einkünfte kaum den in diesen Diensten Tätigen selbst zu unterhalten. Verschiedene diözesane Regelungen bestimmen, daß Religiosen, die in einer mehr praktischen Tätigkeit stehen, namentlich Schwestern, eine geringere Vergütung erhalten als der Diözesanklerus. Kongregationen, deren Mitglieder nicht mit Gehalt vergütete Dienste versehen (überpfarrliche oder interdiözesane Apostolate, missionarische Tätigkeiten, Predigt, usw.) und die deshalb von den freiwilligen Gaben der Gläubigen abhängig sind, geht es noch schlechter. Ordensgemeinschaften müssen sich unter solchen Umständen auf andere Einkommensquellen zur Ergänzung ihrer Mittel stützen, um die internen Bedürfnisse ihrer Gemeinschaft und die externen durch ihre Apostolatstätigkeit verursachten zu befriedigen.

Schenkungen und Stiftungen

Die Beiträge einzelner Wohltäter bilden eine sehr wesentliche Einkommensquelle für die Kongregationen. Schenkungen und Vermächtnisse tragen geradezu die apostolischen Dienste der Religiosen in den Entwicklungsländern und bilden einen bedeutenden Zusatz für die Unterhaltung der betreffenden Dienste in weniger armen Gesellschaften. Solche Beiträge, namentlich Beiträge größeren Umfangs, werden häufig für ein bestimmtes Projekt gegeben. Bisweilen erfolgen auch Spenden als Reaktion auf einen Aufruf um Hilfe für einen ganz speziellen Bedarf. Viele Wohltäter indessen, vor allem enge Freunde der betreffenden Kongregation, machen zu ihren Geschenken keine besonderen Auflagen, sondern überlassen es den Oberen, die geschenkten Geldmittel nach Bedarf für Verwaltung, interne Bedürfnisse der Gemeinschaft oder ihre Apostolatstätigkeit einzusetzen. Solche Schenkungen machen oft 30 % – 45 % des Jahresbudgets einer Ordensgemeinschaft aus.

Eine Anzahl von Ordensgemeinschaften verfügt über ein sorgfältig organisiertes Programm von Aufrufen zu Hilfeleistungen. Viele Orden, namentlich Priesterorden, haben Bruderschaften gebildet, deren Mitglieder an bestimmten geistlichen Benefizien teilnehmen oder für die täglich, monatlich oder wöchentlich bestimmte Gebete verrichtet werden. Die Stipendien für die Aufnahme in solche Bruderschaften bilden einen weiteren Beitrag für den Unterhalt der betreffenden Kongregation und ihres Apostolats.

Die Geschäftsführung

Bis vor kurzem noch vollzog sich die Finanzverwaltung einer Ordensgemeinschaft recht formlos und verhältnismäßig einfach. Der Autor dieses Beitrages erinnert sich noch recht gut daran, wie ihm vor etwa 20 Jahren der Generalökonom einer großen Kongregation seine Monatsabrechnung zeigte: Einnahmen und Ausgaben waren auf die Innenseiten gebrauchter Briefumschläge notiert. Heute jedoch werden sich die Ökonomen auf der Ebene der Provinzial- oder Generalatsverwaltung sehr schnell klar darüber, daß dringend berufliche Fachkenntnisse für die sachgemäße Verwaltung der ihren Kongregationen anvertrauten Vermögenswerte erforderlich sind. Bisher besitzen erst sehr wenige Finanzverwalter von Ordensgemeinschaften einen akademischen Grad in Betriebswirtschaft, während eine wachsende Anzahl Ordensschwestern in den Vereinigten Staaten über entsprechende fachliche Qualifikationen verfügt. Die Ordensschwestern, die mit den wirtschaftlichen Verwaltungsfunktionen ihrer Genossenschaften betraut sind, haben in den USA eine *National Conference of Religious Treasurers* (CORT) mit 15 aktiven regionalen Verbänden gebildet. Die entsprechenden männlichen Kräfte haben ähnliche Organisationen in Washington und Chikago. In Italien gibt es ebenfalls eine solche Organisation, das sogenannte *Centro Nazionale Economi di Comunitá.*

Bei den meisten indessen besteht ein heftiges Widerstreben, sich fachlichen Grundsätzen in der Verwaltungsführung und Kontrolle anzupassen. Die Verwaltungsgremien (General- wie Provinzialräte) erkennen vorerst nicht die Notwendigkeit solcher Normen. Änderungen in den geschäftlichen Verwaltungsverfahren werden im allgemeinen nur unter dem Druck von Führungsinstanzen, von staatlichen Verordnungen oder von finanziellen Krisen akzeptiert. Bei dem letztgenannten dieser drei Beweggründe wird nur zu oft eine Änderung erst dann eingeführt, wenn es zu spät ist. Nur allzu gern wird das Urteil eines Freundes oder, was noch schlimmer ist, eines irgendwie Betroffenen als Versicherung angesehen, daß im Bereich der Geschäftsführung alles in Ordnung sei.

Die Erkenntnis der Notwendigkeit einer fachlich qualifizierten Hilfe hat in den Vereinigten Staaten die Schaffung der *Stewardship Services Incorporated* und des *Religious Communities Trust* (Verband der Verwaltungsdienste e.V. und Ring der Ordensgemeinschaften) gefördert. Beide Organisationen sind von Ordensleuten gegründet und werden von Gremien von Verwaltungskräften aus den verschiedensten Orden kontrolliert. Die Verwaltung der Organisationen selbst aber liegt in der Hand von Fachkräften. *Stewardship Services Inc.* ist ein Beratungs- und Informationsdienst. Er organisiert Schulungskurse, veröffentlicht Bulletins und Finanzzeitschriften für seine Mitglieder, gibt Anregungen für die Entwicklung von Verwaltungs- und Kontrollnormen, fungiert als Katalysator für Kooperativprogramme und bringt Ordensökonomen in Kontakt mit Fachdiensten. An die hundert Ordensgemeinschaften sind Mitglieder dieses Verbandes.

Der *Religious Communities Trust* ist eine Art Börsenverband und ausschließlich dazu geschaffen, Ordensökonomen bei der Verwaltung ihrer Gewinne behilflich zu sein. Beim RCT deponierte Kapitalien werden nur in kurzfristigen, fest verzinslichen Sicherheiten höchster Qualität angelegt. 1977 kassierten die Mitglieder des RCT 5,98 % auf ihre Einlagen. Abgesehen von diesem attraktiven Ertrag können die Finanzverwalter jederzeit Neueinlagen machen oder von ihren Anlagen abheben.

Haushaltspläne

Die Aufstellung von Haushaltsplänen ist ein wesentliches Instrument für Planung und Verwaltung. Doch viele Kongregationen und Provinzen stellen keine Haushalte auf. Überraschend viele Religiosen haben keinerlei Ahnung von Haushaltsführung, ja sie betrachten sie als unnötig und als ungerechtfertigte Beschränkung der Dispositionsfreiheit.

Und wo ein Haushaltsplan vorhanden ist, wird er nur allzu oft nicht als Instrument der Verwaltung und Planung eingesetzt. Andererseits gibt es eine wachsende Anzahl von Gemeinschaften, in denen die Praxis einer geregelten Haushaltsführung wirklich zur Bestimmung der vorhersehbaren Erfordernisse und Einkünfte, zur Festsetzung von Prioritäten und zur Zuweisung von Mitteln effektiv wird. Ja die Beteiligung an allem, was zur Aufstellung eines Haushaltsplanes und seiner periodischen Überprüfung gehört, erweist sich als eine recht nützliche Übung praktischer Mitverantwortung. Und manche Gemeinschaften haben interessanterweise die Arbeit am Haushalt als wichtigen Baustein zur Stärkung des Gemeinschaftslebens entdeckt.

Buchführung

Die primitiven Formen von Buchführung in den Kongregationen mochten für eine Situation angemessen sein, in der die Einkünfte klar die Ausgaben überwogen. Heute dagegen, wo es notwendig wird, Kredite aufzunehmen, einen geregelten Schuldentilgungs-

dienst zu betreiben und für künftige Verpflichtungen vorzusorgen, ergibt sich für den Verwalter die unabdingbare Forderung nach exakter und aussagefähiger Bilanzierung. In manchen Gebieten hält sich die Buchführung bereits an fachliche Normen. In anderen dagegen steht sie noch in den Anfängen der Entwicklung.

Eine Anzahl von größeren Kongregationen setzt Laien als Buchhalter ein. Obwohl erst wenige Ordensleute amtlich zugelassene Wirtschaftsprüfer, sind, haben viele andere, namentlich Ordensschwestern, in den Vereinigten Staaten und Kanada eine fachliche Ausbildung in Buchführung absolviert. Allgemein jedoch verfügen die Ordensleute, die zur Buchführung bestimmt werden, nur über eine geringe oder gar keine Vorbereitung. Bestenfalls besteht ihre Ausbildung darin, daß sie in die Weiterführung des Systems eingeführt werden, an das man sich seit Jahren mit augenscheinlichem Erfolg gehalten hat.

Nur eine Minderheit von Ordensgemeinschaften in Nordamerika kennt eine unabhängige Prüfung ihrer internen Buchführung. In wachsendem Maße fordern derzeit Kapitel und andere Leitungsgremien eine jährliche Prüfung. Es gibt kaum einen Buchhalter oder Ökonom einer Gemeinschaft, der eine solche regelmäßige Buchprüfung nicht als Wohltat empfunden hätte. In vielen Fällen sind die Prüfer in der Lage gewesen, den Gemeinschaften in der Bewältigung ernster Probleme behilflich zu sein.

Geschäftsberichte

Jede Provinz innerhalb einer Ordensgemeinschaft hat ein System, nach dem die einzelnen Niederlassungen der Provinzialverwaltung ihre finanzielle Situation mitteilen. Solche Berichte ergehen in der Regel monatlich oder vierteljährlich. Nicht selten sind diese Berichte entweder so detailliert oder aber so allgemein gehalten, daß man nichts damit anfangen kann. Andererseits werden in den Provinzialverwaltungen diese Berichte oftmals abgelegt, ohne daß man sie zuvor studiert hätte. Es gibt aber auch Provinzen, in denen der zuständige Ökonom oder Buchhalter die Angaben studiert und den mit finanziellen Fragen befaßten Gremien entsprechende Vorlagen gibt. Gute Geschäftsberichte führen beides auf: die im Haushaltsplan aufgestellten und die tatsächlichen Zahlen und Summen.

Innerhalb internationaler Kongregationen sind die Berichte, die die Provinzialverwaltungen an das Generalat schicken, oft von zweifelhaftem Wert. Solche Berichte werden für den Zeitraum eines Jahres, bisweilen sogar nur alle drei oder vier Jahre bei Gelegenheit eines Provinzialkapitels abgefaßt. Manche Provinzen erstellen außerdem klare und nützliche Berichte, andere nur wirre, vieldeutige. Ist es doch nicht leicht, einen Fragebogen oder ein Berichts-Formblatt für finanzielle Fragen zu erarbeiten, die den wirtschaftlichen Systemen verschiedener Länder entsprechen, oder die in unterschiedlichen Zivilisationen und Ländern im gleichen Sinne verstanden werden. Es hat Priestergenossenschaften gegeben, die daher ihre Formulare für Finanzangelegenheiten in Latein abgefaßt haben. Das war bestenfalls ein zweifelhaftes Beginnen und erwies sich nach und nach als immer unbefriedigender.

Manche Provinzen erstellen eine zusammenfassende Bilanz, aus der alle finanziellen Operationen sichtbar werden, die irgendwie mit der betreffenden Provinz zu tun haben. Nur wenige Generalate erarbeiten einen derart zusammenfassenden Bericht über Besitzstand und Verbindlichkeiten des Gesamtinstitutes. Im Zusammenhang damit dürfte es interessant sein, daß die vom Heiligen Stuhl im derzeitigen Jahresbericht geforderten Informationen keine finanzielle Aufstellung einschließen. Nicht einmal der Heilige Stuhl ist in die Informationen über die Finanzlage der Ordensgemeinschaften eingeweiht.

Kontrollen

Die kanonische Gesetzgebung über die für die verschiedenen Arten von Transaktionen erforderlichen Genehmigungen befindet sich in ziemlicher Unordnung. Eine Anzahl führender Männer der Kirchen, aber auch namhafte Kirchenrechtler beispielsweise in den angelsächsischen Ländern erklärt ganz unumwunden, ein großer Teil der Gesetzgebung sei auf die wirtschaftliche Situation oder die staatliche Gesetzgebung ihrer Länder überhaupt nicht anwendbar. Diese Meinung ist offenbar besonders verbreitet in den USA und Kanada. So hat etwa die Hierarchie der Vereinigten Staaten keine Summe für Kreditaufnahme oder Verkäufe festgesetzt, über die hinaus eine Genehmigung vom Heiligen Stuhl eingeholt werden muß. Der kirchenrechtliche Begriff der Veräußerung (*alienatio*) kirchlichen Besitzes scheint unvereinbar mit modernen geschäftlichen Gepflogenheiten. Bestenfalls kann man von einer weitgehenden Unklarheit und Verwirrung in der Interpretation und Anwendung kanonischer Gesetzgebung zur Frage der Veräußerung und der Kreditaufnahme reden. Religiosen, namentlich Ordensfrauen, klagen darüber, daß es zwei verschiedene Maßstäbe oder Interpretationen des Gesetzes gibt: einen für religiöse Frauenkongregationen, einen anderen für Bischöfe und Männerkongregationen.

Die internen Kontrollverfahren wechseln bei den Kongregationen je nach Grad der Zentralisierung.

Zwei Grundsysteme sind allgemein in Gebrauch. Das eine verwendet Haushaltspläne. Die örtliche Gemeinschaft entwirft einen Jahreshaushalt und reicht ihn ein bei der Provinzialleitung. Dort wird er geprüft und, wenn erforderlich, modifiziert, in Übereinstimmung mit dem übergreifenden Haushalt der Provinz. Diese wiederum werden den Generalaten zur Approbation vorgelegt. Dabei kommt es nur selten vor, daß Haushaltspläne von Provinzen modifiziert werden, um sie in einen die Gesamtkongregation umfassenden Haushaltsplan einzubauen und auf diesen abzustimmen. Ist der Haushaltsplan der einzelnen Niederlassung einmal von der Provinz oder dem Generalat genehmigt, so sind damit auch die in ihm enthaltenen Ausgaben genehmigt. Jede Kongregation hat ihre eigenen Normen, die die Annahme in Aussicht stehender Stiftungen regeln, den Ausgabentransfer im Rahmen des genehmigten Haushalts begrenzen und speziell Ausgaben, die über die einmal genehmigten hinausreichen, beschränken.

Ein anderes verbreitetes System besteht darin, die fälligen Ausgaben entweder als ordentliche oder außerordentliche zu definieren. Jede Kongregation erklärt bestimmte Arten von finanziellen Transaktionen für verboten, zumindest wenn sie eine bestimmte Höhe überschreiten. Beispiele solcher beschränkter Transaktionen, oft als «außerordentliche Ausgaben» bezeichnet, sind etwa Kreditaufnahmen, Landveräußerungen, Erwerb eines Kraftfahrzeugs oder bauliche Änderungen des Hauses der Niederlassung. Über einen bestimmten Betrag hinaus mögen die entsprechenden Genehmigungen auf der provinzialen Ebene erteilt werden. Dieses System funktioniert gut für die Kontrolle großer oder ungewöhnlicher Ausgaben, eignet sich aber nur wenig für die allgemeine Verwaltung. In anderen Gebieten können lokale Niederlassungen völlig frei über das Geld verfügen, das sie einnehmen. Die Provinzial-Ökonomen müssen dann bestrebt sein, die örtlichen Gemeinschaften zur Beschränkung ihrer Ausgaben zu überreden, im Interesse sonstiger provinzialer Programme oder Prioritäten. Eine effektive Planung ist nur in stark abgeschwächter Form möglich.

Interner Austausch

Nur wenige Organisationen, einschließlich der anderen christlichen Kirchen, sind in ihrer Finanzkontrolle derart dezentralisiert wie die katholische Kirche. Doch nicht allein katholische Laien, sondern auch viele Religiosen und Priester nehmen an, es gebe eine nationale oder internationale Kontrolle der kirchlichen Finanzen auf irgendeiner hohen Ebene. Die Wahrheit ist, daß, wenn irgendwo die Möglichkeit vorhanden ist, eine Dollarnote von einer Diözese in die andere, von einer Ordensgemeinschaft zur anderen zu transferieren, die einzelnen juristischen Personen innerhalb der katholischen Kirchen so unabhängig sind wie souveräne Staaten.

Selbst innerhalb einer und derselben Ordensgemeinschaft ist der Austausch materieller Güter von einem Haus zum andern, speziell aber von einer Provinz zur anderen, außerordentlich begrenzt. In manchen Kongregationen gibt es, namentlich unter Schwestern, einen recht großzügigen Austausch finanzieller Mittel unter den Häusern derselben Provinz. In solchen Instituten sammelt die Provinzverwaltung auf der Basis der Freiwilligkeit alle Überschüsse, die bei den verschiedenen ihr unterstellten Häusern vorhanden sind. Provinzen, in denen diese Art von gegenseitiger Hilfe besteht, führen derzeit eine zentrale Deponierung ein, so daß die Konten aller angeschlossenen Häuser einem zentralen Bankfonds eingegliedert sind. Das derart zusammengefaßte Geld wird dann angelegt, bis die Schecks für die Auszahlung des Fonds bei der Zentralbank einlaufen. In manchen Kongregationen jedoch ist die finanzielle Autonomie der örtlichen Niederlassungen innerhalb der Provinz außerordentlich stark. Abgesehen von einer sorgfältig geregelten Abgabe zum Unterhalt der Programme und Dienstleistungen der zentralen Leitung (Provinz oder Gesamtkongregation), gehören und verbleiben die von den Religiosen der örtlichen Gemeinschaft empfangenen oder erworbenen Gelder im Besitz eben jener örtlichen Gemeinschaft.

Außer einem begrenzten Recht der Festsetzung von Abgaben haben einige wenige Generalate internationaler Kongregationen die effektive Gewalt, Geldmittel aus einer Provinz abzuziehen, um einer anderen zu helfen. Oft genug bestätigen die Konstitutionen einer Kongregation diese Befugnis des Generaloberen ausdrücklich. Doch die Realität der Situation macht ihre tatsächliche Ausübung unmöglich. Staatliche Gesetzgebung, Auflagen oder Wünsche von Gebern, Projekte der jeweiligen Provinzen und menschliche Emotionen wirken zusammen, um jegliche derartige Verlagerung von Geldern zu verhindern. Wenigstens in einigen Fällen, in denen man sich auf diese Befugnis berufen hat, fühlte die beraubte Provinz sich ungerecht behandelt und legte beim Heiligen Stuhl Berufung ein. Die sich daraus ergebenden Schäden und Unstimmigkeiten tendieren dahin, solche von den Institutionen vorgesehenen Regelungen mehr zu einem frommen Ideal als zu einer praktischen Verwaltungsnorm werden zu lassen.

Abgaben an die Provinz

Jede Provinz innerhalb einer Kongregation wird eine Anzahl eigener Programme und Dienste haben, die der Gesamtprovinz zugute kommen. Obwohl einige dieser Dienste in einem einzelnen Ordenshaus durchgeführt werden können, sind sie zum Wohle der ganzen Provinz. Naheliegende Beispiele sind etwa: Schulung und Ausbildung neuer Kandidaten und Betreuung der Alten und Kranken. Aber es gibt auch noch andere solche Dienste, speziell die Kommunikation und die Präsenz, die notwendig sind für die Einheit, Entwicklung und Effektivität der Provinz als apostolischer Gemeinschaft. Ein unumgängliches Ergebnis der Dezentralisierung ist der heutzutage laut werdende Ruf nach mehr solchen Diensten und Unterstützungen von seiten der Provinzleitung.

Der Unterhalt dieser Programme und Dienstleistungen der Provinz, einschließlich der Leitungsfunktion selbst, erfordert erhebliche Geldbeträge. Provinzdienststellen erhalten selten die Stipendien und Gehälter der Religiosen, da diese direkt an die örtliche Gemeinschaft gehen, der der betreffende Religiose angehört. Eine Ausnahme davon würden die Religiosen bilden, die in Ausübung eines ganz speziellen apostolischen Dienstes nicht mit den übrigen Mitgliedern der Kongregation zusammenleben, so zum Beispiel Militär- und Anstaltsgeistliche, Religiosen, die im Lehrberuf an staatlichen Schulen tätig sind. Für gewöhnlich senden solche Ordensleute ihre Gehälter direkt an das Provinzialat.

Der Großteil der Geldmittel, die erforderlich sind, um die Durchführung dieser verschiedenen Programme und Dienste sicherzustellen, muß aus einer Vielzahl verschiedener Quellen kommen. Eine davon sind Stiftungen oder Vermächtnisse, die direkt an die Provinz als Rechtsperson gehen und nicht an ein einzelnes Ordenshaus. Erträge aus Anlagen bilden ein weiteres Mittel zur Bestreitung dieser Ausgaben. Ganz allgemein aber ist eine Festsetzung von regelmäßigen Abgaben erforderlich, um die Mittel für diese Tätigkeiten auf Provinzebene zu bekommen. Gelegentlich erhebt die Provinzverwaltung eine Sonderabgabe für einzelne dieser Dienste (z.B. Ausbildung, Ruhestand, Versicherungen, Provinzversammlungen usw.), die von der zentralen Verwaltung bestritten werden. Auf diese Weise wird den einzelnen Religiosen von vornherein klar, für was die betreffende Abgabe gebraucht wird und wie hoch der für den jeweiligen Dienst zusammengebrachte Betrag ist.

Die örtliche Gemeinschaft wird entweder auf der Basis der in dem betreffenden Haus Wohnenden besteuert oder entsprechend der Anzahl der aktiven Glieder der Niederlassung. Selbst im Rahmen dieses Systems kann es notwendig werden, über eine Abgabe für bestimmte Aufgaben zu verfügen, so zum Beispiel die auf einen Baufonds übertragene Instandhaltung eines Gebäudes, der auf der Zahlungsfähigkeit einer einzelnen Niederlassung ruht. Wieder andere Provinzen setzen ganz einfach eine bestimmte jährliche Abgabe fest, die jeder aktive Religiose an die Provinzverwaltung abzuführen hat. In Provinzen, in denen die gegenseitige Hilfe finanzieller Art stark ist, setzt die Provinzleitung entweder eine pauschale Abgabe für jedes einzelne Haus fest, die auf dessen Zahlungsfähigkeit basiert, oder sie zieht alle Geldmittel an sich, die nach Zahlung der allmonatlichen Rechnungen übrig bleiben.

Der von der Provinzverwaltung benötigte Betrag wird beträchtlich variieren je nach den geleisteten Diensten einerseits und den sonstigen Einnahmequellen andererseits. Nach einer vorsichtigen Schätzung müssen die westeuropäischen und nordamerikanischen Provinzen vermutlich zwischen 1500 und 2000 Dollar jährlich von jedem Religiosen bekommen, um die notwendigen Programme durchführen und Dienste versehen zu können.

Beiträge für die Verwaltung des Generalats

Es ist eine Regel, daß Generalate internationaler Kongregationen nur wenige Dienstleistungsprogramme für den einzelnen Religiosen planen. Einige Generalate haben die Verantwortung für ein zentrales Ausbildungs- und Schulungsprogramm. Aber für gewöhnlich sind die Ausgaben auf den Unterhalt des Generalates und des Mitarbeiterstabes beschränkt. Reisen und Veröffentlichungen sind die einzigen größeren Posten, die über die normalen Unterhaltskosten hinausgehen. Aufgrund der räumlichen Ferne der Zentralverwaltung und der Indirektheit der von ihr geleisteten Dienste ist es für die Generalate nicht immer leicht, die nötigen Geldmittel aufzutreiben.

Alle internationalen Generalate hängen von den Mitteln ab, die sie von den Provinzen erhalten. Stiftungen von Wohltätern an die spezielle Adresse des Generalates gibt es so gut wie nie. Einige wenige Generalate verfügen über eigenes Einkommen aus Anlagen. Offenbar gibt es drei verschiedene gängige Methoden, die Geldmittel zu bekommen.

Eine Methode besteht darin, für jeden Religiosen in der Provinz eine Abgabe zu erheben. Natürlich wird die Höhe dieser Abgabe von Provinz zu Provinz verschieden sein, entsprechend einer umsichtigen Einschätzung der Finanzkraft der betreffenden Provinz. So wird sie für Provinzen in der Dritten Welt kaum

mehr als einen Dollar monatlich je Religiosen ausmachen. Provinzen in den größeren Industrieländern Europas oder Nordamerikas dürften etwa 15 Dollar monatlich für jeden Religiosen zu erlegen haben.

Eine zweite Art der Besteuerung ist ganz ähnlich. Die Verwaltung des Generalates setzt eine Quote für jede Provinz fest ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Anzahl der ihr angehörenden Religiosen. Diese Festsetzung beruht auf dem Brutto-Jahreseinkommen einer Provinz und der Art ihrer Ausgaben. So wird man beispielsweise Provinzen, die in der Lage sind, die Verantwortung für Entwicklungsprojekte zu übernehmen oder die Voraussetzungen für künftige Verbindlichkeiten zu schaffen, mit einer höheren Quote belegen als eine andere Provinz, deren Mittel für die Bedürfnisse der Religiosen verbraucht werden.

Ein drittes bei einigen Priesterkongregationen übliches System gestattet die Anwendung der gleichen Normen, die wir auch in den beiden erstgenannten Besteuerungssystemen vorfinden, erübrigt aber Barzahlungen an das Generalat. Das Generalat sendet eine Anzahl Meßintentionen an jede Provinz, hält aber die Stipendien dafür zurück. Ein typisches Beispiel: Eine südeuropäische Provinz von mittlerer Zahlungsfähigkeit erhält etwa drei oder vier Meßintentionen je Religiosen im Monat. Die Provinz ist verantwortlich für die Feier der diesen Intentionen entsprechenden Messen. Das Generalat behält die für diese Messen gezahlten Stipendien. Diesem System liegt die Annahme zugrunde, daß an manche Provinzen mehr Bitten, Messen zu lesen, ergehen, als sie zu erfüllen vermögen. Und sie unterstützen mit diesen zusätzlichen Intentionen ihre Generalate.

Nun noch ein Wort zum Unterhalt der missionarischen Tätigkeiten religiöser Kongregationen in Kirchen der Entwicklungsländer. Das allgemeinere Organisationsschema besteht darin, daß eine einzelne Provinz die Verantwortung für die Beschaffung des Personals und der finanziellen Mittel in einem bestimmten Missionsgebiet übernimmt. In manchen Kongregationen dagegen, namentlich in Missionsorden, wie sie im letzten Jahrhundert gegründet wurden, verbleibt die Verantwortung für die einzelnen betreuten Missionsgebiete direkt bei der Verwaltung des Generalates. Damit geht natürlich auch die Kontrolle über das zum Unterhalt der betreffenden Missionen eingenommene Geld auf den Generaloberen über.

Zusammenfassung

Wir dürfen, wenn wir keinem Mißverständnis Vorschub leisten wollen, diesen Artikel nicht beschließen, ohne die erheblichen wirtschaftlichen Belastungen wenigstens zu erwähnen, denen manche Kongregationen ausgesetzt sind. Das steigende Durchschnittsalter ihres Mitgliederbestandes stellt hohe Ansprüche an eine verringerte Anzahl der im Apostolat Tätigen. In vielen Ländern haben staatliche Regelungen auf das Einkommen Einfluß genommen. Gehälter und vor allem freiwillige Gaben für die von den Religiosen zu versehenden Dienste halten nicht mit dem Ansteigen der Lebenshaltungskosten Schritt. In fast allen Ländern herrscht Inflation, in manchen sogar eine außerordentlich starke. Alle diese Faktoren schaffen Probleme für die Ordensgemeinschaften. Und doch bin ich, so schwierig all diese Umstände auch sein mögen, der Überzeugung, daß zwei Dinge die wirtschaftliche Gesundheit der Ordensgemeinschaften am meisten beeinträchtigen: ihre Hartnäckigkeit, mit der sie unproduktiven Grund und Boden und nutzlose Bauwerke festhalten, und ihre Selbstsicherheit, mit der sie Verwaltungsverfahren beibehalten, die unvereinbar sind mit einer verantwortungsvollen Verwaltung.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

PAUL MICHAEL BOYLE

Generaloberer der Kongregation der Passionisten. Geboren 1928 in Michigan, USA. Nach seiner Priesterweihe graduiert in Theologie und Kirchenrecht. Fünfzehn Jahre lang wirkte er als Exerzitienmeister und Berater für die Erneuerung vieler Ordensinstitute. Er hat an mindestens hundert General- und Provinzialkapiteln in vielen Teilen der Welt teilgenommen. Fünf Jahre lang fungierte er als Präsident und geschäftsführender Koordinator der Canon Law Society of America. 1968–76 war er Provinzialoberer der Chicagoer Provinz der Passionisten. Außerdem amtierte er von 1969 bis 1974 als Präsident der Konferenz der Höheren Ordensoberen der Vereinigten Staaten. Er ist Gründer und Vorsitzender des Board of Trustees of Stewardship Services, Inc. und des Religious Communities Trust. Anschrift: Casa Generalizia Padri Passionisti, Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13, I–00184 Roma, Italien.

Vincent Cosmao

Kirche und Entwicklungshilfe

«Ich aber sage euch: Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit sie euch, wenn es zu Ende geht, aufnehmen in die ewigen Wohnungen.»
(Lk 16, 9)

Als die FAO (die Organisation der Vereinten Nationen für Landwirtschaft und Ernährung) zu Beginn der sechziger Jahre die «Weltkampagne gegen den Hunger» startete, die um die siebziger Jahre zur «Entwicklungshilfe» wurde, schufen die Kirchen der Industrienationen neue Organisationen, um die Teilnahme der Katholiken an dieser Kampagne zu koordinieren.

So entstand ein neues Netz zum Transfer von Mitteln aus Industrieländern in Entwicklungsländer: die CIDSE, d.h. die Organisation für internationale Zusammenarbeit zur sozio-ökonomischen Entwicklung. Es handelt sich dabei um eine internationale Arbeitsgruppe, innerhalb derer die katholischen Organisationen für Entwicklungshilfe sich bemühen, eine gemeinsame Strategie für den Einsatz ihrer Kirchen im Kampf für Entwicklung aufzustellen.

Im Unterschied zur Propaganda Fide, zum Werk des Apostels Petrus, zum Werk der Heiligen Kindheit usw., die alle aus Initiativen an der Basis entstanden und vom Hl. Stuhl übernommen wurden; im Unterschied zur Caritas Internationalis, die aus dem Zusammenschluß nationaler caritativer Werke entstand und dann bei Paul VI. in Populorum Progressio (46) «unsere Caritas Internationalis» genannt wird, obwohl sie deswegen keinesfalls dem Hl. Stuhl angegliedert ist; im Unterschied auch zum päpstlichen Rat Cor Unum, einem 1971 gegründeten Organ des Hl. Stuhles, das die Gesamtheit der «caritativen Hilfe, Dienstleistung und Entwicklungshilfe» koordinieren soll, um «den menschlichen und christlichen Fortschritt zu fördern»..., «wobei die Eigenständigkeit und Verantwortung hinsichtlich der Ausführung jeder Organisation erhalten bleibt»[1], ist die CIDSE wenigstens im Augenblick eine «regionale Organisation der katholischen Kirche. Die Bischofskonferenzen jener Länder, die in ihr vertreten sind, tragen die Verantwortung für sie».

In dialektischer Spannung zur Logik der Zentralisierung, die auch dann auftritt, wenn es Ziel dieser Zentralisierung ist, «einen ständigen brüderlichen Austausch zu gewährleisten, und zwar nicht nur zwischen jenen, die die wirtschaftlichen Güter und Mittel besitzen, sondern auch mit denen, die, nachdem sie das Recht haben, ihren Anteil davon zu empfangen, auch das Recht haben, über die Art und Weise der Verwendung dieser Mittel gehört zu werden»[2], hat die CIDSE schon von ihren Statuten her die nötige Beweglichkeit gehabt, um sich schnell und pragmatisch an die Anforderungen des Handelns zur Förderung der Entwicklung anzupassen. Besonders als im Lauf der Jahre deutlich wurde, daß Hilfe im Sinn von Kapitaltransfer nicht der wichtigste Faktor sein kann, auch dann nicht, wenn sie häufig deren Vorbedingung bleibt.

Deswegen haben die Mitgliedsorganisationen der CIDSE oder doch mehrere von ihnen seit zehn Jahren eine Entwicklung erfahren, die man als Übergang von caritativem Handeln zu politischem Handeln bezeichnen kann: Die Bildung der öffentlichen Meinung in den Entwicklungsländern gewinnt Priorität[3]. Demnach wird die Hilfe hier in eine globale Strategie integriert, die zur Folge haben könnte, daß die Abhängigkeit, die fast notwendigerweise daraus entsteht, neutralisiert wird.

Dieser Wandel ist integriert in eine Gesamtreflektion über Entwicklungshilfe. Er ist ein Korrelat der tatsächlichen Veränderung, die nach und nach zu einer zweifachen Einsicht geführt hat: Entwicklungshilfe kann nur durchdacht und praktiziert werden durch die jeweiligen Gesellschaften, die sich neu aufbauen, indem sie die ihnen eigene Dynamik wieder in den Griff bekommen. Dies setzt eine grundlegende Änderung der Beziehungen zwischen den Völkern, die zuerst industrialisiert waren, und jenen, die von der Industrialisierung ausgeschlossen waren, voraus.

Um diese Entwicklung verstehen zu können, muß man nacheinander folgendes beachten: 1. eine Analyse der Unterentwicklung vornehmen; 2. die Perspektiven der Entwicklung als Vorgang des Wiederaufbaus der Gesellschaften von den in ihnen selbst wohnenden Kräften her verstehen; 3. den Wandel der internationalen Strukturen, von denen eine solche Entwicklung abhängt oder die sich daraus ergeben wird, beachten. Nur auf dieser Basis wird man dann abschätzen können: 4. die Wechselwirkung, die man im Handeln der Kirche zwischen dem Transfer der Mittel und dem Einwirken auf die öffentliche Meinung beobachten kann.

1. Die Unterentwicklung ist ein Destrukturierungsprozeß in Gesellschaften, die durch die Industriegesellschaft polarisiert werden

Solange man die Unterentwicklung als Zustand einer ökonomischen, sozialen und kulturellen Rückstän-

digkeit verstand, drängte sich Entwicklungshilfe in Form eines Transfers von Techniken, von Können und Mitteln als normaler Weg, um da herauszukommen, auf. Dabei war es gleichgültig, ob die Motivationen der Gruppen, die sich dabei engagierten, aus humanitärer oder caritativer Solidarität entsprangen oder ob sie einfach aus dem Wunsch nach Erweiterung des für das eigene wirtschaftliche Wachstum notwendigen Marktes kamen.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß eine derartige Hilfe, auch wenn sie manchmal den wirtschaftlichen Aufschwung und den Zugang zur Modernität ermöglichte, zugleich die inneren Widersprüche der Gesellschaft, die sie in Bewegung setzte, verstärkte und sie in eine Dynamik des Nach-außen-Gekehrtseins und demnach in steigende Abhängigkeit zog. Als sie Anteil am Welthandel bekamen, gerieten sie immer mehr in Abhängigkeit von den Entwicklungszentren des globalen Systems.

Aufgrund dieser Beobachtung hat sich dann die Einsicht aufgedrängt, daß die Verwirrung der Gesellschaften, die durch Einwirkung von außen entsteht, es ist, die die Unterentwicklung erklärt, selbst wenn die Rückständigkeit in technischer Hinsicht eine ihrer Gegebenheiten ist.

Ob man den Akzent auf die Plünderung[4] der Bodenschätze oder der Kapazität an Menschen legt, auf den aufgezwungenen Wandel der Produktionsarten und der Produktionszusammenhänge oder auf die Abhängigkeit, die aus der weltweiten Akkumulierung entsteht[5], so erscheint die innere Triebkraft der Unterentwicklung letzten Endes immer als ein Destrukturierungsprozeß der Gesellschaften, d.h. der Desintegration jener Beziehungen, die sie als Gesellschaften existieren lassen.

Die Gesellschaften waren jahrhundertelang gemäß jenen Zusammenhängen strukturiert, die zwischen den Gruppen entstanden, die sie hervorbrachten. Seitdem sie von der beherrschenden Gesellschaft polarisiert werden, sehen sie, wie ihre inneren Beziehungen von materiellem oder symbolischem Güteraustausch jetzt ersetzt werden durch Stränge von desartikulierten Verbindungen ihrer Untergruppen zu den Aktionszentren oder zu den Machtzentren des globalen Systems.

Alle wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen Strukturen, die als ein Beziehungssystem zwischen Gruppen zusammenhielten, zerbrechen nacheinander, nach einem Plan, der sehr verschieden sein kann. Am Ende dieses Prozesses, das sich mitunter beobachten läßt, begegnet man dann einer regelrechten Atomisierung, die man manchmal als «Versinken in Landstreicherei» bezeichnet hat.

Die anarchischen Peripherien der Großstädte der Dritten Welt geben ein vollendetes Bild dieser sozialen Desintegration ab. In einigen von ihnen hat man über einen kurzen Zeitraum hinweg das Ansteigen der Destrukturierung feststellen können in dem Maß, in dem die Entwicklung vom traditionellen Dorf, das in die Nachbarschaft der Stadt verpflanzt wird, zum Slum überging, der völlig entwurzelt ist und keine Integrierung in das Gewebe der Stadt zu erwarten hat. Der Zerfall der Kultur – ohne daß eine neue Kultur entsteht – ist eine weitere meßbare Erscheinung dieser Entwicklung zum Subproletariat: So nämlich sieht die Unterentwicklung in ihren am weitesten vorgerückten Stadien aus.

Der technische Rückstand selbst ist zu einem großen Teil die Konsequenz aus dieser Umkehrung der sozialen Dynamik. Zu einem früheren Zeitpunkt ihrer Geschichte haben es diese Gesellschaften durchaus verstanden, die Techniken hervorzubringen, die nötig waren, um die Natur zu bezwingen und um sich als Gesellschaft aufzubauen. Denn keine Gesellschaft überlebt oder entwickelt sich fort, wenn es ihr nicht gelingt, ihren wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Existenzbedingungen gerecht zu werden.

2. Entwicklung ist eine willentlich gesteuerte Dynamik zur Neustrukturierung der Gesellschaften

Wenn die Unterentwicklung ein solcher Destrukturierungsprozeß ist, kann er sich aufgrund seiner eigenen Untätigkeit nur zuspitzen und beschleunigen. Es kann demnach nur dann Entwicklung geben, wenn eine Umkehrung dieses Prozesses beginnt und eine Neustrukturierung in die Wege geleitet wird. Dabei sind beide Handlungen willentlich gesteuert und kommen von innen, selbst wenn sie unter gewissen Bedingungen von außen angestoßen sein können.

Einen solchen kollektiven Aufstand kann es auf der Ebene der Primärgruppen oder auf jener der Nationen geben, die sich allmählich herausbilden.

Von der politischen Unabhängigkeit aus, aus der Staatsmacht entsteht, können sich auf der Ebene der Nationen oder Gruppen innere Pole der Neustrukturierung ergeben. Nur darf eben auf den Status der Kolonialherrschaft kein Neokolonialismus folgen und die Staatsmacht nicht in Händen von Grupen liegen, die Interesse daran haben, die Abhängigkeit fortzusetzen. Diese funktionieren wie Stationen oder besser Empfangsstationen der herrschenden Gesellschaft, weil sie auf ihrer Wellenlinie liegen.

Die jüngste Geschichte hat gezeigt, daß dieses Risiko keineswegs illusorisch ist: Viele Länder, von de-

nen man meint, sie seien im Aufschwung und in den Gang der Entwicklung eingetreten, sind nur dabei, sich in dem Globalsystem wenigstens am Rand zu integrieren, zum größeren Profit ihrer herrschenden Klassen und zum Schaden ihrer Bevölkerung.

Aber es gibt Ausnahmen: Mit unterschiedlicher Intensität sind Länder in eine von der Staatsmacht geführte Entwicklungspolitik eingetreten, die zum Ziel hat, die Gesellschaften, für die sie Verantwortung tragen, neu zu strukturieren. Im Rahmen eines kollektiven Entwurfs legen sie sich jene Mühen und Zwänge einer Rationalisierung und wirtschaftlichen Planung auf, von denen es abhängt, das Mögliche zu bewerkstelligen und dabei die Bedürfnisse und Möglichkeiten im Auge zu behalten.

Eine solche Neustrukturierung von der Staatsmacht aus, deren Aufgabe es ist, die notwendigen Einschränkungen aufzuerlegen, wird umso größere Chancen der Verwirklichung haben, als die Staatsmacht die Bevölkerung aktiv hinter sich hat. Damit so günstige Bedingungen entstehen können, ist es notwendig, daß die Primärgruppen erschüttert werden und ihre eigenen Angelegenheiten wieder in die Hände nehmen.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß im allgemeinen die Umkehrung der Prozesse, von denen die Entwicklung abhängt, sich auf dieser Ebene unterscheidet. Im Unterschied zu Verbreitungstechniken, die nur darauf aus sind, Techniken zu übertragen oder Können einzutrichtern, können Eingriffe zur Bewußtmachung und zur Belebung, deren Ziel es ist, die Gruppen von einem naiven oder resignierten Bewußtsein zu einem kritischen und schöpferischen Bewußtsein[6] gelangen zu lassen, den notwendigen heilsamen Schock hervorrufen, damit diese Gruppen selbst Verantwortung für sich übernehmen und wieder dazu übergehen, ihre Beziehungen mit ihrem natürlichen und sozialen Umfeld selbst zu gestalten. In der Tat handelt es sich um eine regelrechte Neuaktivierung und kulturelle Revolution, für die schwerlich alle Vorbedingungen auf einmal gegeben sind.

Wenn sie sich aber vollzieht, dann kann die Spannung zwischen Staatsmacht und aktivierten und organisierten Bevölkerungen die Dynamik zum Wiederaufbau der globalen Gesellschaft erzeugen.

In der Situation des Neokolonialismus hingegen können die Spannungen und Antagonismen sich nur verschärfen. Der Informationsfluß, das Eingreifen von nicht staatlich kontrollierten Agenten und das Bewußtwerden, das sich an der Basis vollzieht, tragen tatsächlich oder zumindest da, wo der Prozeß der Unterentwicklung nicht zu weit fortgeschritten ist, dazu bei, jene Elementargruppen in Bewegung zu setzen, die in der Lage sind, etwas Einfluß auf die Organisation ihrer Produktions- und Austauschbeziehungen zu gewinnen.

Eine solche Dynamik gerät unweigerlich in Widerspruch mit den Mächten, die in das beherrschende System integriert und an der Aufrechterhaltung der Abhängigkeit interessiert sind. Solche Spannungsherde werden überall zahlreicher, in dem Maß, in dem sich eine nur auf Wirtschaftswachstum nach der Logik des Globalsystems ausgerichtete Politik verallgemeinert.

3. Entwicklung vollzieht sich notwendigerweise über die Veränderung des Globalsystems

Wenn die Gruppierung der Welt um das Zentrum, das im Begriff stand, Industriegesellschaft zu werden, die peripheren Gesellschaften destrukturiert hat, dann ist klar, daß ihr Wiederaufbau eine willentlich geleistete oder aufgezwungene Neugruppierung jener Beziehungen voraussetzt oder auferlegt, die unter den Ländern entstanden sind und vom Grad ihrer Industrialisierung abhängen.

Die internationale Aufteilung der Arbeit auf der Grundlage eines Vergleichs der Vorteile hat nicht jene allgemeine Entwicklung hervorgebracht, von der ihre Theoretiker im 19. Jahrhundert träumten. Im Gegenteil: Die Entwicklung und Bereicherung der einen hat die Unterentwicklung und Verarmung der anderen hervorgebracht.

Man kann heute angesichts der immer häufiger werdenden Rückgänge im Wachstum des Zentrums keine Verallgemeinerung der Entwicklung mehr erwarten. Übrigens wurden die Transfers von Mitteln, zu denen sich die Industrieländer verpflichtet hatten (1 % des Bruttonationaleinkommens, davon 0,7 % in öffentlichen Transfers) erst dann geleistet, als es die massiven Einschnitte im Anschluß an die Beschlüsse über Erhöhung der Erdölpreise und gewisser Bodenschätze gab.

Die Länder der Dritten Welt (d.h. die nicht gleichgeschalteten Länder und die Gruppe der 77 hinter der OPEC) haben, indem sie beschlossen, solidarisch zu sein in ihrem Willen zur Wiederaneignung ihrer Bodenschätze und zur Kontrolle der wirtschaftlichen Aktivitäten, die sich daraus ergeben (Algier 1973), indem sie «willkürlich» den Erdölpreis erhöhten, die Gegebenheiten des Problems umgekehrt und haben jetzt eine weltweite Absprache vorgeschlagen, um eine neue internationale Wirtschaftsordnung einzurichten (6. außerordentliche Generalversammlung der UNO, 1974).

Seit diesem Datum bleibt das internationale Leben vor dieser Schwelle stehen, die die Industrieländer aus Mangel an politischem Willen nicht zu überspringen

vermögen. Trotz der Häufung von Konferenzen gelang es den Verhandlungen nicht, effektiv zu werden. In der Zwischenzeit verschlimmern sich die Widersprüche, für die man wohl Lösungen suchen muß: Beziehungen zwischen dem Preis der Primärprodukte und dem der verarbeiteten Produkte oder der Dienstleistungen; Schulden der Entwicklungsländer usw.

Die Krise der Industrieländer, die durch die Erhöhung des Erdölpreises und des Preises für gewisse Rohstoffe eher aufgedeckt als ausgelöst wurde, ist kein reiner Zufall in der Geschichte des Industriesystems. Sie ist ein Zeichen dafür, daß die Auswirkungen der Destrukturierung, die durch die Industrialisuerung im Zentrum hervorgerufen wird, wieder auf das Zentrum zurückschlägt.

Die niedrigen Preise der Rohstoffe und der Roherzeugnisse im allgemeinen, die Voraussetzung für die Industrialisierung, so wie sie sich vollzog, waren, konnten nicht ständig gehalten werden, von dem Augenblick an, wo die eigenen Widersprüche des Zentrums – Kapitalismus / Sozialismus / Demokratie – eine offen despotische Herrschaft undenkbar machten.

Wenn die Länder, die die Energie, die Rohstoffe und gewisse Roherzeugnisse kontrollieren, genügend Macht erlangen, um ihre Lieferbedingungen und Preisvorstellungen durchzusetzen, gerät das System in eine Krise: Der Zusammenhang zwischen dem Wert der Roherzeugnisse und dem Wert, der durch ihre Verarbeitung und Verteilung hinzukommt, kann dann nicht unverändert bleiben, es sei denn, die Industrieländer organisieren sich, um erneut ihre Einkaufsbedingungen aufzudrängen und um Ersatzprodukte zu entwickeln, die es ihnen möglich machen, erneut von ihren Lieferanten unabhängig zu werden.

Da die zur Zeit der Ausbeutung aus der Machtstellung heraus angenommenen Gewohnheiten mit Trägheit festgehalten werden, ist es kaum anzunehmen, daß ein derartiges politisches Verhalten schnell wirksam werden könnte und daß sich so die Industrieländer Verhandlungen mit ihren Partnern auf dem Weg zur Entwicklung entziehen könnten. Es sei denn, diese werden ihrerseits der Ohnmacht der Industrieländer, was Verhandlungen anbelangt, überdrüssig und beschreiten selbst den Weg zu einer Strategie kollektiver Autonomie.

Geht man von der Situation zu Beginn des Jahres 1978 aus, ohne das Stagnieren der Verhandlungen zu berücksichtigen, so zeigt das Problem, das durch den Vorschlag der Länder der Dritten Welt hinsichtlich einer weltweiten Verhandlung zur Errichtung einer neuen Wirtschaftsordnung entstanden ist, noch einen möglichen Ausweg aus der Sackgasse auf, in die das internationale System geraten ist.

Auf lange Sicht haben Industrieländer und Entwicklungsländer Interesse daran, sich auf Bedingungen zu einigen, die für die einen und die anderen annehmbar sind. Zweifellos sind die Industrieländer daran am meisten interessiert. Aber auf kurze Sicht sind vor allem die Widersprüche der Interessen offenkundig: eine gerechtere Entlohnung der Arbeit der Entwicklungsländer schlägt sich in der Tat unweigerlich auf den Lebensstandard und die Beschäftigungssituation der Industrieländer nieder. Da sie über ihre Mittel gelebt haben, solange sie sehr mächtig waren, werden sie sich jetzt zu einer gewissen Mäßigung gezwungen sehen, zumindest was das Wachstum ihres Lebensstandards angeht.

So wird immer deutlicher, daß die Industrieländer, oder zumindest jene von ihnen, die nicht in der Lage sind, autark zu leben, Interesse daran haben, sich auf den Verhandlungsvorgang einzulassen, den ihnen die Dritte Welt vorschlägt.

4. Transfer der Mittel und Aktivierung der öffentlichen Meinung

Die Entblockierung der Beziehungen zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern hängt wesentlich davon ab, ob die öffentliche Meinung der Industrieländer die Möglichkeit hat, den Sprung zu schaffen von dem auf kurze Sicht bestehenden offensichtlichen Widerspruch zwischen den Interessen der einen und der anderen zur Einsicht in ihre offensichtliche Komplementarität auf lange Sicht hin. Freilich ist die Voraussetzung dafür, daß durch aufrichtige Verhandlungen die nötigen Kompromißlösungen möglich werden.

Eine solche Entwicklung ist nur dann möglich, wenn ein Arbeitseinsatz von Information und Analyse an der öffentlichen Meinung geleistet wird, damit man das denken kann, was man sich nicht von vornherein denken kann. Eine solche Arbeit setzt eine Strategie voraus, die über die unmittelbaren Probleme hinausgeht, während die öffentliche Hand und die politischen und gewerkschaftlichen Kräfte gerade aufgrund der Krise sich immer mit den unmittelbar anstehenden Problemen herumschlagen, die man wohl lösen muß, auch wenn man Gefahr läuft, sich in eine Politik ohne Perspektiven einzuschließen.

In diesem Kontext richten sich unerwartete soziale Erwartungen auf die Kirche, wenn man bedenkt, daß sie in den Gesellschaften, die sich aufgebaut haben, indem sie sich von ihrer Vormundschaft befreiten, in eine Randposition geraten ist.

In Ermangelung anderer Instanzen, die für eine solche Bildung der öffentlichen Meinung auf eine willentlich gelenkte Veränderung der Beziehungen zwischen

Industrieländern und unterentwickelten Ländern hin ausgerichtet wären, könnten die Kirchen eine Rolle spielen, um das Aufkommen eines politischen Willens, von dem die Neuorganisierung der Welt abhängt, zu unterstützen.

Die Rolle, die die Kirchen zumindest anfangs dadurch gespielt haben, daß sie die Umorganisierung der Welt von Europa aus legitimierten, macht es ihnen sogar zur Pflicht, die mangelnde Legitimierung des Systems herauszustellen, das so ausgebaut wurde. Schließlich hatte es zur Folge, daß der größte Teil der Menschheit in die Unterentwicklung hineingestoßen wurde, ganz gleich, welche Fortschritte im übrigen erzielt worden sind.

Damit die Kirchen diese ideologische Rolle spielen können, muß es zum «Engagement der Christen in einer politischen Aktion kommen, die innerhalb der sozialen und politischen Aktion gelebt wird und so die Wurzel des Übels erreicht und Herzen und Strukturen der modernen Gesellschaft zugleich verwandelt»[7].

In diese Richtung entfaltet sich die Aktion der Organisationen der CIDSE, die die Aktivierung der öffentlichen Meinung und den Transfer von Mitteln immer enger miteinander verbindet. Sie bitten ihre Partner in der Dritten Welt, die sie in ihren Aufgaben dadurch unterstützen, daß sie diese finanzieren, auch ihnen in ihren Aufgaben zu helfen, indem sie an der Informations- und Bildungsarbeit teilnehmen, die sie in ihren eigenen Ländern durchführen. Diese Gegenseitigkeit der Hilfe trägt übrigens dazu bei, eine «gemeinsame Verwaltung» zwischen «Gebern» und «Empfängern» möglich zu machen[8].

Auch wenn dieser Prozeß erst als Tendenz spürbar ist, ist er schon bedeutsam genug, daß man ihn als Beginn eines anderen Typs von Beziehungen im Vergleich mit jenen, die sich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts herausgebildet haben, ansehen kann.

Die Mehrzahl der Christen lebt jetzt in der Dritten Welt. Schon von der Tatsache des demographischen Gleichgewichts her, das mit einer Emanzipierung der Kirchen der Missionsländer einhergeht, stellen die Kirchen ein internationales Feld dar, in dem die Selbstbestimmung der Völker, die eine Vorbedingung der Entwicklung ist, einige Chancen hat, ernst genommen zu werden. Dies wird in dem Maß geschehen, in dem die alten Kirchen – die Kirchen des Zentrums – Notiz nehmen werden von der Verschiebung der Machtverhältnisse, und zwar auch der theologischen Machtstellungen, die sich zur Zeit in der Kirche ebenso wie in der Welt vollziehen.

In der Dynamik solcher Veränderungen, die man schon beobachten kann, wird der Umlauf von Geld nicht mehr notwendigerweise als Folge eine unvermeidliche Ausübung von Herrschaft zeitigen, in einem System, in dem Geld und Macht unzertrennlich und gleichzeitig zu ungleich verteilt sind.

[1] Brief «Amoris officio» vom 15.7.1971 : La Documentation Catholique Nr. 1592, 5.9.1971.

[2] Paul VI., Ansprache vor dem internationalen Rat «Cor Unum, 13.1.1972 : La Documentation Catholique Nr. 1662, 6.2.1972.

[3] Es versteht sich von selbst, daß diese Interpretation die CIDSE oder die Organisationen, die in ihr vertreten sind, in keiner Weise festlegen will.

[4] P. Jalee, Le pillage du Tiers monde (Maspero, Paris 1971), 127.

[5] Vgl. z.B. Samir Amin, L'accumulation à l'échelle mondiale (Anthropos, Paris 1972), 2 Bde, 505 und 448 Seiten.

[6] Vgl. z.B. P. Freire, L'éducation, pratique de la liberté (Cerf, Paris 1971) 154 S.

[7] Vgl. Anmerkung 2.

[8] V. Cosmao, Transfert de fonds, de pouvoir et d'idées : Lumière et Vie Nr. 129/130, 1976.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

VINCENT COSMAO

1923 in der Bretagne (Frankreich) geboren. 1944 Eintritt in den Predigerorden. 1950 Lektor für Theologie und Studentenpfarrer an der Faculté des Sciences in Lyon von 1950 bis 1955, an der Universität von Dakar von 1955–1959. Oberer der Fraternität St. Dominikus in Dakar von 1959 bis 1965. Von P. Lebret an das Institut de Recherches Foi et Développement (IRFED) berufen, dessen zweiter Direktor er von 1966 bis 1972 ist. Zu diesem Zeitpunkt gründet er in Paris das Centre Lebret für Glaube und Entwicklung. Veröffentlichungen : Eine Einführung zu Populorum Progressio (Centurion, Paris 1967) ; Développement et Foi (Cerf, Paris 1972). Ins Spanische übersetzt unter dem Titel : Desarrollo y Fe (Ediciones Sigueme, Sociedad de Educacion Atenas, 1974) ; Das Werk sollte Ende 1975 in englischer Übersetzung (Titel derzeit unbekannt) bei Edition Orbis Books, USA., erscheinen ; Artikel in mehreren Zeitschriften ; Chronist in der Tageszeitung La Croix für Entwicklungsprobleme und ihren Zusammenhang mit dem Glauben ; Lehrauftrag am Institut Catholique in Paris. Anschrift : Centre Lebret «Foi et Développement», 9, rue de Guénégaud, F–75006 Paris, Frankreich.

Wim Rood

Zusammenarbeit und Gemeinschaft der Kirchen

Randbemerkungen eines interessierten Beobachters

Die Reihenfolge der Wörter «Zusammenarbeit und Gemeinschaft» im Titel geht von einem praktischen Standpunkt aus. Gemeinschaft wird ja nur deutlich in dem Maße, wie Zusammenarbeit von Kirchen verwirklicht wird.

Biblisch und theologisch gesprochen, kann man Gemeinschaft (*communio*) als eine Gabe und Aufgabe in Jesus Christus voraussetzen. Die fundamentale Verbundenheit der Glieder im Mystischen Leib des Herrn drängt zur Zusammenarbeit. Diese Zusammenarbeit macht die Gemeinschaft sichtbar, die zunächst noch verborgen war. Meine Randbemerkungen berühren beide Spannungsfelder. Während Zusammenfassung und Abschätzung eines Studienprojektes des interuniversitären Instituts für Missionskunde und Oecumenica zu Leiden und Utrecht über gegenseitige Assistenz der Kirchen in missionarischer Perspektive, abgefaßt von Prof. Dr. E. Jansen Schoonhoven (Leiden 1977) 60000 Wörter zählt, kann ich den Lesern bei einem viel umfassenderen Thema nur in 3000 Wörtern einige ausgewählte Randbemerkungen anbieten.

1. Von innerkirchlicher zu weltweiter Zusammenarbeit und Gemeinschaft

Im Neuen Testament, vor allem in den Paulusbriefen, gibt es eine Reihe von Aussagen, die sich auf die Mitwirkung der Gemeinden an der Evangeliumsverkündigung beziehen. Zwei deutliche Beispiele für den gegenseitigen Beistand der Kirchen in neutestamentlicher Zeit sind die Hilfe der Gemeinde von Antiochien für die Gemeinde von Jerusalem (Apg 11,27–30) und die Kollekte, die von Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands für die Armen in Jerusalem organisiert wurde (Röm 15,26–27; 1 Kor 16,1–3; 2 Kor 8–9; Gal 2,10; Apg 20,4). Das Grundmodell dieser Kollekten gilt noch immer: materielle Not, ihre Bekanntmachung, Appell an das Mitgefühl und Spenden nach bestem Vermögen, sodann die Vermittlung bei der Überbringung des Geldes, das den Leitern der Kirche ausgehändigt wird.

Die ökumenische Bewegung ging aus den ökumenischen Missionskonferenzen hervor. Gerade in der Verkündigung des Evangeliums und im Diakonat gegenüber den Nichtchristen wurde die Gespaltenheit der Christen am stärksten erfahren. Zusammenarbeit auf dem Gebiet des Dienstes an der Gesellschaft – Diakonat – wurde eher verwirklicht als gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, weil letzteres – gewiß für die römisch-katholische Verkündigung – auf Bekehrung ausgerichtet ist, auf Glauben und Kirchenbildung (vgl. Ad Gentes 12, vor allem 15, aber auch 26, 39).

Die gemeinsame Diensthaltung der Kirchen gegenüber der Welt – Weltdiakonat – wird danach ausgeweitet zu einer allgemeinen Diensthaltung gegenüber der Welt: gemeinsam mit allen Menschen und Gruppen guten Willens, die auf die eine oder andere Weise «das Angesicht der Erde» zu gutem Willen verwandeln. Solch eine Verbindung der Zusammenarbeit von Gläubigen mit Nichtgläubigen, kirchlichen mit nichtkirchlichen Gruppen, die sich auf eine konkrete soziale Aufgabe richtet, kann so fesselnd werden, daß sie für die gläubigen, kirchlichen Teilnehmer die Kirchengemeinschaft in den Schatten stellt. Will man sich dann gemeinsam auf Motivation und Inspiration besinnen, kann das schwerlich zur Vertiefung von Denken und Erfahrung aus dem Evangelium führen; denn das ist nicht allen eigen. Eher bleibt man in humanistischen und sozialistischen Ausgangspunkten stecken. Das vom Evangelium getragene Zeugnis gegen die Not der Armen bleibt aber in allen Befreiungstheologien ein geistlicher Sauerteig. Zur Glaubenspraxis gehört nicht nur die Aufdeckung des Unrechts, sondern auch Gewissensbildung, Mentalitätswandlung, Anbetung des wahren Gottes und des Erlösers Jesus Christus. Politisches Engagement darf in seiner Radikalität nicht jede andere menschliche Aktivität einschließen und übersteigen. Für den Christen kann die Politik keine letzte Instanz für die Sinngebung seines Lebens sein. Wo die Politik nicht als Mittel, sondern als Absolutum gesehen wird, dort wird die menschliche Freiheit durch totalitäre Tendenzen bedroht (Orientierung 46[1977] 253–258).

Die Ausweitung gegenseitiger Hilfe von anfangs örtlichen Kirchen zur Hilfe von Kirchen verschiedener Denominationen für die ganze Menschheit findet ihre Ursachen in der stetigen Einswerdung der Welt, in den schnellen Verkehrsverbindungen, in den Kommunikationsmedien, in der ökumenischen Bewegung; im wachsenden Bewußtsein, daß der Glaube nicht innerkirchlich bleiben darf und Hände und Füße in der Gesellschaft bekommen muß; in der Saugkraft der marxistischen Ideologie und in der Kritik am mangelhaften Wirken von 2000 Jahren Christentum.

2. *Solidarität*

In Lehre und Praxis haben die Kirchen lange Zeit die Züge einer anbetenden Versenkung in die trinitarischen Tiefen Gottes gezeigt, bei der die irdische Wirklichkeit nicht zu ihrem Recht kam. Theologie und Kirche setzten sich vom Weltgeschehen ab und konzentrierten sich auf das himmlische Geschehen.

Seitdem der äußere Druck christlicher Bildung im euro-amerikanischen Bereich und in der Dritten Welt aufgehört hat und das Evangelium auf eigene Überzeugungskraft angewiesen ist, zeigte sich eine Kluft zwischen dem Evangelium als Botschaft von der eschatologischen Vollendung und der Zukunft der Menschheit auf Erden, ihrem Überleben in ein folgendes Jahrhundert.

Die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zur Welt ist für die Zukunft der Kirche eine wichtige Frage geworden.

Die platonische Vernachlässigung der Welt kam ans Licht durch die unaufhaltbare Invasion weltlicher Themen ins theologische Denken. In den sechziger Jahren entstanden die Theologien der Genitive: die Theologien der Welt, der Säkularisation, vom Tode Gottes, der Geschichte, der Veränderung, der Revolution, der Befreiung, die politische und die schwarze Theologie... Diese Theologien zeigten an, daß eine Reihe von Fragen in der theologischen Reflexion unterlassen worden war, mit der sich der Theologe hätte beschäftigen müssen. Außerhalb der Kirche hatten sich diese Fragen viel eher zu Wort gemeldet. Das sozialistische System hat große Teile der Welt vom Großgrundbesitz befreit und in diesem Punkt ungerechte Unterschiede zwischen arm und reich beseitigt. Gleichzeitig wurde jedoch im sozialistischen Lager ein anderes Unrecht offenbar: eine neue Form der Selbstentfremdung, als Millionen von Menschen in ihrer freien Meinungsäußerung behindert wurden (J. Smolík, Die Theologie der Genitive: Communio viatorum 3 [1976] 139–140).

Viele Aktionsgruppen richten sich in letzter Zeit an alle Menschen guten Willens und rufen zur Solidarität mit Entrechteten und Unterdrückten auf. In der Zusammenarbeit und Gemeinschaft der Kirchen ist der Begriff «Solidarität» Ausdruck für einen Einsatz, eine Haltung, die aber unter Kritik gestellt werden müssen.

Solidarität wird definiert als Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und als Bereitschaft, ihre Konsequenzen zu tragen. Das Wort «Solidarität» wird von Marxisten, Sozialisten und Christen gebraucht. Es ist zum Modewort geworden. Es soll ausdrücken, daß man mit Armen, Verfolgten, Unterdrückten und Rechtlosen zusammengehören will. Die Konsequenzen dieser Zusammengehörigkeit will man tragen, indem man sich mit Armen, Verfolgten, Unterdrückten und Rechtlosen in Wort und Tat einsetzt: für die Aufhebung der Armut, für die Erwerbung von Freiheit und Recht. Für gewöhnlich sehen Christen diese Ziele nicht anders als andere Menschen guten Willens und sind bereit, mit Sozialisten und Marxisten eine einzige Front zu bilden.

Sobald aber die Gefangenen befreit und das Recht auf Wohnung, Einspruch, freie Meinungsäußerung und gerechten Lohn erreicht sind, hört die Solidarität auf. Das gesetzte Ziel ist erreicht! Aber Christen müßten einem höheren Ziel nachstreben, nämlich der Freiheit der Kinder Gottes, von der Paulus in seinem Brief an die Römer spricht: «Ich bin sogar davon überzeugt, daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten gegenüber der Herrlichkeit, deren Offenbarung uns erwartet. Auch die Schöpfung schaut mit brennendem Verlangen aus nach dem Augenblick, da die Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar werden soll. Denn sie ist einem sinnlosen Dasein unterworfen, nicht weil sie das selbst will, sondern durch den Willen dessen, der sie dem unterworfen hat. Aber sie ist nicht ohne Hoffnung, denn auch die Schöpfung soll von der Sklaverei der Vergänglichkeit erlöst werden und teilhaben an der glorreichen Freiheit der Kinder Gottes» (Röm 8,18–21).

Wer als Gläubiger ein Auge für Solidarität hat, das auf die Freiheit der Kinder Gottes ausgerichtet ist, auf das Leben des neuen Menschen in Christus, wird auf diesem höheren Niveau der Solidarität nicht nur den materiell Armen, den Rechtlosen und Gefangenen begegnen, sondern auch den Reichen, den Unterdrükkern, den Verfolgern, die zu derselben Freiheit der Kinder Gottes berufen sind.

Marx hat darauf hingewiesen, daß auch die besitzende Klasse an Selbstentfremdung leidet. «Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz» (Die heilige Familie, S. 1).

Marx sagt, daß beide Klassen von ihrer Selbstentfremdung befreit werden müssen. Er weist dafür den Weg des Klassenkampfes. Ihm entgeht aber der tiefere Sinn von Solidarität, die auf die Freiheit des neuen Menschen in Christus gerichtet ist. Gerade darin müssen sich die Christen in ihrem Kampf für eine bessere Gesellschaft von den anderen unterscheiden. Hier liegt ihr authentischer Beitrag: im gemeinsamen Einsatz für

eine bessere Welt. Wenn auch in der Reihenfolge der Ausführung das Erreichen der greifbaren Ziele dem Erwerb geistlicher Werte vorangeht – von Anfang an wird der Christ seine Solidarität durch diese Endperspektive mitbestimmen lassen.

3. Stärkt einander im Glauben

Die Verkündigung der Frohen Botschaft mag letztlich das Ziel der Zusammenarbeit und der Gemeinschaft miteinander sein, das tatsächliche Missionswerk hat viele Gesichter bekommen. Es geht nicht mehr nur um Gebet, um finanzielle und personelle Hilfe. Wissen, wie man Probleme des täglichen Lebens bewältigt, wird heute angeboten; durch Publizistik und Protestaktionen wird der Kampf um Gerechtigkeit unterstützt und manchmal – zögernd noch – bekommt man ein Auge für die Erfahrung des christlichen Lebens der anderen. Auf diesen Aspekt der Zusammenarbeit und Gemeinschaft miteinander will ich näher eingehen.

In der Publizistik über den Menschen in der Dritten Welt wird durchweg der Akzent vor allem auf die Art und Weise gelegt, wie man dort seine politische Selbständigkeit zu finden oder zu behalten sucht, wie man zu einer wirtschaftlichen Entwicklung kommt oder wie man in Schwierigkeit gerät.

Wie man kulturell zurückbleibt oder regelrecht entwurzelt wird, weil die Tradition, aus der man lebte, allmählich unter den Kontakten mit dem Westen und durch die Notwendigkeit schneller Modernisierung der eigenen Gesellschaft fortschwimmt – darüber hören wir weniger. Wenig hören wir auch über ihre Lebenshaltung, wie sie ihrem Leiden und Tod, Zeit und Vergänglichkeit einen Sinn geben. Die Kirchen in der Dritten Welt werden von uns zwar nach ihrem sozialen Engagement, ihrem politischen Protest oder – anders – nach ihrem Mangel an Menschen und Mitteln befragt, viel weniger jedoch nach ihrer religiösen Erfahrung und der Art und Weise, wie sie ihre christliche Motivation speisen und erklären. Gefragt wird, was die Kirchen in Chile, Rhodesien und Indien für die Unterdrückten, die Menschen am Rande der Gesellschaft und die Armen tun. Weniger oder im ganzen überhaupt nicht wird gefragt, was es für diese Kirchen bedeutet, dies nach dem Vorbild Jesu Christi zu tun, mit Berufung auf seinen Vater und auf Gottes Heilsplan; wie sie diesen Vater vor Augen und nah behalten und wie sie anderen den Heilsplan übermitteln (nach einer Ansprache von Dr. J. Nieuwenhove bei der Eröffnung des Missionszentrums zu Heerlen am 21. 10. 1977; vgl. Missieaktie Nr. 6, 1977, 5).

Von der Zweiten Welt, außerhalb des Gesichtsfeldes der Mission alten Stils, aber selbstverständlich einzubeziehen in das Nachdenken über Zusammenarbeit und Gemeinschaft der Kirchen miteinander, gilt dasselbe. Die Hilfe für Kirchen in sozialistischen Ländern Osteuropas beschränkt sich noch zu sehr auf Gebet, materielle Hilfe, manchmal auf Übersendung theologischer Literatur. In den letzten Jahren gibt es immer mehr Signale von authentischem christlichen Leben der Christen in sozialistischen Ländern. Ihre Verbundenheit mit dem gekreuzigten Christus, ihre Erfahrung, in der Gesellschaft nichts zu bedeuten, frühere Privilegien verloren zu haben und gerade dadurch ein Auge für die geistlichen Kräfte des Glaubens, des Gebetes, der Liebe, für Treue und Leiden zu haben, weckt bei den Nichtgläubigen Verwunderung, ruft bei ihnen Fragen wach und weckt Vertrauen. So sind sie Sauerteig auf eine unvermutete Art und Weise.

Zeichen dieses christlichen Lebens, von denen wir immer wieder lesen können oder die wir bei Besuchen an Ort und Stelle erleben, werden in den Kirchen des «freien Westens» nicht verstanden. Offenbar fehlt uns noch die Antenne, solche Signale zu empfangen, so daß wir sie zu eigenem Heile gebrauchen könnten.

Christen in der Dritten Welt werden von den Schwestern und Brüdern in der Ersten Welt noch immer zu viel als zu betreuende Stiefkinder gesehen; die Kinder in der Zweiten Welt gelten für uns noch zu oft als Verfolgte, die nur Mitleid in uns wecken können.

4. Vom lauten Hilferuf bis zur dringenden Bitte, nicht zu helfen

Die Zahl der Bitten um materielle Hilfe, die aus allen Weltteilen an die reichen Kirchen gerichtet werden, ist so groß, daß sie nicht ganz erfüllt werden können. Weil die Möglichkeit echter Hilfen beschränkt sind, muß eine Auswahl getroffen und müssen Prioritäten gesetzt werden. Wer in den Kirchen regelmäßig mit diesem Hilferuf zu tun hat, könnte eine Welt-Notgeographie schreiben, mit brennenden Flecken auf der Karte von jenen Gebieten, wo dieser Ruf am lautesten aufbraust und – über Flecken mit helleren Nuancen – mit weißen Flecken von Gegenden, aus denen nichts zu uns dringt: sei es, daß dort keine Not ist, sei es, daß man dort die Möglichkeit nicht hat oder kennt, sich an die helfenden Kirchen zu wenden.

Auch die Helfer geraten in Not. Kollektenschemata, abgestimmt auf bestimmte Zeiten im Jahr, in denen sich die Menschen am besten ansprechen lassen; Organisationen, die ihren Hilfsfonds aufbauen; automatische Abschreibung, Steuervergünstigung, Druck der Massenmedien, zentrale Verwaltung der eingehenden Gelder; Kommissionen, die die Projekte sachlich gegeneinander abwägen und Entscheidungen treffen;

Computer, die Anfragen, Finanzen und Projekte registrieren – all das macht diese Art und Weise missionarischer Hilfe zu einer Maschinerie, bei der die persönliche Beziehung der Gläubigen an Kraft abnimmt und der innere Wert des Opfers durch eine Art schmerzloser Entbindung als unpersönliches Geschehen verlorenzugehen droht.

Mit einer unverkennbaren Wirkungskraft paart sich der Nachteil, daß Zentralisierung mehr ökonomisch als ekklesiologisch ist und nicht von selbst die idealen Beziehungen von Kirche zu Kirche und von Volk zu Volk fördert (Vincent Cosmao, Transfert de fonds, de pouvoir et d'idées: Esprit 1976, 119–126).

In letzter Zeit werden Stimmen von Kirchen der Dritten Welt laut, die um zeitweilige oder vollständige Einstellung (Moratorium) der finanziellen und persönlichen Hilfen bitten. Junge Kirchen wollen an der eigenen Identität arbeiten und *so* zur Gemeinschaft mit Schwesterkirchen in der Welt kommen. Der Moratorium-Gedanke wurde auch hervorgerufen durch den aus Mangel an Zielsicht und Mut noch immer dominierenden Einfluß missionierender Länder.

Auf der Weltmissionskonferenz zu Bangkok (1973) wurde gesagt, der Moratoriumplan gehe hervor «aus unserem Unvermögen, unsere gegenseitigen Beziehungen in einer Weise zu gestalten, die nicht entmenschlicht». Wurde in Bangkok das Moratorium noch als Möglichkeit für bestimmte Situationen gesehen, so appellierte die Versammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka (1974) an die afrikanischen Kirchen, sich so bald wie möglich von ihrem fremdländischen Geld und Personal zu trennen; denn das sei die einzige Möglichkeit, wirklich afrikanische Kirchen zu werden (Jansen/Schoonhoven, aaO. 156–166). Die Bischofssynode von 1974, die sich vor allem bezüglich der lateinamerikanischen Länder mit dem Moratorium-Gedanken konfrontiert sah, wies diesen ab. Zwar müsse die Hilfe ausländischer Missionare neue Formen annehmen; betont wurde aber, daß ihre Anwesenheit «das lebendige Zeichen der universalen Kirche» sei.

Für die Organisatoren der finanziellen Missionshilfe in den Geberländern wirkt dieser Ruf nach Unabhängigkeit schockierend. Beim Fortfall ihrer finanziellen Hilfe stehen sie plötzlich mit leeren Händen da und sehen sich vor die Frage gestellt, was sie an authentischem christlichen Leben zu bieten haben, seitdem die Kirchen in Europa und in Nordamerika eine tiefe innere Krise durchleben.

Viele Gläubige der von jeher missionierenden Länder suchen nach ihrer Identität und fragen sich, wie sie in einer Wohlfahrtsgesellschaft Christen sein können. In sogenannten Basisgemeinschaften wünscht man von zentralisierenden Vorschriften verschont zu bleiben. In ihrer konkreten Situation wollen sie dem Evangelium selbst Gestalt geben. Ohne dieses Wort zu benutzen, streben auch sie ein Moratorium an.

Schlußwort

Bei neuerlichem Lesen der Niederschrift dieser Seiten wurde mir klar, daß die Randbemerkungen zum Thema «Zusammenarbeit und Gemeinschaft der Kirchen» vor allem zu verstehen sind als eine willkürliche Auswahl aus einer Rangliste einer Überfülle von Gegebenheiten. Bei aller Wandlung in der Auffassung von Mission bleibt die eine Aufgabe: Die Frohe Botschaft von Jesus Christus bringen und vertiefen! Das ist die eine bleibende Aufgabe der Christen, die mit menschlichen Mitteln zur Vollendung gebracht werden muß. Trotzdem wissen wir, daß diese Aufgabe in ihrer Verwirklichung immer eine «Unvollendete» bleiben wird.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

WIM ROOD

1925 geboren, trat der Kongregation von den Heiligen Herzen bei, zum Priester geweiht 1950; promovierte 1958 in klassischen Sprachen und Literatur an der katholischen Universität Nimwegen; 1970 Promotion an der Theologischen Fakultät der Rijksuniversiteit Utrecht mit einer Dissertation über «John Amos Comenius and the Low Countries 1656–1670». Er studierte Tschechisch und Russisch. Seit 1970 ist er Assitenzsekretär der Niederländischen Bischofskonferenz. Anschrift: Amersfoortseweg 10, Zeist, Niederlande.

Louis Trouiller

Die Kirche als Schatzmeisterin der Armen

Von der Kirche als Schatzmeisterin der Armen zu sprechen, ist recht ungebräuchlich. Zumindest veranlaßt uns eine solche Aussage, uns auf eine Tradition zu beziehen, die zu den ehrwürdigsten gehört, weil sie am Evangelium selber anknüpft. Aber wenn man auf diese Weise spricht, sucht man auch die Kirche zu definieren: eine ihrer Hauptfunktionen wäre demnach, für die Bedürfnisse der Armen zu sorgen, ihnen die Früchte zu verteilen, die sie in ihrem Namen verwaltet, ihnen zu vermitteln, was sie von den Reichen für die Armen erhält. Die Tradition, wir werden es noch sehen, verstand es sehr wohl auf diese Weise: Die Kirche konnte nur für die Armen und in ihrem Namen Besitz haben. Und Johannes XXIII. erinnerte erst in jüngster Zeit wieder daran, daß die Kirche in besonderer Weise «die Kirche der Armen» sei und sein wolle.

Ist dies wirklich der Fall, oder handelt es sich bloß um einen Wunsch oder gar um eine *petitio principii*? Wir müssen das etwas näher besehen. Unsere erste Aufgabe wird es also sein, in groben Zügen eine Art Protokoll aufzunehmen. Nach einem raschen Überblick über die Tradition werden wir dann ins Auge fassen können, was ein Amt der Verwaltung für die Armen von der Kirche heute verlangen kann. Präzisieren wir das Wort: die Armen unserer Welt sind ebenso die aus unseren industrialisierten Gesellschaften Ausgeschlossenen wie die durch die Not und durch die unerbittliche Logik dessen, was man die Entwicklung zu nennen abgemacht hat, niedergedrückten Völker.

Verwendet die Kirche ihre Mittel dazu, den Armen zu helfen? Das vorliegende Heft von CONCILIUM bietet Beiträge, die die Frage auf verschiedene Weisen angehen (vgl. besonders den Beitrag von V. Cosmao). Initiativen wurden ergriffen, Institutionen nehmen ihre Aufgabe wahr, und zwar auf der Ebene der Gesamtkirche wie auf jener der Ortskirchen. Es ist nun aber nicht der Zweck dieses Beitrages, dies alles zu beschreiben oder dessen Wohltaten nachzuweisen. Und dennoch kann man einigen Verdacht schöpfen: Ist die Kirche wirklich die Schatzmeisterin der Armen? Einige Anmerkungen gestatten, daran zu zweifeln, wobei sie sich zunächst auf die Ausübung dieses Amtes beziehen und dann auf die Absichten, die man mehr oder weniger bewußt zu verfolgen scheint.

Wenn man die Tatsachen betrachtet und beispielsweise die Bistümer oder die Kongregationen befragt, stellt man fest, daß der Teil der Gaben und der Investitionen, der für die Armen eingesetzt wird, nur einen sehr bescheidenen Prozentsatz ihrer Haushalte ausmacht. Das läßt sich sehr gut erklären: innerhalb der westlichen Gesellschaften erleben die Kirchen eine relative Verarmung. Ihre Mittel sind einerseits unabhängig von der Erhöhung der Lebenskosten und wachsen weniger schnell als diese. Gleichzeitig wachsen ihre Verpflichtungen schneller als für andere soziale Gebilde. So altert, aufs ganze gesehen, die Gesamtzahl der Kleriker und Religiosen, so daß die Ausgaben für die Gesundheit und die Sozialversicherung rasch anwachsen. So werden die verfügbaren Mittel schließlich knapp, und die binnenkirchlichen Solidaritätsbedürfnisse brauchen einen großen Teil der möglichen Überschüsse auf: es bleibt wenig, um den Armen zu helfen. Wenn die Hilfe existiert – was im allgemeinen der Fall ist, auch wenn sie bescheiden ist –, drängt sich eine andere Bemerkung auf: um welche Hilfe handelt es sich? Sie ist meistens seelsorglicher oder missionarischer Art. Man hilft eher den Ordensgemeinschaften oder den Kirchen der jungen Christenheit als daß man für die Bedürfnisse ihrer Bevölkerungen aufkommt. Man hat darauf aufmerksam machen können, daß dieses Verhalten vom kulturellen und religiösen Imperialismus geprägt war; daß die Kirche ihre Investitionen dafür einsetzte, eine «universale» Theologie und einen «universalen» Kult zu stützen und aufrechtzuerhalten.

Es ist klar, daß man diese Beobachtungen nuancieren müßte, und dazu bietet das vorliegende Heft von CONCILIUM auch Elemente. Jedenfalls entbehren unsere Bemerkungen, so massiv sie auch sind, nicht der Fundamente – man weiß das sehr wohl –, und sie laden uns ein, uns nach den Zielen zu fragen, die verfolgt werden. Die Verwaltung ist nicht neutral. Die wirtschaftlichen Gezeiten sind Ergebnis einer Politik. Und deren Erarbeitung hängt zu einem großen Teil von den Mitteln ab, über die man verfügt, und namentlich von den menschlichen und finanziellen Mitteln. Unsere Ausbildung als Kleriker oder Religiosen, unsere vorherrschende Ideologie, unsere Bindungen aufgrund unseres sozialen Herkunft machen uns bereit, eher den Fortbestand der kirchlichen, pastoralen oder religiösen Organisation zu sichern – und wenn es zum Preis von Anpassungen geschieht –, als das Risiko des Teilens mit den Ärmsten zu fördern. Diese Erschwernisse fügen sich jenen an, die mit der Herkunft unserer Mittel gegeben sind: im wesentlichen verbinden uns diese mit jenen sozialen Schichten und Mentalitäten, die eher darauf bedacht sind, die heutigen politischen und wirtschaftlichen Strukturen zu erhalten als eine

gerechtere Welt entstehen zu lassen. Ob dessen bewußt oder nicht, bleiben wir noch eine der Säulen der bestehenden Unordnung, welches nun auch immer die in verschiedenen Bereichen und bis in die höchsten kirchlichen Instanzen erkennbaren Zeichen von Veränderung sind. Diese Zeichen sind noch minderheitlich und vor allem noch bloße Versprechen.

Man muß noch mehr sagen. Es scheint nämlich, daß die Kirche in der Art, wie sie Schatzmeisterin der Armen ist, Unangepaßtheit beweist. Und auch hier muß man nuancieren. Aber aufs Ganze gesehen bleibt die Kirche einem Interventionsstil verhaftet, der lange kennzeichnend war für die christlichen Institutionen. Es ist bekannt, daß jene nach und nach geschaffen wurden, um auf die Bedürfnisse einer Gesellschaft zu antworten, in der die Kirche für Hilfeleistungen verantwortlich war. Die Kirche hat Mühe, anzuerkennen, daß diese Verantwortung nun in die Zuständigkeit der öffentlichen Körperschaften fällt. Daß es weiterhin große Bereiche gibt, in denen die Kirche Ergänzungen leisten muß, daran ist nicht zu zweifeln, und daß sie dabei beachtliche Wohltaten leistet, ist offensichtlich. Und dennoch darf das nicht den Ersatz der Kirche durch die Staaten verdecken, was für sie eine Befreiung sein könnte. Wir müssen die gegenwärtigen sozio-politischen Veränderungen ermessen. Naivität ist nicht mehr statthaft. Wir werden nicht mehr alle unsere «Werke» «Verwaltung für die Armen» oder «Caritas» nennen können. Mit den anderen Menschen haben wir Unterscheidung zu üben und uns der Mühe zu unterziehen, ohne Nachsicht unsere Welt und unsere Kirche zu analysieren. Diese strenge Zeit der Einschätzung – die im übrigen hier und dort weit vorbereitet worden ist –, ist das erste Erfordernis, dem wir begegnen, zur Auferbauung einer Kirche, die in besonderer Weise die Kirche der Armen ist. Und wir sind nicht vollständig mittellos: die christliche Tradition erlaubt uns, das Ziel von neuem zu präzisieren. Sie enthüllt dessen Tragweite und zeigt dessen Entartungsgefahren auf. Diese Enthüllung und diese Hinweise helfen uns, die Gegenwart besser zu verstehen und der Zukunft besser ins Gesicht zu sehen.

Die christliche Tradition

Jesus ist jenen Armen Gottes nahe, deren ungewisse Situation und deren Hoffnung das Magnifikat zum Ausdruck bringt. Ihnen verkündigt er die Gute Nachricht vom Reich Gottes. Selbst arm lädt er jeden, der ihm folgen will, ein, sich von seinen Gütern freizumachen. Und so sind die Armen mehr als alle anderen Menschen seine Repräsentanten und müssen von seinen Jüngern geliebt werden. Mehr noch, der Christ muß ihn nachahmen: von den gleichen Gefühlen wie er beseelt, muß er durch die Liebe sein Leben als Jünger als echt erweisen, und namentlich seine Beziehung zu den Armen. Die ersten Christengemeinden haben dies intensiv gelebt. Sie haben unter anderem das enge Band, das Jesus zwischen dem Bruderdienst und dem eucharistischen Mahl begründet hat, begriffen. Jesus wollte, indem er den Neuen Bund errichtete, daß seine Jünger das Reich Gottes durch das brüderliche Teilen aufbauen. Das eucharistische Mahl wird so das Sakrament der Kirche, brüderliche Gemeinschaft, die durch die wirksame Liebe und durch die den Armen geleistete Hilfe in der Welt selbst wieder Zeichen für das Kommen des Reiches Gottes ist. Wir befinden uns hier im Herzen der christlichen Existenz: lieben, wie Jesus geliebt hat, das macht den Jünger und die christliche Gemeinschaft aus, die er geliebt hat.

Es ist auch bekannt, daß die Durchführung des Teilens und der Hilfe an die Armen schon sehr früh eine Organisation verlangt hat. Sehr schnell haben die Kleriker die der Kirche für die Armen überlassenen, immer beachtlicheren Güter verwaltet. Man hat dann immer erklärt, daß sie nur für jene besitzen kann, daß sie die Güter, die sie erhält, in ihrem Namen und zu ihren Gunsten verwaltet. Man erinnert dann immer mit Nachdruck an dieses Prinzip, und die Kirche bemüht sich, es zu befolgen. Während ihrer ganzen Geschichte passen dann die Heiligen und die Institutionen die Lehre Christi an die jeweiligen Zeitumstände an und nehmen so auf ihre Weise die ursprüngliche Haltung wieder an.

Man muß allerdings anerkennen, daß das Bestehen auf dem Prinzip von einem allmählichen Abbau begleitet wird. Schon im 5. Jahrhundert teilt Papst Gelasius die Kirchengüter in vier Teile ein: für den Bischof (der den Pilgern und den Gefangenen zu Hilfe kommen muß), für die übrigen Kleriker, für den Gottesdienst und für die Armen. Diese Anordnung wurde im Verlauf der Jahrhunderte ausgedehnt, aber die Wirklichkeit ist dunkler, und man hat sagen können, daß es sich dabei um eine wirkliche «Veruntreuung der Opfergaben»[1] handelte. Bereits Judas, und dann Ananias und Saphira... Die Ursachen dieses Niedergangs sind zahlreich, aber es scheint, daß die hauptsächlichste die Institutionalisierung des Dienstes an den Armen gewesen ist. Zweifelsohne mußte man diesen Dienst organisieren, und er war denn auch wirksam. Der Preis dafür war aber hoch: die Kirche wurde eine Macht und zu einer Zeit sogar die Macht in Europa. In gewisser Hinsicht beginnt sie erst jetzt, sich daraus zurückzuziehen. Die Verkündigung des Evangeliums regte die Großzügigkeit der Christen wirklich an. Aber die Institution

wurde schwer und bedrückend (Kultusausgaben, Bauten, Verwaltungslasten), während die Gelüste von gewissen Leuten (höherer Klerus, Herrscher und Mächtige) in gleichem Maße zunahm. «Die Reinheit der Begierde der Gläubigen» zog so die «Reinheit der Institution»[2] in Mitleidenschaft. Die Armen erhielten nur noch Brosamen: Hier werden ihnen von den Einnahmen noch 1 %, dort noch 3 % gespendet. Solche Mißbräuche «verursachten mehr Skandale als die Liebestätigkeit an Auferbauung leistete»[3]. Es ist interessant festzustellen, daß die Zeitgenossen, die diesen Mißbräuchen ein Ende wünschten, sich auf das ursprüngliche Prinzip beriefen: das Vermögen der Kirche gehört den Armen. Es ist auch bekannt, daß diese Mißbräuche die Kirche tief gespalten haben: wenn sie die Reichtümer, die sie den Armen schuldete, zu ihren Gunsten veruntreute, erlitt sie immer auch eine Vergeltungsmaßnahme.

Ein anderer Zug charakterisiert diese lange Geschichte. Die Christen und die Kleriker suchten nicht – mit seltenen Ausnahmen – die Ursachen der Existenz der Armen zu verstehen. Die Diskussionen über die Armut bezogen sich selbst bei kritischen Geistern nur auf die Organisation der Kirche. Das soziale Phänomen als solches wurde nicht erkannt: die Armut ist zu vorherrschend und verschlimmert sich mit der Verstädterung, vor allem seit der Renaissance. Es scheint, daß die Kirche, die ganz mit sich selbst beschäftigt war, gar nicht versucht hat, zu begreifen, was ihre Zeitgenossen erlebten. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man die Zeit des Klassizismus anschaut. Der Abstand zwischen der Kirche und der Gesellschaft wird so breit, daß die klarsichtigen Christen des 19. Jahrhunderts nicht verstanden wurden, als sie anklagten, was man von da an die Verarmung nannte. Andere Stimmen übertönten die ihre. Und diese Stimmen vermochte die Kirche nur als Angriffe auf ihren Einfluß und ihre Macht zu verstehen, weil sie noch nicht erkannte, daß deren Niedergang bereits eingesetzt hatte.

Wir sind uns dessen wohl bewußt, wie die vorhergehenden Linien abreißen können. Und diese Erinnerung an die Geschichte und ihre Wechselfälle erlaubt uns wenigstens, die Wurzeln der heutigen Spannungen zwischen dem erklärten Ideal einer Kirche für die Armen und den konkreten Verwirklichungen zu verstehen und zugleich die ursprüngliche Sicht wiederzugewinnen und dabei die Irrtümer der Vergangenheit zu vermeiden: für die Kirche, für jeden von uns handelt es sich darum, durch die Rückkehr zu unseren Quellen das Reich Gottes durch die Liebe und den Dienst an den Armen in unserer heutigen Welt kommen zu lassen.

Aussichten

Wir wissen heute, daß das Vorhandensein von Armen kein Erfordernis der Natur ist. Unsere Welt erlebt eine zunehmende und weitvertretete Armut. Unter «Armen» verstehen wir, wie gesagt, alle vom Wachstum und von der Entwicklung Ausgeschlossenen, ob sie nun in den Entwicklungsländern oder in den industrialisierten Ländern leben. Die Armen gibt es überall, und wir wissen es. Das ist eine erste, sehr bedeutsame Änderung: soweit man es, in der Vergangenheit, ahnen konnte, waren die Armen, deren Verwalter die Kirche war, christliche oder in einer verchristlichten Welt lebende Arme. Die Universalität der Armut – allerdings unter verschiedenen Bedingungen – stellt das Problem insofern auf eine neue Weise, als die Hilfe nicht mehr in die alleinige Zuständigkeit der christlichen Instanz gehören kann und daß sie verbietet, sich auf pragmatische oder punktuelle Lösungen zu beschränken.

Alles verläuft so, als ob die Entwicklung die Ungleichheit und die Marginalisation hervorbrächte, und zwar bei uns wie bei den Entwicklungsländern. Es fehlt nicht an Analysen des Phänomens, und wir Christen müssen notwendigerweise an der Erforschung und am Studium der Ursachen dieser wachsenden Ungleichheit zwischen den Nationen, den Klassen, den einzelnen teilnehmen. Der orthodoxe Marxismus scheint in seiner Theorie und durch seine Praxis frei erfunden, während die liberalen oder verwandten Lehren sich als illusorisch oder unwirksam erweisen.

Zweifelsohne ist dieser Typ von Entwicklung als solcher in Frage zu stellen. Ein gewisser Ökonomismus oder – was letztlich dasselbe ist – eine allgemeine Produktivitätsorientierung würde demnach am Anfang der Verbreitung der Armut stehen. Es gehört zum guten Ton, die Konsumgesellschaft abzulehnen. Diese ist aber nichts anderes als die Folge des der Güterherstellung eingeräumten Primats, können die Güter doch nur soweit konsumiert oder gar verschwendet werden, als die Menschen und die Gesellschaften freier werden zum Leben und zum Schaffen. Für sich allein genommen können die wirtschaftlichen Kriterien nicht genügen. Die Wirtschaft wird nie eine Politik machen. Damit ist auch das Übel unserer industrialisierten Gesellschaften (des Ostens wie des Westens) angesprochen und das Übel, mit dem wir den Rest der Welt verseuchen, indem wir die anderen Kulturen zerstören. Eine solche Feststellung ist nicht mehr originell. Zu ihrer Unterstützung möchten wir die harten Worte des Vertreters des Heiligen Stuhls an der Konferenz für Handel und Entwicklung von 1972 in Santiago zitieren: Anpassungen werden nicht genügen, «die Strukturen selbst müssen geändert werden, denn diese Strukturen

spiegeln die Ungleichheiten wider und halten sie aufrecht. Hinter diesen Strukturen gibt es auch ein Machtsystem, das geklärt und auf diese Weise umgestaltet werden muß, daß es zu einer ausgewogenen Verteilung der Verantwortlichkeiten kommt.»

Diese Forderung ist nicht allein eine Sache der Kirche. Immer zahlreichere Stimmen erheben sich im Rahmen internationaler Konferenzen, um endlich eine neue internationale Wirtschaftsordnung herbeizuführen. Man ahnt wohl, daß es sich um eine einfache und klare, das heißt politische Ordnung handeln muß. Ivan Illich würde von einer gastlichen Gesellschaft sprechen. Die relative Armut unserer Kirchen, von der wir eingangs gesprochen haben, müßte uns in einem solchen Kontext als eine Chance erscheinen. Mit den anderen Menschen und ebensowenig über fertige Lösungen verfügend wie sie haben wir die brüderliche Welt zu erbauen. Im Glauben wissen wir nur, daß Jesus von Nazaret zu seiner Zeit die bestehende Ordnung umgestürzt hat und daß wir in seiner Nachfolge der Hoffnung und der Liebe recht geben müßten: Gott kennen heißt lieben. Es bleibt uns die Aufgabe, mit den anderen Armen an der Erfindung der neuen Welt teilzunehmen. Auf ihrer eigenen Ebene vermag die Kirche, durch das Evangelium und durch den Heiligen Geist gestärkt, viel, wenn sie in heutigen Begriffen ihre ursprüngliche Intuition aussagt, wie bei den soeben in Erinnerung gerufenen Gesprächen. Es gilt nun, zu Taten überzugehen. Es ist nur zu klar, daß wir nur dann verstanden und glaubwürdige und wirksame Verwalter für die Armen sein werden, wenn wir unsere eigene Praxis mit unseren Erklärungen in Übereinstimmung bringen. Wir können am Umsturz der gegenwärtigen Welt in dem, was darin unterdrückend ist, nur soweit teilnehmen, als wir uns zum Evangelium bekehren, indem wir unsere Praktiken in dem umstürzen, was sie an Verkehrtem haben können.

Wir müssen dazu kommen, uns von den Erschwernissen einer trügerischen Macht zu befreien, die die Sendung der Kirche behindert hat. Man muß alle Spuren von Imperialismus auswischen, ob er theologisch, pastoral oder kultisch war. Wir müssen keine bestimmte Art der Einflußnahme, die die Kirche den anderen Mächten anglich, mehr verteidigen. Es ist ratsam, die Liebe zu entinstitutionalisieren. Eine erschreckende, aber – die Geschichte zeigt es uns – vorrangige und für eine authentische Verwaltung für die Armen unverzichtbare Frage.

Das würde zweifelsohne einschließen, daß dieser Dienst nicht mehr nur den Klerikern und Religiosen zusteht. Wie die Apostel sind sie zu anderen Aufgaben berufen. Und das wird dann auch, so ist jedenfalls zu hoffen, den Besitztrieb und die Liebe zum Eigentum, die weitgehend zur Entstehung der oben angeführten Mißbräuche geführt hatten, zum Verschwinden bringen. Das Gesamt des christlichen Volkes wird so an diesem Suchen und an dieser Praxis teilnehmen: die Laien, die mitmachen müssen, werden nicht mehr die Mächtigen und auch nicht mehr bloß Spender sein.

Und schließlich müßte, wie es sich bereits anbahnt, die Verwaltung für die Armen mit ihnen zusammen wahrgenommen werden. Wenn wir unsere Hoffnung teilen wollen, können wir nur die Armut und die Zuversicht der Armen teilen. Die Armut ist unser verbindlicher Weg, aber nicht, weil die Armut in sich ein Gut wäre – sie ist Skandal und Tod –, sondern weil sie der einzige Ort ist, von dem aus man ihre Ursachen bekämpfen und im Namen der Liebe und der Hoffnung protestieren kann. Die Aufgabe wird offensichtlich mühsam sein. Man ahnt es für die Kirche, und man weiß es nur zu gut, aus der Erfahrung von einigen von unseren Brüdern und von so vielen anderen Menschen, sie wird in unserer Welt von Blut und Geld fürchterlich sein. Christus, der alles an sich zieht, sagt uns aber, daß eine weltweite brüderliche Gesellschaft keine vergebliche Hoffnung ist. In seinem Geist müssen wir die Arbeit von Analyse und Reflexion fortsetzen, die Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff und so zahlreiche andere angefangen haben. In ihm müssen wir die Bekehrung und die Befreiung mit den Armen fortsetzen, die einige von unseren Brüdern mit anderen begonnen haben sowohl in Lateinamerika wie in Osteuropa, in unseren Ländern und unseren Kirchen. Dergestalt ist, so scheint es uns, die vordringliche Investition heute: innerhalb unserer Kirchen und unserer Welt am Entstehen einer gerechteren Welt mitzuwirken.

Der Leser ist vielleicht erstaunt, daß wir nicht auf der materiellen Hilfe bestanden haben. Sie existiert. Wir haben gesagt, daß sie nicht ohne Grenze und nicht ohne Doppeldeutigkeit war. Es ist jedoch klar, daß sie fortgesetzt werden muß, und zwar um sowohl auf dringende Bedürfnisse zu antworten als auch aller Großzügigkeit zu ermöglichen, sich zum Ausdruck zu bringen. Insgesamt wird die wirtschaftliche Hilfe stets das Verifikationskriterium bleiben für eine mehr reflexive und politische Praxis der Teilnahme an den Lebensbedingungen der Unterdrückten. Aber man muß daran festhalten, daß das Fließen finanzieller Mittel für sich allein genommen für eine Praxis nicht genügen, und wäre sie noch so evangeliumsgemäß. Zwanzig Jahrhunderte haben uns das gelehrt. Zudem, wiederholen wir es, verliert die Kirche aller Wahrscheinlichkeit nach und in zunehmendem Maß ihre wirtschaftliche Macht. Dies ist eine Tatsache, und dies ist eine Hoffnung.

Zu diesem Preis wird die Kirche ihre Kraft einer prophetischen Instanz wiedergewinnen und an der Heraufkunft einer brüderlichen Menschheit wirksam teilnehmen können. Zu diesem Preis wird sie den Armen die Gute Nachricht verkünden können. Mehr denn ihre Schatzmeisterin wird sie ihre Dienerin und ihre Schwester sein.

LOUIS TROUILLER

1934 geboren, 1957 nach wirtschaftswissenschaftlichen Studien in Paris bei den Dominikanern der Provinz Lyon eingetreten. 1965 zum Priester geweiht. Bis zum Abschluß seiner theologischen Studien 1967 Studentenpfarrer. Seit 1972 Ökonom seiner Ordensprovinz. Er hat unter anderem an der Nummer 129–130 (1976) von Lumière et Vie über das Projekt der Integration des Klerus in die Sozialversicherung mitgearbeitet sowie die Nummer 8 der «Cahiers Verts de la Tourette» mit dem Thema «Für eine internationale Moral» redigiert. Anschrift: Centre Saint Dominique, B.P. 110, F–69210 L'Arbresle, Frankreich.

[1] M. Brion, La Paroisse dans l'Organisation financière de l'Eglise: Lumière et Vie 123 (1975) 37–51.

[2] G. le Bras, Les Institutions Ecclésiastiques de la Chrétienté Médiévale: Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise depuis les Origines jusqu'à nos jours, Band XII, 1. Teil, Bücher II–IV (Paris 1959) 252 ff.

[3] G. le Bras aaO. 582.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

Walter Bayerlein

Die Rolle der Laien bei der kirchlichen Finanzverwaltung

I. Die theologischen Grundlagen

1. Die Stellung der Laien im allgemeinen

Das II. Vatikanische Konzil hat die Stellung des Laien in der Kirche neu entdeckt. An vielen Stellen hebt das Konzil den wichtigen, gerade von den Laien erwarteten Beitrag zur Erneuerung der Kirche hervor. Nur einige signifikante Aussagen seien zitiert, die aufzeigen sollen, wie sehr dort das brüderliche Miteinander der verschiedenen Dienste im Verbund des einen einzigen Gottesvolkes betont wird: «Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse Gottes und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine *wahre Gleichheit in der*[1] allen Gläubigen gemeinsamen Würde und *Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi*» (Lumen Gentium Nr. 32). «Die im Volk Gottes versammelten und in dem einen Leib Christi unter dem einen Haupt eingefügten Laien sind, wer auch immer sie sein mögen, *berufen*, als lebendige Glieder *alle ihre Kräfte*, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, *zum Wachstum und zur ständigen Heiligung* der Kirche *beizutragen*. 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*» (Lumen Gentium Nr. 33).

«Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und *Verantwortung der Laien* in der Kirche *anerkennen* und fördern. Sie sollen gerne deren klugen *Rat benutzen*, ihnen *vertrauensvoll* Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen *Freiheit und Raum im Handeln lassen*, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen» (Lumen Gentium Nr. 37).

Was das Konzil hier ausspricht, ist keineswegs neu. Es hat eine solide Basis im Neuen Testament (vgl Mt 23,8 und 1 Kor 12) und eine geschichtlich-praktische Wurzel in urchristlichen Gemeinden (vgl. Apg 11, 19 ff; 18,26, Röm 16,1–16, Phil 4,3). Aus dieser Sicht von der Stellung der Laien erwächst folgerichtig die Forderung nach der Mitverantwortung aller Getauften und Gefirmten für die Realisierung des Auftrags der Kirche in der Welt von heute.

Es ist bedauerlich, daß diese Forderung häufig einseitig als eine unangemessene «Demokratisierungs»-Forderung an das kirchliche Amt mißverstanden wird, während sie vor allem eine Forderung an den einzelnen Christen zum Engagement und erst in zweiter Linie eine Aufforderung an das kirchliche Amt ist, Raum für praktische und wirksame Mitverantwortung der Laien zu geben. Mitverantwortung ohne wirklich wirksame Mitwirkung an kirchlichen Entscheidungsprozessen muß zum hilflosen Mitleiden an unbeeinflußbaren Fehlleistungen der Kirche verkümmern.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland spricht es mit ihrem in unserem Zusammenhang sehr bedeutsamen Beschluß «Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche»[2] deutlich aus: «An der Aufgabe der Kirche, Träger der Heilssendung Christi zu sein, haben die ganze Gemeinde und jedes ihrer Glieder Anteil. Von der gemeinsamen Verantwortung kann niemand sich ausschließen oder ausgeschlossen werden»– (I, 1.4). Und: «Das fordert partnerschaftliches Zusammenwirken aller. Dazu bedarf es Formen der Mitverantwortung, in denen die gemeinsame Verantwortung aller unterschiedlich nach Auftrag und Begabungen wirksam werden kann» (I, 1.6).

Das Konzil versprach sich von dem neu betonten partnerschaftlichen Zusammenwirken von kirchlichen Amtsträgern und Laien sehr viel für die Erneuerung der Kirche: «Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. In den Laien wird so der Sinn für eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitschaft gefördert. Die Kraft der Laien verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen. So mag die ganze Kirche, durch alle ihre Glieder gestärkt, ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen» (Lumen Gentium Nr. 37 am Ende).

Natürlich ließe sich noch vieles zur Vertiefung dieser Gedanken aus dem Dekret über das Apostolat der Laien zitieren. Um zu verdeutlichen, wie sehr die Stellung der Laien im Wesen der Kirche selbst verwurzelt ist, wurde absichtlich vorrangig aus der Kirchenkonstitution des Konzils zitiert.

2. Die Mitverantwortung der Laien in Finanzangelegenheiten

Soweit ersichtlich, hat sich das Konzil nicht näher mit der Mitwirkung der Laien in diesem Aufgabenfeld befaßt, wenn man von einer hier unergiebigen Stelle im Dekret über Dienst und Leben der Priester absieht (aaO. Nr. 21). Wenn man aber die allgemeine Rolle der Laien betrachtet, wie sie eben dargestellt worden ist, kann man die finanziellen Angelegenheiten nicht von der Mitverantwortung ausklammern. Geld und Besitz, Spenden und Stiftungen sind ja für die Kirche nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel zur Verwirklichung ihres eigentlichen Auftrags, sich wie Jesus Christus den Menschen in ihrer vielfältigen Not zuzuwenden, ihnen durch Wort und Tat die Liebe und das Leben Gottes zu schenken und in allem Gott zu verherrlichen[3].

Wie Geschichte und Gegenwart erweisen, ist Geld und Besitz für die Kirche stets Chance und Gefährdung zugleich: Die Chance, gezielt und wirksam notleidenden Brüdern zu helfen, die notwendigen Einrichtungen für das kirchliche Leben zu schaffen, die Mission zu fördern, Schulen und Universitäten zu unterhalten, gediegene Erwachsenenbildung zu betreiben, kurz: in der Welt von heute gegenwärtig zu sein.

Auf der anderen Seite steht die beträchtliche Gefahr, das eigentliche Ziel aus dem Auge zu verlieren, die Priorität der Pastoral zu verfehlen, eine satte Kirche der Reichen zu werden, den evangelischen Rat der Armut zu verdunkeln, der für die Kirche als Ganzes nicht weniger gilt als für den einzelnen Christen in der Welt. Die Gefahr für eine reiche Kirche ist groß, ihre Glaubwürdigkeit im berechtigten Widerstand gegen die Wohlstandsgesellschaft zu verlieren[4].

Wie die Kirche mit Spenden, Kirchensteuern, Stiftungen und Grundbesitz umgeht, wie sie sich als Arbeitgeber benimmt, zu welchen Bedingungen und an wen sie Wohnungen vermietet, welche Projekte sie in der Dritten Welt fördert oder nicht fördert, das alles wirkt sich entscheidend auf ihre Glaubwürdigkeit in der amtlichen Verkündigung, aber auch auf die Überzeugungskraft des gelebten Zeugnisses aller Christen aus. Es ist deshalb völlig unmöglich, die Theologie über das Wesen der Kirche von kirchlichem Verhalten in wirtschaftlich-finanziellen Dingen zu trennen; ebenso scheint es mir theologisch wie praktisch unmöglich, einen rein weltlichen und einen rein geistlichen Bereich in der Kirche säuberlich zu unterscheiden.

Die Gemeinsame Synode in der Bundesrepublik Deutschland hat daher zu Recht in ihrem bereits zitierten Beschluß «Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche»[5] die Folgerung gezogen, daß auf den verschiedenen Ebenen (Pfarrei, Bistum, überdiözesaner Bereich) die Mitverantwortung der Laien auch die finanziellen Angelegenheiten umfassen müsse.

II. Der tatsächliche Befund

1. Die Rolle der Laien im allgemeinen

Vieles aus den konziliaren Impulsen ist in der Bundesrepublik fruchtbar geworden. In vielen Gemeinden hat sich eine hervorragende Partnerschaft zwischen Pfarrer und Laien entwickelt. Auch in den meisten Diözesen ist das Zusammenwirken von Bischöfen, Priestern und Laien auf Diözesanebene recht gut, wenn auch noch im einzelnen verbesserungsbedürftig.

Für die Pfarrgemeinderäte, die Dekanats- und Diözesanräte der Katholiken (nach Laiendekret, Nr. 26), die Diözesanpastoralräte (nach Christus Dominus Nr. 27) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken gelten gründlich beratene, vorzügliche Statuten mit umfangreichen Aufgabenbeschreibungen. Im überdiözesanen Bereich gibt es eine von der Gemeinsamen Synode beschlossene Kooperationsform eigener Art: die «Gemeinsame Konferenz», der 12 Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz und 12 Mitglieder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken angehören. Zu ihren satzungsmäßigen Aufgaben gehört es, kirchliche Aufgaben auf überdiözesaner Ebene in der Bundesrepublik Deutschland, die sich dem Leitungsamt (vertreten durch die Bischofskonferenz) und den freien Initiativen (vertreten durch das Zentralkomitee) gemeinsam stellen, zu beraten[6].

Wo in den verschiedenen Gremien Amt und Laieninitiativen in Konflikt geraten können, sind in den Satzungen konfliktlösende Klauseln enthalten. Ja, die Gemeinsame Synode hat sogar in einem mit überwältigender Mehrheit gefaßten Beschluß den Papst gebeten, eine durchformulierte «Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» in Kraft zu setzen[7]. Dort ist in § 31 eine Entscheidungsbefugnis in Streitigkeiten zwischen Amtsträgern und den ihnen zugeordneten kirchlichen Gremien bezüglich der Einhaltung ihrer satzungsmäßigen Rechte vorgesehen. Der Papst hat allerdings bisher auf dieses Votum der Gemeinsamen Synode noch nicht reagiert.

Betrachtet man diese umfassende strukturelle Ordnung der Mitverantwortung, könnte man meinen, alles stehe zum besten. Rechtsordnungen allein reichen aber nicht aus. Sie mögen zwar Konflikte im Vorfeld ihrer Entstehung vermindern und dazu beitragen, entstandene Konflikte fair zu lösen. Sie schaffen aber nicht mehr Lebendigkeit und Kreativität in der Kirche.

Nach wie vor sind die Reibungsverluste (um einen Vergleich aus der Technik zu verwenden), die dadurch entstehen, daß manche Pfarrer und Bischöfe befürchten – sei es auch nur unbewußt –, in ihren als ureigen empfundenen Aufgabenfeldern «entmachtet» oder zumindest eingeengt zu werden, vielerorts hoch. Manche Laien fühlen sich von Pfarrern und Bischöfen nicht ernst genommen. Oft glauben sie – selten grundlos –, ihr Rat werde nur widerwillig zur Kenntnis genommen und letztlich mit Freundlichkeit ignoriert. Hier muß noch viel wechselseitiges Mißtrauen abgebaut werden.

Trotz aller Satzungen herrscht auch noch Unsicherheit bezüglich der eigentlichen Aufgabenbereiche von Laien und Amtsinhabern in der Kirche. Manche Bischöfe und Pfarrer halten die Laien für willkommene Helfer in der Zeit der Priester-Knappheit, ohne die originäre Sendung der Laien, wie sie das Konzil betonte, innerlich zu akzeptieren. Sie neigen dazu, engagierte Laien an das Amt zu binden, ja sie möglichst mit niederen Weihen oder doch wenigstens mit einem Auftrag in liturgischen Formen auszustatten. Dem kommt die Neigung mancher Laien entgegen, sich als «Hilfs-Kleriker» zu verstehen und so den Unsicherheiten und Schwierigkeiten ihres eigenständigen christlichen Stehens in Welt und Kirche auszuweichen.

Die katholischen Verbände (z.B. Katholische Arbeitnehmerbewegung, Katholischer Frauenbund, Bund der Katholischen Jugend) erstarken nach einer Phase der Verunsicherung, die durch die Entstehung der Räte ausgelöst war, wieder. Aber auch sie geraten gelegentlich in Konflikt mit dem kirchlichen Amt. Dabei geht es nicht selten vordergründig um finanzielle Unterstützung, tieferliegend aber um das Spannungsfeld zwischen der Eigenständigkeit der Verbände und ihrer Kirchlichkeit[8].

2. Die Mitverantwortung der Laien in Finanzangelegenheiten

a) Auf Pfarrebene

Die Gemeinsame Synode hatte als Empfehlung beschlossen: «Für die besonderen Aufgaben der pfarrlichen Vermögens- und Finanzverwaltung bildet der Pfarrgemeinderat ein Gremium, das unter Beachtung der vom Pfarrgemeinderat beschlossenen pastoralen Richtlinien den Haushalt aufstellt und seine Durchführung überwacht.»[9] Je nach staatskirchenrechtlicher Lage ist diese Empfehlung realisiert oder nicht. Im Bistum Limburg etwa wählt der Pfarrgemeinderat den Kirchenvorstand, das Organ der Vermögensverwaltung. In den 7 bayerischen Diözesen hingegen scheitert eine solche Regelung am geltenden Staatskirchenrecht. Dort werden die Mitglieder der Kirchenverwaltung (Vorsitzender ist stets der Pfarrer) von der Gemeinde direkt gewählt. Auch hier wirken also gewählte Laien an der Vermögensverwaltung mit. Aber es bestehen zwei voneinander unabhängige Gremien; der Pfarrgemeinderat berät über die Aktivitäten in der Gemeinde, verfügt aber nicht über die dazu nötigen Finanzen, während die Kirchenverwaltung finanziell (und so mittelbar pastoral) ihre eigenen Prioritäten bestimmen kann. Um dieses Nebeneinander, das leicht zum Gegeneinander werden kann, zu mildern, bestimmt die Satzung für die Kirchenverwaltung[10], daß ein Mitglied der Kirchenverwaltung als Gast zu den Pfarrgemeinderats-Sitzungen und der Vorsitzende des Pfarrgemeinderats zu den Kirchenverwaltungs-Sit-

zungen als Gast einzuladen ist; ferner, daß vor bedeutenden Entscheidungen der Kirchenverwaltung der Pfarrgemeinderat rechtzeitig zu informieren und zu hören ist. Vor Verabschiedung des Haushaltsplanes holt die Kirchenverwaltung das Einverständnis des Pfarrgemeinderats ein. Können sich beide Seiten nicht einigen, so wird der beschlossene Haushaltsplan mit der Stellungnahme des Pfarrgemeinderats der kirchlichen Oberbehörde zur Entscheidung vorgelegt[11].

Dies entspricht im wesentlichen der Anordnung der Gemeinsamen Synode für die Fälle, in denen Staatskirchenrecht einer eigenen Beschlußfassung des Pfarrgemeinderats in Finanzdingen entgegensteht. Dennoch ist der beschriebene Zustand unbefriedigend: Die Gemeindeglieder wählen zwei Gremien in verschiedenen Wahlen, zwei Gremien mit Teilzuständigkeiten für einen an sich organisch zusammengehörigen Entscheidungsprozeß. So ist es sehr zu bedauern, daß bisher von kirchenamtlicher Seite noch keine Schritte unternommen worden sind, entsprechend der Aufforderung der Gemeinsamen Synode «eine Änderung der staatskirchenrechtlichen Landesgesetze anzustreben»[12].

b) Auf Bistumsebene

Die Gemeinsame Synode hat angeordnet: «Für die Aufgaben der kirchlichen Vermögens- und Finanzverwaltung besteht ein Finanzgremium, das unter Berücksichtigung der vom Diözesanpastoralrat beschlossenen pastoralen Grundsätze selbständig entscheidet. Es beschließt den Haushalt und überwacht seine Durchführung.»[13] In der Aufgabenbeschreibung des Diözesanpastoralrats steht unter anderem: «Festlegung der pastoralen Grundsätze für die Aufstellung des Haushalts»[14].

Die Art des Finanzgremiums, das den Haushalt beschließt, ist in den Bistümern noch sehr unterschiedlich. In der Erzdiözese München-Freising besteht ein «Diözesansteuerausschuß», der sich zusammensetzt aus dem Erzbischof (Vorsitzender), dem Finanzdirektor (Domkapitular und stellvertretender Vorsitzender), drei gewählten Priestern, neun gewählten Laien und zwei vom Erzbischof ernannten Mitgliedern. Die neun Laien werden von den Kirchenverwaltungen der Pfarrgemeinden gewählt.

Problematisch an dieser Lösung ist, daß die Wählenden die Kandidaten kaum kennen und die Gewählten während ihrer Amtszeit ohne Rückbindung an die Wählenden und ohne formelle Verbindung zu dem Diözesanrat der Katholiken und dem Pastoralrat sind. Dies behindert den freien und kontinuierlichen Austausch von Informationen. Dieser aber ist unerläßliche Voraussetzung von Beratung und Mitverantwortung.

Für die Zukunft muß nach Wegen gesucht werden, die Gremien, die den Erzbischof beraten, mit dem Diözesansteuerausschuß enger zusammenzuführen. Dafür bietet sich eine Änderung des Wahlverfahrens an. Immerhin gibt es in diesem Bistum in jüngerer Zeit bemerkenswerte Ansätze zu einer wirksameren Mitverantwortung der Laien: Seit Jahren schon wird regelmäßig der Haushaltsplan, verbunden mit einem Rechenschaftsbericht über das abgelaufene Jahr veröffentlicht, so daß sich jedermann informieren kann. Darüber hinaus hat sich ein Mitglied des Diözesansteuerausschusses nach einem eingehenden Bericht in der Vollversammlung des Diözesanrats der Katholiken der Aussprache und Kritik gestellt. Der Generalvikar und der Finanzdirektor haben sich aus Anlaß der Erstellung des neuen Haushalts eingehend mit dem Vorstand des Diözesanrats der Katholiken beraten, wobei die pastoralen Prioritäten und die finanziellen Möglichkeiten im Vordergrund standen.

Die Bereitschaft zu einer Verbreiterung der Basis für Mitverantwortung von Laien auch in finanziellen Dingen ist unverkennbar. Allerdings bleibt festzuhalten, daß angesichts der vielen rechtsverbindlich festliegenden Ausgabeposten für eine echte Veränderung der Schwerpunkte im Haushalt wenig Spielraum bleibt. Dies ist jedoch kein Problem der Laienmitwirkung.

c) Auf überdiözesaner Ebene

Der vom Volumen her nicht unbedeutende überdiözesane Haushalt wird vom Verband der Diözesen Deutschlands, einer eigenen juristischen Person, verwaltet. Im Hinblick auf die juristische Autonomie dieses Verbandes (eines Zusammenschlusses der Bistümer) konnte die Gemeinsame Synode der Bistümer nur Empfehlungen für die Neugestaltung der Satzung des Verbandes beschließen[15]. Diese Empfehlung ging dahin, der Vollversammlung des Verbandes solle je ein von dem Pastoralrat des Bistums zu wählendes Mitglied mit beratender Stimme (neben dem Diözesanbischof mit beschließender Stimme) angehören. Im Verwaltungsrat sollten gleiches Stimmrecht haben: je ein Vertreter von Domkapitel, Diözesankirchensteuerrat und Diözesanpastoralrat[16]. Da der Verwaltungsrat den Haushaltsentwurf der Vollversammlung vorlegt und diese den Haushalt beschließt, wäre die Mitwirkung der Laien an Finanzentscheidungen im überdiözesanen Bereich erheblich verbessert worden.

Der Verband der Diözesen hat in seiner 1977 verabschiedeten neuen Satzung leider diesen Empfehlungen weithin nicht entsprochen. Die geregelte Mitwirkung von Laien ist nicht erweitert worden. Der Diözesanbischof kann zwar einen weiteren Vertreter ohne Stimm-

recht in den Verwaltungsrat delegieren und soll diesen in Absprache mit dem Diözesanpastoralrat benennen. Das ist aber kaum noch ein schwacher Anklang an den Willen der Gemeinsamen Synode.

Andererseits muß als Fortschritt angesehen werden, daß die bereits oben erwähnte «Gemeinsame Konferenz» aus Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken entsprechend ihrer Geschäftsordnung einen Bericht des Vorsitzenden der Bischofskonferenz über die Lage der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und die sich hieraus ergebenden Schwerpunkte entgegennimmt, erörtert und Vorschläge für die Schwerpunktbildung im Haushalt erarbeitet[17]. Dies ist 1977 erstmals geschehen. Durch dieses Verfahren wird nicht nur Laien-Mitverantwortung in Form intensiver Beratung verwirklicht; es hat auch den Akzent der pastoralen Bedeutung kirchlicher Haushaltspläne verdeutlicht.

III. Zusammenfassung und Ausblick

Vieles geht in die richtige Richtung voran – wenn auch noch recht zögernd. Strukturen und Satzungen – abgesehen von der des Verbandes der Diözesen – geben den Laien beträchtliche Möglichkeiten, auch in finanziellen Angelegenheiten mitzuwirken, wenn auch überwiegend nur in beratender Form. In der Praxis gibt es allerdings noch viele Mißverständnisse und zuviel wechselseitiges Mißtrauen – gerade unter Christen eine beschämende Tatsache.

Immerhin kann gesagt werden, daß die pastorale Bedeutung kirchlicher Finanzentscheidungen zunehmend erkannt wird. Dazu hat wohl auch die verstärkte Mitwirkung der Laien auf den verschiedenen Ebenen ihren Teil beigetragen.

Was dringend notwendig ist: Mehr Information für die, welche beraten sollen; damit mehr Gewicht des erteilten Rates; damit mehr Bereitschaft des Beratenen, den Rat anzunehmen; damit Bestätigung und Ermutigung für den Beratenden; damit wachsendes Vertrauen.

Nur so kann der jetzige Streit um Stimmrecht oder Beratungsrecht relativiert und der Überbewertung eines uninformiert ausgeübten Stimmrechts wie der Unterbewertung eines sachlich fundierten Rates vorgebeugt werden. Aus einem so vertrauten und vertrauensvollen Umgang zwischen Bischöfen, Pfarrern und Laien – auch in finanziellen Dingen – wäre in der Tat «viel Gutes für die Kirche zu erwarten».

[1] Die Hervorhebungen in den zitierten Konzilstexten stammen vom Autor.

[2] Künftig zitiert als «Gemeinsame Synode: Mitverantwortung». Der Beschluß ist veröffentlicht in der offiziellen Gesamtausgabe der Beschlüsse der Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I (Freiburg/Basel/Wien 1976). (zit. als «Synoden-Gesamtausgabe I») 651 ff. Vgl. auch die Einleitung von Wilhelm Pötter aaO. 637 ff.

[3] Vgl. Beschluß der Gemeinsamen Synode «Die pastoralen Dienste in der Gemeinde», Synoden-Gesamtausgabe I, 603, 2.2.1.

[4] Vgl. Beschluß der Gemeinsamen Synode «Unsere Hoffnung», Synoden-Gesamtausgabe I, 105.

[5] Vgl. oben Anm. 2. Hier maßgebend: III,1.3, 1.4, 1.16.3, 3.3.1 lit.d, 3.3.8, 3.3.10.3, 3.4.2 lit. e, IV, 3.1, 3.2 lit. c, 3.3. lit. b, 4.2.6, 4.2.1, 4.2.2, 4.2.7.

[6] AaO. IV, 3.1 und § 2 der Geschäftsordnung der Gemeinsamen Konferenz vom 22.11.1976.

[7] Synoden-Gesamtausgabe I, 734 ff; vgl. dazu die Einleitung von W. Bayerlein aaO. 727 ff.

[8] Vgl. Gemeinsame Synode: Mitverantwortung, II, 2, 4 und 7.

[9] AaO. II,1.3.

[10] Art. 27 der Satzung für die gemeindlichen kirchlichen Steuerverbände in den bayerischen (Erz-)Diözesen vom 15.9.1971.

[11] AaO. Art. 29, Absatz 7.

[12] Gemeinsame Synode: Mitverantwortung, III, 1.3.

[13] AaO. III, 3.3.10.3.

[14] AaO., III, 3.3.10.1 lit d.

[15] AaO., IV, 4.2.

[16] AaO. IV, 4.2.2.

[17] § 2 Absatz 2 lit. d der Geschäftsordnung vom 22.11.1976.

WALTER BAYERLEIN

1935 in München geboren. Dr. jur; Richter am Oberlandesgericht München; Mitglied der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von 1970–1975. Im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken Mitglied seit 1972, seit 1976 einer der vier Vizepräsidenten. Im Diözesanrat der Katholiken der Erzdiözese München und Freising Mitglied seit 1968, seit 1974 stellvertretender Vorsitzender. Veröffentlichungen: Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse I, Herder-Verlag Freiburg/Basel/Wien 1976: Spezielle Einleitung zum Beschluß «Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung»; Sittenloses Strafrecht?: Lebendige Zelle (München 1969) 37 ff.; Der Grundauftrag der Orden und anderer geistlicher Gemeinschaften aus der Sicht eines Laien: Geist und Leben (Würzburg 1977) 365; außerdem zahlreiche Beiträge in Tages- und Kirchenzeitungen. Anschrift: Luitpoldring 44, D–8011 Vaterstetten.

Michel Brion

Kranken- und Altersversorgung des Klerus

Die Gesamtzahl des Klerus[1] in Frankreich, die sich auf 140000 beläuft, verleiht ihrem Stand eine beachtliche soziale Dimension. Daher erreicht auch die Gesamtsumme der im Rahmen eines freien Systems für soziale Versicherung gezahlten Beiträge ein hohes Niveau: 400 Millionen F oder 5000 F jährlich pro Priester unter 65 Jahren. Das System beruht theoretisch auf individuellen Beiträgen, um dem Gesetz zu genügen. Tatsächlich jedoch auf der pro Kopf berechneten Leistung der religiösen Gemeinschaften, die ihrerseits frei sind, nach eigenem Gutdünken die Belastung auf ihre Mitglieder zu verteilen oder auch nicht.

Im Augenblick umfaßt die Krankenkasse *Mutuelle Saint Martin* die Gesamtheit des Klerus in puncto Krankenfürsorge (abgesehen von den Priestern von 7 der 90 Diözesen und von 90000 der 100000 Ordensleute); die *Caisse d'Allocations aux prêtres âgés (CAPA)* und die *Entraide des Missions et Instituts (EMI)* – (Kasse für Altersunterstützung für Priester und Kasse für gegenseitige Hilfe für Mission und Orden) umfassen jeweils die Diözesanpriester bzw. die Ordensleute. Die Leistungen der Krankenfürsorge entsprechen denjenigen des Regime Général de Sécurité Sociale (Allgemeine Sozialversicherungsordnung), während die Altersrente den Mindestrenten der Pflichtversicherungen (5500 F) entspricht. Diese nationalen Einrichtungen sind nach und nach zwischen 1950 und 1972 unter dem Druck von moralischen und politischen Notwendigkeiten entstanden. Aus den gleichen Gründen wird mit Inkrafttreten des Gesetzes vom 2. Januar 1978 im Laufe des Jahres 1978 ein weiterer Schritt vollzogen mit der Einrichtung der *Caisse Mutuelle d'Assurance maladie des Cultes* (Krankenkasse für die Religionsgemeinschaften) und der *Caisse Mutuelle d'Assurance vieillesse des Cultes* (Altersfürsorgekasse für die Religionsgemeinschaften). Diese Kassen umfassen die verschiedenen Religionsgemeinschaften, deren ständige Mitarbeiter nicht als Gehaltsempfänger im Sinne der sozialen Gesetzgebung betrachtet werden. Sie sind das Ergebnis der seit 1978 verbindlichen gesetzlichen Versicherungspflicht, die einigen Randgruppen von Franzosen, die ihr bis dahin noch nicht unterworfen waren, auferlegt wird. Tatsächlich jedoch übernehmen sie die Verwaltung der jetzigen freien Versicherungen, die bisher rein katholisch sind und sich jetzt nur noch den sehr wenigen Angehörigen anderer religiöser Gruppen öffnen müssen.

Die Vorbereitungen des Gesetzes gaben Anlaß zu zahlreichen und heftigen Protestkundgebungen im Klerus. Dies hat die Kirchenleitung jedoch nicht daran gehindert, ihre Meinung, die im wesentlichen vom Gesetzgeber übernommen worden ist, zugunsten eines autonomen Systems aufrechtzuerhalten.

Das Sozialversicherungswesen in Frankreich

Das Sozialversicherungswesen Frankreichs beruht auf einem Mosaik von Pflichtversicherungen oder dem System, das «Allgemeine Versicherung» genannt wird, um seinen seit 1945 erhobenen Anspruch, alles umzugruppieren, zu unterstreichen. Es hat aber nur 64 % der Franzosen (82 % der Gehaltsempfänger) erfassen können. Das übrige Terrain wird von verschiedenen Grundversicherungen und einer Menge von Zusatzversicherungen sowohl für Kranken- wie für Altersfürsorge beherrscht, die für die Gehaltsempfänger Pflicht sind. Sicherlich hat diese den Anstoß gegeben zur Einrichtung von Ausgleichskassen, um die fatalen kategoriebedingten Ungleichheiten etwas zu nivellieren sowohl in den Grundversicherungen (Gesetz vom 24. Dezember 1974) als in den Zusatzkassen der Gehaltsempfänger (Übereinkunft vom 8. Dezember 1961). Das Sozialversicherungswesen in Frankreich bleibt doch sehr geprägt durch seine berufliche Struktur, die es von Anfang an besitzt und die dem Einheitstrend im Jahre 1945 widerstanden hat.

So wie die französische Kirche in den Jahren 1945–1947 beschaffen war, konnte sie die Notwendigkeit einer einheitlichen Struktur, wie man sie damals einzurichten versuchte, nicht einsehen. Sie hielt sich also auf der Seite derjenigen, die sie ablehnten, und wurde jeglicher Verpflichtung enthoben. Ihr Klerus war zu jung, ihre Einrichtungen waren zu mächtig, um den rapiden Wertverlust ihres Vermögens, ihrer Institutionen und ihrer Einnahmen erkennen zu lassen, der ihr vor allem nach 1968 schwere Sozialversicherungsschwierigkeiten bereiten würde. Damals lebte jeder «Aktive» sehr bescheiden, aber ohne Risiko, da die Gruppe, die Diözese oder der Orden, der er angehörte, von Amts wegen alle seine Bedürfnisse befriedigte. Diese Regelung bedeutete im ursprünglichen Zustand die Verwirklichung der kirchlichen Vorschriften (can. 981 und Armutsgelübde), die bezwecken, daß jeder als Gegenleistung für seinen Einsatz über das Recht ver-

fügt, auch im Krankheitsfall im Schoße seiner Gemeinschaft zu bleiben.

Die staatlichen Versicherungen der Jahre 1950–1972 wären auf die Dauer nur Zusatzkassen (auf demographischer Basis, da die Beiträge gleich und nicht den Einnahmen der Gemeinschaften angepaßt sind) unter den Mini-Fürsorgekassen, die jede Gemeinschaft ausbildet. Daran ändert auch die Art ihrer Leistungen nach dem Modell der Sozialversicherungskassen nichts. Insgesamt gesehen scheinen die staatlichen Einrichtungen dem französischen Sozialversicherungswesen nach gesellschaftlich-beruflichen Kategorien gut angepaßt: ihre Verwaltungsstruktur nach Diözesen und Orden bildet abgegrenzte Bereiche und unterstreicht den Ursprung: es handelte sich um typisch kirchliche Institutionen.

Eine autonome Versicherung des Klerus: pro und contra

Die der Kirchenleitung entgegenstehenden Meinungen zugunsten einer vom Gesetz untermauerten autonomen Klerikerversicherung fußen auf den beiden soeben beschriebenen Überlegungen. Der älteste Einwand kam von Priestern, die sehr eng mit der Arbeiterwelt verbunden waren und die nicht zulassen konnten, daß die Kirche in Sachen Sozialversicherung ihrer eigenen Angehörigen eine Haltung einnimmt, die den Zielen des Kampfes der Arbeiterschaft zuwiderläuft oder die ohne Absprache mit ihren Vorkämpfern erfolgt. Sicherlich ist die *Sécurité Sociale Française* gegen die vereinheitlichenden Bestrebungen der Jahre 1945–1947, wie soeben dargelegt, unter dem Druck der konservativen politischen Kräfte entstanden. Dabei war diese Bewegung unter dem Einfluß der Kommunistischen Partei, die sich rühmt, die Partei der Arbeiter zu sein, aus der Mitte des *Conseil National de la Résistance* (= Nationaler Rat der Widerstandsbewegung) hervorgegangen. Hieraus folgt die traditionelle Opposition der linken Mitte gegen jegliche Bildung von Institutionen solcher sozialer Ordnungen, die nach ihrer Meinung das Versicherungswesen mit dem Ziel angreifen, deren Einrichtungen mehr und mehr zu unterminieren, und die schließlich zu minimalen Basisversicherungen führen würden, die dem kapitalistischen privaten Versicherungswesen Tür und Tor öffnen würden.

Der Klerus, der dem Projekt des Episkopats negativ gegenübersteht, hat also eine solidarische Haltung gegenüber den Vertretern der Arbeiterklasse eingenommen, obwohl deren Praxis, die starke Züge von Selbsthilfe zeigt, nuancierter ist, als es den Anschein hat, denn man muß der Realität Rechnung tragen. Die Solidarität war von dem Willen begleitet, sich als Priester nicht von den anderen zu unterscheiden, aber dieser Protest wurde noch radikaler von anderen Gruppen betont, die in der Diskussion gerade den Status des Priesters betonten.

Es ist bezeichnend, daß ein solcher Protest von solchen Ordensleuten ausgesprochen wurde, die ihre Zugehörigkeit zu einer Ordensgemeinschaft als eine Gewissensfrage betrachteten, die ohne Konsequenz für ihren Status als Staatsbürger ist. Es stimmt, daß die heutige Berufsausübung in Unterricht und sozialem Sektor zahlreiche Ordensleute dazu gebracht hat, ihre Berufung in einem individuellen und lukrativen Rahmen zu verwirklichen. Dadurch kamen sie zwangsläufig in die Reihe der Gehaltsempfänger und in den Genuß von Individuallohn. Zahllose Beispiele zeigen, daß diese Entwicklung einen gewissen Einfluß auf die Art und Weise der Einhaltung des Armutsgelübdes genommen hat. Denn bis dahin fand dieses gerade seinen Ausdruck im Verzicht darauf, über eigenen Verdienst, der außerdem der Gemeinschaft gehörte, frei zu verfügen. Heute behält man ganz gerne das selbstverdiente Geld, mit der Gefahr, zu großzügigen Gebrauch davon zu machen, und man schickt seiner Ordensgemeinschaft einen Teilbetrag zur Deckung der ihr obliegenden allgemeinen Unkosten. Viele sind der Ansicht, daß diese Entwicklung eine tiefgehende Veränderung eines Ordens in Richtung auf eine Verweltlichung der Geistlichkeit verrät. Das mag eine Erklärung sein. Allgemein gesprochen ist man angesichts der Verschiedenheit der Aufgaben der Kirche, die sowohl Laien wie Priester, geistliche Amtsträger und Aktivisten betreffen, geneigt, die Mitglieder einander anzugleichen. Auf diese Weise wird aus dem Priester oder Ordensangehörigen ein spezialisierter Aktivist mit einer bestimmten, möglicherweise vorübergehenden Funktion. Von daher brauchte beider soziale Wirklichkeit keine Unterschiede aufzuweisen, und getrennte Strukturen wären abzulehnen. Die Aufrechterhaltung von Einrichtungen ohne Sozialversicherung sowie von staatlich anerkannten Einzelstrukturen (Orden) wäre ungerechtfertigt. Es wäre der Tod des Priesters, der für Rechnung seiner Diözese oder seines Ordens arbeitet und der alles von diesen erhält.

Eine radikale Entwicklung in den Aktivitäten der Kirche

Man muß tatsächlich eine tiefgreifende Entwicklung im Wirken von Kirche und Klerus feststellen. Wir haben an anderer Stelle ausgeführt[2], wie die französische Kirche sich von einer Kirche mit christlichen Einrichtungen zu einer «aufgesprengten» Kirche entwickelt

hat, deren hauptamtliche Mitglieder mehr und mehr dazu neigen, sich ohne Privilegien in die Institutionen einer säkularisierten Welt einzuordnen. Dieses verändert völlig die Frage ihres Sozialversicherungsschutzes. Dieser wird nicht mehr durch die religiöse Gemeinschaft gewährleistet, sondern durch die beruflichen Gruppierungen, denen jeder einzelne aufgrund seiner Tätigkeit angehört. *Das ist eine andere Welt.* Ob diese Entwicklung fortdauern wird? Es ist anzunehmen. Niemand weiß, ob sie endgültig ist, man kann aber mutmaßen, daß sie auf lange Zeit nicht rückgängig zu machen ist. Um die Dinge klar zu beurteilen, muß man allerdings feststellen, daß es nicht jedermanns Sache ist, das Evangelium auf diese neue Weise zu verkünden: Viele Priester fühlen sich in der Gestaltung des Gottesdienstes noch ausschließlich an die alten traditionellen Formen gebunden – eine Tätigkeit, die typischerweise in Frankreich nur durch die Spenden der Treuen finanziert wird. Viele Priester und Ordensleute erfüllen ihre Aufgaben immer noch im Rahmen von Einrichtungen, die von ihren Gemeinschaften getragen werden. Hinzu kommen die unzähligen Mitglieder kontemplativer Orden und die Missionare. Und schließlich ist die Mehrheit von ihnen alt. Hervorzuheben sei noch, daß, im ganzen gesehen, die Einnahmen im Zuge der Entwicklung der pastoralen Praxis geringer werden, wenn auch manchmal bestimmte größere Einnahmen blenden.

Die undurchsichtige Zukunft und die jetzige Situation verlangen demnach – wenigstens für den Übergang – die Aufrechterhaltung einer eigenen einigermaßen differenzierten Sozialversicherung, die das französische System trotz der erwähnten doktrinären Einwände, die vielen Sonderlösungen Raum lassen, ermöglicht. So richtig die theoretischen Überlegungen, die von einer idealen Vorstellung der Sozialversicherung oder der Kirche ausgehen, auch sein mochten, sie mußten mit den Realitäten in Übereinstimmung gebracht werden.

Die gegenwärtige Lage der Kirche

Nach unserer Meinung besteht das Problem darin, sich der Situation entschieden zu stellen. Es vergeht kein Tag, an dem die traditionsgebundenen Katholiken die radikalen Veränderungen in der Kirche nicht verurteilten, die dazu angetan sind, die alte Kirche durch eine neue zu ersetzen. Dieses werfen sie sogar dem Episkopat vor, der von «Bürokraten» und von «Theologen» gelenkt werde. Man braucht nicht Anhänger ihrer Philosophie zu sein noch in ihre Anklagen einzustimmen, auch wenn man die Tatsachen wohl vermerkt. Auf dieser Ebene ist die radikale Veränderung der Kirche nicht zu leugnen, und die Leute in den Fünfzigern erkennen immer weniger die Kirche ihrer Kindheit wieder. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß die Kirchenoberen diese Entwicklung, deren Endstadium unzweifelhaft ist, gewollt oder geduldet haben. Es genügt die Alterspyramide des Klerus, den beträchtlichen Rückgang der religiösen Praxis unter den Jüngeren und die fortschreitende Laisierung der christlichen Einrichtungen zu betrachten, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß nichts mehr so sein wird wie früher, wenn es auch besser ist.

Gleichgültig, ob diese Entwicklung nun das Ergebnis gemeinsamer Überlegungen oder allgemeiner moralischer und gesellschaftlicher Veränderungen ist, ja, einer gewissen Rückkehr zu den Ursprüngen der Kirche, nach unserer Meinung müßten diejenigen, die sie angestrebt oder bejaht haben, sich Rechenschaft ablegen über ihre materiellen Folgen. Die Unternehmung, deren Aktivität rückläufig ist und die sich verwandeln oder verschwinden, richten sich darauf ein, ihr Personal, vor allem die Älteren, vor den tragischen Folgen solcher Veränderungen zu bewahren. Ganz allgemein muß vermerkt werden, daß jede Art von Sozialversicherung, die auf Aufteilung beruht – und auf Berufsgruppen –, auf einer fortdauernden Aktivität und einer jungen Basis gegründet ist. Jeglicher Aktivitätsrückgang und Überalterung bedrohen das System. Deshalb braucht der Klerus wegen des Rückgangs der religiösen Praxis, der Überalterung des Personals und des fortlaufenden Trends der Jüngeren zu beruflichen Aktivitäten eine andere Sozialversicherung. Es war also notwendig, ebenso wie dies andere Unternehmen tun, die dem Bankrott nahe sind, das Kapital mit ins Spiel zu bringen. Der Vergleich sollte nicht abschrecken. Man mußte also darauf drängen, Kapital flüssig zu machen, ein weiterer Grund für das fortschreitende Aufgeben christlicher Einrichtungen. Theoretisch gab es keine andere Lösung.

Trotzdem hatten die Verantwortlichen das unerhörte Glück, daß diese Entwicklung zusammenfällt mit den Rückschlägen anderer sozialer Berufsgruppen wie der Landwirte oder der Geschäftsleute. Dieser Umstand hat den Staat dazu geführt, auf dem Gebiet der Sozialversicherung mit politischen Mitteln eine neue Ausgleichskasse einzurichten mit dem Ziel, der gleichzeitigen Auszehrung ihrer autonomen Kassen entgegenzuwirken, die sich aus wenigen Zahlenden und vielen Nutznießern zusammensetzt. Von da an mußte man auf dieser Welle weiterreiten. Aus Anlaß des Gesetzes vom 2. Januar 1978 wird das Problem für den Klerus nun also auf die gleiche Weise gelöst: bei einem bestimmten Grad an Übergewicht der Älteren

wird das Defizit der Altersversorgungskasse vom Staat aufgefangen.

Es ist nur schade, seelsorgerlich gesprochen, daß dieser Ausgleich gerade auf demographischer Basis beruht – als könnte man nicht alt und trotzdem reich sein! Aus diesem Grund hat die zahlreiche und junge Gruppe der Gehaltsempfänger, die diese Kosten zu tragen haben, das Prinzip durch ihre Gewerkschaften ablehnen lassen. Obwohl die Kirche Frankreichs den Ruf hat, für die Belange der Arbeiter und Sozialisten einzutreten, wollte sie trotzdem davon profitieren. Die zusätzliche Einnahme wird beträchtlich sein, obwohl das Niveau der individuellen Pension sehr niedrig ist, was wiederum übertriebene Hemmungen überflüssig macht. Bleibt nur, daß es der Kirche an Unterstützung mangelt, wie die heftigen Reaktionen der Priester, die in der Arbeiterseelsorge engagiert sind, gezeigt haben. Einige hätten es gern gesehen, wenn sie ein großartiges Beispiel von Unabhängigkeit gegeben hätte, indem sie zuerst die Möglichkeiten untersucht hätte, unter Einsatz des eigenen Kapitals eine Gegenlösung zu finden, was primär eine seelsorgerliche und nicht eine technische Frage ist. Techniken konnten in der Folgezeit in Gang gesetzt werden, etwa die Ausgleichsrente für Landwirte, die ihren Hof verlassen im Zuge einer Neustrukturierung. Man muß jedenfalls wohl oder übel diejenigen Werke aufgeben, um die man sich nicht mehr richtig kümmern kann...

Zur Notwendigkeit einer Zusatzversicherung

Die Unterstützung durch die staatliche Gemeinschaft wird unzureichend sein. Und zwar aus mehren Gründen. Im Falle der Krankenversicherung, weil die staatliche Kasse, die nicht vom Ausgleich profitiert und ein Gleichgewicht herstellen muß zwischen Einnahmen und Ausgaben, in einigen Jahren mit zunehmender Überalterung der Gruppe ihren Verpflichtungen nicht mehr wird nachkommen können. Im Falle Altersfürsorge, weil die schwache Leistung[3] die Einrichtung einer Zusatzversicherung erzwingen wird, die keinerlei Unterstützung hat. Das Problem ist also noch nicht gelöst und muß weiter untersucht werden. *Es stellt sich wieder einmal mit den Begriffen der Umstrukturierung.*

So muß man sich also wieder den Grundproblemen zuwenden, die bei der Auseinandersetzung nicht an erster Stelle besprochen wurden, da dort die Problematik auf Strukturfragen reduziert wurde. Diese Grundprobleme sind in erster Linie aus o.a. Gründen das Niveau der Sozialversicherung und in zweiter Linie die Solidarität zwischen den einzelnen Diözesen und Orden und schließlich die nach außen gerichtete Solidarität mit anderen sozialen Gruppen. Diese drei Problemkreise haben einen gemeinsamen Nenner: die reale finanzielle Stärke von Diözesen und Orden. Dabei ist klar, daß sowohl Niveau als auch genaue Kenntnis der individuellen Entlohnung des Klerus durch ihre Gemeinschaften von nur begrenztem Interesse sind. Sie bewegt sich in bescheidenen Grenzen, oder, anders ausgedrückt, die Entlohnung ist sehr niedrig im Verhältnis zur geleisteten Arbeit. Nach traditioneller Anschauung soll ein Priester nicht nach seinen Leistungen, sondern nach seinen elementaren Bedürfnissen bezahlt werden, da die Früchte seiner Arbeit der Gemeinschaft, der er angehört, zugute kommen. Diese verfügt über mehr oder weniger Mittel, und die Priester sind oft abhängig von den Rücklagen, die die Gemeinschaft in der Vergangenheit anlegen konnte, weil auf private und gesellschaftliche Einkünfte verzichtet wurde. Ein Seminar mitten auf dem Land ist nichts wert. Eine Schule ist oft nicht zu verkaufen, aber ein unnötiges Seminar mitten in der Stadt ist kostbar. Eine solche Schule wurde neulich für 6 Millionen F verkauft und ein Wohltätigkeitsinstitut für 10 oder 20 Millionen, usw.... Man sollte also ein Inventar anlegen, speziell von solchen Einrichtungen, deren Entwicklung zur Auflösung zwingt. Sicher wird ein irgendwo eingerichtetes Unternehmen sich häufig erhalten, meist als Privatunternehmen, aber ohne christlichen Charakter. Das heißt aber das Ziel des Werkes ändern, für dessen Gründung und Unterhaltung unzählige Spenden und anfangs die Opfer von Tausenden von Ordensleuten investiert wurden. Man hat also nicht das Recht, ohne Gegenleistung auf das Eigentum zu verzichten, ohne das Nötige zum Überleben derjenigen herauszuholen, die es verlassen. Das Institut der Entschädigungsrente wegen Aufgabe des Eigentums kann hier zweifellos wirksam werden.

Die Kirche Frankreichs hat aus den heutigen Perspektiven nur dann die Möglichkeit, ihren Verpflichtungen gegenüber ihren engagierten Mitgliedern nachzukommen, wenn sie sich nicht ohne eigene Alternative dem Staat unterwerfen will. Einige Diözesen und Orden haben dies gut verstanden, sie handeln jedoch in eigenem Interesse, ohne sich um die anderen zu kümmern.

Das Problem wiegt umso schwerer, als die derzeitige gesetzliche Sozialversicherung im Augenblick zwar zufriedenstellend aussieht, für die jüngeren Gemeinschaften jedoch immer belastender werden wird – wegen der Gleichförmigkeit der Beiträge der unter 65 Jahre alten Mitglieder, zumal diese jüngeren Gemeinschaften nicht unbedingt die reichsten sind. Die eine Gemeinschaft, deren Mitglieder in der Mehrzahl über

65 Jahre alt sind, wird nichts zahlen müssen, obwohl sie reich ist, und wird Pension kassieren, für die sie nichts eingezahlt hat, während eine andere mit jüngeren Mitgliedern, obwohl sie arm ist, Beiträge wird leisten müssen[4]. So würde das Prinzip der Solidarität verkehrt angewendet. Außerdem würde es sich um eine nicht vertretbare Abtretung einer kanonischen Verpflichtung handeln, die kraft eines feierlichen Vertrages dem Bischof oder dem Superior auferlegt ist[5].

Alle religiösen Gemeinschaften sollten die Gelder, über die sie verfügen und zugunsten ihrer Mitglieder verfügen dürfen, demnach in eine Gemeinschaftskasse zahlen. Das Kapital der Kasse für gegenseitige Hilfe[6], die soeben gegründet wurde, unter dem buchungstechnischen Vorwand vorzuenthalten, man halte Kapital und Ertrag auseinander, hat dann keinen Sinn, wenn ein Unternehmen ganz oder teilweise liquidiert werden muß. Schon immer ist das Kapital zur Dekkung elementarer Bedürfnisse gebildet worden. Da somit das System der Veranlagung mit gestaffelten Beiträgen unmöglich ist und die Kirche, ohne es zu merken, Vermögensbildung betrieben hat, so muß man dieses System weiter ausbauen, indem man das Kapital nutzbringend einsetzt und berücksichtigt, daß das Vermögen nicht zunächst einer bestimmten Gemeinschaft, sondern der Kirche gehört[7].

Man muß den Mut aufbringen, die konkrete Notwendigkeit einer Umstrukturierung einzusehen und diese auf geistiger und seelsorgerlicher Ebene voranzutreiben.

[1] Das Wort Klerus umfaßt hier Diözesanpriester, Ordensmänner und Ordensfrauen.

[2] Lumière et Vie (1976) Nr. 129/130, S. 17–19 und S. 65–84.

[3] Es sei daran erinnert, daß der französische Episkopat im Jahr 1967 für seine aus dem Amt ausgeschiedenen Mitglieder eine Pensionskasse ins Leben rief und eine Pension von monatlich 1000 F (abgesehen vom Honorar für Messen) festsetzte, was heute etwa 2000 F entspricht.

[4] Mit der Regelung, die Kollektivbeiträge – vorgesehen durch das Gesetz vom 2. Januar 1978 – einerseits anhand der Zahl der Krankenversicherungsverträge für Alte und andererseits der Zahl der erforderlichen Altersversicherungsverträge für Gehaltsempfänger zu berechnen, ist das Problem nur zur Hälfte gelöst. Für eine Krankenversicherung wird die individuelle Belastung sehr hoch sein, weil die zu hohe Zahl von Pensionierten insgesamt eine Krankenkasse sehr belastet. Was die Altersversorgung betrifft, lehrt die Erfahrung, daß die Schwierigkeit, die Aufwendungen über die Sozialversicherten zurückzuerhalten, die kirchlichen Verwalter zurückhaltend macht, wenn es darum geht, einen diesbezüglich ausreichenden Prämiensatz zu akzeptieren, zumal die Sozialversicherten sehr zahlreich sind innerhalb der Gemeinschaften, für die sie die finanzielle Verantwortung tragen.

[5] Lumière et Vie (1976) Nr. 129/130. S. 109–117.

[6] Die französische Bischofskonferenz hat im November 1977 für alle Diözesen Frankreichs eine Ausgleichskasse ins Leben gerufen, um die oben erwähnten Ungleichheiten etwas zu mildern. Sie gründet sich auf eine Besteuerung in Höhe von 0,5 % aller Einnahmen. Die Orden taten für sich das gleiche. Das Problem der Gemeinschaften (vor allem der Orden), deren Überalterung die Einnahmen aufzehrt, während ihr Kapital unangetastet bleibt, wird durch solche Entscheidungen nicht gelöst.

[7] Lumière et Vie (1976) Nr. 129/130, S. 39–41.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M. A.

MICHEL BRION

1923 in Nantes geboren. Priester der Diözese Nantes (1948). Seit 1951 Bistumssekretär in Nantes. Seit 1958 Geschäftsführer der Krankenkasse «Mutuelle Saint Martin». Mitglied der Arbeitsgruppe für Fragen der materiellen Existenz von Klerus und Kirche im Sekretariat der Französischen Bischofskonferenz. Veröffentlichungen: Pastorale et Finances: Cahiers Paroisse et Mission Saint Séverin (Éd. Philippe Neri, Paris 1964) (ins Spanische übersetzt); Les Ressources du Clergé et de l'Église en France (Le Cerf, Paris 1970); La Religion vécue des français (Le Cerf, Paris 1972); Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge zur Frage der finanziellen Mittel von Kirche und Klerus: Salaire des prêtres et finances de l'Église: IDOC international Nr. 15 (Le Seuil, Paris 1970); Finances de l'Église: Christus Nr. 70 (Paris 1970); L'Église de France et son argent: Prêtres diocésains, Dezember 1970 (Paris); Que faire des biens d'Église?: Vie consacrée 44 / 5 (Löwen 1972); Perspectives d'évolution des ressources de l'Église en France: Année Canonique 8 (Paris 1974); La paroisse dans l'organisation financière de l'Église: Lumière et Vie Nr. 123 (Lyon 1975); Les biens de l'Église ou les décors d'une pastorale qui revient à ses sources: Lumière et Vie Nr. 129 / 130 (Lyon 1976) (ins Spanische übersetzt). Anschrift: Évêché de Nantes, Impasse St. Laurent 8, F–44046 Nantes, Frankreich.

Edward J. Kilmartin

Die Problematik des Meßstipendiums

«Glaubt an Jesus Christus und laßt euch retten!» Dieser Kernbotschaft des Neuen Testaments entsprechend wird uns in der Geschichte von Simon dem Magier in Apg 8,9–24 gesagt: Die Kraft, die durch die Handauflegung des Apostels übermittelt wird, ist eine «Gabe Gottes», die man nicht «mit Geld erkaufen» kann. Einzig die freie Glaubensantwort ist das jeglicher Form der Geistspendung Gemäße.

Bischöfe und Synoden des Ostens und Westens haben die «Häresie der Simonie» wiederholt verurteilt. Sie haben auch Praktiken zurückgewiesen, die bloß den Anschein von Simonie erwecken. Bekanntlich wurden im Lauf der Geschichte Kirchengesetze erlassen, die es untersagten, während der Feier der Ordination, der Taufe, der Buße oder der hl. Kommunion Sammlungen von Geld oder anderen Gaben zu veranstalten. Im allgemeinen beabsichtigte diese Gesetzgebung nicht sosehr, die Habsucht der Kleriker zu zügeln, sondern eher, das Ärgernis der Simonie zu verhüten[1].

Der uralte Brauch, vor der Eucharistiefeier (Osten) oder vor dem Hochgebet (Rom) zu Brot und Wein hinzu weitere Gaben darzubringen, zog solange nicht die Gefahr dieses Ärgernisses nach sich, als die Gaben den Bischöfen zur Verteilung übergeben wurden. Zumindest im Westen wurde es ungern gesehen, wenn ein Priester sich diese Gaben direkt aneignete. Doch als im Frühmittelalter diese Praxis eher hingenommen wurde, kam im Westen eine weitere Spendenart auf, zu der sich die römische Kirche während längerer Zeit ablehnend einstellte.

I. Aufkommen und Bedeutung des Meßstipendiums im Mittelalter

Diese neue Form des Gabenspendens für die Eucharistiefeier kam in den Kirchen des Westens auf unter Einfluß alttestamentlicher Opfer- und Priestervorstellungen, aber auch östlicher Liturgiepraktiken und eines germanischen rechtlichen Gabenverständnisses. Das eucharistische Opfer wurde hier als ein unauflösliches Ganzes gesehen, das von der Kirche vermittels des Priesters dargebracht wird, der als Mittler zwischen Gott und dem Volk amtet. Unter östlichem Einfluß pflegten die Laien vor der Eucharistiefeier Gaben darzubringen, die als ein Almosenopfer «für Gott» betrachtet und der Kirche zur Verfügung gestellt wurden. In der Liturgie brachte der Priester diese Gaben als den Spender repräsentierende Zeichen vor Gott hin. Und selbst dann, als man die römische Gepflogenheit, während der Messe Gaben darzubringen, nachzuahmen begann, deutete man dies nicht der alten römischen Auffassung entsprechend als ein Mitopfern der Messe.

In diesem Verständnisrahmen wurden die Gaben als Mittel bewertet, die ihren Spender auf tiefere Weise mit dem vom Priester dargebrachten Opfer vereinen, als etwas, das ihn an den Segensfrüchten der Messe reichlicher teilhaben läßt als die anderen Teilnehmer. Diese Auffassung führte dann zur Überzeugung, es sei segensreicher, der einzige Spender einer Gabe für die Messe zu sein. Als sich dann dieser Gedanke mit dem germanischen rechtlichen Verständnis einer Gabe paarte, ging daraus die Vorstellung hervor, die Messe sei eine passende geistliche Gegenleistung des Priesters, der die Gabe zu seiner Verwendung annehme. Nach damaliger germanischer Rechtsauffassung gehörte es nämlich zum Wesen einer Gabe, daß sie nicht durch ein materielles Entgelt zurückerstattbar ist.

Es macht die Eigenart des Meßstipendiums aus, daß es sich dabei um eine Gabe handelt, die vor oder während der Messe in dem Sinn gespendet wird, daß der Priester dann verpflichtet ist, die Messe unter Ausschluß weiterer Gaben darzubringen. Zu welcher Zeit genau diese Praxis aufgekommen ist, läßt sich nicht bestimmen. Sie findet sich zuerst in Gallien, im westgotischen Spanien, auf den Britischen Inseln und im Frankenreich. Zu Beginn des neunten Jahrhunderts war sie auch in Italien so weit verbreitet, daß sich die römische Synode, die im Jahre 826 unter Papst Eugen II. stattfand[2], damit befaßte. Die Synode verwarf diesen Brauch und untersagte den Priestern, sich zu weigern, die Gaben auch anderer Gläubiger anzunehmen. Man berief sich dabei nicht auf den ursprünglichen Sinn der Gabenprozession und bezog sich auch nicht auf den römischen Rechtsgrundsatz, daß eine Schenkung frei, ohne Entgelt zu erfolgen habe. Sondern die Synode begründete dies damit, daß diese Art von Opfergabe auf einem Mißverständnis der Mittlerrolle des Priesters beruhe: Der Priester sei der Mittler aller! Obwohl so die Synode das alttestamentliche Verständnis des Priesters als eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen übernahm, hielt sie an der alten römischen Auffassung fest, wonach die Eucharistie Zeichen der kirchlichen Einheit ist und das gläubige Volk an der Eucharistiefeier wirklich mitwirkt.

Obwohl die römische Kirche und ihre Theologen weiterhin ein Unbehagen verspürten, kam diese Art

von Opfergabe im Westen schließlich überall auf. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts hatte sie sich fest durchgesetzt, und der Verfahrensmodus war so zurechtgerückt worden, daß er den Ansprüchen des römischen Rechts auf Exaktheit bei rechtlich bedeutsamen Verfahren und Beziehungen zu genügen vermochte. Im gleichen Jahrhundert lieferte die scholastische Theologie drei entscheidende Elemente für die theologische Deutung des Meßstipendiums, die dann zur allgemeinen katholischen Auffassung[3] wurde:

1. Die Kirche heißt diese Praxis gut und gestattet den Priestern, die Gabe von ausschließlich einer Person entgegenzunehmen, und sie verpflichtet ihn dazu, wenn er sich bereit erklärt, die Messe *in solidum* für einen einzigen Spender darzubringen. Es muß somit Segensfrüchte der Messe geben, die *ex opere operato* aus ihr hervorgehen, will sagen unabhängig von der persönlichen Andacht der jeweiligen Teilnehmer. Zudem müssen diese Früchte intensiv und extensiv begrenzt sein und den Empfängern je ihrer Befähigung entsprechend zugute kommen.

2. Der Priester hat die Gewalt, Brot und Wein zu konsekrieren, und besitzt somit auch die Verfügungsgewalt über die Segensfrüchte. Er kann durch einen Willensakt über die Destination der Früchte bestimmen, die *ex opere operato* aus der Messe erwachsen und sich von denen, die dem Priester als dem Zelebranten und der Kirche als ganzer zukommen, unterscheiden.

3. Das Überreichen einer Gabe, um die besondere Segensfrucht zu erlangen, die der Priester zuwenden kann, ist nicht Simonie, sondern ein freiwilliger Beitrag an den Lebensunterhalt des Priesters (so Thomas von Aquin) oder ein Almosen (so Johannes Duns Scotus).

Da das Lehramt des Westens sich von dieser Zeit an in steigendem Maß auf die wissenschaftliche Theologie verließ, wurde die Deutung der Scholastiker zur offiziellen Auffassung der römisch-katholischen Kirche. Heute jedoch wird diese Theologie von katholischen Theologen schwer kritisiert, und infolgedessen ist sogar ihr eigentlicher Kern selbst in der offiziellen Lehre der katholischen Kirche aufgehoben worden.

II. Die moderne Deutung des Meßstipendiums

Vor nunmehr bald drei Jahrzehnten hat Karl Rahner ein neues theologisches Verständnis des Meßstipendiums vorgelegt. Anfänglich stieß er damit auf Widerspruch, jetzt aber hat sich seine Auffassung durchgesetzt. Sie beruht nicht auf dem Begriff von Segensfrüchten, die *ex opere operato* aus der Messe erwachsen, und somit auch nicht auf der Zuständigkeit des Priesters, dem Spender einer Gabe eine besondere Frucht zuzuwenden. Einzig von der devotio derer, die an der Messe teilnehmen und dadurch an deren Darbringung mitbeteiligt sind, hängt das Maß der Wirkungen ab, die diese Darbringung auf sie ausübt, und die Segnungen, die denen zugute kommen, für die sie die Messe aufopfern lassen.

Das Stipendium ist ein Ausdruck der *devotio* seines Spenders. Einzig von daher kann es Anlaß dazu sein, daß dem Spender und denen, für die er betet, besondere Segnungen zuteil werden. Die *devotio*, die mit dem Spenden der Gabe verbunden ist, und somit auch die Segensfrüchte können noch vermehrt werden, wenn der Spender an der Messe, für die er eine Gabe spendet, persönlich teilnimmt. Doch die Opferfrüchte werden nicht schon einfach dadurch vermehrt, daß die Gabe für eine bestimmte Messe gegeben wird. Einzig die *devotio* derer, die an der Messe teilnehmen, kann zu einer solchen Vermehrung führen[4].

Diese Erklärung, die um den geistlichen Charakter des Stipendiums kreist, hat die katholischen Theologen veranlaßt, dieses als ein konstitutives Zeichen dafür aufzufassen, daß sich der Spender in die Eucharistiefeier hineingibt, und es somit auf die Gabenprozession von einst zu beziehen.

Schon vorher war ein noch verfrühter Versuch in dieser Richtung unternommen worden von einem anonymen Autor, der das Stipendium als ein Mittel verstand, das den Spender mit der Messe vereint, so wie das früher durch die Teilnahme an der Gabenprozession geschah[5]. In unserem Jahrhundert hat der Kirchenrechtsgelehrte Klaus Mörsdorf diese These übernommen[6]. Seiner Ansicht nach liegt der eigentliche Sinn und Zweck des Stipendiums darin, den Spender in eine besondere Verbindung mit dem Meßopfer zu bringen, so wie das auch bei der Gabenprozession der Fall ist. Obwohl außerhalb der Messe gespendet, wird es durch den Priester, der als Vertreter des Spenders handelt, auf das Meßopfer hingeordnet. Nach der Applikation kommt es dem Priester als dem öffentlichen Diener der Kirche zugute.

Unlängst hat diese Deutung in der historischen Untersuchung eines Schülers von Mörsdorf, Adalbert Mayer, eine zusätzliche Stütze erhalten. Aus seiner Forschung über den Ursprung und die Motive der Entstehung des Meßstipendiums kam dieser zum Schluß, daß es im Sinn der römischen Gabenprozession von einst zu erklären ist[7].

Im Apostolischen Brief Pauls VI. «Firma in traditione» vom 15. Juni 1974 tritt der Einfluß dieses theologischen Konsenses zutage. Diese Verlautbarung bietet neue Möglichkeiten zur Auseinandersetzung mit Problemen, die mit dem Meßstipendium zusammenhängen. Paul VI. gibt darin kurz sein Verständnis die-

ser Praxis wieder: Sie ist eine Art Almosenopfer, das zum eucharistischen Opfer hinzugefügt wird. Durch das Stipendium werden die Gläubigen befähigt, an der Messe tiefer teilzunehmen, indem sie an die Bedürfnisse der Kirche und ihrer Diener einen Beitrag leisten. Das Meßstipendium ist ein «Zeichen der Vereinigung der Getauften mit Christus und der Gläubigen mit dem Priester, der seinen Dienst zu ihrem Heil verrichtet.»[8]

III. Zusammenhang zwischen Stipendium und Gabenprozession

Während die katholischen Theologen sich darüber einig sind, daß das Meßstipendium eine Form des Sich-Hineingebens in die Messe ist, bestehen verschiedene Auffassungen darüber, welcher Zusammenhang zwischen dem Stipendium und der Gabenprozession von einst besteht, denn die theologische Sicht der Rolle des Priesters und der Laien, die der alten römischen Gabenprozession zugrunde zu liegen scheint, wird nicht immer akzeptiert.

Die Gaben des Volkes hatten in der alten römischen Liturgie eine große Bedeutung. Dies überrascht eigentlich, da doch diese Liturgie bekanntlich keine reiche Symbolik aufweist, überflüssige Riten wegzulassen sucht und mehr eine juristische als eine sinnbildliche Sprache spricht. Dementsprechend sollte man die Gabendarbringung nicht nur als symbolische Handlung ansehen, sondern als ein rechtlich verstandenes Zusammenwirken aller Beteiligten am Gottesdienst[9].

Hier tritt zutage, daß der Priester ein Pastoralamt ausübt, das als eine seiner Aufgaben die Leitung der Liturgie in sich schließt. Der römische Priesterweiheritus des ersten Jahrtausends weist auch darauf hin, daß dem Presbyter ein Seelsorgedienst anvertraut wird, der ihn zur Leitung der Liturgie befähigt. Von dieser Liturgietheologie her gesehen scheint es zur Eucharistiefeier eines Priesters zu bedürfen nicht um einer Konsekrationsgewalt willen, die ihn unabhängig von seiner Beziehung zur Kirche zu einem unmittelbaren Stellvertreter Christi macht, sondern deswegen, weil der pastorale Dienst ein konstitutives Element der sakramentalen Struktur der Kirche ist[10]. Weil die Kirche sich in der Eucharistie am vollsten darstellt und verwirklicht, muß dieses wesentliche Element der Struktur der Kirche vorhanden sein.

Der Inhalt des römischen Hochgebetes stimmt mit dieser Sicht überein. Das Hochgebet ist ein Glaubensakt der ganzen Gemeinde und gewissermaßen die «Form» der rituellen Handlung, zu der die Gabenprozession gehört. Seine Struktur läßt sich nicht ohne weiteres mit einer engen Theologie des «Augenblicks der Wandlung» vereinbaren. Es enthält noch nach dem Einsetzungsbericht eine Konsekrationsbitte, die sich der Geist-Epiklese des Ostens an die Seite stellen läßt[11]. Im «Supplices te rogamus» bittet das römische Hochgebet: «Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar..., damit wir, wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen», geheiligt werden.

In dieser Liturgietheologie tritt der Priester als die Person hervor, die auf der Ebene des Ritus den Glauben der Kirche vertritt. In seinem Tun liegt die Gegenwart Christi, des Hauptes der Kirche, der im Verein mit dem Heiligen Geist der letzte Ursprung dieses Glaubensaktes der Liturgiegemeinde ist. Der Priester stellt Christus dar, indem er die Kirche repräsentiert, und stellt die Kirche dar, indem er Christus repräsentiert. Diese Wechselbeziehung ist möglich, weil der Priester unmittelbar den eucharistischen Glauben der Gemeinde repräsentiert und so als Transparent für Christus dient, der zusammen mit dem Geist der Grund für diesen annehmbaren Akt des Lobopfers ist, der von der Kirche verrichtet wird[12]. Infolgedessen ist die Gabenprozession ein symbolischer Ausdruck dafür, daß sich der Spender in das Gebet des Lobopfers hineingibt, das der Priester im Namen aller spricht. Sie ist Zeichen dafür, daß die Teilnehmer auf der Ebene des eucharistischen Ritus wirklich mitopfern.

In dieser Auffassung der Eucharistiefeier liegt der Ton auf den persönlichen Gebeten und Handlungen, die vom Priester zusammengenommen werden, damit sie ein und denselben Sinn bilden. Man sieht die Eucharistie nicht als einen unifizierten Opferakt an, der vom Priester unabhängig vom Volk und gleichzeitig in dessen Namen verrichtet wird. Unter dem Einfluß der alttestamentlichen Modelle wurde schließlich das eucharistische Opfer als ein unauflösliches Ganzes aufgefaßt, das vom Priester als einem Mittler zwischen Gott und den Menschen vollzogen wird. Dieses Verständnis wurde von Rom erst im Mittelalter übernommen und beeinflußte die römisch-katholische Theologie bis in die neueste Zeit.

Eine Abart dieser Theologie, welche die Beziehung zwischen dem Priester und Christus unterbewertet, findet sich im Rundschreiben «Mediator Dei» Pius' XII. und wird vom Zweiten Vatikanum in «Lumen gentium» (Nr. 10) wiederholt: «Der Amtspriester... vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit.»[13] Die rituelle Darbringung des Opfers Christi wird somit, wie in «Mediator Dei»[14], mit dem «unblutigen Opfer» identifiziert, das sich bei der Rezi-

tation des Einsetzungsberichtes der Eucharistie vollzieht. Kraft der Weihegewalt fungiert der Priester als direkter Stellvertreter Christi unabhängig von seiner Funktion, das gläubige Volk zu vertreten.

Paul VI. geht von dieser Theologie aus, wenn er betont, der primäre Zweck der Darbringung eines Stipendiums sei es, «den Spender enger mit Christus selbst als der Opfergabe zu verbinden», und sagt, die Gläubigen «fügten zu ihm (zum eucharistischen Opfer) eine Art eigenes Opfer hinzu.» Er bezieht das Stipendium auf einen Aspekt der einstigen römischen Gabenprozession, macht sich aber nicht das theologische Verständnis des Priesters und des gläubigen Volkes zu eigen, das darin zum Ausdruck kommt.

In neueren Studien katholischer Theologen und Liturgiewissenschaftler über die Theologie der Messe und des Priestertums äußert sich eine Vorliebe für das Verständnis der Dynamik der Eucharistiefeier, das der Gabenprozession von einst zugrunde zu liegen scheint. Die scholastische Theologie des eucharistischen Opfers hingegen, die in der offiziellen römisch-katholischen Position vertreten wird, wird von modernen katholischen Theologen ebenfalls unterstützt. Doch stimmen beide Parteien in einem wichtigen Punkt überein: Der eigentliche Sinn des Stipendiums liegt nicht im materiellen Bereich, und in der heutigen Pastoralsituation ist es wirklich nötig, seinen religiösen Sinn zu betonen.

IV. Der dauernde Wert einer alten Gepflogenheit

Die landläufige Praxis, Gaben für Messen zu spenden, ohne daß man beabsichtigt, sich an der Liturgie selbst zu beteiligen, ist sicher nicht ideal. Wie immer man auch die Gabe als Ausdruck des geistlichen Sich-Hineingebens in das eucharistische Opfer deuten mag, besonders aber in der alten römischen Sicht, gehört es sich, daß der Spender bei der betreffenden Messe auch leiblich zugegen ist. Nur so kann seine Hingabe an Gott, die in der Spende zum Ausdruck kommt, in das liturgische Lobopfer integriert werden. Auch der Brauch, daß der Priester die Gabe ausschließlich zu seiner Verwendung behält, selbst wenn für seinen Lebensunterhalt anderweitig gesorgt ist, ist nicht in Ordnung. Die Weisung des Kirchenrechtes: Ein Stipendium schließt ein weiteres Stipendium aus, verhütet weitere Mißbräuche. Doch wenn die Gaben wirklich für «die Bedürfnisse der Kirche» verwendet werden, wird diese Einschränkung zu einem Anachronismus.

Doch trotz all seiner Grenzen hat das Meßstipendium einen alten Brauch am Leben erhalten, der, sofern er richtig interpretiert und praktiziert wird, beibehalten werden sollte. Die Gemeinde ist aufgerufen, in der Eucharistiefeier sich mit dem von Christus dargebrachten Kult zu vereinigen, der sich selbst Gott «für die vielen» hingab. Es entspricht dieser Aufforderung, daß die Teilnehmer ihre Selbsthingabe zum Ausdruck bringen, indem sie von den Erträgnissen ihrer täglichen Arbeit spenden. Diese symbolische Geste stimmt mit dem Ziel der Eucharistie überein, wie dies im neuen Gabengebet zum Ausdruck kommt. Die Gaben von Brot und Wein werden «Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit» genannt. In ihrer Einfügung in das Gedächtnis des Opfers Christi versinnbilden sie die Weihe der materiellen Welt und der gesamten Anstrengung des Menschen an Gott. Daß die Gabe für die Bedürfnisse der Kirche und der Welt verwendet wird, ist gleichfalls richtig. Sie sollte nicht abgeschafft werden. Wahrer Gottesdienst schließt immer auch den Dienst an den Menschen mit ein.

Gaben, die für die Eucharistiefeier gespendet werden, sind uns in dem Maß behilflich, die Kirche als einen «geistlichen Tempel» aufzubauen, als der Spender sowie der Priester, der die Gabe vom Altar in Empfang nimmt, sie als Ausdruck einer priesterlichen Berufung verwenden. Vermittels der Gabe sollte der Spender seinem priesterlichen Dienst für Gott und die Menschen kultischen Ausdruck geben wollen. Der Priester hingegen, der die Gabe vom Altar entgegennimmt, sollte sein Priestertum darin ausüben, daß er sie verwendet, um die Liebe Gottes zu den Notleidenden zum Ausdruck zu bringen. Auf diesem Weg kommen der Spender und der Priester den Mahnungen des Neuen Testamentes nach, das ganze Leben als einen kultischen Akt zu leben: «Kommt zu ihm, dem lebendigen Stein...! Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistlichen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistliche Opfer darzubringen, die Gott gefallen!» (1 Petr 2,4–5).

[1] Canon 48 der Synode von Elvira in Spanien (um 306 n.Chr.) ist das früheste Beispiel dieser Gesetzgebung. Er verbietet, anläßlich der Taufe Geldgaben entgegenzunehmen, weil dies den Anschein von Simonie erwecken könnte (vgl. J. Vives, Concilios Visigóthicos e Hispano-Romanos [Barcelona 1963] 10).

[2] Canon 17 (Monumenta Germaniae Historica: A. Boretius [Hg.], Capitularia regum Francorum I [Leipzig ²1960] 374).

[3] E.J. Kilmartin, The One Fruit and the Many Fruits of the Mass: Proceedings of the Catholic Theological Society of America, P. 21 (1966) 43–52.

[4] K. Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer: Quaestiones disputatae 31 (Freiburg/Basel/Wien ²1966).

[5] Über den Gebrauch des Meßstipendiums: Theol.-prakt. Monatsschrift 2/1 (1928) 392.

[6] Erwägungen zum Begriff und zur Rechtfertigung des Meßstipendiums: J. Auer/H. Volk (Hg.), Theologie in Geschichte und Gegenwart (München 1957) 103–122.

[7] A. Mayer, Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meßstipendiums = Münchener Theol. Studien III, Kanon. Abt. 43 (St. Ottilien 1976) 270–271.

[8] A. Flannery, Vatican II: The Conciliar and Post Conciliar Documents (Collegeville 1975) 277.

[9] Mayer aaO. 74.

[10] H.J. Schulz, Die Grundlinien des kirchlichen Amtes im Spiegel der Eucharistiefeier und der Ordinationsliturgie des römischen und des byzantinischen Ritus: Catholica 29 (1975) 325–340.

[11] E.J. Kilmartin, Sacrificium Laudis: Theological Studies 35 (1974) 285–287.

[12] E.J. Kilmartin, Apostolic Office: Sacrament of Christ, in: Theological Studies 36 (1975) 250. 254–260.

[13] Flannery aaO. 361.

[14] Acta Apost. Sedis 39 (1947) 555–556.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

EDWARD J. KILMARTIN

1923 in Portland, Maine (USA) geboren und 1954 zum Priester geweiht. Doktorat in Theologie an der Gregoriana zu Rom und höhere Grade in Philosophie und physikalischer Chemie. Professor der Liturgietheologie an der Universität Notre Dame. Verfasser zahlreicher Aufsätze über die Geschichte und die Theologie der Sakramente, namentlich der Eucharistie. Anschrift: Department of Theology, Notre Dame University, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Berichte

Jacques Schmitz

Koexistenz von Volkskirche und sozialistischem Staat in Polen

Von der «Konkurrenz» zur «Koexistenz»

Es war ein besonderer Besuch, den der Generalsekretär der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP), Edward Gierek, im Dezember des vergangen Jahres während seiner Italienreise bei Papst Paul VI. machte: allerdings nicht, weil er ein Unikum in den Beziehungen war, die der Vatikan mit den sozialistischen Ländern Osteuropas unterhält. Als Folge der «Ostpolitik», die unter Papst Johannes XXIII. eingesetzt hat, empfing Papst Paul schon früher Ostblockführer wie Andrej Gromyko (Außenminister der Sowjetunion), Podgorny (ehemals Staatspräsident der Sowjetunion), den jugoslawischen Präsidenten Josip Broz Tito, die Parteileiter Ceausescu von Rumänien, Kadar von Ungarn, Schivkov von Bulgarien. Die Bedeutung von Giereks Besuch beim Papst liegt vor allem in dem besonderen Charakter des Verhältnisses zwischen dem polnischen Staat und der polnischen römisch-katholischen Kirche. Mehr als in irgendeinem anderen sozialistischen Land kann sich die Kirche in Polen auf den größten Teil der Bevölkerung stützen und wurden die Beziehungen zwischen Kirche und Staat jahrzehntelang von unversöhnlichem Streit gekennzeichnet. Auf der einen Seite die PVAP, die politisch und wirtschaftlich die Führung in der polnischen Nation beansprucht und sich als ersten Verantwortlichen bei der Verwirklichung der geschichtlichen Aufgabe der polnischen Arbeiterklasse betrachtet: beim Aufbau eines qualitativ neuen gesellschaftlichen Systems, des Sozialismus. Auf der anderen Seite die römisch-katholische Kirche mit einem fast gleich großen Anspruch auf die Führung in Polen, der nicht auf geistliche und moralische Fragen beschränkt bleibt.

Der Empfang Giereks im Vatikan war eine vorläufige Krönung der Entspannung zwischen Rom und den sozialistischen Ländern Osteuropas, insbesondere zwischen der PVAP und dem polnischen Primas Stefan Kardinal Wyszyński: ein Entspannungsprozeß, der nach den harten Konfrontationen der fünfziger und sechziger Jahre erst richtig in Gang gekommen war, als nach den Dezemberrevolten von 1970 der Parteivorsitzende Gomulka von Edward Gierek abgelöst wurde. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat haben sich inzwischen normalisiert, wenn damit der Pulverdampf auch noch noch nicht ganz aus der Luft ist. «Ohne es so zu nennen», sagte Miroslaw Wojciechowski, ein hervorragender polnischer Journalist und Parteimitglied vergangenes Jahr in einem Interview mit dem «Volkskrant», «haben wir in Polen den historischen Kompromiß verwirklicht: einen echten Kompromiß, bei dem von beiden Seiten Zugeständnisse gemacht wurden.»

Eine Ähnlichkeit zu den Bemühungen der italienischen kommunistischen Partei (KPI) drängt sich auf. Die KPI sucht die Zusammenarbeit mit den Christen und der Christdemokratischen Partei Italiens und tut das genau so wie ihre polnische Schwesterpartei auf der Basis einer Analyse der Machtverhältnisse in der Gesellschaft. In ihren Auffassungen werden bestimmte Teile der christlichen Welt als (potentiell) progressive Kräfte angesehen und damit als Bundesgenossen beim Kampf für eine bessere Gesellschaft. Aber wo in Italien die KPI der wachsende Machtfaktor ist, der die christdemokratische Partei zu Kompromissen zwingt, ist in Polen der mächtige Koloß der römisch-katholischen Kirche geradezu der überall gegenwärtige Faktor, mit dem der Staat und die kommunistische Partei zu rechnen haben.

Schon als Kommunisten und Sozialisten, gesammelt in der PVAP, nach dem Kriege mit dem Aufbau des Sozialismus begannen, war die römisch-katholische Kirche der wichtigste politische Gegenpol der neuen Staatsmacht. Beide Parteien fußten mit ihrer Halsstarrigkeit auf entgegengesetzten Zukunftserwartungen. In den Nachkriegsjahren war bei den Kommunisten die Idee lebendig, daß sich mit dem Aufbau des Sozialismus die Säkularisierung der Bevölkerung wohl von selbst durchsetzen und der Einfluß der Kirche automatisch schwinden werde. Die Kirchenführer hatten ihrerseits wenig Glauben an die Dauerhaftigkeit des Sozialismus und meinten, das System werde durch inländische Gegensätze und durch Druck von außen bald zusammenstürzen. Sowohl die Kirche wie der Staat suchte in dieser Lage den von ihnen erwarteten und gewünschten Prozeß zu beschleunigen, so daß diese zwei mächtigen Institutionen jahrelang einander nach dem Leben trachteten.

Durch die sich wandelnde Bevölkerungsstruktur stieg in der Volksrepublik Polen nach dem Zweiten Weltkrieg die Zahl der Katholiken auf rund 90 Prozent der Bevölkerung (bei der Volkszählung von 1930 wa-

ren es noch 75 Prozent). Von längst nicht allen als katholisch bezeichneten Polen kann gesagt werden, daß sie auch wirklich praktizierende Kirchenmitglieder sind. Weil statistisches Zahlenmaterial fehlt, ist man gezwungen, auf die Tauflisten zurückzugreifen, die natürlich kein glaubwürdiges Bild der heutigen Situation geben. Gewiß gilt aber für die meisten Polen, daß sie auf die eine oder andere Art und Weise im römischen Katholizismus verwurzelt sind, und dadurch hat die Kirche starken, zumal moralischen Einfluß auf das öffentliche Leben wie auch auf das Privatleben in der polnischen Volksdemokratie. Die Römische Kirche stützt sich noch immer auf den größten Teil der Bevölkerung und ist eine starke geistliche Macht, vor allem unter der oft konservativen Landbevölkerung, aber dort nicht allein.

Als die Kommunisten und Sozialisten in den Jahren 1944/45 an die Macht gekommen waren, rechneten sie anfangs denn auch ernsthaft mit dieser religiösen und gesellschaftlichen Lage. Das Manifest von Lublin (22. Juli 1944) garantierte u.a. die Gewissensfreiheit und die Rechte der katholischen Kirche. Rund ein Jahr später aber erklärte die Regierung der Nationalen Einheit das Konkordat von 1925 für außer Kraft, so daß die Rechtsstellung der größten Glaubensgemeinschaft in Polen und vor allem ihr Verhältnis zum Staat de facto seitdem nicht mehr geregelt waren. Das Fehlen von Normen war die Basis für eine Reihe von Konflikten, die auch nicht durch den Vertrag, den der polnische Episkopat und die Regierung nach langen Verhandlungen schlossen, verhindert werden konnten. Der verborgene Zwist entwickelte sich zwischen 1952 und 1955 zu immer offeneren Versuchen des Staates, die Kirche aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Seminare und katholische Fakultäten wurden aufgehoben, bei Hoch und Niedrig der kirchlichen Hierarchie wurden Geistliche verhaftet oder erhielten Hausarrest, wie Kardinal Wyszyński im Jahr 1953.

Seit 1956 taute das Eis etwas ab, die Haltung der Regierung wandelte sich. Im Mai 1957 erklärte z.B. der damals neue Parteiführer Gomulka, daß er die Notwendigkeit einer Koexistenz von Gläubigen und Nichtgläubigen, Kirche und Sozialismus, kirchlicher Hierarchie und Volksmacht einsehe. Der vergrößerte Spielraum wurde von der Römischen Kirche dazu benutzt, sich seit 1957 einen kräftigen Griff auf die Feier des tausendjährigen Bestehens des polnischen Staates zu verschaffen. (Das Jahr 966 gilt als Jahr der Entstehung der polnischen Nation; es fällt zusammen mit dem Jahr, in dem König Mieszko I. sich mit seinem ganzen Hof zum Christentum bekehrte). Damit bestritt die Kirche öffentlich und zum letzten Male die nationale Identität und politische Legitimation der kommunistischen Regierung, indem sie die eigene römisch-katholische Feier des tausendjährigen Bestehens Polens im Jahr 1966 zum Höhepunkt der Konfrontation machte.

Seitdem wuchs langsam und notgedrungen eine gegenseitige Anerkennung des Daseinsrechts des anderen. Die Kirche sah die Dauerhaftigkeit der Staatsmacht ein, und eine zunehmende Zahl von Gläubigen erkannte das Gewicht der sozialistischen Errungenschaften und der gesellschaftlichen Perspektive an, die vom Sozialismus angeboten wurde. Partei und Staat ihrerseits nahmen die faktische ideologische Macht der Kirche hin und suchten nach Entspannung und Zusammenarbeit, nicht zuletzt deshalb, weil die politischen und ökonomischen Probleme nicht ohne die Stütze der römisch-katholischen Kirche gelöst werden konnten und können. Die tiefen geschichtlichen Wurzeln des Katholizismus in Polen sind nicht wegzuleugnen, so meint Janusz Stefanowicz, Chefredakteur der katholischen Tageszeitung «Slowo Powszechne» (Allgemeines Wort), «sogar der hartnäckigste Atheist muß zugeben, daß in den tausend Jahren der Unabhängigkeit Polens die Kirche ein unablösbarer Teil der nationalen Identität, Kontinuität und Kultur geworden ist. Mehr noch: Die moderne Geschichte hat gezeigt, daß es dem Sozialismus, obwohl er mit seinem sozialen Programm Millionen von Gläubigen angezogen hat, nicht gelungen ist, eine einheitliche atheistische Gesellschaft zu schaffen.»

Nicht ohne Stolz bestätigte die Krakauer Wochenzeitung «Tygodnik Powszechny» (Allgemeine Wochenzeitung) zu Beginn dieses Jahres die Meinung von Stefanowicz mit einer Reihe von Zahlen. Am 20. Oktober 1977, so die katholische Wochenzeitung, gab es in Polen 19865 Priester; nämlich 15067 Diözesanpriester und 5798 Ordenspriester. Zur Illustration hier ein Teil der von «Tygodnik Powszechny» veröffentlichten Tabellen mit der Zahl der Seminaristen und Neupriester.

Seminaristen

Jahr	insgesamt	aus den Diözesen	aus Orden
1971	4088	3097	991
1972	4130	3057	1073
1973	4174	3035	1139
1974	4216	3091	1125
1975	4385	3120	1265
1976	4705	3410	1295
1977	5058	3607	1451

Neupriester

Jahr	insgesamt	aus den Diözesen	aus Orden
1971	480	356	124
1972	604	471	133
1973	557	450	107
1974	638	486	152
1975	606	455	151
1976	477	319	158
1977	438	341	97

Die Kraft der Volkskirche

Obwohl die polnische Kirche den Weg der offenen Opposition gegen den Staat verlassen hat, ist sie damit noch lange nicht der größte Freund des Sozialismus. Die Kirche in Polen war und ist eine durchweg konservative Kirche mit – bis hoch in die Hierarchie – nur einer kleinen Zahl religiöser Führer, die der Regierung mehr oder weniger positiv gegenüberstehen. Sie war immer schon eine konservative Kirche mit einem starken Marienkult und kennt denn auch kaum eine progressive theologische Strömung, wie es sie anderwärts in den römisch-katholischen Kirchen gibt. Die polnische kirchliche Hierarchie spürt übrigens auch keinerlei Drang, sich theologisch und liturgisch zu erneuern: jeden Sonntag sind die Kirchen voll, auch mit Jugendlichen, und wer ins Seminar oder ins Kloster will, kommt sogar auf eine Warteliste. Ein Luxus, den die Kirche in den meisten Ländern schon seit langem nicht mehr kennt.

In «Le Monde Diplomatique» (März 1978) nannte der Journalist Jean Offredo den polnischen Katholizismus eine Massenreligion, eine patriotische Religion, ein «mariales» und klerikales Christentum. Eine ziemlich umfassende Charakteristik. Die massenweise Teilnahme am religiösen Leben macht den polnischen Katholizismus fast zu einer echten Volksreligion, die trotz der Impulse liberaler katholischer Bewegungen (Clubs katholischer Intellektueller und von Zeitschriften wie «Znak», «Wiez», «Tygodnik Powszechny») vor allem auf einer starken Hierarchie und außergewöhnlichen Treue zu ihren Überlieferungen beruht. Den patriotischen Charakter entleiht der polnische Katholizismus der besonderen Stellung, die die Kirche in der tausendjährigen Geschichte des Landes immer eingenommen hat. Sie war die verbindende Kraft in der schweren Zeit, die Polen durchgemacht hat; sie war sogar so stark, daß die Gleichstellung «polnisch = katholisch» keine Übertreibung ist. Das Land war fast immer bedroht und bedrückt, eingeklemmt zwischen drei Großmächten – dem orthodoxen Rußland, dem lutherischen Preußen und den katholischen Österreichern – und war lange Zeit eine «Nation ohne Staat». In diesen Situationen wurde die polnische Nationalität durch die Kirche zusammengehalten. Schließlich fällt auf, wie groß die Rolle und die Macht des Klerus ist, der ein fast altertümliches Ansehen genießt. Der Klerus ist noch immer der einzige Führer zur Wahrheit.

Das Bild der polnischen Kirche wird vollständig, wenn man auch noch ihre politische Rolle in diese Darstellung aufnimmt. Gerade durch den Massencharakter und die starke Führung ist die Kirche ein wichtiger Faktor im gesellschaftlichen und politischen Spiel, wenn sich das auch nicht auf parlamentarischer Ebene ausdrückt. Unter den 460 Abgeordneten des Sejm (Parlament) gibt es zwölf parteilose Katholiken aus drei Gruppierungen: «Znak» (Zeichen) mit fünf Vertretern, mit fünf Mann auch die «Pax-Vereinigung», und als dritte die «Christlich-Soziale Vereinigung» (CSS) mit zwei Abgeordneten.

Bisher entschied die Znak-Gruppe selbst, wer als ihr Abgeordneter ins Parlament kommen sollte. Bei den letzten Wahlen wünschte der Staat aber größeren Einfluß auf die Benennungen. Znak-Führer Stanislaw Stomma und seine Anhänger in Krakau wehrten sich dagegen und lehnten es ab, Sitze im Sejm einzunehmen. Andere, mit mehr Sympathie für den Sozialismus, ließen sich jedoch als Kandidaten aufstellen, u.a. um die Znak-Vertretung im Sejm nicht ganz in Gefahr zu bringen. Diese politische bzw. politisch-taktische Frage führte im eigenen Kreis zu einem hartnäckigen Streit, der noch immer nicht ganz beigelegt ist.

Vom Znak und von der Pax-Vereinigung sind Konstantin Lubienski bzw. Boleslaw Piasecki Mitglieder des Staatsrates. Obwohl sie sich in ihren Sympathien für den Sozialismus unterscheiden, sind die drei Gruppen keine Gegner des neuen gesellschaftlichen Systems. Jeder versucht auf seine Weise, die spezifischen Interessen der Kirche und der Christen im Parlament zu verteidigen.

Die katholische Stimme ist außer im Sejm auch aus den mehr als fünfzig Zeitungen und Zeitschriften zu vernehmen, die in Polen von katholischen Vereinigungen herausgegeben werden. Auch gibt es in Polen siebzehn katholische Verlage, darunter den wissenschaftlichen Verlag der Katholischen Universität in Lublin, der einzigen katholischen Universität in ganz Osteuropa.

Die Kirche befaßt sich regelmäßig, wenn auch bisweilen indirekt, mit politischen Fragen: manchmal aus eigenem Antrieb, manchmal sogar «auf Bitten» der Regierung. Die PVAP mußte z.B. im Jahr 1976 unter Druck der Bischöfe mehrere bereits vorgenommene Grundrechtrevisionen abschwächen, vor allem die Passagen über «die führende Rolle der Partei im Staa-

te» und die «unverbrüchliche brüderliche Verbundenheit mit der Sowjetunion». Auch mischte sich die Kirche direkt in die hochgehenden Unruhen bei der plötzlichen drastischen Erhöhung der Lebensmittelpreise. Im Juni 1976 führte die angekündigte Preiserhöhung zu wilden Ausbrüchen, zumal unter den Arbeitern in Radom und Ursus, die Ministerpräsident Pjotr Jaroszewicz zwangen, noch am selben Abend den Regierungsbeschluß zurückzunehmen. Nach den Juniunruhen sandte Kardinal Wyszyński einen sechs Seiten langen Brief an den Ministerpräsidenten, von ihm selbst und dem Sekretariat des polnischen Episkopats unterzeichnet, in dem er sich für die «ehrlichen» Arbeiter und die Mitglieder des Komitees zur Verteidigung der Arbeiter (KOR) einsetzte, die in den Monaten nach den Unruhen im Gefängnis saßen. Die polnische Bischofskonferenz nahm aber am 9. 9. 1976 nicht nur eine kritische Analyse des Regierungsvorgehens beim Preismanöver vom Juni 76 vor, sondern brachte auch Verständnis auf für die Komplexität der Situation, rief die Gläubigen zu «stärkerem Einsatz und ehrlicher Arbeit» auf und bat sie sogar um «Bereitschaft, Opfer für das Gemeinwohl und die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung zu bringen».

Damit ist die Haltung der kritischen Distanz und der Mitverantwortung der polnischen römisch-katholischen Kirche genau bezeichnet. In dem Bewußtsein, daß die Regierung die ökonomischen und politischen Probleme ohne Stütze der kirchlichen Führer nicht bewältigen kann, hofft Wyszyński im Tausch gegen seine konstruktiven Beiträge auf eine größere religiöse Freiheit. Die Kirche trägt Verantwortung für die Moral, erklärte der Kardinal mehrere Male beim Jahreswechsel, und «es ist nötig, den Gedanken zu überwinden, daß keine Beziehung bestehen könne zwischen dem wirtschaftlichen Leben und der christlichen Moral». So stützt die Kirche, auch auf Drängen des Staates, den Aufruf zur verbesserten und erhöhten Produktion, zur Hebung der Arbeitsmoral, durch die die Polen ihre wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu überwinden versuchen.

Mit Nachdruck erklärt Kardinal Wyszyński immer wieder, daß die Kirche für ihre Hilfe keinen größeren Einfluß auf die Staatsmacht fordert. «Die Kirche verlangt nicht das Recht, die materielle Ordnung auf dieser Erde zu regieren, noch will sie eine Autorität über die Wirtschaft...», sagte er im Dezember 1977, und einen Monat später bekräftigte er noch einmal: «Die Kirche streckt ihren Arm nicht nach der Macht aus, sie will kein Staat im Staate sein.» Die Kirche ist mehr auf Zusammenarbeit mit dem Staat ausgerichtet als auf öffentliche Opposition; denn ihre Bewegungsfreiheit hängt ab von einer «harmonischen» Beziehung zur kommunistischen Obrigkeit. Deshalb auch engagiert sich die Kirche nicht allzu enthusiastisch bei den Aktionen intellektueller Dissidenten wie denen des KOR. «Die Kirche arbeitet zwar parallel mit dem KOR», sagt der polnische Journalist Wojciechowski, «aber ohne Absprache und immer einen halben Schritt hinterher. Die Kirche macht von der Lage Gebrauch, einige ihrer eigenen Dinge schneller zu regeln; aber sie wünscht nicht, daß jemand ihr den Wind aus den Segeln nimmt. Kardinal Wyszyński macht die Opposition zu seinem Monopol und gibt sie nicht aus den Händen.»

Solange es noch in seiner Macht liegt, bleibt das Verhältnis «harmonisch». Aber Wyszyński ist alt, und es gehen Gerüchte um, er leide an einer ernsten Krankheit. Wie dem auch sei, einmal wird er seinen Platz einem andern überlassen müssen, und sein wahrscheinlichster Nachfolger ist Kardinal Wojtyla von Krakau, der als militanter Antikommunist bekannt ist. So sagte Wojtyla einmal vor Pilgern in Kalvaria bei Krakau, die Kirche müsse sich gegen den «amtlichen Atheismus» in den Schulen zur Wehr setzen (wo kein Religionsunterricht mehr gegeben werden darf), weil sie auf dem Standpunkt steht, daß der Unterricht durch die *Nation* finanziert wird. Und die Nation ist nicht atheistisch, sagt Wojtyla, sondern katholisch. Regierung und Partei sind seiner Auffassung nach nur eine kleine Minderheit, der nicht erlaubt werden darf, ihren Willen dem ganzen Volk aufzudrängen.

Als Primas wird Wojtyla, wenn er den Einfluß nicht verlieren will, sein militantes Auftreten wohl abschwächen müssen. Militante Haltung, so hat sich in den dreißig vergangen Jahren gezeigt, liefert keine positiven Ergebnisse, weder für die Kirche, noch für die polnische Nation.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACQUES SCHMITZ

1946 in Rotterdam geboren, Atheist. Journalist in der Auslandsredaktion des «Volkskrant», Spezialist für Osteuropafragen, Der «Volkskrant», früher Eigentum der katholischen Gewerkschaftsbewegung, kann heute als progressive sozialdemokratische Tageszeitung charakterisiert werden. Er ist das drittgrößte Blatt der Niederlande. Außerdem ist Jacques Schmitz Mitarbeiter der «Oost Europa Verkenningen», einer Zeitschrift, die ein Gegengewicht zu schaffen sucht gegen die meist einseitige Information, die in Westeuropa über die sozialistischen Länder des Ostblocks verbreitet wird. Anschrift: Cornelis Mertensstraat 32, NL–3553 JS Utrecht, Niederlande.

Photios Nikitopoulos

Wie die orthodoxen Kirchen im Nahen Osten überleben

I. Ausgangspunkt

Das politisch-geographische Gebiet des «Nahen Ostens» wird hier so verstanden, daß es an der Ostküste des Adriatischen Meeres beginnt und demzufolge die Balkanländer und die Gebiete am östlichen und südöstlichen Mittelmeer, die man – nach englischem Sprachgebrauch – auch als den «Mittleren Osten» bezeichnet, umfaßt. Dieses gesamte Gebiet hat immer in besonderer Weise das Interesse der Kirchenhistoriker auf sich gezogen. Und dies aus guten Gründen, weil es die Wiege des Christentums war, und wegen der besonderen Geschehnisse, die sich hier abgespielt haben und inmitten derer die orthodoxen Ortskirchen der sieben ersten ökumenischen Konzilien überlebt haben. Wir denken hier an die alten Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem, an die Autokephale Kirche unter dem Erzbischof von Zypern und an die später entstandenen Nationalkirchen von Griechenland, Serbien, Rumänien, Bulgarien und Albanien.

Der letzte schwere Schicksalsschlag, den alle diese Kirchen gemeinsam zu erleiden hatten, war ihre Unterwerfung unter das türkische Joch. Es folgte dann der große historische Wiederaufbau im 19. und 20. Jahrhundert, der in ihrem Inneren wiederum gewisse Erschütterungen auslöste. Der Zusammenbruch der Türkenherrschaft hatte die Möglichkeit zur Bildung von Nationalstaaten auf dem Balkan eröffnet und in deren Folge zur Bildung der entsprechenden Nationalkirchen, die sich aus der Jurisdiktion der Kirche von Konstantinopel lösten. Diese hingegen blieb zurück als die Gefangene einer unverhohlen feindseligen Umgebung und sollte auch weiterhin das Opfer des intoleranten türkischen Fanatismus bleiben.

Das Patriarchat Antiochia, ebenfalls Opfer dieser Feindseligkeit, wurde gezwungen zu versuchen, außerhalb der Grenzen der Türkei zu überleben, nämlich in jenen Gebieten, in denen sich die Kolonialherrschaft der europäischen Mächte ausbreitete, welche auch die Gebiete der restlichen Kirchen, um die es hier geht, umfaßte. Das Ende des Kolonialismus schuf dann eine Situation, deren Auswirkungen natürlich auch die Kirchen zu spüren bekamen. Andererseits stellte der Durchbruch des Kommunismus in den Balkanländern (mit Ausnahme Griechenlands) die dort lebenden Kirchen vor neue Probleme und ließ sie ganz neue Erfahrungen machen.

Dies alles stellte für die Kirchen des Nahen Ostens eine große Herausforderung dar: Wie sollten sie überleben im Rahmen der neuen Verhältnisse einer Welt, in der sie sich plötzlich vorfanden, sie, die doch «nicht von dieser Welt» (Joh 18, 36) sind? Es war unumgänglich notwendig, sich an einen Komplex von Tatsachen anzupassen, die das Ergebnis der neuen historischen Situation darstellten. Genau so notwendig aber war es, seiner eigenen Physiognomie treu zu bleiben. Mit anderen Worten: Obwohl sie in dieser Welt lebten, durften sie sich doch nicht dieser Welt gleichförmig machen (Röm 12, 2), und es mußte ihnen gelingen, ihre geistliche Tradition in harmonischer Weise den neuen Strukturen des sozialen Lebens einzufügen. Tatsächlich ist es dann auch so geschehen.

II. Die gegenwärtige Situation

Die hier gebotenen Daten bieten eine – wenn auch nur summarische – Gesamtübersicht über die heutige Situation der orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens.

1. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel

Die Vertreibung der griechischen Bevölkerung aus Kleinasien und aus Ostthrakien, zu der es aufgrund des unglücklichen Ausgangs des griechisch-türkischen Konfliktes (1919–1922) kam, beraubte die Kirche von Konstantinopel sozusagen aller ihrer Diözesen in diesen Gebieten. Gleichzeitig veränderte sich durch die neue politische Situation, die mit der Machtergreifung durch Kemal Atatürk entstanden war, der Rechtsstatus des Ökumenischen Patriarchats (Verträge von Lausanne, 1923): Die ihm von den Sultanen zugestandenen Privilegien wurden abgeschafft, und überdies konnte es sich praktisch nie der vom türkischen Staat proklamierten Religionsfreiheit erfreuen. Vielmehr wurde es zum Gegenstand einer feindseligen bloßen Duldung, um nicht zu sagen einer Verfolgung.

Die Zypernfrage hatte ungünstige Auswirkungen für die griechisch-orthodoxe Bevölkerung von Konstantinopel, die nun zum Opfer einer erbarmungslosen Unterdrückungspolitik seitens der Türken wurde. Ein Klima des Terrors breitete sich aus: Die wandalischen

Ausschreitungen im Jahre 1955 mit allen ihren Folgen, die systematischen Quälereien, die dauernde Unsicherheit: insgesamt sind dies Verhältnisse, die einer – wenn auch nicht ausdrücklich erklärten – Verfolgung gleichkommen. Und dies zwang die orthodoxen Griechen, Zuflucht in Griechenland oder in anderen freien Ländern zu suchen. Es kam zu einem wahren Exodus[1]: Einstmals blühende Gemeinden und Pfarreien, die über hervorragende Schulen und andere Einrichtungen verfügt hatten, entvölkerten sich mehr und mehr.

Die theologische Fakultät von Chalki wurde gewaltsam geschlossen. Geschlossen wurde auch die Druckerei des Patriarchats. Unter verschiedenen Vorwänden wurde das kirchliche Vermögen der freien Verfügungsgewalt der Kirche entzogen. Mehreren Bischöfen des Ökumenischen Stuhls wurde keine Genehmigung für Reisen ins Ausland erteilt. Auch die Erlaubnis zum Wiederaufbau des von einem Brand zerstörten Patriarchatspalastes wurde verweigert.

Unter solchen Bedingungen also muß die Kirche von Konstantinopel leben. Eine gefangene Kirche, oder – wenn man so will – eine Kirche, die zur Geisel geworden ist, ein Zustand, den sie gegenüber der Presse «diskret» behandelt, zum Teil aber auch öffentlich bekannt werden läßt. Diese Verarmung unter materiellem Gesichtspunkt wird aber kompensiert durch eine wunderbare geistliche Ausstrahlung und durch die Vorrangstellung, welche diese Kirche in der orthodoxen Welt einnimmt. Ihre Initiativen auf ökumenischem Gebiet bestätigen dies nur noch. Als Hort der Klugheit und der Weisheit bleibt sie Kopf und Herz der Orthodoxie.

Demgegenüber wird der «Körper» der Kirche von Konstantinopel hauptsächlich von den Diözesen außerhalb der Türkei gebildet: in Griechenland (Kreta, Dodekanes und Berg Athos), im restlichen Europa, in Amerika, in Ozeanien (wohin sich ihre Jurisdiktion aufgrund von Kanon 28 des IV. Ökumenischen Konzils erstreckt), mit einem Umfang von insgesamt ungefähr 2000 Pfarreien und 100 Klöstern. Die Existenz dieses freien Teiles schafft ein angemessenes Gegengewicht und stützt moralisch, geistlich und ökonomisch das Patriarchat, das in seiner Absperrung und seiner Geiselsituation wirklich schwer leidet.

2. Das Patriarchat von Alexandria

Die Jurisdiktion dieses Patriarchats erstreckt sich auf ganz Afrika, aber von den allerersten Zeiten an war es die griechische Gemeinschaft von Ägypten, welche seine Hauptstütze bildete. Leider ließ die europäerfeindliche Politik Nassers ihre Mitgliederzahl um 90 % zurückgehen. Das war ein sehr schwerer Schlag für das Patriarchat. Zahlenmäßig und wirtschaftlich zwar verarmt, hat die Kirche von Alexandria aber doch ihre Freiheit und ihre Privilegien bewahrt, deren sich auch die anderen in Ägypten vertretenen Konfessionen und Religionsgemeinschaften erfreuen.

Es drängte sich jedoch die Notwendigkeit einer missionarischen Aktivität auf dem afrikanischen Kontinent auf. Wenn man bedenkt, daß man einerseits die Bilanz der zahlenmäßigen Verluste zu ziehen hatte, so forderte diese Öffnung nun andererseits die Ausrüstung von Missionaren und die Deckung von Kosten, welche die Kirche unter den konkreten Bedingungen, in denen sie lebte, nicht leisten konnte. Zur Erreichung dieses Zieles hat sie besonders bei der Kirche von Griechenland Hilfe gefunden.

Hier ist anzumerken, daß die orthodoxen Griechen sich unter der Bevölkerung Afrikas eines guten Ansehens erfreuen, da sie mit der Geschichte des Kolonialismus nichts zu schaffen haben. Sie haben missionarische Zentren und Zellen in immer noch wachsender Zahl ins Leben gerufen, während gleichzeitig die Zahl der Neubekehrten und der einheimischen Priester wuchs: ein neues vitales Element für die Kirche von Alexandria neben den orthodoxen Griechen und Arabern, die sich wiederum aus Alteingesessenen und Neueingewanderten zusammensetzen.

3. Das Patriarchat von Antiochia

Die Jurisdiktion dieses Patriarchats erstreckt sich auf Syrien (6 Diözesen), den Libanon (6 Diözesen), Mesopotamien und die arabische Halbinsel (1 Diözese) sowie die Türkei (3 Diözesen *«sede vacante»*). Die feindselige Haltung der Türkei hat zur Zerstreuung der Gläubigen jener Gebiete und zur Verlegung des Patriarchatssitzes von Antiochia nach Damaskus geführt. Die kriegerischen Auseinandersetzungen in jenen Gebieten (arabisch-israelischer Konflikt, Bürgerkrieg im Libanon) stellen auch das Patriarchat auf eine harte Probe. Die «ethnophyletischen» Kriterien (d.h. die Regel, daß die rassisch-nationalen Elemente in die Physiognomie der Kirche aufgenommen wurden), welche bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der Kirche von Antiochien vorherrschend waren, riefen als Folge eine gewisse Schwächung hervor. Aus dieser Situation sucht die Russische Kirche Vorteile zu ziehen: um ihren Einfluß auf die Kirche von Antiochia zu festigen, hat sie einen ständigen «Patriarchats-Apokrisiar» (eine Art Nuntius) nach Damaskus entsandt.

Zusammen mit den anderen Patriarchaten des Ostens gibt auch das Patriarchat von Antiochia inmitten der muslimischen Umgebung ein kraftvolles Zeugnis für die Orthodoxie. Über seine im strengen Sinne pastorale Arbeit (410 Pfarreien, 300 Pfarrer) hinaus verdient seine Tätigkeit in den Bereichen der Erziehung und der Sozialhilfe Erwähnung, für welche es zahlreiche und bedeutende Einrichtungen unterhält. Die Kirche bringt die Mittel auf für den Unterhalt der Bediensteten dieser Einrichtungen, wobei sie sich stützen kann auf die Spenden der Gläubigen und auf die Erträge ihres Vermögens, welches – das sei hier angemerkt – entsprechend den Statuten der sogenannten *«vakuf»* verwaltet wird.

4. Das Patriarchat von Jerusalem

Hier handelt es sich um einen einzigartigen Fall: Das Patriarchat ist als Ganzes einer monastischen Gemeinschaft anvertraut, der «Heiligen Gemeinschaft (Hieron Koinon) des Allerheiligsten Grabes». Seine Jurisdiktion erstreckt sich auf Israel, Jordanien und die Halbinsel Sinai.

Das Patriarchat liegt in einem Gebiet, das einen Brennpunkt massiver Auseinandersetzungen darstellt, Schnittpunkt zwischen Völkern und Religionen, ein Gebiet, das zum Kampfplatz der internationalen Diplomatie geworden ist. Daher hat es eine bewegte Geschichte erlebt und haben die Prüfungen der Vergangenheit und der Gegenwart ihre Spuren in seinem Leben hinterlassen. Mit einer Gemeinschaft von Gläubigen griechischer und arabischer Herkunft und mit sehr begrenzten finanziellen Mitteln ist das Patriarchat weiterhin Hüter der kostbarsten geschichtlichen Zeugnisse des Christentums, darunter des geschichtlichen Zeugnisses ohnegleichen: des Heiligen Grabes.

Seine Ausgaben bestreitet es aus Spenden der Gläubigen und aus den Erträgen seines Immobilieneigentums, soweit davon noch etwas übrig geblieben ist nach den Verlusten in Rußland, Rumänien und der Türkei und angesichts dessen, daß die anderen Besitztümer aufgrund des arabisch-israelischen Konfliktes nur teilweise Erträge abwerfen. Und dabei hat das Patriarchat doch seine Mönche und Kleriker zu unterhalten und vor allem 50 Grund- und Mittelschulen mit 150 Lehrpersonen und 2500 Zöglingen griechischer und arabischer Sprache zu tragen, wobei alljährlich eine Summe von 25 000 Pfund aufzubringen ist. Kostbarster Schatz und höchster Ruhm des Patriarchats Jerusalem aber bleiben die Heiligtümer des Heiligen Landes, die es hütet wie seinen eigenen Augapfel.

Dies sei noch eigens angemerkt: Alle diese alten Patriarchate, die heute in sehr beschwerlichen Verhältnissen leben, können aufgrund des einigenden Bandes ihrer geistlich-historischen Verwandtschaft immer fest mit der Hilfe Griechenlands rechnen. Unter den Hilfen, die der griechische Staat gewährt, sind zum Beispiel zu erwähnen die Befreiung von Steuern und von der sonst möglichen Zwangsenteignung hinsichtlich ihres Immobilieneigentums in Griechenland; sodann das Interesse an der Erhaltung ihrer historischen Denkmäler, Kunstwerke und Bibliotheken usw.; die Unterstützung ihres Bildungswesens (durch Stipendien und ähnliches); die Zahlung von Gehältern an Priester und Bischöfe des Ökumenischen Patriarchats in Griechenland (Kreta und Dodekanes: 13 Diözesen, 1000 Pfarrer); und schließlich die besondere Sorge für den Berg Athos. Und all diese Aufgaben werden erfüllt im Geiste brüderlicher Solidarität.

5. Die neuen Patriarchate in den Balkanländern

Wie die Patriarchate von Serbien, Rumänien und Bulgarien leben – um einmal abzusehen von den Verhältnissen in der Sowjetunion –, stellt einen charakteristischen Fall des Überlebens einer orthodoxen Kirche in kommunistischem Milieu und der Koexistenz mit einem Regime dar, dessen Grundsätze gegen die Religion gerichtet sind. Wir müssen zugeben, daß es sich dabei um einen Kompromiß handelt: Das politische Regime hat aufgrund der tatsächlichen Entwicklung nachgeben müssen, um den fatalen Fehler eines offenen Konfliktes mit dem religiösen Bewußtsein des Volkes zu vermeiden, wo die Religion geradezu eine lebenswichtige Institution für die Nation darstellt.

Es hat einmal einen ungeschickten Versuch gegeben, die Kirche als Werkzeug politischer Ziele einzusetzen, als der jugoslawische Staat im Jahre 1967 – übrigens gegen die Regeln des kanonischen Rechtes – die sogenannte «Makedonische Kirche» errichten ließ. Dieser Vorgang ist zu werten im Zusammenhang mit der gesamten komplexen «makedonischen Frage». Die Loslösung der genannten Kirche vom Patriarchat von Serbien wurde vom Patriarchat selbst – und mit ihm von der gesamten orthodoxen Welt – offiziell verurteilt.

Allerdings sollte gesagt werden, daß in diesen Ländern die staatliche Politik gegenüber der Kirche nicht in bloßer Duldung besteht. Vielmehr bietet der Staat ihr geradezu Unterstützung, Erleichterungen und Arbeitsmöglichkeiten, ja in gewissen Fällen könnten wir sogar von Privilegien sprechen. Obgleich die Patriarchate, die Diözesen, die Pfarreien und die Klöster un-

ter kommunistischer Herrschaft ihr Eigentum an Mobilien und Immobilien behalten, haben sie außerdem noch das Recht, Gebühren und Kirchenbeiträge zu erheben, Schenkungen, Hinterlassenschaften und Vermächtnisse zu übernehmen und Institute, Genossenschaften, Werkstätten für Devotionalien mit entsprechenden Verkaufsorganisationen, Druckereien und Buchhandlungen für religiöse Bücher zu betreiben. Die Einkünfte daraus verwaltet die Kirche nach eigenem Ermessen, unter eigener Kontrolle und Verantwortung im Blick auf kirchliche Zwecke (kirchliche Verwaltung, Seminarien, Unterhalt des Klerus und der Mönche und andere Aktivitäten). Es versteht sich von selbst, daß über all dem die Souveränität des Staates bestehen bleibt.

Besonders zu erwähnen sind die Hilfeleistungen des Staates an die Kirchen von Rumänien und Bulgarien. Hier nimmt der Staat die Lasten der Entlohnung des kirchlichen Personals und die Erhaltung der Zentren kirchlicher Aktivitäten auf sich[2].

6. Die Kirche von Zypern

Die Apostolische Kirche von Zypern teilt heute wie schon seit Jahrhunderten das große Abenteuer ihres Volkes in seinem Kampf für Freiheit und Selbstbestimmung. In diesem Kampf ist sie es gewesen, welche die geistige Führung innehatte. Sie hat die führenden Köpfe gestellt. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist der verstorbene Erzbischof und Ethnarch von Zypern Makarios III. gewesen. Die führende Rolle, welche die Kirche auf der Insel spielt, ist ein Beweis für ihre geistige wie wirtschaftliche Vitalität, eine Folge auch ihrer gut wirkenden Organisation und Verwaltung und des wachen Bewußtseins, das sie von der ihr zukommenden Sendung hat.

Die Invasion der Türken auf Zypern und die Besetzung von 42 % des Territoriums der Insel (1974) hat große Verwüstungen angerichtet. Von der Gesamtbevölkerung von ca. 650000 Einwohnern (von denen 80 % griechisch-orthodox sind) waren gut 200000 Menschen zu Flüchtlingen geworden. Außer den Verlusten an Leib und Leben von Menschen waren auch solche am kirchlichen Vermögen und an den Zeugnissen christlicher Kunst zu verzeichnen. Dennoch harrt die Kirche kraftvoll und entschieden an der Seite des Volkes aus, das seinen harten Kampf fortsetzt, um überleben und wieder aufbauen zu können. Zugleich läßt sie es nicht daran fehlen, sich der engsten Zusammenarbeit mit den politischen Autoritäten zugunsten des allgemeinen Wohls zu befleißigen[3].

7. Die Kirche von Griechenland[4]

Wenn auch die Verfassung des Landes Religionsfreiheit für alle «öffentlich bekannten» Religionsgemeinschaften garantiert (Art. 13), stellt die orthodoxe Kirche in Griechenland die offizielle Staatsreligion dar. Dies ist der Tatsache zu verdanken, daß die Bevölkerung in ihrer absoluten Mehrheit (97 %) sich zum orthodoxen Glauben bekennt; außerdem aber wohl auch der Tatsache, daß historisch gesehen die Orthodoxie eng mit dem Leben der griechischen Nation verknüpft ist, und zwar so sehr, daß die Begriffe «griechisch» und «orthodox» sich im Bewußtsein des Volkes identifizieren lassen. Die Rechtfertigung für diese Behauptung findet sich z.B. in der Geschichte der Türkenherrschaft und der griechischen Volkserhebung im Jahre 1821.

Der griechische Staat erkennt der Kirche das Recht zur Selbstverwaltung zu. Andererseits aber gilt für beide Teile immer auch der Grundsatz der Zusammenarbeit, wenn es um Dinge des gemeinsamen Interesses geht. Diese Zusammenarbeit äußert sich auch darin, daß der Heiligen Synode das Recht zuerkannt wird, offiziell ihre Meinung zu jedem die Kirche betreffenden Gesetz, das im Parlament zur Abstimmung kommt, zu äußern. Gleichermaßen erkennt der Staat sowohl der Kirche von Griechenland in ihrer Gesamtheit wie jeder einzelnen Diözese, jeder Pfarrei und jedem Kloster und gewissen kirchlichen Organisationen für grundlegende Tätigkeitsbereiche den Status von Persönlichkeiten des öffentlichen Rechtes zu und gewährt ihnen für Immobilieneigentum Steuerfreiheit.

Andererseits erhalten Pfarrer und Diakone vom Staat ein Gehalt. Der Staat zahlt auch den Hauptanteil der Unterhaltskosten der Bischöfe[5]. Überdies hat er die gesamte Last des Unterhalts der Seminarien (mit derzeit ca. 2000 Seminaristen) und der Religionslehrer an den Sekundarschulen (ebenfalls ca. 2000) auf sich genommen. Er fördert auch die theologischen Wissenschaften, indem er zwei theologische Fakultäten innerhalb der Universitäten von Athen und Saloniki finanziert. Zu den Aufwendungen des Staates für die Kirche sind auch die namhaften Summen zu zählen, über die der Archäologische Dienst für die Restaurierung und Erhaltung der zahlreichen Denkmäler kirchlicher Kunst in Griechenland verfügt, sowie die außerplanmäßigen Mittel, welche als Zuschüsse für die Durchführung von Arbeiten in Kirchen und Klöstern bewilligt werden.

Alles, was der Staat zugunsten der Kirche tut, kann betrachtet werden als eine Form von Ausgleichszahlung für die neun Zehntel ihres früheren Landbesitzes, die er der Kirche zu wiederholten Anlässen entzogen

hat, und für die Einkünfte, die er von der Kirche und durch die Kirche bezieht[6]. Aber nicht dafür allein. Der Staat hat die moralische Pflicht, die Kirche zu unterstützen, auch aufgrund der enormen sozialen Dienste, welche diese für das Land leistet, indem sie gut 600 wohltätige Vereinigungen im Einsatz hat, und aufgrund der versittlichenden Tätigkeit, die sie mit ihrem geistlichen Apostolat unter dem Volk ausübt.

8. Die Kirche von Albanien

Die in Albanien herrschende Situation stellt gegenüber den Existenzbedingungen der Kirche in den übrigen Balkanländern einen Mißklang dar, einen Mißklang, der auch den durch das Verhalten der Türkei gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat hervorgerufenen Mißklang noch übertrifft.

Die orthodoxe Kirche in diesem Land, die vor dem letzten Krieg ungefähr 250000 Mitglieder griechischer Abstammung zählte, lebt heute im Zustand der Verfolgung. Offiziell ist uns keine Möglichkeit gegeben, irgendetwas über ihr Schicksal zu erfahren.

Der Eingriff des Staates in das innere Leben der Kirche hat eine regelwidrige Situation geschaffen: Der kanonisch bestimmte Erzbischof wurde gezwungen, ins Exil zu gehen, und wurde gegen die Regeln des kanonischen Rechtes durch einen Nachfolger ersetzt. Diese Situation wurde vom Ökumenischen Patriarchat, welchem das Urteil in dieser Sache zusteht, da es (im Jahre 1937) die Autokephalie dieser Kirche erklärt hatte, nicht anerkannt.

III. Beobachtungen und Perspektiven

Zum Abschluß dieser raschen Darlegung der Situation der orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens stellt sich verständlicherweise die Frage: Was sind die Perspektiven für eine Zukunft, die sich so problematisch darstellt?

1. Das Patriarchat von Konstantinopel erlebt derzeit die kritischste Phase seiner Geschichte. Die intolerante türkische Politik zwängt sein Oberhaupt mehr und mehr in einen unerbittlichen Schraubstock. Die kritische Situation verstärkt sich noch durch die erzwungene Auswanderung der griechisch-orthodoxen Bevölkerung aus der Türkei und durch ein eventuelles Aussterben der Hierarchie in Konstantinopel: Wir sind skeptisch, was die Regelung ihrer Nachfolge betrifft. Deswegen drängt sich die Frage auf: Was wird geschehen? Wird die Türkei es wagen, zum letzten, tödlichen Schlag auszuholen? Dann würde die Menschheit – Gott möge es nicht zulassen! – zum dritten Male die Einnahme von Konstantinopel zu beklagen haben! Und würde die zivilisierte Welt jemals so etwas hinnehmen? Jeder hat in dieser schmerzlichen Geschichte seine Verantwortung wahrzunehmen. Indessen bleibt das geistliche Ansehen des Ökumenischen Patriarchats – ungeachtet seiner materiellen Schwächung – ungeschmälert, womit es immer den ersten Platz unter den orthodoxen Kirchen einnehmen wird.

2. Was das Patriarchat von Alexandria betrifft, so weist die missionarische Bewegung in den schwarzen Kontinent hinein ihm den Weg in die Zukunft. Die eingeborenen Afrikaner nehmen so den Platz der verringerten griechischen Bevölkerung ein. Neue Zeiten, neue Menschen. In historischen Veränderungen können Institutionen mit solidem geistlichem Fundament überleben.

3. Das Patriarchat von Antiochia lebt in der Spannung zwischen der alten griechisch-syrischen Tradition und dem Einfluß, den die Russische Kirche auf es auszuüben versucht. Inmitten der Prüfungen, die es aufgrund der kriegerischen Ereignisse erleidet, ist es doch immer noch gerufen, seinen Weg in die Zukunft zu suchen. Welches wird der richtige sein? Soll es sich in der Tradition bewahren, durch die es sich von anderen unterscheidet, oder soll es schließlich und endlich dem Druck aus dem Norden nachgeben?

4. Leben und Ruhm des Patriarchates von Jerusalem ist seine Sendung als treuer Hüter der verehrungswürdigsten historischen Zeugnisse des Christentums an den Heiligen Stätten, eine erhabene Sendung, die immer mit den Geschicken der Heiligen Stadt verknüpft sein wird, welche heute zum Gegenstand des Streites zwischen Israelis und Arabern geworden ist.

5. Bis zum gegenwärtigen Augenblick hat es den Anschein, als hätten die neuen Patriarchate der Balkanländer die letzte Partie im Spiel um das Experiment einer Koexistenz mit den kommunistischen Regimes gewonnen. Man könnte sagen, sie seien blühende Kirchen im kommunistischen «Paradies». Sie müssen daher alles tun, um ihre Stellung zu halten, wenn nicht möglicherweise sogar zu verbessern.

6. Die Kirche von Zypern hat vor dem Drama der türkischen Invasion auf der Insel die Krise der Zwietracht innerhalb ihrer Hierarchie aufgrund unterschiedlicher politischer Motive erlebt. Heute muß ihr an einer Vernarbung beider Wunden gelegen sein. Kraft dazu hat sie genug. Was aber ihrem Engagement und ihrem Leiden die stärkste Kraft gibt, ist das Bewußtsein, von allen Menschen der bürgerlichen Gemeinschaft unterstützt zu werden.

7. Die Kirche von Griechenland ist mit vielen Problemen konfrontiert, unter denen zweien ein besonderes Gewicht zukommt. Erstens: Sie muß versuchen, das Vertrauen weitester Kreise der Bevölkerung zurückzugewinnen, das sie während der Zeit der Diktatur (1967–1974) durch das unkluge Verhalten eines Großteils ihrer führenden Vertreter verloren hat. Zweitens: Sie muß sich auf eine mögliche Trennung von Kirche und Staat vorbereiten, eine Angelegenheit, mit der sich vor kurzem auch das Parlament befaßt hat. Daher ist es notwendig, daß sie ihren Klerus entsprechend formt, daß sie in ihm ebenso wie im Volk[7] den *«sensus ecclesiae»* pflegt, daß sie auf eine gut wirkende Verwaltung setzt, daß sie die ihr zur Verfügung stehenden wirtschaftlichen Mittel neu ordnet, daß sie alle ihre Kräfte neu koordiniert und die Grundlinien einer richtig angepaßten und konsequenten Politik zu entwerfen sucht.

8. Was die Kirche von Albanien betrifft, können wir uns nur abwartend verhalten. Wir hoffen auf eine Öffnung des albanischen Staates zur Welt, welche es uns erlauben würde, ein wenig Einblick zu gewinnen, und welche der Sonne und der Luft die Möglichkeit geben würde, zu dieser leidenden Kirche durchzudringen und sie mit neuem Leben zu erfüllen.

Damit kommen wir zu der abschließenden Feststellung: Die orthodoxe Kirche als lebender und gesunder Organismus hat stets die Fähigkeit gehabt, sich entsprechend den Zeichen der Zeit anzupassen und neu zu orientieren. Sie hat immer gelebt und lebt auch heute noch, ohne ihrem Wesen untreu zu werden oder zusammenzubrechen, so daß sie immer fortfahren kann, mit vollem Erfolg ihr Zeugnis abzulegen. Wie gelingt ihr das? Durch ihre enorme geistliche Kraft, welche auch die wenigen Mittel, über die sie verfügt, fruchtbar werden läßt. Sie kann von sich selbst sagen: «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor, 12, 10). Und so vollbringt sie das Wunder ihrer die Zeiten überdauernden Lebenskraft.

[1] Vgl. die Protokolle des Griechischen Parlaments, 58. Sitzung vom 18. Januar 1977 (Athen 1977), in denen des langen und breiten die Diskussion über das Los der orthodoxen Griechen in der Türkei berichtet wird. Die dort wiedergegebenen Zahlen sprechen eine klare Sprache. Es möge der Hinweis genügen, daß im Jahre 1917 die Bevölkerungszahl in diesem Land sich auf 5 Millionen belief, während heute – trotz der internationalen Garantien – kaum 2–3 Promille davon übrig geblieben sind! Diese bestürzende Verminderung ist sicherlich kein Zufall.

[2] Vgl. Art. 189 und 190 des «Status über die Organisation und Verwaltungsgrundsätze der Orthodoxen Kirche von Rumänien» (1948) und den Art. 209 der «Verfassungsurkunde des Patriarchats von Bulgarien» (1950). In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß für das Patriarchat von Rumänien die Zahlen von 8828 Pfarreien, 9821 Priestern und weiteren 2000 Mönchen und Nonnen in 74 Klöstern angegeben werden, während man für das Patriarchat von Bulgarien die Zahlen von 3200 Kirchen und 500 Kapellen, 2000 Pfarrern sowie 400 Mönchen und Nonnen in 123 Klöstern angibt. (Diese Daten sind entnommen dem Jahrbuch der Kirche von Griechenland für das Jahr 1977, S. 357 und 362).

[3] Es soll hier darauf hingewiesen werden, daß der Staat als Gegenleistung für das von der Kirche übernommene Eigentum die Last auf sich genommen hat, einen nennenswerten Prozentsatz der Gehälter für die Pfarrer der Insel zu zahlen, mit Ausnahme der Pfarrer in den Städten, welche von der Kirche selbst bezahlt werden. Wir verweisen außerdem auf Art. 110, § 1, der «Verfassung der Republik Zypern» (1960), nach welchem der Orthodoxen Kirche von Zypern «das ausschließliche Recht» zugestanden wird, «ihre inneren Angelegenheiten und ihr Vermögen selbst zu verwalten und zu regeln gemäß den heiligen Kanones und ihrem Verfassungsdokument». Vgl. auch Art. 111 der Zypriotischen Verfassung.

[4] Die Bezeichnung «Kirche von Griechenland» ist aufgrund ihrer (wenngleich ungenauen) Verwendung in der Sprache der Gesetzgebung, der Verwaltungspraxis und der Literatur zum terminus technicus geworden, wobei dieser einen bestimmten juridischen Sinngehalt angenommen hat, insofern er sich auf die Gesamtheit der kirchlichen Diözesen innerhalb des griechischen Territoriums bezieht, welche sich gemäß dem Patriarchal- und Synodal-Tomos vom 29. Juni 1850 und den Patriarchal- und Synodal-Akten vom Juli 1866, Mai 1882 und 4. September 1928 unter der Jurisdiktion der Heiligen Orthodoxen Synode mit Sitz in Athen befinden. Von dieser Jurisdiktion sind ausgenommen – und daher auch nicht unter dem oben genannten Begriff eingeschlossen – Kreta, der Dodekanes und der Berg Athos, welche vom Patriarchat von Konstantinopel abhängig sind. Diese Besonderheit in der kirchlichen Verwaltung Griechenlands, die auch verfassungsmäßig bestätigt worden ist, bringt keinerlei Problem mit sich.

[5] Im öffentlichen Haushalt für 1977 ist der Betrag von 37 200 000 US-Dollar vorgesehen für die Zahlung der Gehälter an die Priester (8 200 für 8 300 Pfarreien in ganz Griechenland) und an die Diakone (240 für 935 Planstellen). Für den Unterhalt der Bischöfe wird ein Betrag von 1 200 000 US-Dollar bereitgestellt.

[6] Der Staat kassiert 35 % der Bruttoeinkünfte der Pfarreien ein, außerdem ansehnliche Summen für gewisse von der Kirche vollzogene Amtshandlungen wie z.B. jene, welche die Ehe betreffen.

[7] Man muß sich ständig dessen bewußt bleiben, daß das *Volk* aktiv am Leben der orthodoxen Kirche Anteil nimmt. Ein kennzeichender Fall dafür ist seine Beteiligung an den Diözesan- und Pfarrgemeinderäten sowie bei gewissen Kirchen (Patriarchate von Alexandria, Serbien, Rumänien, Bulgarien und Kirche von Zypern) auch an der Wahl der Hierarchien.

Bibliographie der verwendeten Literatur

1. Jahrbuch der Kirche von Griechenland zum Jahre 1977 (in griechischer Sprache), Hg. Apostoliké Diakonia. Enthält Informationen über alle orthodoxen Kirchen.
2. Apostolos Barnabas (Zeitschrift der Kirche von Zypern) 34 (1973). Fasz. 7–8, S. 304.
3. Barnabas Tzortzatos (Metropolit von Kitros), Die grundlegenden Verwaltungsinstitutionen der orthodoxen Patriarchate (griech.) (Athen 1972).
4. Ds., Die neuen grundlegenden Verwaltungsinstitutionen des Patriarchats von Antiochia (griech.) (Athen 1973).
5. Ds., Die grundlegenden Verwaltungsinstitutionen der Autokephalen Kirche von Zypern (griech.) (Athen 1974). – Man beachte jedoch, daß die Kirche von Zypern zur Zeit der Drucklegung dieses Heftes mit der Abfassung eines neuen «Verfassungsdokumentes» befaßt ist.
6. Ds., Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Albanien und ihre grundlegenden Verwaltungsinstitutionen (griech.) (Athen 1975).
7. Ds., Die grundlegenden Verwaltungsinstitutionen der Orthodoxen Kirche von Griechenland (griech.) (Athen 1977).

8. Verfassung von Griechenland vom 9. Juni 1975 (Amtsblatt der Regierung der Republik Griechenland, Nr. 111 vom 9. Juni 1975, Fasz. A), Art. 3, 13, 18 und 105.
9. Offizielle Dokumente über die Verwaltungsverhältnisse und die Heiligen Stätten der Kirche von Jerusalem (griech.) (Jerusalem 1944).
10. G. Konidaris, Kirchengeschichte Griechenlands, II (griech.) (Athen ^{2}1970).
11. Gesetz von 22. Juli 1968, Nr. 469 über die Ordnung der Gehaltsstufen für den Pfarrklerus der Kirche von Griechenland (Amtsblatt der Regierung des Königreichs Griechenland, Nr. 162 vom 24. Juli 1968, Fasz. A).
12. Gesetz vom 4. März 1975, Nr. 11, über die Steuern für Immobilieneigentum usw. (Amtsblatt der Regierung der Republik Griechenland, Nr. 34 vom 5. März 1975, Fasz. A) Art. 5.
13. Gesetz vom 4. März 1975, Nr. 12, über die Änderung und Ergänzung der Steuerordnung (ebd.) Art. 24.
14. Maximos, Metropolit von Sardi, The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church (Saloniki 1976) 300 ff. (Griech. Original: To Oikoumenikòn Patriarcheion en te Orthodoxo Ekklesía, Saloniki 1972.)
15. B. Stavridis, Histoire du Patriarcat Oecuménique: Istina 1970/2, 131 – 273. (Griech. Original: Istoría tou Oikoumenikoù Patriarcheiou, Athen 1967).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(Die italienische Fassung stellt eine Übersetzung aus dem Griechischen dar, die von R. Scognamiglio erarbeitet und vom Autor durchgesehen wurde.)

PHOTIOS NIKITOPOULOS

1935 auf Rhodos geboren. Orthodoxer Laie. Lizentiat in Theologie (National-Universität von Athen, 1960), in Politischen Wissenschaften (Panteios-Schule für Politische Wissenschaften in Athen, 1965) und in Orientalischem Kirchenrecht (Päpstliches Orientalisches Institut in Rom, 1972). Fortsetzung der kirchenrechtlichen Studien in Rom (Päpstliches Orientalisches Institut und Lateran-Universität, 1972–1973) und in Löwen (Internationale Fakultät für Kirchenrecht der Katholischen Universität, 1974–1975). Seit seiner Rückkehr nach Griechenland Angestellter des Ministeriums für Öffentliche Bildung und Religionsgemeinschaften (Nationaldirektion für Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften). Inzwischen Ernennung zum Professor der «Öffentlichen Höheren Kirchlichen Schule» (= Großes Seminar) in Athen. Goldmedaille des Patriarchats von Jerusalem, «Mutter der Kirchen». Veröffentlichungen: Presupposti per un Dialogo Teologico Ufficiale tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica Romana. Presentazione di una Relazione del Professore V. Pheidàs sull'argomento in proposito: Oriente Cristiano XVII (1977), Fasz. 3. – Anschrift: Panayotarà 15, Athen 703, Griechenland.

Eine Stellungnahme

Giuseppe Alberigo

Ein Statut im Dienste der Restauration

Zur Diskussion über die «Lex fundamentalis»

Die «Stifung Concilium» ist der Ansicht, daß der hier folgende Artikel aus der Feder eines Mitglieds des Direktionskomitees der Zeitschrift CONCILIUM einen wichtigen Beitrag zur Förderung des Verständnisses der heutigen kirchlichen Problematik darstellt. Durch den Beschluß der Stiftung, diesen Beitrag zu veröffentlichen, soll die Meinungsbildung zu diesen Fragen gefördert werden.

Zwischen 1970 und 1972 war eine weltweite fruchtbare Diskussion in Gang gekommen über die Frage, ob es opportun sei, daß die katholische Kirche sich eine «Lex fundamentalis», also ein «Grundgesetz» mit Verfassungscharakter, gebe (vgl. CONCILIUM 7 [1971] 6/7, 449–457). Diese Diskussion war ausglöst worden durch die Übersendung des Entwurfs einer «Lex ecclesiae fundamentalis» seitens der Päpstlichen Kommission für die Reform des Codex Iuris Canonici an alle Bischöfe. In Verbindung damit waren den Bischöfen die beiden folgenden Fragen gestellt worden: ob es opportun sei, daß die Kirche sich ein Grundgesetz als theologisches und juridisches Fundament für die verschiedenen Gesetze gebe und ob der zugesandte Entwurf als angemessen erachtet werde.

Auf diese Umfrage antworteten 1300 Bischöfe, das sind 40 % aller Bischöfe. Lediglich 593 Bischöfe, das sind 18 %, stimmten dem Entwurf grundsätzlich zu; und bloße 61 Bischöfe, das sind 2 %, erklärten sich bedingungslos mit dem Entwurf einverstanden.

Auch das Präsidium der genannten Päpstlichen Kommission hat stillschweigend diesem katastrophalen Ausgang Rechnung getragen und sich an eine umfassende Umgestaltung des Textentwurfs gemacht. Die Protokolle über die Prüfung der Anmerkungen der Bischöfe sind niemals veröffentlicht worden. Etwas erfahren über sie hat man lediglich aus einem zusammenfassenden Bericht von Msgr. Onclin (*Communicationes* 1972, 122–160), der aber so abgefaßt war, daß das Gewicht der einzelnen Meinungsäußerungen nicht genauer zu bestimmen ist, und der überdies von der offensichtlichen Tendenz beherrscht war, die Sache so darzustellen, daß die von den Bischöfen geäußerten Ansichten gegensätzlicher Art seien, so daß sie einander aufhöben und so der Kommission die Freiheit ließen, nach ihrem eigenen Gutdünken vorzugehen. Jedenfalls wurde dann im Juni 1976 die redaktionelle Arbeit an einem neuen Entwurf abgeschlossen, welcher gegen Ende 1977 den Mitgliedern der Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici im Kardinalsrang zugeschickt wurde, damit sie ihre Meinung dazu äußern könnten. Über den Ausgang dieser Befragung ist nichts bekannt geworden.

Heute ist es nun möglich, einen Vergleich anzustellen zwischen der Fassung, die 1972 dem Urteil der Bischöfe unterbreitet wurde, und der Fassung von 1976. Vom Umfang her gesehen ist der Entwurf ein wenig kürzer geworden. Sehr viele canones sind als solche unverändert stehen geblieben, aber sie wurden nun an anderer Stelle eingeordnet. Die Neufassung fügt am Ende vier canones (83–86) ein, welche den letzten Normen für die Bestimmung der Natur der Lex fundamentalis, ihrer Beziehung zur gesamten kanonischen Ordnung und den Verfahrensregeln für ihre Abänderung gewidmet sind.

Es geht nun darum zu prüfen, ob der neue Text wirklich die theologischen Elemente ausgeschieden hat und so ein im wesentlichen juridisches Gepräge gewonnen hat; ferner geht es darum, das Gewicht einzuschätzen, das der Befragung der Bischöfe im Jahre 1971 beigemessen worden ist.

Eine Beobachtung vorweg: Dem Teil mit den Einzelbestimmungen müßte eigentlich eine theologisch-kanonische Präambel vorausgehen, von der in der VII. Sitzung (*Communicationes* 1974, 60–72) ein Entwurf zur Diskussion gestanden hat. Der uns zur Verfügung stehende Text trägt keinerlei Spuren davon, und in den Protokollen der anderen Sitzungen sind keinerlei Elemente enthalten, die geeignet wären, einen Grund für dieses Fehlen zu liefern.

Die canones 1–8 über die Kirche und über die Berufung in die Kirche bezeugen die angestrengte Bemühung, die «theologischen» Teile (cann. 1,1 b; 1,2; 1,4), vor allem aber die Aussagen über die Kirche als Volk Gottes, auszuscheiden. In anbetracht dessen erhebt sich die vielleicht sehr delikate Frage: Ist das Bemühen, die Ekklesiologie vom Recht in der Kirche zu trennen, wirklich durchzuhalten? Aufgrund welchen Kriteriums kann man behaupten, daß der Begriff «Volk Gottes» eine theologische Kategorie sei, während dagegen der Begriff «Kirche» eine juridische Kategorie sei? Erhebt sich nicht die Gefahr, daß die Unterscheidung in Wirklichkeit viel eher zwischen der

Ekklesiologie vor dem Zweiten Vatikanum und der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums verläuft?

Wenn dies wirklich so wäre, könnte man schwerlich glauben, daß die Einwände der Bischöfe eher in die eine als in die andere diametral entgegengesetzte Richtung gegangen wären, die doch von Johannes XXIII. und von Paul VI. bestätigt wurde, wonach es darum geht, das Kanonische Recht der vom letzten Ökumenischen Konzil verkündeten Ekklesiologie anzugleichen.

Die Einzigkeit der Kirche wird auf eine Art und Weise ausgesagt, welche die Kontrollfunktion des Bischofs einerseits und der Römischen Kurie über alle anderen Kirchen andererseits sicherstellt. Das Subsidiaritätsprinzip, das zwar rein verbal vertreten wird (*Communicationes* 1974, 62), wird tatsächlich nicht respektiert. Die Unterscheidung zwischen Laienberufung und Klerus wird zwar bekräftigt, aber unter völliger Mißachtung der neueren Wiederentdeckung ihrer Bedeutung und des traditionellen Reichtums der Dienststruktur der gesamten Kirche. Folgerichtigerweise findet sich in den canones 60–70, die dem «munus sanctificandi» gewidmet sind, keinerlei Hinweis auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen, und auch ihre Teilhabe am «munus sanctificandi» wird verkürzt auf die «ministeria si quae receperint exercendo», auf das Gebet und auf die Werke der Liebe (can. 67,4). Über ihr mögliches prophetisches Amt, über das Amt des Rates und ähnliches, das heißt über den ganzen Reichtum der möglichen Erweise der Dienstbegabungen, findet sich kein einziges Wort, weil so etwas überhaupt nicht im Rahmen des von der Lex fundamentalis angepeilten Blickfeldes liegt.

Eine zweite Neuerung ist in can. 2 enthalten: Dabei handelt es sich um die Rolle, welche den «Rituskirchen» zuerkannt wird, das heißt den verschiedenen Riten, wie sie vor allem im Orient bestehen, und für die eine eigenständige Organisation in Kirchenprovinzen oder Patriarchaten vorgesehen ist. Dies ist eine Auswirkung der Aufnahme von Fachleuten des orientalischen Kirchenrechtes in die Kommission. Aber das Gewicht dieses Beitrages wird vermindert durch die Verengung des Spielraums, den man den Verbänden von Ortskirchen (Bischofskonferenzen) in der lateinischen Kirche zugesteht.

Die canones 3–8 sind einer Erwägung über die Beziehungen der Kirche zu den Menschen gewidmet. Diese Überlegungen bewegen sich in einem individualistischen Koordinatensystem: Es wird reflektiert auf die einzelnen Menschen, nicht auf ihre gesellschaftlichen Gruppierungen oder ihre religiösen Gemeinschaften. Auch diese canones sind «enttheologisiert» worden, und zwar mit der Auswirkung, daß damit die Zugehörigkeit zur Kirche keinen Bezug mehr hätte zur Eingliederung in den Leib Christi oder zur Beziehung zum Heiligen Geist! In can. 6 ist keine Rede mehr davon, daß die Taufe in die «Kirche Christi» eingliedert; vielmehr heißt es nun, daß sie in die «katholische Kirche» eingliedert. In can. 7,1 ist die Erwähnung des Volkes Gottes stehen geblieben, und es heißt, daß zu ihm alle getauften Christen gehören, auch die außerhalb der katholischen Kirche, aber nur – so wird präzisiert – «aliqua ratione». Es ist nicht zu erkennen, welche andere Bedeutung diese Hinzufügung haben könnte als eine einschränkende in Kontrast zur ausdrücklichen Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils («Lumen gentium» 15 und «Unitatis redintegratio» 3). Die Grundidee der Lex fundamentalis bleibt die Vorstellung von der Kirche als «societas perfecta». So wie die Lex fundamentalis formuliert ist, wird sie der Aufgabe, die theologische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in juridische Begriffe zu übersetzen, nicht gerecht, weil sie die Aussagen des Konzils aus ihrem Bezugsrahmen herauslöst und sie gewaltsam in einen andersartigen und unter gewissen Gesichtspunkten damit unvereinbaren Rahmen einfügt.

Die canones 9–28 betreffen die Rechte und Voraussetzungen der Gläubigen. Eben dies ist der Bereich, in welchem die «juridische» Orientierung des neuen Entwurfs ihre Früchte hätte bringen müssen, indem sie den Forderungen nach einer ausdrücklichen Formulierung der «Rechte des Christen» entgegengekommen wäre. Hier hätte man sich die Erklärung zweier großer Grundsätze erwartet, die aber nun beide vergeblich gesucht werden: Vor allem ist hier zu nennen der Grundsatz der «christlichen Freiheit», welcher auch die kirchlichen Gesetze zu dienen haben. Wenn eine derartige Grundsatzerklärung an die Spitze einer Liste der «Rechte der Gläubigen» gestellt worden wäre, hätte dies – abgesehen von starken psychologischen Vorteilen – die Wirkung gehabt, daß sie einer solchen Auflistung eine feste Grundlage und Kriterien geboten hätte und sie damit dem Eindruck entzogen hätte, daß es sich hier um bloß empirische Größen und um eine bloße Anpassung an die bürgerliche Gesetzgebung handele. Ähnliche Bedeutung unter sozialem Gesichtswinkel hätte ein Bekenntnis zum Subsidiaritätsprinzip gehabt.

Die canones 29–39, die vom Papst und vom Bischofskollegium handeln, isolieren den Papst nicht mehr vom Bischofskollegium, womit sie eine der kritischen Anmerkungen aus der Diskussion im Jahre 1971 aufnehmen. Dies ist unzweifelhaft ein Akt der Übereinstimmung mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, der aber dennoch nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß andere Änderungen getrof-

fen worden sind, die in die entgegengesetzte Richtung gehen.

Canon 29 über die göttliche Einsetzung der Hierarchie führt in § 1 die theologische Qualifikation Jesu als «unsichtbares Haupt der Kirche» («ecclesiae caput invisibile») ein, womit der Sprachgebrauch einer bestimmten spätmittelalterlichen Theologenschule aus der Versenkung hervorgeholt wird, der es um eine monarchische Überhöhung des Papsttums ging. § 3 desselben canons 29 gründet sich auf die früheren canones 39,1 und 40, wobei er jedoch vermeidet davon zu sprechen, daß das Bischofskollegium in der Nachfolge des Apostelkollegiums steht und daß es die gesamte Kirche repräsentiert. Es ist bezeichnend, daß, während § 1 des canons 29 noch sagt, daß Jesus Christus «voluit apostolos, eisque praeposuit Petrum», die beiden folgenden Paragraphen das Verhältnis umkehren: Zunächst ist die Rede vom Papst (§ 2), dann von den übrigen Bischöfen (§ 3).

Nachdem einmal der Vorrang der persönlichen Autorität des Papstes festgestellt ist, regelt die Lex fundamentalis folgerichtigerweise auch die Ausübung der Vollmachten, indem sie sich darauf beschränkt, zu unterscheiden zwischen den *beiden Weisen der persönlichen und der kollegialen Ausübung* dieser obersten Vollmacht, die ihren eigentlichen Sitz im Papst hat. Nach den von der Lex fundamentalis eingeführten Begriffen existiert kein «ius episcoporum» auf die Leitung der Gesamtkirche, das vom Papst respektiert werden muß, sondern bloß ein «ius episcoporum uti singuli» auf die Leitung ihrer jeweiligen Kirchen, und allein dieses ist es auch, was der Papst bei der Ausübung seiner obersten Autorität respektieren und schützen muß (vgl. can. 29, § 2). Der eigenen Verantwortung des Bischofskollegiums steht also kein entsprechendes Recht gegenüber. Unter Aufnahme der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte die Fassung von 1971 (cann. 41, § 1; 46, § 1 und 2) noch vorgesehen, daß das Bischofskollegium – sei es durch ein Ökumenisches Konzil oder in Situationen der Zerstreuung – seine Autorität über die Kirche *auch* ohne eine aktive Beteiligung des Papstes ausüben könnte, *vorausgesetzt nur*, daß dieser derartige Akte bestätigte oder aus freier Zustimmung gelten ließe. Diese (zunächst rein juridische) Möglichkeit ist in dem neuen Textentwurf nicht mehr vorgesehen (wenn daraus auch nicht zu folgern ist, daß die Kommission sich niemals mit dieser Frage befaßt hätte: vgl. *Communicationes* 1976, 103–104). Im Gegenteil: can. 35,2 sieht ausdrücklich vor, daß es eine kollegiale Aktivität der in aller Welt zerstreut sich aufhaltenden Bischöfe nur auf eine formelle Einladung des Papstes hin geben könne (Nach *Communicationes* 1977, 86, war dieser Paragraph von der Redaktionskommission abgelehnt worden). Unter den Motiven für die Ausscheidung dieser Möglichkeit wurde auch die Gefahr genannt, daß einige tausend Bischöfe sich zum Beispiel für eine Revision des Zölibatsgesetzes aussprechen könnten und daß in einem solchen Falle dem Papst nichts anderes übrigbleiben könnte, als diese Bischöfe zu exkommunizieren.

Die Ausrichtung der Lex fundamentalis in dieser Hinsicht erscheint äußerst eindeutig: Es geht ihr um die praktische Liquidierung der bischöflichen Kollegialität, sofern diese verstanden wird als die Möglichkeit einer wie immer gearteten Initiative seitens der Körperschaft des Bischofskollegiums, hinsichtlich deren die notwendige Ergänzung durch die Mitwirkung des Papstes nicht präventiv, sonder sukzessiv wäre. Die Körperschaft des Bischofskollegiums ist demnach nicht Sitz irgendeines Rechtes auf Initiativen; alles geht von Rom aus, in den Formen und auf die Weise, die Rom allein festsetzt.

Es folgen drei kurze Abschnitte, die den Patriarchen (cann. 40–42), den Bischöfen (cann. 43–45), den Priestern und den Diakonen (cann. 46–49) gewidmet sind. Der erste Abschnitt ist sozusagen neu, aber er enthält keinerlei Neues hinsichtlich des depotenzierten Bildes vom Patriarchenamt, wie es in der uniatischen Ekklesiologie gebräuchlich ist, so daß diese canones keine andere Auswirkung haben, als die ehrwürdige Einrichtung des Patriarchenamtes in das pyramidenförmige Kirchenbild, welches die Lex fundamentalis vertritt, einzuordnen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Ablehnung der Idee eines Patriarchates des Westens, dem der Bischof von Rom vorstehen würde (*Communicationes* 1977, 94 und 299–3001).

Was den Abschnitt *De episcopis* betrifft, so kann man feststellen, daß can. 43, § 2, den § 2 des can. 47 von 1971 wiederaufnimmt, aber mit einem Zusatz hinsichtlich der Aufhebung der Gemeinschaft zwischen dem Papst und einem Bischof, welche (automatisch?) den Amtsverlust dieses Bischofs nach sich ziehen würde. Im folgenden Abschnitt wird in can. 47 zusätzlich erwähnt, daß die in der ordentlichen Seelsorge Tätigen verpflichtet sind, ihre Tätigkeit in Abhängigkeit von den Ordinarien auszuüben.

In can. 51, § 2 wird auf die Perspektive einer prophetischen Präsenz der Kirche inmitten der Gesellschaft verzichtet; statt dessen befaßt sich die Kirche hier nur mit ihrer systemstabilisierenden Funktion. Tatsächlich führte der frühere Text unter den Voraussetzungen, unter denen die Kirche als anerkanntes Band zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und Nationen bestehen könnte, die Anerkennung der unveräußerlichen Menschenrechte durch diese Gemeinschaften und Na-

tionen an. Die Erwähnung dieser Voraussetzung ist nun verschwunden, und zwar mit der Begründung, daß die christlichen Wertvorstellungen auch dort ihren Einfluß ausgeübt hätten, wo diese Voraussetzungen nicht bestehen (*Communicationes* 1977, 100). Diese Begründung ist aber offensichtlich nicht ausreichend, weil hier nicht das Zeugnis für die christlichen Wertvorstellungen als solche zur Debatte steht, sondern die Anerkennung der Kirche als «Rechtsperson».

Die canones 55–82 regeln die verschiedenen Funktionen des kirchlichen Handelns. Den empfindlichsten Punkt bildet § 2 des can. 55, wo neben der Behauptung, daß die «tria munera» eine einzige Zielsetzung haben, die Meinung vertreten wird, ihr einigendes Element sei das «munus regendi»! Dies hat zur Folge, daß diese Regierungsfunktion zum bestimmenden Moment der Kirche überhaupt wird. In dieser Verschlimmerung kommt die durchgängige Logik der gesamten Lex fundamentalis zum Ausdruck, die im Zusammenhang steht mit dem inspirierenden Leitprinzip in can. 1. In exemplarischer und lapidarer Weise kommt diese Verkürzung aller besonderen Nuancen der *potestas* in der Kirche auf die reine Logik der Macht in *Communicationes* 1973, 209, zum Ausdruck. Auf den Vorschlag des Berichterstatters, es sollte einmal an geeigneter Stelle ausgesprochen werden, daß jede Vollmachtsausübung in der Kirche Dienst sei, «stimmen alle zu, weil Dienst in der Tat nichts anderes sei als die richtige Ausübung der *potestas*» (!).

Eine echte Neuerung bilden die Schlußnormen (cann. 83–86), in denen einige der grundlegenden Fragen hinsichtlich der Lex fundamentalis entschieden werden, die niemals der Prüfung durch die Bischöfe unterworfen worden sind. Tatsächlich legen diese drei canones folgendes fest: Daß die Lex fundamentalis in jeder katholischen Kirche Geltung hat (can. 83); daß die Lex fundamentalis Vorrang hat vor jedem anderen kirchlichen Gesetz oder jeder widersprechenden Gewohnheit und daß alle Gesetze und alle zugelassenen Gewohnheiten entsprechend der Lex fundamentalis interpretiert und angewendet werden müssen (can. 84); daß allein der Papst (eventuell mit Hilfe eines besondern [Verfassungs-]Gerichtshofes) die Übereinstimmung von Gesetzen und Gewohnheiten mit der Lex fundamentalis bestätigen darf (can. 85); daß die oberste kirchliche Autorität die Normen der Lex fundamentalis nur mittels ausdrücklicher gesetzgeberischer Akte außer Kraft setzen oder abändern darf (can. 86).

Damit wird auf unmißverständliche Weise ausgesagt, daß der Lex fundamentalis die allerhöchste Autorität zukommt. Ihr wird ausdrücklich der Rang der *norma normans* zuerkannt, welcher alle Entscheidungen, auch diejenigen der alten Ökumenischen Konzilien, und alle Rechtsgewohnheiten, wie altehrwürdig sie auch immer sein mögen, unterzuordnen sind. Dies allein genügt, um die umstürzlerischen Möglichkeiten einer Lex fundamentalis hinsichtlich des «status ecclesiae» deutlich zu machen. Dieser «status ecclesiae» würde im Endergebnis aufs tiefste erschüttert werden und nicht mehr wiederzuerkennen sein.

Noch nie ist irgendeine Stellungnahme der Kirche, nicht einmal eine solche lehramtlicher Art, von einer derartigen Anmaßung begleitet gewesen. Auch die lehramtlichen Stellungnahmen haben tatsächlich immer den Anspruch erhoben, nichts Neues zu bringen, sondern sich in die vorausgehende Tradition der Kirche einzuordnen, innerhalb deren sie auch interpretiert werden wollen. Die Lex ecclesiae fundamentalis hingegen soll nun die oberste Instanz für die Interpretation alles dessen bilden, was in der Kirche schon vor diesem Dokument Bestand gehabt hat und noch nach ihm kommen wird.

Ohne nun noch einmal die Bemerkungen wiederholen zu wollen, die in den Jahren 1970–1972 in solcher Überfülle ausgesprochen worden sind und die alle ihre Gültigkeit behalten, scheint es notwendig, diese Analyse mit einer Reihe von Fragen zu beschließen:

1. Können die Veränderungen, welche den neuen Textentwurf kennzeichnen, angesichts der Tatsache, daß sie einseitig von zentralistischen und autoritären Tendenzen diktiert erscheinen, wirklich auf den Willen der Mehrheit der Bischöfe zurückgehen?

2. Wie kann das, was gegenüber der Fassung von 1971 nicht geändert worden ist, mit dem Anspruch auftreten, die Zustimmung der Bischöfe zu haben, wenn man bedenkt, daß lediglich 61 Bischöfe ein bedingungsloses Placet ausgesprochen hatten?

3. Muß man nicht aus dem unbefriedigenden Ergebnis der Arbeit an sechs verschiedenen Textentwürfen innerhalb einer Frist von zehn Jahren den Schluß ziehen, daß die Aufgabe, der Kirche nach fast zweitausend Jahren ihres Bestehens eine Lex fundamentalis zu geben, zumindest ein verfrühtes Unterfangen ist?

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Für die Arbeit in der Gemeinde

Hans-Dieter Bastian/Dieter Emeis/Peter Krusche/Karl Heinrich Lütcke

Taufe, Trauung und Begräbnis

Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln

Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche
In Gemeinschaft mit den Chr. Kaiser Verlag
208 S. Sn. DM 24,–

In ökumenischer Zusammenarbeit ist ein Praxis-Buch entstanden, das eine Anleitung zum kirchlichen Handeln bei Taufe, Trauung und Begräbnis bietet.

Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink (Hg.)

Bittgebet – Testfall des Glaubens

Grünewald Reihe
104 S. DM 14,50

Das Thema „Bittgebet" findet derzeit in den theologischen Diskussionen besondere Aufmerksamkeit. Die hier vorgelegten Beiträge wollen dem Leser dazu dienen, seinen eigenen persönlichen Standort zu finden.

Walter Kasper/Karl Lehmann (Hg.)

Teufel · Dämonen · Besessenheit

Zur Wirklichkeit des Bösen
148 S. Kst. DM 16,80

Ein Exeget, zwei systematische Theologen und ein Psychologe nehmen zur Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Gestalt des Teufels Stellung.

GRÜNEWALD

Johann Hoffmann-Herreros (Hg.)

Geschichten von Tod und Auferstehung

Topos-Taschenbuch Bd. 68
96 S. Kt. DM 6,80

Josef Imbach

Vergib uns unsere Schuld

Sünde, Umkehr und Versöhnung im Leben des Christen

Topos-Taschenbuch Bd. 69
128 S. Kt. DM 7,80

Jacques Leclercq

Ermutigung zur Hoffnung

Le jour de l'Homme.
Aus dem Französischen von Johann Hoffmann-Herreros
Mit einem Vorwort von Roger Garaudy

Topos-Taschenbuch Bd. 70
144 S. Kt. DM 8,80

Peter Lippert

Wer sein Leben retten will

Selbstverwirklichung und Askese in einer bedrohten Welt

Topos-Taschenbuch Bd. 71
96 S. Kt. DM 6,80

Max Thurian, Frère de Taizé

Maria

Mutter des Herrn – Urbild der Kirche

Topos-Taschenbuch Bd. 72
88 S. Kt. DM 6,80

Karl Forster (Hg.)

Religiös ohne Kirche?

Eine Herausforderung für Glaube und Kirche

Topos-Taschenbuch Bd. 66
112 S. Kt. DM 6,80

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Vorwort
Hans Küng
Jürgen Moltmann

Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis?

Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis? Diese Frage ist eine echte Frage. «Bekenntnis» ist ja weithin ein antiökumenischer Begriff, der bezeichnet, was nicht eint, sondern trennt: Man spricht von «Bekenntnis» und meint die verschiedenen, unterschiedenen, geschiedenen «Bekenntniskirchen»: man ist «lutherischen Bekenntnisses» und kann nicht zugleich «reformierten» oder gar «römisch-katholischen Bekenntnisses» sein – und umgekehrt. Das verschiedene Glaubensbekenntnis also Ausdruck, ja Ursache der Glaubens- und Kirchenspaltung! Wäre es deshalb – wenn man die Glaubens- und Kirchenspaltung überwinden will – nicht notwendig, grundlegend notwendig, sich auf ein *gemeinsames* Glaubensbekenntnis zu einigen: ein *ökumenisches Glaubensbekenntnis?*

Doch diese Frage ist zugleich eine schwierige Frage. Was zunächst ganz einfach scheint, ist näher besehen eine höchst komplexe Angelegenheit. Denn: bei einem Glaubensbekenntnis ist eben das Ganze des Glaubens mit im Spiel. Und so fragt man sich: Wird hier dem Bekenntnis nicht zu viel zugemutet? Kann die Einheit des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft überhaupt durch ein Bekenntnis hergestellt werden? Und wenn überhaupt, durch welches? Vielleicht durch ein *altes?* Aber sind die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche nicht sehr zeitgebunden und zum Teil polemisierende Zusammenfassungen des Glaubens, die doch schon damals keineswegs alles aussagten, was wesentlich zum christlichen Glauben gehört? Fällt nicht insbesondere die ethische und ganz besonders die sozialethische Dimension völlig aus? Und sind die alten Glaubensbekenntnisse nicht erst recht für die heutige Situation in Europa und Nordamerika – von der verschiedenen Situation in Lateinamerika, Afrika und Asien ganz zu schweigen – nicht einfachhin unzureichend?

Sollte man es deshalb nicht mit einem *neuen* Bekenntnis versuchen? Aber läßt sich ein solches ohne drängenden Anlaß schlicht proklamieren und konstruieren? Andererseits: Ist die gegenwärtige Situation der Christenheit nicht bedrängend genug, um endlich zu einer Gemeinsamkeit des Glaubens zu gelangen, auch wenn ein solches gemeinsames Glaubensbekenntnis kaum dieselbe Verbindlichkeit haben dürfte wie die altkirchlichen? Setzt ein solches neues Bekenntnis nicht in jedem Fall bereits ein hohes Maß an Einheit voraus?

Damit sind wir beim unmittelbar entscheidenden Punkt. Der Leser wird in diesem Heft eine reiche Palette von Antworten erhalten: bezüglich Wesens und möglicher Funktionen des Bekennens, bezüglich der verschiedenen Bedeutungen des Bekenntnisses in den verschiedenen konfessionellen Traditionen, bezüglich der Wünschbarkeit eines neuen Bekenntnisses in den verschiedenen Kirchen und der Betonung neuer Momente und Perspektiven in den verschiedenen Kulturräumen. Unmittelbar entscheidend jedoch wird sein: wie weit das Bekenntnis der Kirchen von ihrem *Leben* angeregt und getragen, von ihrer *Praxis* gedeckt ist, wie weit also schon jetzt zwischen den Kirchen *Einheit verwirklicht* ist, die für ein gemeinsames Bekennen Voraussetzung ist! Kein gemeinsames Bekenntnis ohne Gemeinsamkeiten!

Und da kommt den *Kirchenleitungen* – und der katholischen ganz besonders – heute eine schwere Verantwortung zu. Tun sie wirklich genug zum Ausbau der doch bereits grundlegend bestehenden Einheit? Müßten sie nicht sehr viel mehr tun, um ihren Kirchen zum zunehmend gemeinsamen Leben und gemeinsamen Bekennen zu verhelfen? Ein gemeinsames Bekennen in Wort und Tat ist ja auch ohne ein gemeinsames ausformuliertes Bekenntnis möglich. Müßten die Kirchenleitungen nicht in ganz anderer Weise die Impulse der Basis aufnehmen?

In diesem Zusammenhang ist wohl zu beachten: In den *Gemeinden* vieler Länder etabliert sich in aller Stille eine neue ökumenische Praxis, die Voraussetzung eines gemeinsamen Bekennens und vielleicht auch einmal eines neuen gemeinsamen, ökumenischen Bekenntnisses sein kann. Aus verständlichen Gründen ist diese ökumenische Praxis an der Basis nur schwer zu analysieren. Ihre Formen sind höchst vielfältig, Fakten und Zahlen nur zum geringen Teil bekannt. Diese ökumenische Praxis kann nur im inoffiziellen Bereich wachsen. Dies ist aber kein Grund zu ihrer Verurteilung oder Geringschätzung. Viele Christen nämlich empfinden die Trennung der Kirchen als Skandal. Sie haben positive Erfahrungen gemacht, die sie lehrten, daß sie mit anderen Christen zusammen an denselben Gott und Jesus Christus glauben, daß sie deshalb zur einen Gemeinschaft der Getauften, des Geistes, des Glaubens, der Tat und der Eucharistie gehören. Diese neue ökumenische Praxis der Basis ist eine große Hoffnung. Zugleich aber darf ihre Gefahr nicht übersehen werden. Wenn es der Kirchenleitung

nicht gelingt, diese ökumenischen Impulse aufzunehmen, wird ihr nicht nur das Gesetz des Handelns entgleiten. Es wird ihr im Laufe der Zeit nicht mehr gelingen, die Ökumene der Basis in die Einheit der Kirche überzeugend zu integrieren.

Deshalb ist diese inoffizielle Ökumene, die sich an der Basis der Gemeinden unter engagierten Christen und Seelsorgern aller Kirchen herausbildet, sehr ernstzunehmen. Zeichen vorweggenommener Einheit sind an vielen Orten überall auf der Welt zur Gewohnheit geworden: die Praxis der Interkommunion und gemeinsamen Eucharistiefeiern in Gruppen und privaten Häusern; die vorbehaltlose Teilnahme an Gottesdienst und Eucharistie anderer Kirchen, die offene Gastfreundschaft gewähren, vor allem auch für Mischehen; die steigende Zahl der Pfarrer, die trotz strenger Verbote eucharistische Gastfreundschaft gewähren, ökumenischen Religionsunterricht praktizieren und vom offiziellen Amtsverständnis ihrer eigenen Kirche in Theorie und Praxis Abstand genommen haben; das Gewicht und Zeugnis der Basisgemeinden an Orten und in Situationen, wo die normale Seelsorge der Großkirchen keinen Einfluß mehr hat und Unterschiede der Konfessionen keine Rolle mehr spielen (Studentengemeinden, Arbeiterseelsorge, Seelsorge für die Randgruppen, Gemeinden in sozial extrem benachteiligten Gebieten).

Wenn die Kirchenleitungen vorläufig noch nicht bereit sind, diese Praxis zu legitimieren, dann müßten sie sie wenigstens mit aller Klugheit und Ehrlichkeit zur Kenntnis nehmen, in ihrer Bedeutung analysieren und für die Zukunft die nötigen Schlüsse ziehen. Besser freilich wäre es, in dieser wachsenden inoffiziellen Ökumene jetzt schon das Wirken des Geistes anzuerkennen, statt sie aus den offiziellen Kirchen ins Niemandsland zwischen den Konfessionen zu verbannen.

Man übersehe nicht: Die offiziellen Einigungsbemühungen auf *universaler* oder *nationaler* Ebene haben eine *subsidiäre* Funktion. Ökumenische Erfahrungen auf *lokaler* Ebene aber sind *Ausgangspunkt und Ziel aller Bestrebungen*. Dort nämlich wird ökumenische Programmatik zuerst zu ökumenischem Leben. Nicht eine große uniforme Einheitskirche ist das Ziel, sondern eine Kirche in liturgischer theologischer und organisatorischer Vielfalt, die jedoch im Gottesdienst der Gemeinde *keine* gegenseitigen Exkommunikationen mehr kennt.

Aufgabe und Recht der lokalen Ökumene ist es, in Loyalität zur Regional- und Gesamtkirche Impulse zu wecken, die Ökumene voranzutreiben und die theologischen Ergebnisse in eine *möglichst vielfältige Praxis* umzusetzen. Ökumene ist nicht erst dann legitim, wenn sie offiziell gebilligt ist. Vielmehr haben alle Verbote und Einschränkungen von oben die Last des Beweises. Höchst bedenklich ist deshalb der Versuch, die inoffizielle Ökumene prinzipiell in den Status der Illegitimität abzudrängen, solange sie nicht gebilligt ist. Lokale Ökumene weiß, daß die Gemeinsamkeit der Christen oft mehr durch verschiedenen Frömmigkeitsstil, Emotionen und Angst um die eigene Identität belastet ist als durch ausdrückliche Lehrdifferenzen. Lokale Ökumene muß diesen Schwierigkeiten durch den Versuch begegnen, *neue gemeinsame Erfahrungen des Glaubens* zu gewinnen: indem sie gemeinsam betet, feiert, handelt und bekannt.

So kann die Gemeinsamkeit des *Lebens* wachsen. Und mit ihr wächst auch die Gemeinsamkeit des *Bekennens* in Wort und Tat. Ob daraus einmal ein gemeinsames ausformuliertes ökumenisches *Bekenntnis* hervorgehen wird, ist gewiß wichtig und wäre zu wünschen. Aber gegenüber diesem gemeinsamen Leben und Bekennen ist es zweitrangig.

Bernhard Lang

Glaubensbekenntnisse im Alten und Neuen Testament

Weder im Alten noch im Neuen Testament ist das Glaubensbekenntnis eine prominente Textsorte. Nur in zwei Fällen haben wir Credoformulierungen in ihrem vollen liturgischen Kontext: Dtn 26,1–11 und Apg 8,37. Im ersten Fall ist der Text mitgeteilt, den ein israelitischer Bauer beim Erntedank spricht, im anderen Fall das Bekenntnis des Täuflings bei der Taufe. Ohne diese beiden Texte könnten wir uns von biblischen Glaubensbekenntnissen kaum ein richtiges Bild machen.

Die anderen Texte, die im folgenden zusätzlich vorgeführt werden, sind Anspielungen auf Bekenntnistexte oder Zitate daraus, oder sie stehen den Bekenntnissen inhaltlich nahe. Wir können solche Texte nur dann verstehen, wenn wir versuchen, sie auf ihren ursprünglichen, vorliterarischen «Sitz im Leben» zurückzuführen.

I. Das Alte Testament

Das Alte Testament enthält eine ganze Anzahl von Bekenntnisformulierungen. Je nachdem sie Jahwes Handeln in der Geschichte, seine Herrschaft oder seine Einzigkeit herausstellen, weisen wir sie verschiedenen Gruppen zu. An den Anfang muß das vielbesprochene[1] «kleine geschichtliche Credo» Dtn 26 treten.

1. Das «geschichtliche» Glaubensbekenntnis

Das als klassisch geltende Glaubensbekenntnis hat folgenden Wortlaut: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, und Jahwe hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Jahwe führte uns mit starker Hand und hocherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig strömen» (Dtn 26,5–9).

Sprecher des Credos ist der Bauer; mit einem Korb voll von den besten Früchten seiner ganzen Ernte kommt er zum Jerusalemer Tempel, übergibt seinen Korb dem Priester und legt dabei das Glaubensbekenntnis ab. Er beschließt es mit der Formel: «Und siehe, nun bringe ich hier die besten[2] von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Jahwe» (V. 10). Hat der Bauer seine Gaben abgeliefert und das Credo gesprochen, dann hat er einer wichtigen kultischen Pflicht genüge getan.

Vermutlich ist diese Pflicht in der opferlosen Zeit des babylonischen Exils, also im 6. Jahrhundert, von deuteronomischen Theologen festgelegt worden. In der opferlosen Zeit konnte man früher übliche Erntebräuche, die den Theologen ein Dorn im Auge waren, am leichtesten umgestalten. Die älteren Erntebräuche waren am örtlichen, nicht am zentralen Heiligtum geübt worden und hatten heidnisch-mythischen Hintergrund. Man hatte die erste Garbe der Getreideernte ins Heiligtum gebracht, sie ausgedroschen und das erste Korn geröstet. Diesen aggressiven Vorgang hatte man als Rache der Göttin Anat (= dreschender Priester) am Todesgott Mot (= die Erstlingsgarbe) gedeutet[3].

Die deuteronomistischen Theologen ersetzten die mythisch-agrarische Konzeption des Heidentums durch die israelitische Vorstellung von der Gabe des Landes durch den Gott des Exodus. Gleichzeitig brachten die Theologen ihre Totalitätsidee[4] zum Ausdruck: Der neue Erntebrauch bezieht sich nicht mehr nur auf das im April/Mai geerntete Getreide, sondern auf *alle* Früchte, also auf das Getreide *und* auf die Früchte der Oliven- und Weinernte im August/September. Die Totalitätsidee machte auch erforderlich, daß der Credotext neben «allen Früchten» (V. 2) auch noch die nichtagrarischen Produkte des Landes nennt: Milch und Honig. So bekennt der Bauer: Die Gaben des Landes gehen ohne Ausnahme auf Jahwe zurück; sie sind sein Geschenk.

Dtn 26 ist nicht das einzige «geschichtliche» Glaubensbekenntnis Israels; eine ganze Reihe von liturgischen Texten lassen sich dem Erntecredo an die Seite stellen. Darunter ragt Josua 24 hervor. Falls der dort geschilderte Vorgang mehr als eine literarische Fiktion ist, muß man an einen regelrechten Bekenntnis-Gottesdienst denken. Dieser besteht aus zwei Teilen: Ein Priester (oder Prophet) berichtet die Geschichte Jahwes mit seinem Volk seit Abraham und fordert die Anwesenden auf, sich zu diesem Gott zu bekennen. Dann folgt die Antwort der Gemeinde: «Das soll uns

nie in den Sinn kommen, daß wir Jahwe verlassen und fremden Göttern dienen. Jahwe, unser Gott, hat uns und unsere Väter aus Ägypten, dem Ort der Knechtschaft, in dieses Land heraufgeführt» (V. 16–17).

Ähnlich wie Jos 24 erzählen einige Lieder (Ps 44,2–9; 78; 105) größere oder kleinere Ausschnitte aus der Geschichte Jahwes mit seinem Volk. Besonders Ps 105,5 wird der Sinn solcher Summarien deutlich: Sie *erinnern* das Volk an Jahwes Taten, entlassen es nicht aus der *Erinnerung* an die ägyptische Passion und an den glorreichen Exodus. Aber die Texte sind so flexibel, daß die Erinnerung bis in die Königszeit herabgeführt werden (Ps 78) oder sich auf die Landnahme beschränken kann (Ps 44). Diese Vielfalt des Credos reflektiert neben der Vielseitigkeit des liturgischen Lebens auch die Abwesenheit der Idee eines inhaltlich festgelegten Glaubensgutes. Weil es in Israel kein «Lehramt» gab, konnte es kein amtliches Credo geben.

2. Das Bekenntnis von Jahwes Herrschaft

Wer von Jahwes Rettungstaten hört oder sie, wie der vom Aussatz befreite Naaman, am eigenen Leib erfährt, bekennt jubelnd die Herrschaft Jahwes: «Jahwe ist größer als alle Götter» (Ex 18,11); «Jetzt weiß ich: nirgends auf der Erde gibt es einen (mächtigen) Gott außer in Israel» (2 Kön 5,15)[5]. Solche Formulierungen, die nicht auf die Geschichte Jahwes mit seinem Volk zurückgreifen, sind in der liturgischen Poesie nicht selten: «Ich sage zu Jahwe: Du bist mein Herr!» (Ps 16,2); «Du, Jahwe, bist der Höchst über der ganzen Erde» (Ps 97,9); «Jahwe ist König für immer und ewig» (Ps 10,16). Ausführlichere Texte wie Ps 104 oder 146 begnügen sich nicht damit, Jahwes Herrschaft zu konstatieren. Sie heben vielmehr hervor, was Jahwe für die Menschen allgemein oder Israel im besonderen tut: «Jahwe hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und seine Geschöpfe; er hält ewig die Treue. Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; Jahwe befreit die Gefangenen. Jahwe öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Jahwe beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht. Jahwe liebt die Gerechten, doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre. Jahwe ist König auf ewig» (Ps 146,6–10). Auch außerhalb der Psalmen stößt man auf liturgische Fragmente dieser Art, etwa Jes 33,22: «Jahwe ist unser Richter, Jahwe gibt uns Gesetze; Jahwe ist unser König, er wird uns retten»[6].

Aus solchen Zeugnissen für das Bekenntnis zum Gott Israels ist eine Gruppe besonders hervorzuheben: die *Akklamation*, das kurze, im Sprechchor gerufene und wiederholte Bekenntnis. Als der Prophet Elija einen kultischen Wettkampf gegen die Propheten des kanaanäischen Gottes Baal veranstaltete, mußte auf das hergerichtete Opfer Feuer vom Himmel fallen. Zur Überraschung der Gemeinde wurde das Gebet des Elija erhört, während Baal die Tänze seiner Propheten ohne Antwort ließ. Das Opfer für Jahwe begann plötzlich zu brennen: «Das ganze Volk sah es, warf sich auf das Angesicht nieder und rief: *Jahwe ist Gott, Jahwe ist Gott!*» (1 Kön 18,39). Mit diesem Ruf wurde Jahwe – gegen Baal – als der wahre Bott anerkannt. Vermutlich ist der Ruf «Jahwe ist Gott» im Gottesdienst Israels ebenso geläufig gewesen[7] wie die Rufe «Jahwe ist König»[8] und «Jahwe ist groß»[9]; die zuletzt genannte Akklamation begegnet stets mit der ausdrücklichen Aufforderung an die Gemeinde, in den Ruf einzustimmen.

3. Das monotheistische Bekenntnis

Obwohl das Judentum *die* monotheistische Religion schlechthin ist, wurde das Bekenntnis zum einzigen Gott erst verhältnismäßig spät formuliert. Das geschah in der späten Königszeit oder während des babylonischen Exils, also im 7. oder 6. Jahrhundert, in der deuteronomischen Bewegung. Die Bekenntnisformeln lauten: «Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm» (Dtn 4,35); «Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst» (Dtn 4,39); «Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig» (Dtn 6,4). Diese Formeln haben ihren Ursprung in liturgischen Akklamationen wie «Jahwe ist (der) Gott» (1 Kön 18,39), begegnen aber im Deuteronomium als Bestandteile der Predigt. Der Prediger spitzt ältere Formeln monotheistisch zu und macht sie zum Ziel der Predigt.

Ausgangspunkt der Verkündigung sind geschichtliche Erinnerungen: an die von Jahwe erwählten Väter, an Exodus und Landnahme. Steht die Geschichte vor Augen, dann wird das kollektiv angeredete Volk zu monotheistischer Erkenntnis und zum Bekenntnis aufgefordert: «Das hast du sehen dürfen, damit du erkennst: Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm»; oder: «Höre Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig!» Diese zuletzt angeführte Form mit der vorangestellten Aufforderung und Anrede wurde das klassische monotheistische Glaubensbekenntnis des Judentums. Mit gutem Grund wurde diese und keine der beiden anderen Fassungen gewählt. Denn das vorangestellte «Höre, Israel!» läßt den narrativen Kontext noch erahnen – Jahwe wird nicht aus einer abstrakten Metaphysik deduziert, sondern ist der Gott Israels, den das Volk als seinen Retter erfahren hat und zu dem es sich dankbar bekennt.

Die monotheistischen Formeln scheinen ihren «Sitz im Leben» in der mündlichen Verkündigung gehabt zu haben, bevor sie schriftlich niedergelegt wurden. Vielleicht darf man an Predigten innerhalb des Wortgottesdienstes denken, der in Vorformen der jüdischen Synagoge zu Hause war. Später wandte sich die monotheistische Predigt auch an die Heiden; ihnen brachte man die Kunde vom «lebendigen Gott, der den Himmel gemacht hat und die Erde und das Meer, und alles, was darin ist» (Apg 14,15) oder bekannte vor ihnen wie Jona: «Ich bin ein Hebräer und verehre Jahwe, den Gott des Himmels, der das Meer und das Festland gemacht hat» (Jon 1,9).

Hat das monotheistische Credo auch eine Rolle außerhalb der Predigt gespielt? Dafür haben wir mehrere Belege. In Gebeten wünscht man sich ein Bekenntnis aller Völker: «Niemand ist Gott als Jahwe allein» (1 Kön 8,60) und «Du, Jahwe, bist Gott, du allein» (2 Kön 19,19). Und Deuterojesaja imaginiert eine Szene, in der sich ägyptische Untertanen des eschatologisch herrschenden Gottesvolkes niederwerfen und bekennen: Nur dein Gott ist Gott, und sonst gibt es keinen» (Jes 45,14).

II. Das Neue Testament

Die alttestamentliche Botschaft von der Einzigkeit Gottes, von Jahwes Herrschaft und seinem Wirken in der Geschichte ist nicht sehr oft in credoartigen Formeln zusammengefaßt worden. Ganz anders die neutestamentliche Botschaft: Das Bekenntnis zum auferweckten Jesus, bisweilen verbunden mit dem Bekenntnis zum einen und einzigen Gott[10], begegnet uns in einer kaum übersehbaren Fülle von Kurzformeln in allen Schriften des Neuen Testaments[11]. Schon von Anfang an kann man das Christentum eine «Credoreligion» nennen. Dabei hat man aber keineswegs einen einheitlichen Bekenntnistext angestrebt. Auffällig ist vielmehr gerade die Vielfalt immer neuer Formulierungen, die sich auf keine «Urgestalt» zurückführen lassen. Die Bekenntnistexte dienten als gottesdienstliches Lied, als Ruf oder Taufcredo, wiesen der Predigt den Weg und machten den wesentlichen Inhalt der Glaubensunterweisung aus.

1. Bekenntnisse im Gottesdienst

Das Neue Testament enthält eine Fülle von Liedern wie Phil 2,6–11 und Joh 1 und Formeln, die man als Hymnenfragmente ansprechen kann. Zwei solcher Fragmente seien im Wortlaut angeführt: «Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus»; «Er wurde offenbar im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, geschaut von den Engeln, verkündet unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit» (1 Tim 2,5; 3,16). In einem Fall identifiziert der Kontext ein Bekenntnis als Taufbekenntnis: «Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist» (Apg 8,37). Der Satz gehört zur legendären Konversion des äthiopischen Kämmerers, den Philippus taufte. Der ursprüngliche Text enthielt jedoch kein förmliches Credo; die formlose Annahme «des Evangeliums von Jesus» scheint als Voraussetzung für die Taufe genügt zu haben. Ein Teil der Manuskripte fügt aber die obige Bekenntnisformel ein, auf die das Neue Testament mehrmals anspielt[12].

Noch kürzer und einprägsamer als das Taufbekenntnis sind Akklamationen, die man in rhythmischem Sprechchor vortrug. Paulus führt 1 Kor 12,3 «Jesus ist der Herr» als Akklamation an, neben die er eine antichristliche und wohl nicht weniger gebrauchte[13] Parole stellt: «Jesus sei verflucht». Im Griechischen bestehen beide Rufe aus zwei Wörtern und eignen sich daher sehr gut als Parole für einen Sprechchor. In den modernen Sprachen klingt am ehesten noch Eph 4,5 wie ein rhythmischer Kultruf: «Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe», vermutlich einer, der seinen Platz im Taufgottesdienst hatte. Viel häufiger aber dürfte der Ruf «Jesus ist der Herr» im Gottesdienst zu hören gewesen sein, denn Paulus spielt mehrmals darauf an[14]. Eine Vorstellung vom antiken Gebrauch der Akklamation als «Kampfruf»[15] gibt der Bericht von einer antichristlichen Demonstration im Theater von Ephesus. Die Silberschmiede, die unter den Christen keine Abnehmer ihrer Artemis-Devotionalien fanden, hetzten das Volk auf; als ein Sprecher der Christen zu Wort kommen wollte, «schrien sie fast zwei Stunden lang wie aus einem Mund: Groß ist die Artemis der Epheser!» (Apg 19,34). Die Gattung der Akklamation ist heute in den Kirchen fast ausgestorben. Dafür kennt man sie in Werbung, Politik und Sport[16]. Klassische Beispiele sind das nationalsozialistische «Sieg Heil!» und die Parole der französischen Revolution: «Guerre aux châteaux! Paix aux chaumières!» (Krieg den Palästen! Friede den Hütten!) In diesen Beispielen ist nicht nur die rhythmische Struktur, sondern auch die Kampfstimmung der Akklamation deutlich. Denn sie ist für die Situation der Konkurrenz charakteristisch: man akklamiert für Jahwe gegen Baal, für Artemis gegen Jesus, für Jesus oder gegen ihn, für die Hütten gegen die Paläste, für den Sieg gegen die Feinde.

2. Das Bekenntnis in Predigt und Katechese

Obwohl die Predigten der Apostelgeschichte fiktiv sind, lassen sie etwas von der Technik und vom Thema

wirklicher Missionspredigt erkennen. Der Kern einer der Predigten lautet: «Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr ans Holz gehängt und umgebracht habt. Diesen hat Gott als den Anführer und Heiland zu seiner Rechten erhöht, um Israel Buße und Vergebung der Sünden zu verleihen» (Apg 5,30–31). Daß in sechs weiteren Reden der Apostelgeschichte nahezu dieselbe Wendung für die Auferweckung Jesu verwendet wird[17], zeigt deren Formelhaftigkeit und Geläufigkeit. Die älteste christliche Missionspredigt, die uns zugänglich ist, orientierte sich an einem christologischen Credo und war in ihrer Substanz Credo-Predigt. Das christologische Bekenntnis erhält je nach Zuhörerschaft eine andere Einleitung. Vor jüdischen Zuhörern beginnt die Predigt mit Abraham und dem Exodus (Apg 13,16–41), vor heidnischen mit der Erschaffung der Welt (Apg 17,24), also jeweils mit besonderen Themen des vorchristlichen Credos. Das christologische Bekenntnis hängt nicht «in der Luft», sondern ergänzt vorchristliches Glaubensgut. Allerdings setzen die Missionsprediger voraus, daß das judenchristliche Glaubensgut nicht mit dem heidenchristlichen identisch sein muß. Die missionarische Situation stand der Bildung eines umfassenden, einheitlichen Glaubensbekenntnisses entgegen. Die Aufstellung eines universal verbindlichen Credos beschäftigte noch nicht die Missionare, sondern erst die Theologen einer späteren Generation.

Vorerst war es wichtig, den bekenntnismäßigen Kern der Predigt im Unterricht zu vermitteln. Daß man sich dabei eines festen Wortlauts bediente, sagt uns Paulus ausdrücklich: «Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen und steht fest darin. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem *Wortlaut* festhaltet, den ich euch verkündet habe; sonst wärt ihr vergebens zum Glauben gekommen. Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe» (1 Kor 15,1–3a). Dann fährt er fort, indem er den *Wortlaut* des Credos mitteilt: «Christus starb für unsere Sünden, wie es die Schriften gesagt haben, und wurde begraben. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, wie es die Schriften gesagt haben, und erschien dem Kefas, dann den Zwölf» (V. 3b–5). Dieser Text ist das älteste *datierbare* Credo des ganzen Neuen Testaments und muß in den Jahren 35–40 n.Chr. entstanden sein.

Leistung und Grenze der Credotexte

Vermutlich spielt Paulus am Beginn des Römerbriefes (Röm 1, 3–4) auf ein verbreitetes und auch in Rom bekanntes Credolied an; wird es gelesen und wiedererkannt, dann steht für den Leser von der ersten Seite des Briefes an fest, daß der Absender auf dem Boden des Christentums und wohl auch der Rechtgläubigkeit steht. Mit dem Credo als Visitenkarte hat Paulus seine christliche Identität außer Zweifel gestellt und sich bei Fremden Einlaß und Gehör verschafft. Diese spezielle Funktion des Credos ist eine Ausnahme. Aber der Struktur nach wiederholt sie sich in jedem Gottesdienst und jeder Predigt: Immer, wenn eine Credoformel gebraucht wird, wird die christliche Identität verbalisiert und damit überhaupt erkennbar.

In der Briefliteratur des Neuen Testaments haben die Credoformulierungen jedoch eine andere Funktion. Sie sind aufgenommen, um in argumentativen oder belehrenden Zusammenhängen eine Begründung aus der Mitte der christlichen Botschaft zu geben. So wird etwa im Philipperbrief die Mahnung zur Demut aus der im Lied erzählten demütigen Existenz Jesu begründet (Phil 2,6–11). Im Römerbrief wird die Frage, ob der Glaubende von Gott verurteilt werden könne, mit Hinweis auf eine Bekenntnisformulierung verneint: «Christus Jesus, der gestorben ist und auferweckt wurde, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein» (Röm 8,34). Die Zitate aus Liedern und anderen Credotexten dienen also nicht etwa der rhetorischen Verschönerung, sondern weisen auf die nicht wegzudenkende Basis der Theologie hin, denn alle Argumentation und Ermahnung wird vom christologischen Bekenntnis abgeleitet oder legitimiert[18].

Allerdings kann das zitierte und im Wortlaut festgehaltene Bekenntnis allein die christliche Wahrheit nicht garantieren. Zur Glaubensformel gehört die Auslegung ihres Inhalts. Das läßt sich besonders gut am Kontext der Formel zeigen, die Paulus 1 Kor 15,3–5 zitiert. Paulus setzt sich hier mit Bestreitern einer zukünftigen Auferstehung nicht so auseinander, daß er ihnen nun die Bekenntnisformel entgegenhielte. Vielmehr legt er eingehend dar, daß zur Auferweckung Jesu, die im Credotext festgehalten ist, die Auferwekkung aller Toten dazugehört. Das Glaubensbekenntnis allein wäre kein Korrektiv gegen die Irrelehre von einer nur gegenwärtigen, «jetzt schon» geschehenen Auferweckung. Vielmehr scheinen die Irrlehrer das Glaubensbekenntnis des Paulus geteilt zu haben. Somit entscheidet sich der Streit um die «wahre Lehre» nicht am Wortlaut eines Credos, sondern an seiner Interpretation. Ein sprachlich festgelegtes Glaubensbekenntnis fördert zwar die Kontinuität und Identität des Glaubens, kann sie aber nicht sicherstellen. Nur im Streit um die rechte Auslegung kann die christliche Wahrheit gefunden werden.

[1] Forschungsberichte: G. Wallis, Die geschichtliche Erfahrung und das Bekenntnis zu Jahwe im Alten Testament: Theol. Literaturzeitung 101 (1976) 801–816; J.I. Durham, Credo, Ancient Israelite, in: The Interpreter's Dicitionary of the Bible, Supplementary Volume (Nashville 1976) 197–199.

[2] So zu übersetzen, *nicht* «Erstlinge».

[3] Dieser Mythos steht hinter Lev 2,14, vgl. G. Widengren, Religionsphänomenologie (Berlin 1969) 255ff; H. Gese, in: Die Religionen der Menschheit, hg. v. C.M. Schröder, Bd. 10/1 (Stuttgart 1970) 73f.

[4] Vgl. Ausdrücke wie: ganz Israel (Dtn 1,1), alle Kriegsleute (2,16), das ganze Volk (2,33), jede Stadt (2,34), von denen das Deuteronomium voll ist.

[5] Ich verstehe 2 Kön 5,15 *nicht* als monotheistisches Bekenntnis.

[6] Aufschlußreich ist ein außerbiblisches Äquivalent: «Baal der Höchste ist unser König; unser Richter, keiner ist über ihm». Quelle: A. Caquot u.a., Textes ougaritiques I (Paris 1974) 176.

[7] Vgl. Ps 100,3.

[8] Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; vgl. A. Gelston, A Note on YHWH MLK: Vet.Test. 16 (1966) 507–512.

[9] Ps 35,27; 40,17; 70,5; Mal 1,5.

[10] Vgl. 1 Kor 8,6; Eph 4,5–6; 1 Tim 2,5.

[11] Den Stand der Diskussion referieren: M. Rese, Formeln und Lieder im Neuen Testament: Verk. und Forsch. 15 (1970) 75–95; H.F. Weiß, Bekenntnis und Überlieferung im Neuen Testament: Theol. Literaturzeitung 99 (1974) 321–330; H. von Campenhausen, Der Herrentitel Jesu und das urchristliche Bekenntnis: Zeitschr. für die Neutest. Wiss. 66 (1975) 127–129. – Standardwerke: V.H. Neufeld, The Earliest Christian Confessions (Leiden 1963); H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo, in: Zur Frühgeschichte der Christologie (Quaestiones disputatae 51, Freiburg 1970) 13–58; H. Köster, Grundtypen und Kriterien frühchristlicher Glaubensbekenntnisse, in: H. Köster/J.M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums (Tübingen 1971) 191–215; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (Gütersloh 1972); K. Kliesch, Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte (Köln 1975); H.J. van der Minde, Schrift und Tradition bei Paulus (München 1976).

[12] 1 Joh 2,22; 4,15; 5,1.5; Hebr 4,14.

[13] Hat man mit dieser Parole Jesus in konservativ-jüdischen oder in christlich-gnostischen Kreisen abgelehnt? Vgl. K. Maly, 1 Kor 12,1–3, eine Regel zur Unterscheidung der Geister?: Bibl. Zeitschr. 10 (1966) 82–95; N. Brox, Anathema Jesus (1 Kor 12,3): Bibl. Zeitschr. 12 (1968) 103–111.

[14] Neben 1 Kor 12,3 noch Röm 10,9; Phil 2,11.

[15] E. Käsemann, Liturgische Formeln im Neuen Testament, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart II (Tübingen ^{3}1958) 993–996 hier 994.

[16] H. Schultz, Verse in Politik und Werbung: Neue Rundschau (1972) 514–527.

[17] Apg 2,24; 3,15; 4,10; 10,40; 13,30; 17,31.

[18] G. Lohfink, Erzählung als Theologie: Stimmen der Zeit 192 (1974) 521–532 hier 524f.

BERNHARD LANG

1946 in Stuttgart geboren. Studium der Theologie und Vorderorientalischen Altertumskunde in Tübingen, Münster, Jerusalem (École biblique) und Paris. 1975 Doktor der Theologie. Professor für Altes Testament und Frühjudentum an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Die weisheitliche Lehrrede (Stuttgart 1972), Anweisungen gegen die Torheit (Stuttgart 1973), Frau Weisheit (Düsseldorf 1975), Gib uns die Sprache wieder (Stuttgart 1976), Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel (Stuttgart 1978). Anschrift: Burgholzweg 147, D-7400 Tübingen.

Jürgen Moltmann

Das Bekenntnis Jesu Christi

Eine biblisch-theologische Betrachtung

1.

Christlicher Glaube war von Anfang an bekennender Glaube. Das Bekenntnis Jesu Christi gehört konstitutiv zu diesem Glauben. Ohne dieses Bekenntnis hört er auf, christlicher Glaube zu sein. Das öffentliche Bekenntnis Jesu Christi ist die göttliche Bestimmung dieses Glaubens. Darum ist die Verleugnung Jesu Christi das Zeichen des Unglaubens. Bekennen oder Verleugnen bedeutet Sein oder Nichtsein des christlichen Glaubens.

Nun ist Christus aber von Anfang an mit immer neuen Worten, Bildern und Gebärden bekannt worden. Er ist in den verschiedenen Zeitaltern der Geschichte, in den vielfältigen Kulturen der Erde und an den feindlichen Fronten der sozialen und politischen Konflikte verschieden und vielfältig und widersprüchlich bekannt worden. Wo ist die Gemeinsamkeit? Was sichert die Gemeinschaft der Bekennenden? Zu jeder Zeit muß sich die Christenheit darum fragen: Wer ist Christus für uns in Wahrheit? Wer sind wir für ihn eigentlich? Was fordert uns heraus, und wodurch können wir ihn bekennen?

Man kann versuchen, die Gemeinschaft im Bekennen durch die Unveränderlichkeit der Bekenntnisformeln zu sichern, damit erkennbar wird, was «von allen, zu allen Zeiten und überall» bekannt wird. Das Apostolikum z.B., in christlichen Gottesdiensten seit Jahrtausenden immer wiederholt, sichert die Kontinuität in der Zeit und die Gemeinschaft im Raum. Aber meinen moderne Industriearbeiter damit das gleiche wie mittelalterliche Könige? Was – außer dem Klang der Worte – verbindet den hungernden Slumbewohner in einer Basisgemeinde in São Paulo mit den reichen Christen in einer europäischen Stadtkirche? Das gemeinsame Ritual deutet wohl Gemeinschaft an, schafft sie aber noch nicht.

Bei aller Achtung des sonntäglichen Bekennens des Glaubens «mit der ganzen Christenheit auf Erden» muß man zugleich nach seiner Aktualität fragen. Deshalb sind «zu allen Zeiten, überall und von allen» Christen auch neue Glaubensbekenntnisse entworfen worden. Das Apostolikum wurde oft «modernisiert». nicht wegen der Mode, sondern um zu aktuellen Bekennen angesichts der Herausforderungen der eigenen Zeit anzuleiten. Aktualität ist im Glaubensbekenntnis ebenso wichtig wie Kontinuität, weil es anders keine Verbindlichkeit in der Glaubensentscheidung gibt.

Man kann scheinbar das eine nur auf Kosten des anderen gewinnen: Kontinuität findet man in unveränderlichen Formeln, Aktualität nur in veränderlichen Formeln. Gemeinschaft im Bekennen mit allen Christen zu allen Zeiten und an allen Orten gewinnt man um den Preis der Abstraktion. Konkret bekennende Gemeinschaft in den entscheidenden Fragen der eigenen Situation gewinnt man nur um den Preis der Partikularität. Hier entsteht ein echtes Dilemma, das man nicht verdrängen sollte. Die «mittlere Allgemeinheit» kirchlicher Erklärungen hilft niemandem. Sie wollen es oft allen recht machen und werden deshalb niemandem gerecht. Der christliche Glaube muß mit allen Christen zu allen Zeiten und überall in der Welt *gemeinsam* bekannt werden, und er muß *hic et nunc* auf unwiederholbare Weise konkret und mit eigener Entscheidung bekannt werden. Das einmalig aktuelle Bekenntnis in *statu confessionis* kann nicht allgemein sein. Das allgemeine Glaubensbekenntnis in *communione ecclesiae* kann nicht aktuell sein.

Gewiß kann man das Allgemeine und das Aktuelle auf geschickte Weise in solchen Erklärungen verbinden, die zwischen dem gemeinsamen Bekenntnis und dem aktuellen Bekennen stehen, aber man kommt über das Dilemma nur dann hinaus, wenn im Bekenntnis Jesu Christi das Subjekt wechselt: es sind nicht allein die Gläubigen, die Christus in Gemeinschaft und als Einzelne, allgemein und aktuell bekennen. Es ist zuerst Christus selbst, der die Seinen vor seinem himmlischen Vater bekennt. Das «Bekenntnis Jesu Christi» meint zuerst sein Bekenntnis zu uns und erst dann und daraufhin unser Bekenntnis zu ihm. Er ist unser Zeuge, bevor wir zu seinen Zeugen werden können. Ohne sein Bekenntnis vor Gott bleibt unser Bekenntnis vor den Menschen leer und beliebig. Er ist «unser göttlicher Bekenner»: «Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will auch ich verleugnen vor meinem himmlischen Vater» (Mt 10, 32.33; Lk 12,8; ähnlich Offb 3, 5).

Unser Christusbekenntnis muß sich darum am *bekennenden Christus* orientieren. In seinem Bekenntnis zu uns liegen die Kraft und die Gemeinschaft unseres bekennenden Glaubens. In den verschiedenen Zeitaltern der Geschichte, in den vielfältigen Kulturen der Erde, an den feindlichen Fronten der Sozialkonflikte ist einzig er selbst das Gemeinsame und Verbindende.

Dies zeigt sich darin, daß in der Geschichte christlicher Glaubensbekenntnisse nur der Name *Jesus* feststeht. Die Titel aber, die seine Würde und Wirkung, seine Person und seine Bedeutung aussprechen, sind variabel. Titel wie Josephsohn und Davidsohn sind verschwunden, neue Titel sind aufgetaucht wie Logos, Stellvertreter, Befreier. Der Name Jesus ist nicht übersetzbar, die Titel können dagegen in jede Sprache übersetzt werden.

Im Blick auf *Jesus* sind Glaubensbekenntnisse unveränderlich, im Blick auf die *Christustitel* sind sie nach vorn offen und veränderlich. Doch müssen die alten und neuen Titel auf die Person und ihre einmalige Geschichte bezogen werden, die mit dem Namen Jesu bezeichnet ist, und von ihr her verstanden werden. Der Christus, der Herr, der Befreier ist *Jesus*. Was darum Hoffnung, Herrschaft und Befreiung in Wahrheit sind, das wird durch ihn, durch sein Leben und seinen Tod, und nicht durch unsere Träume offenbar. Das Subjekt bestimmt die Prädikate, die wir ihm aus den Erfahrungen und Hoffnungen unseres Glaubens geben. Mit unseren Prädikaten und Titeln antizipieren wir jenes Reich, in dem Jesus die Wahrheit und das Leben für alle ist und «alle Zungen» ihn bekennen zur «Ehre Gottes des Vaters» (Phil 2, 11). Unsere Glaubensbekenntnisse zeigen durch ihre Struktur, ihren Fixpunkt im Namen *Jesus* und ihre Offenheit für neue *Christustitel* und Prädikate der Zukunft die eschatologische Spannung zwischen Kreuz und Reich auf, in der wir existieren und glauben.

2.

Vom Zeugnis, vom Bekennen und Verleugnen wird im *Rechtsstreit* vor Gericht gesprochen. Hier werden nicht Gefühle bezeugt und Herzlichkeiten bekannt. Es wird durch Zeugen der Wahrheit «zum Recht verholfen». Werden in den alttestamentlichen Geschichten die großen Taten Gottes «bezeugt» und seine Herrschaft über die Welt «bekannt», dann wird die eigene Geschichte im Forum des großen *Weltgerichtes* verstanden: Der Gott Israels steht in einem Rechtsstreit mit den Göttern der Völker um sein Eigentum; nämlich die Erde, die seine Schöpfung ist, und den Menschen, der sein Ebenbild ist. In seinen Gerichtsreden entwirft Deuterojesaja dies Verständnis der Geschichte als Gerichtsprozeß zwischen Gott und den Göttern (43, 9.13; 44, 7–11): die Völker sind Zeugen ihrer Götter. «Ihr aber seid meine Zeugen, spricht der Herr». «Gibt es einen Gott außer mir?» ist die Frage Jahwes. Israel soll seine Gottheit dadurch «bezeugen», daß es den Völkern seine Treue erzählt: die Verkündigung des Zukünftigen und die Erfüllung des Verheißenen.

Die Berufung Israels zum Zeugen der Völker im Kampf Gottes mit den Göttern um die Weltherrschaft ist im Prinzip grenzenlos: «Ich habe Dich gemacht zum Licht der Heiden, daß Du seist mein Heil bis an der Welt Ende» (Jes 42, 6; 49, 6). Das Bekenntnis des einen, des wahren, weil treuen Gottes durch das Volk der Zeugen steht im weltgeschichtlichen Kampf Gottes gegen die Götter. Dieser Kampf um die Weltherrschaft wird vom Volk Gottes nicht anders als durch das Lebenszeugnis erfahrener Treue und geglaubter Verheißung Gottes ausgefochten. Durch dieses Zeugnis werden jetzt schon Menschen von Göttern und Dämonen befreit und in die Wahrheit des einen Gottes gebracht.

Auf diesem Hintergrund muß man es verstehen, daß *Jesus* im Neuen Testament «der treue Zeuge» und «der wahre Zeuge» genannt wird (Offb 1, 5; 3, 14). Er ist in diese Welt gesandt, damit «er für die Wahrheit zeuge» (Joh 18, 37): Darum wird er der *wahre Zeuge* genannt. In dieser Berufung erwies er sich als zuverlässig, weil er sie im Leiden und Sterben erfüllte: Darum wird er der *treue Zeuge* genannt. Er ist der *göttliche Zeuge* der Wahrheit, die frei macht von gottlosen Gesetzen und Mächten (Joh 18, 37). Indem er diese befreiende Wahrheit Gottes bezeugt, befreit er faktisch die Gebundenen.

Bei Deuterojesaja bleibt eine Differenz zwischen Gott und dem Volk, zwischen dem Bezeugten und den Zeugen. Im Neuen Testament aber fallen der Zeuge und das, was er bezeugt, so eng zusammen, daß Jesus dadurch den Vater bezeugt, daß er sich selbst als den Sohn offenbart (Joh 8, 12 ff): Darum ist Jesus nach dem Johannesevangelium der *eine* Zeuge Gottes. Er kommt selbst aus der Wahrheit, die er bezeugt: Darum ist sein Zeugnis die Wahrheit selbst. Sein Zeugnis für die Wahrheit Gottes ist sein Zeugnis von sich selbst, und sein Selbstzeugnis ist das Zeugnis dessen, der ihn gesandt hat. Er wird seinerseits durch den Geist bezeugt und von denen, die ihn im Heiligen Geist bekennen (Joh 15, 26).

Darum fällt auch jene andere Differenz dahin, die bei Jesaja bestand: die Differenz zwischen dem Zeugnis vor Gericht und dem Gerichtsurteil: das Zeugnis für die Wahrheit Gottes *vor* dem Gericht der Welt wird *zum* Gericht der Welt auf Grund der göttlichen Wahrheit des Zeugnisses. Zeugnis und Gericht fallen dann zusammen. Aus dem göttlichen Zeugen wird der Richter, und aus den Richtern werden Angeklagte und Freigesprochene. Aus der «messianischen Zeit», die nach Jesaja mit dem Rechtsstreit zwischen Gott und den Göttern beginnt, wird «die letzte Stunde». Nach Johannes wird das Endgericht im Zeugnis Jesu Christi schon vollzogen: wer glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Das ist eine großartige

trinitarische Schau des gegenseitigen Bezeugens und Bekennens des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Welt und die Menschheit werden in diesen trinitarischen Prozeß des Bezeugens Gottes durch Gott selbst hineingenommen.

Zwischen der Differenz zwischen Gott und dem Volk seiner Zeugen bei *Jesaja* und der Identität zwischen dem bezeugten Vater und dem bezeugenden Sohn bei *Johannes* finden wir die anderen Vorstellungen von Zeugnis und Bekenntnis bei den *Synoptikern* und bei *Paulus* : Gegenstand des Zeugnisses Jesu ist die Gottesherrschaft. Als der Messias bezeugt Jesus die Gottesherrschaft und setzt sie zugleich durch das Evangelium an die Armen, Mahlfeiern mit Sündern und Krankenheilungen in Kraft. Er beruft Jünger, die an seiner messianischen Sendung teilnehmen und das «Evangelium vom Reich» der ganzen Welt verkündigen : «zum Zeugnis für alle Völker» (Mt 24, 14). Jesus vollendet sein messianisches Zeugnis durch sein «gutes Bekenntnis» vor Pilatus und durch seinen Zeugentod (Mk 14, 63 ; Mt 26, 65). Werden seine Jünger angeklagt und gefoltert, dann geschieht das analog «den Völkern zum Zeugnis» (Mt 10, 18). Wie Jesu eigenes Zeugnis, so hat auch das Zeugnis der Jünger befreiende Kraft für Glaubende und belastende Wirkung für Nichtglaubende. Denn nach ihrem Zeugnis wird im Endgericht geurteilt. Das ist eine messianische Schau des geschichtlichen Bezeugens der Zukunft Gottes. Das Evangelium ist ein vermittelndes Zeugnis. Im Evangelium werden Reich und Gericht Gottes in der Geschichte präsent. Am Evangelium entscheiden sich deshalb Heil und Verderben der Menschen. Christlicher Glaube ist bekennender und bezeugender Glaube. Das Bekenntnis des Evangeliums macht seine eschatologische Struktur aus.

3.

Ob man im Neuen Testament der johanneischen Identifikation des göttlichen Zeugen mit dem bezeugten Gott oder der synoptisch-paulinischen Vermittlung beider durch das Evangelium folgt, immer gewinnt das Zeugnis der Zeugen Christi am Zeugnis Christi selbst Grund und Maß. Die bekennende Kirche richtet sich am bekennenden Christus aus, aus dem sie lebt.

Wie Christi Zeugnis ein *öffentliches Zeugnis* der befreienden Wahrheit ist, so wird auch ihr Zeugnis in Öffentlichkeit geschehen, um Menschen von öffentlicher Lüge und öffentlicher Angst zu befreien. Der «Nikodemusglaube», heimlich, privat und bei Nacht, ist noch kein christlicher Glaube. Das hat Calvin den humanistischen Sympathisanten der Reformation immer eingeschärft. Die moderne Politik, die Glauben zur «Privatsache» erklärt, behindert mit der Öffentlichkeit auch den Zeugnischarakter und damit die Substanz des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube braucht darum das «Recht öffentlicher Religionsausübung». Wird ihm dieses verweigert, dann beginnt er zu leiden und kann nur noch durch Widerstand und Leiden das Zeugnis der befreiende Wahrheit öffentlich ausrichten.

Wie Christi Zeugnis ein *ungeteiltes Zeugnis* der heilenden Wahrheit ist, so wird auch das Zeugnis der Christen ungeteilt sein und keinen Bereich des Lebens auslassen. Die Begrenzung des Zeugnisses auf einen religiösen oder einen privaten oder einen innerlichen Bereich würde eine Reduktion bedeuten, in der das Zeugnis des Heils verdirbt. Wer das Zeugnis teilt, «zerteilt» Christus. Das ist die «fromme» Verleugnung des ganzen Christus. Christus wird der «wahre Zeuge» genannt, weil er die Wahrheit bezeugt. Er wird der «treue Zeuge» genannt, weil er sie bis zum Tod bezeugt hat.

Das Zeugnis der Christen ist entsprechend nicht nur ein Zeugnis in Worten, sondern das Zeugnis durch ihr ganzes Leben und ihre Treue bis zum Tod. Es gibt kein lebendiges Zeugnis ohne ein bezeugendes Leben und Sterben. Christusbekenntnis und Nachfolge Christi gehören untrennbar zusammen, hat die Weltkirchenkonferenz in Nairobi 1975, Sektion I, mit Recht erklärt. Sie sind zwei Seiten desselben christlichen Lebens. Erst in der Nachfolge erkennt man wirklich und persönlich Christus. Und im Bekennen folgt man ihm nach und verleugnet sich selbst.

Wo wird Christus heute bekannt? Die theologische Antwort lautet: Christus wird *im Heiligen Geist* und durch ihn bekannt. Das ist zugleich eine höchst praktische Antwort, denn der Heilige Geist ist in der Geschichte die *Macht* der neuen Schöfpung. Er ist der *Geist* der Befreiung von Sklaverei und die *Kraft* der Auferstehung vom Fall in Sünde und Tod. Christus wird also dort bekannt, wo die Kräfte der neuen Schöpfung wirksam werden. Er wird bekannt, wo Gefangene sich von der Unterdrückung befreien. Er wird bezeugt, wo Schuldige zum neuen Leben aufstehen. Er ist lebendig, wo Menschen sich nicht mehr dem Tod ergeben, sondern auf den Sieg des Lebens hoffen.

Das ist auch eine polemische Antwort: wo die Kräfte der neuen Schöpfung wirksam werden, versteift sich der Widerstand der Mächte der alten Welt. Wo Unterdrückte sich befreien wollen, wird die Macht der Unterdrücker härter. Wo Menschen zum Leben aufstehen, wachsen die Schatten des Todes. Das aber heißt: Christus wird heute bekannt und bezeugt im Kampf der Kräfte des Reiches Gottes gegen die gottlosen Mächte des Todes. Das hatte Jesaja im Blick, wenn er das Volk zum Zeugnis im Rechtsstreit zwischen

Gott und den Göttern aufrief. Zeugen werden nur im Streit gebraucht. Im Kampf zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Freiheit und Unterdrückung, zwischen Leben und Tod, sollen sie für die Wahrheit, die Freiheit und das Leben eintreten. Die «Götter», deren Nichtigkeit heute bezeugt werden muß, wenn Christus als die Wahrheit und das Leben bekannt wird, sind nicht allein die religiösen Götzen und Dämonen, sondern die vergötterten Mächte der Rasse, des Geschlechts, des Staates und des Kapitals. Es ist der Dämon der Macht selbst, der Menschen terrorisiert und dem Millionen geopfert werden. Wo aber der Geist des Herrn ist, da wird Freiheit von Angst und Aggression bezeugt.

Wie wird Christus heute bekannt? An Israel und an den Aposteln ist zu erkennen, daß Christus durch Wort und Tat, durch Tat und Leid, durch Leid und Schweigen, durch Schweigen und Sterben bezeugt wird. Die Einheit von Wort und Tat ist selbstverständlich, wenn das ganze Leben zum Zeugnis wird. Die Einheit von Tat und Leid folgt daraus. Daß Christus auch durch Leid und Schweigen der Zeugen bekannt wird, ist eine überraschende Erfahrung durch die ganze Geschichte der Märtyrer: Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche.

Genau deshalb ist es wichtig, auf den Heiligen Geist als den göttlichen Zeugen der Wahrheit Christi zu vertrauen. Denn Gott ist es, der das Wort und die Tat, die Tat und das Leid, das Leid und das Schweigen, das Schweigen und das Sterben zum überführenden Zeugnis an anderen verwendet. Die Christen stehen mit ihrem Zeugendienst nicht einsam in einer feindlichen Welt. Sie stehen mit ihren Möglichkeiten und erst recht mit ihren Behinderungen in der Geschichte des sich selbst bezeugenden, dreieinigen Gottes. Im Reden und Schweigen, in Handeln und Leiden und in ihrem Geschick ist der Heilige Geist «ihr Zeuge».

Das ist der Grund, warum das Zeugnis ohne Sorge in großartigem Freimut geschehen darf: «Sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt, denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt» (Mt 10, 19). «Der Heilige Geist wird euch zu derselben Stunde lehren, was ihr sagen sollt» (Lk 12, 12). Das Bekenntnis der Glaubenden zu Jesus Christus ist getragen vom Bekenntnis Jesu Christi zu ihnen und ist nur eine kleine menschliche Antwort. Das Bekenntnis Jesu Christi zu ihnen wird durch das Zeugnis des Heiligen Geistes aufgenommen, der die neue Schöpfung heraufführt.

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 (^{10}1976), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (^{3}1977), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (^{5}1976), Der gekreuzigte Gott (^{3}1974), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977). Anschrift: Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.

Alasdair Heron

Die historische Bedingtheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

Wenige Ideen haben in der modernen Theologie eine so starke Wirkung ausgeübt wie die der «Geschichte». Keine ist wohl in so vielerlei Weise beziehungsweise mit derart widersprüchlichen Folgerungen eingesetzt worden wie diese. Einerseits ist es heute geradezu ein Gemeinplatz, daß die Bibel selbst und alle nachfolgenden Lehrformulierungen «historisch bedingt» sind; daß sie in ihrem historischen Kontext verstanden werden müssen und nicht einfach als zeitlose Ausdrücke ewiger Wahrheit; daß sie daher neu interpretiert und formuliert werden müssen, wenn ihr Sinn in unsrer modernen Welt erfaßt und angeeignet werden soll. Auf der anderen Seite ist in der Theologie der jüngsten Zeit vielfach betont worden, daß Geschichte selbst ein Vorgang von zentraler theologischer Bedeutung ist; daß Altes wie Neues Testament gleichermaßen Gottes Wirken in der Geschichte bezeugen; daß das Evangelium auf der Geschichte Jesu gründet und in ihr seinen Mittelpunkt hat; und daß der Lauf der Geschichte als ganzer Teil eben dieser Geschichte ist.

Prinzipiell brauchte es keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Aspekten der Geschichte zu geben: sie tragen einander oder könnten es zumindest tun. Der erste Aspekt warnt vor jener Verabsolutierung oder Äternalisierung des Historischen, die seinen kontingenten Charakter bestreiten oder verzerren würde. Der andere wendet sich gegen die entgegengesetzte Versuchung, Geschichte selbst ihres Sinnes zu entleeren und sie zu einem vergänglichen Spiel substanzloser Schatten zu verflüchtigen. Gemeinsam spiegeln sie jene Dialektik wider, die im Herzen des Evangeliums liegt: die Verkündigung der Gegenwart Gottes als Mensch in der Welt, in der Person Christi.

Doch ergeben sich hier Probleme, wenn einer der Aspekte so in den Vordergrund geschoben wird, daß er den anderen verdrängt oder ausschließt. Will man also, wie dies in unserem Beitrag der Fall ist, von einer Sache in ihrer «historischen Bedingtheit» sprechen, so gilt es die Fußangeln zu vermeiden, die in dieser Problemstellung verborgen sind. Die erste und gefährlichste, die schon manche Opfer gefordert hat, besteht in einer voreiligen Gleichsetzung von *Bedingtheit* und *Begrenztheit*. Als etwas historisch Gewordenes ist das Apostolische Glaubensbekenntnis durchaus Gegenstand einer Forschung, die im Licht der konkreten Umstände, unter denen es entstanden ist – der Absichten, denen es dienen sollte –, der Arten und Weisen, in denen es Verwendung fand, durchgeführt werden kann. Denn all diese Gesichtspunkte gehören zu seiner Bedingtheit. Doch wie weit es durch diese Bedingtheiten beschränkt oder begrenzt wird, ist eine ganz andere Frage, die nicht *a priori* entschieden werden kann, sondern Gegenstand einer eigenen weiteren Forschung sein muß. Vor allem darf man es auf keinen Fall vorschnell als *rein und ausschließlich* «historische Formulierung» abtun, und zwar in mindestens dreifacher Hinsicht:

1. Gleich wie irgend etwas anderes geschichtlich Gewordenes kann man dieses Glaubensbekenntnis nicht ohne Rest auflösen in die Umstände und Bedingungen, die zu seinem Entstehen mitgewirkt haben, so als besäße es keine eigene Identität, kein eigenes Gewicht. Hier ist das Verfahren, das man als «ätiologischen Reduktionismus» bezeichnen könnte, ebenso abwegig wie an anderen Stellen: Sein Ergebnis ist keine *Erklärung* sondern eine *Wegerklärung* oder Auflösung.

2. Die Tatsache, daß das Glaubensbekenntnis zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation entstanden ist, *wirft* gewiß *die Frage auf*, ob es für andere Zeiten und andere Situationen Bedeutung und Erheblichkeit besitzt, kann diese Frage jedoch keineswegs *entscheiden*. Kontinuität, auch durch verschiedene Grade von Umwandlung hindurch, ist ebensogut ein Teil der Geschichte wie Diskontinuität und Gegensätzlichkeit und kann im Grunde nicht außer acht gelassen werden.

3. Das Glaubensbekenntnis gehört nicht in die Ursprungszeit der Kirche, sondern in die nachkanonische Zeit. Das rechtfertigt indessen an sich noch nicht seine Abwertung zur Kategorie theologischer *Adiaphora*. Zweifellos behandeln römisch-katholische Christen es weniger leicht in dieser Weise als solche Protestanten, deren Glauben, ungleich dem Luthers oder Calvins, auf der denkbar engsten Interpretation des *Sola Scriptura* ruht; nichtsdestoweniger verdient dieser Punkt erwähnt zu werden! Eine gebührende Unterordnung von Glaubensbekenntnissen und -formulierungen aller Art unter das Zeugnis der Schrift bestimmt und begrenzt ihre Autorität; doch damit ist ihre Autorität insgesamt keineswegs zerstört, sondern vielmehr auf ihren authentischen Boden gestellt.

Unter Beachtung dieser Voraussetzungen möchte ich im weiteren *zuerst* die Entwicklungsgeschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in großen Zü-

gen darstellen, *sodann* einige Fragen aufzeigen, die diese Geschichte für die Kirche von heute aufwirft[1].

Es sei gleich vorweg gesagt: Die Bezeichnung «Apostolisches Glaubensbekenntnis» ist irreführend. Spätestens im vierten Jahrhundert begegnen wir einer Legende, der zufolge die Apostel dieses Glaubensbekenntnis zusammengestellt hätten. Dieser Erzählung verdanken wir die Bezeichnung. Andererseits hat man noch lange Zeit angenommen, dieses Glaubensbekenntnis gehöre als ganzes in die Zeit der alten, ungeteilten Kirche, und es stehe daher gleichrangig neben dem nizänischen Glaubensbekenntnis[2]. Seine wahre Stellung ist recht verschieden.

Es scheint einigermaßen sicher, daß das «Apostolische Glaubensbekenntnis» in seiner jetzigen Form erst im siebten oder achten Jahrhundert endgültig abgefaßt worden ist, und zwar in Gallien. Tatsächlich war es ein provinzial-westliches Bekenntnis, das gleich anderen derartigen Formeln für katechetische und liturgische Zwecke verwendet wurde. Über heute nicht mehr deutlich greifbare Zwischenstationen, die aber zweifellos den Einfluß gallikanischer Liturgie auf die italische Kirche in den Jahrhunderten nach Karl dem Großen widerspiegeln, fand es schließlich in Rom und in der ganzen Kirche des Westens Anerkennung und gelangte so auf einen Platz neben dem nizänischen.

Diesen Platz hat es auch in den Hauptkirchen der Reformation behalten. Lutheraner, Reformierte und Anglikaner gebrauchten es gleichermaßen weiter, obwohl man hier allgemein betonte, daß es eher *alt* als *apostolisch* sei. Es trat jedoch in gewissem Umfang in den Hintergrund, als diese Kirchen im 16. und 17. Jahrhundert ihre Aufmerksamkeit auf den Entwurf neuer Bekenntnisnormen richteten. Heute gibt es unter den verschiedenen protestantischen und anglikanischen Traditionen einige, die diesem Glaubensbekenntnis eine besondere Autorität zuschreiben; andere, die es in ihren Liturgien gebrauchen, die aber ihren Bekenntnisstandpunkt unter Bezugnahme auf andere Dokumente bestimmen; und wieder andere, die sich schwer tun würden mit ihrer Antwort, wenn man sie fragte, welche Bedeutung – wenn überhaupt eine – dieses Glaubensbekenntnis nach ihrer Meinung besitze. So muß man, wenn man korrekt sein will, von dem Glaubensbekenntnis, so wie es heute vorliegt, sagen, daß es niemals allgemein in der ganzen Kirche Annahme gefunden hat und daß heute eine ziemliche Vielfalt von Meinungen über seinen Rang und sein Ansehen besteht.

Doch beginnt die Geschichte des Glaubensbekenntnisses nicht mit seiner abschließenden Formulierung. Vor dieser liegt ein Entwicklungsprozeß, der ein ziemlich andersartiges Licht darauf wirft und erkennen läßt, daß es in seinem Kern wesentlich älter ist, als wir eben angedeutet haben. Der größte Teil ist bereits greifbar in den Fragen, die, wie Hippolytus in der *Traditio Apostolica XXI* berichtet, im frühen dritten Jahrhundert in Rom an die Taufkandidaten gerichtet wurden:

Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?
Glaubst du an Christus Jesus, Gottes Sohn,
der geboren wurde durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria,
der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus und starb,
der wieder auferstand am dritten Tag lebend vom Tod,
und aufstieg in die Himmel und sich setzte zur Rechten des Vaters
und wiederkommen wird, die Lebenden und die Toten zu richten?
Glaubst du an den Heiligen Geist,
die heilige Kirche
und die Auferstehung des Fleisches?

Weitgehend dasselbe Modell, hier aber mehr in aussagender als in fragender Form, findet sich in dem Altrömischen Credo (R), das gegen Ende des vierten Jahrhunderts in Rufinus' *Commentarius in Symbolum Apostolorum* und vermutlich auch durch Marcellus von Ancyra in seiner *Apologia* bei der römischen Synode von 340 (Epiphanius, *Panarion* 72,3) belegt ist. Dabei ist es nicht unmöglich, daß R selbst auf das dritte Jahrhundert zurückgeht. In seiner von Kelly (aaO. 102) anhand von Rufinus rekonstruierten Form lautet es:

Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen;
und an Christus Jesus, seinen einzigen Sohn, unsern Herrn,
der geboren wurde vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria,
der unter Pontuis Pilatus gekreuzigt und begraben wurde,
am dritten Tag wieder auferstand von den Toten,
aufstieg zum Himmel,
sitzt zur Rechten des Vaters,
von wo er wiederkommen wird, die Lebenden und Toten zu richten;
und an den Heiligen Geist,
die heilige Kirche
die Vergebung von Sünden
die Auferstehung des Fleisches.

Marcellus' Text ist eher griechisch als lateinisch und enthält nach «die Auferstehung des Fleisches» die

Schlußklausel «ewiges Leben» ; sonst weist er Rufinus gegenüber nur geringfügige Abweichungen in der Wortwahl auf.

R ist nur eines aus einer ganzen Anzahl gleicher, aber nicht völlig gleichlautender Glaubensbekenntnisse, die in Italien, Nordafrika, Spanien und Gallien vom vierten Jahrhundert an nachgewiesen werden können, und es kann kein ernsthafter Zweifel daran bestehen, daß es entweder ein direkter Vorgänger von T (Apostolisches Glaubensbekenntnis) oder ein früheres Glied derselben Familie ist. Die Punkte, in denen sich T von ihm unterscheidet, sind entweder geringfügig oder lassen sich als Verdeutlichungen erklären, die durch Erfordernisse der Kontroverse oder Anliegen des Frömmigkeitsausdruckes wünschenswert erscheinen. Die bedeutendsten dieser Zusätze oder Abänderungen in T lauten : «Schöpfer von Himmel und Erde», «empfangen durch den Heiligen Geist», «geboren aus der Jungfrau Maria», die Erwähnung eines Abstiegs Christi in die Hölle, das Adjektiv «katholisch» zu «Kirche», «Gemeinschaft der Heiligen» und «ewiges Leben». Doch diese Abwandlungen bilden in der Tat, wenn man sie zusammennimmt, den entscheidenden Hinweis darauf, daß T im siebten oder achten Jahrhundert in Gallien seine abschließende Formulierung erfahren hat; denn während diese und ähnliche Sätze einzeln in viel älteren Dokumenten belegt sind, lassen sich zu dieser Zeit eben im gallischen Raum die deutlichsten parallelen Verbindungen der betreffenden Einzelelemente finden.

Die verschiedenen Glaubensbekenntnisse stellen die Formen dar, in denen die Hauptpunkte des Glaubens gelehrt und bekannt wurden. Es darf uns nicht überraschen, daß diese Formen nach Ort und Zeit in einem gewissen Umfang voneinander abweichen. Die verschiedenen Ortskirchen wollten durchaus den Glauben der anderen in der rechten Weise ausdrücken, wenn die Notwendigkeit dazu sich ergab, jedoch nicht dadurch, daß ihre Glaubensbekenntnisse wortwörtlich identisch waren, sondern dadurch, daß sie in erkennbarer Weise denselben Glauben zum Ausdruck brachten. Die Entwicklung der Konzilstheologie von Nizäa an übte jedoch einen verständlichen Druck aus im Sinne einer Gleichförmigkeit der Glaubensbekenntnisse. Das führte schließlich im Osten wie im Westen zur allgemeinen Annahme des Nizänischen Glaubensbekenntnisses (C), speziell in der Liturgie der Eucharistiefeier (wenngleich dies in Rom selbst erst um 1014 herum geschah). Dieselbe Art von Tendenz zur Gleichförmigkeit führte im karolingischen Reich zur Annahme des Gallikanischen Credos T in Rom und im gesamten Westen, so daß es schließlich die anderen lokalen Ableitungen von R verdrängte. Dieser Abkömmling von R trat damit am Ende das Erbe von R selbst an, ein Erbe, das zurück bis ins dritte Jahrhundert verfolgt werden kann. So muß zwar der diesem Glaubensbekenntnis ehemals zugeschriebene apostolische Charakter heute als unbewiesen erklärt werden, doch steht T nichtdestoweniger als einziger Repräsentant der alten Glaubensformeln des Westens da, der immer noch in Gebrauch ist. Es kann also ein weitaus höheres Alter für sich beanspruchen, als sein relativ spätes Formulierungsdatum auf den ersten Blick anzuzeigen scheint; und während es nach Herkunft und Formulierung eindeutig westlichen Charakter zeigt, ist der Glaube, den es bekennt, unbestreitbar ebensosehr der des Ostens wie der des Westens[3]. Im gleichen Maße aber ist seine potentielle ökumenische Bedeutung vielleicht beträchtlich größer, als seine historischen Wurzeln ahnen lassen, ungeachtet der Vorbehalte, mit denen der Osten ihm von jeher gegenübergetreten ist. Außerdem macht seine mehr kerygmatische Note, verglichen mit dem stärker dogmatischen Stil des Nizänischen Bekenntnisses, es zu einer wertvollen Ergänzung zu C und kann ihm in dieser Hinsicht sogar gewisse Vorzüge verleihen.

Doch gibt es noch andere Fragen, die nicht so sehr mit dem späten Entstehungsdatum oder dem westlichen Charakter zusammenhängen, sondern sich aus dem Gegensatz zwischen seiner Entstehungszeit im Altertum und den heutigen Bedürfnissen ergeben. Der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet nur einen ganz kurzen Hinweis auf einige der Probleme, der als Beitrag zur Diskussion dienen soll.

1. In der frühen Kirche dienten Glaubensformeln sowohl liturgischen als auch katechetischen Zwecken[4]. Heute vermag man kaum den Eindruck zu unterdrükken, daß diese beiden Zielsetzungen sich mehr und mehr getrennt haben, so daß es nicht selten leichter erscheint, ein solches Credo im *gottesdienstlichen* Rahmen zu rezitieren, als es in der *Unterweisung* tatsächlich zugrundezulegen. Es muß weiter die Vermutung ausgesprochen werden, daß das Endergebnis einer solchen Tendenz nur darin bestehen kann, daß es auch seines liturgischen Sinnes entleert wird. Ja es scheint, daß dieses Stadium in denjenigen protestantischen Kirchen bereits erreicht ist, in denen es tatsächlich nicht mehr gebraucht wird.

2. Alle frühen Glaubensbekenntnisse, einschließlich dessen, von dem wir sprechen, spiegeln diejenigen besonderen Schwerpunkte wider, die zur damaligen Zeit als zentral und fundamental für den christlichen Glauben empfunden wurden. In den seither verflossenen Jahrhunderten haben andere theologische Probleme die Landschaft einigermaßen verändert : die Frage nach Identität und Standort der Kirche selbst, die Rolle der

Bibel, Gestalt und Form des christlichen Lebens in der Welt – um nur drei ganz naheliegende Beispiele zu nennen. Neue Herausforderungen rufen neue Antworten auf den Plan; auch hier einige derart unterschiedliche Beispiele zur Veranschaulichung wie die *Bekenntnisschriften* der Reformation, die tridentinische *Professio Fidei*, die *Barmer Theologische Erklärung* und das jüngst erschienene gemeinsame *Neue Glaubensbuch*. Darüber hinaus aber kann nicht nur über die Zugänglichkeit und Erheblichkeit der Einzelpunkte in diesem Credo gestritten werden[5], sondern auch über diese Art von Formulierung als solche und ihre Bedeutung für den modernen Laien. Hier ist zumindest eine gewisse Kommunikationslücke zu überbrücken.

3. In der alten Kirche gaben örtliche Glaubensbekenntnisse wie R, obwohl sie von Ort zu Ort variierten, dem Ausdruck, was als gemeinsamer Glaube der katholischen Kirche erkennbar war. Heutzutage scheint der Gebrauch desselben Glaubensbekenntnisses, auch des Apostolischen, mit der beiderseitigen Überzeugung vereinbar, daß es Glaubensunterschiede gibt, die ausreichen, die kirchliche Gemeinschaft mit dem anderen aufzukündigen. Das überkommene alte Erbgut, welches das Glaubensbekenntnis bewahrt, scheint in sich nicht auszureichen, um ohne formale Garantie eine gegenseitige Anerkennung zu rechtfertigen – entweder weil es nicht alles einschließt, was man als wichtig und unerläßlich empfindet, oder weil das, was es besagt, auf unterschiedliche Weise interpretierbar ist.

Diese und ähnliche Probleme müssen, glaube ich, ernst genommen werden. Wenn wir von ihnen ausgehen, können wir uns in zwei ganz verschiedenen Richtungen bewegen. Man kann den Schluß ziehen, das Zeitalter des «Christentums der alten Glaubensformeln» oder zumindest das des Apostolischen Glaubensbekenntnisses gehe vorüber oder sei bereits vorübergegangen; das Credo selbst sei heute ein altehrwürdiges Denkmal, das natürlich unsre Achtung verdiene und allsonntäglich besucht werden müsse, aber für den Alltagsgebrauch nicht mehr geeignet sei; man müsse anderswo nach Formulierungen für gemeinsame christliche Aussagen und Grundlagen für ein gegenseitiges ökumenisches Verständnis suchen. So gesehen wäre die historische Bedingtheit des Credo zugleich eine Begrenzung durch die Geschichte, die es für alle praktischen Zwecke unzugänglich werden läßt. Auf der anderen Seite kann man sich auf den Standpunkt stellen, daß eine heutzutage erfolgende Neuentdeckung der vollen Weite und Tiefe des Glaubens, den es artikuliert, den Schlüssel sowohl für die notwendige Reintegration von Gottesdienst und Glaubensinhalt als auch für die Überwindung unserer konfessionellen Trennungen bildet. In diesem Falle aber darf damit gerechnet werden, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis ebensogut eine Zukunft hat wie eine Vergangenheit und daß die Tragfähigkeit, die man ihm in manchem modernen ökumenischen Gespräch zutraut, gerechtfertigt wird – zumindest in der Hoffnung.

Die Auswahl der dargestellen Auffassungen hängt nicht in erster Linie mit der Autorität oder der Verbindlichkeit dieses Glaubensbekenntnisses in sich selbst zusammen. Die Frage, die hier gestellt wird, betrifft Rang und Rolle des Glaubens der frühen Kirche als Stütze und Führung für unseren Glauben heute. Auf diese Fragen sind viele verschiedene Antworten gegeben worden, sowohl explizit wie implizit. Sie reichen mit einer großen Vielfalt von Nuancen von einer virtuellen Kanonisierung der frühen Kirche bis zu einer mehr oder minder unqualifizierten Ablehnung ihrer Erheblichkeit und Autorität. Zwischen diesen beiden Extremen liegt ein Raum, in dem vielleicht eine breite (wenn auch sicherlich nicht allgemeine) ökumenische Übereinstimmung auf irgendeiner Grundlage wie dieser zu finden ist. Ungeachtet des Vergehens der Zeit, der neuen und größeren Fragen, die seither aufgetaucht sind, und der Veränderungen in unseren Horizonten und Kommunikationsweisen ist der heutige christliche Glaube kein von dem der frühen Kirche verschiedener. Die Hauptprobleme, für welche die frühe Kirche Klarheit schaffen mußte, sind noch immer vorhanden, und ihre klassischen Formulierungen bilden Wegweiser, die wir nicht ohne Gefahr übersehen. Gewiß dürfen wir uns nicht mit ihrer reinen Wiederholung begnügen; aber wir wagen nicht weniger zu tun, sowohl in unsrem Gottesdienst als in unsrer religiösen Unterweisung.

Wenn wir die Dinge so betrachten, kann das Apostolische Glaubensbekenntnis nicht als abschließende, erschöpfende und endgültige Zusammenfassung des Glaubens behandelt, aber ebensowenig als dessen rein der Vergangenheit angehörender Ausdruck abgetan werden. Es muß vielmehr als «historisch» angesehen werden in einem zweifachen Sinne: als Glaubensformel, die unter ganz bestimmten Umständen und in einer ganz bestimmten Phase der Geschichte der Kirche geschaffen worden ist, und als Glaubensausdruck, der im Gesamt dieser Geschichte heute wie in Zukunft weiterhin eine Rolle zu spielen hat. Manchen wird es scheinen, als sei damit zu wenig für unser Glaubensbekenntnis gefordert, manche werden den Endruck haben, als sei es zuviel. Doch vielleicht ist hier das Wort «fordern» in keinem Falle richtig gewählt: Es geht nicht darum, was durch oder im Hinblick auf das Glaubensbekenntnis gefordert werden

müßte, sondern darum, was es den Kirchen heute zu bieten hat. Unabhängig von allen historischen Qualifikationen bietet es ein bleibendes Zeugnis, das einst für den Glauben gegeben worden ist, einen bleibenden Bezugs- und Orientierungspunkt, der uns von denen übergeben wurde, die vor uns kamen.

[1] Die Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ist im einzelnen dargestellt von J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds (London [2]1960), dgl. von P. Smulders, Some Riddles in the Apostles Creed: Bijdragen 31 (1970) 234–260.

[2] Das heute gebrauchte Nizänische Glaubensbekenntnis ist nicht das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325), sondern eine davon verschiedene und ausführlichere Formulierung, die in Chalzcedon (451) als vom Konzil von Konstantinopel (381) bestätigt vorgelegt wurde. Einfachheitshalber wird es allgemein C genannt; das Apostolische Glaubensbekenntnis T und das Altrömische, von dem in unserem Text die Rede ist, R. Zu den Ursprüngen von C vgl. Kelly aaO. 296–331.

[3] Die beiden Punkte, in denen T Wesentliches zu dem in C Enthaltenen hinzufügt, sind der Abstieg zur Hölle und die Gemeinschaft der Heiligen: vgl. dazu Kelly aaO. 378–383, 388–397. Keines der beiden hier angesprochenen Themen ist spezifisch westlich, obwohl ihre Formulierung in einem Glaubensbekenntnis typisch gallikanisch zu sein scheint.

[4] Dieser zentrale Punkt behält seine Gültigkeit, auch wenn Smulders recht hat mit seiner Behauptung (aaO. 238–239), im Westen habe sich – im Unterschied zum Osten – die katechetische Unterweisung nicht eng an die Glaubensformel gehalten.

[5] So ist zum Beispiel heute noch nicht völlig gewiß, was *sanctorum communio* ursprünglich bedeutet hat: Gemeinschaft *mit den Heiligen* oder Gemeinschaft *in den heiligen Dingen*. Überdies ergibt sich hier noch die Frage, wie weit wir heute an den ursprünglichen Sinn – sofern dieser festgestellt werden kann – gebunden oder aber frei sind, andere mögliche Bedeutungen zu wählen, die die Worte als solche zum Inhalt haben können. Wir können hier jedoch nicht die komplexen hermeneutischen Probleme durchdiskutieren, die diese Frage aufwirft. Doch sie verdient zumindest erwähnt zu werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ALASDAIR HERON

Lektor der Christlichen Dogmatik an der Universität Edinbourgh; vorher war er Research Lecturer in Systematischer Theologie an der Irish School of Ecumenics in Dublin. Er ist Mitherausgeber von The Scottish Journal of Theology und Autor von Two Churches, One Love (Dublin 1977). Ferner hat er Beiträge in einer Anzahl Zeitschriften veröffentlicht, z. B. in The Journal of Theological Studies, Ekklesiastikos Pharos, Kyrios, The Way und The Irish Theological Quarterly. Mitarbeit an: M. Hurley (Hg.), Beyond Tolerance; R. W. McKinney (Hg.), Creation, Christ and Culture – Studies in honour of T. F. Torrance. Anschrift: University of Edinbourgh, Faculty of Divinity, Department of Christian Dogmatics, New College, The Mound, Edinbourgh EH 1–2 LX, Great Britain.

Charles Kannengiesser

Das Nizänum von 325 in der Geschichte des Christentums

I. Die politische Entscheidung

1. Der Wille des Kaisers

Dieses erste «ökumenische» Konzil von Nizäa hätte niemals stattgefunden, wäre da nicht der Wille und ausdrückliche Wunsch Konstantins gewesen. Sicher, die Kirchen hatten nicht auf den aus Gallien gekommenen «Befreier» gewartet, um eine synodale Handlungsweise zu entwickeln. Besonders im Orient hatten sie schon viel dazu beigetragen, daß das kirchliche Leben sowohl in den unruhigen Perioden als auch in den bewegten Jahren des dritten Jahrhunderts florierte. Im Westen hatte Konstantin nach seinem Sieg über Maximin die Macht dieser kirchlichen Institution erfahren. Um sich den Beistand der christlichen Gruppe, der damals ein gewisses Gewicht wegen ihrer zahlenmäßigen Stärke zukam und die wegen ihrer guten Organisation schon bemerkenswert war, zu sichern, hatte er die Bischöfe von Rom und von Karthago mit großzügigen Geschenken überhäuft.

Und nachdem er nun einmal in den Donatistenstreit verwickelt war, der eine schwerwiegende Spaltung im Episkopat Nordafrikas hervorrief und den religiösen Frieden bis hin nach Gallien beeinträchtigte, hatte er nicht gezögert, die Synode, die 314 in Arles abgehalten wurde, durch einen brutalen Griff zu den Waffen zu vervollständigen, um die Durchführung der Antidonatistendekrete dieser Synode zu erzwingen. Nachdem er am 18. September 324 Licinius im Orient besiegt hatte und Alleinherrscher und Hoherpriester des römischen Imperiums war, brauchte er keine besondere Inspiration des Hl. Geistes und noch weniger die Ermunterungen des römischen Papstes, dem diese ganze Angelegenheit fremd war, um die nötigen Vorkehrungen zu treffen, um den religiösen Frieden in der ganzen Weite seines Herrschaftsgebietes zu sichern.

Tatsächlich hängt die «Ökumenizität» von Nizäa nicht daran, daß da, im Vergleich zu jenen Synoden, die ihr im Osten oder im Westen vorausgegangen waren[1], eine größere Anzahl von Konzilsvätern versammelt war, noch an der normativen Kraft seines Glaubensbekenntnisses und seiner Dekrete, die bis hin zum vierten Jahrhundert und anläßlich der wichtigsten all-

gemeinen Konzilien des kommenden Jahrhunderts mit steigendem Nachdruck herausgestellt wurden[2]. Aber die größere Anzahl an Konzilsvätern und die normative Kraft von Nizäa, die man für universal ansieht, machen in zweifacher Hinsicht, nämlich in Bezug auf die Gesellschaft und in Bezug auf das Recht, die Bedeutsamkeit der geschichtlichen Begegnung zwischen dem synodalen System des christlichen Episkopats und der politischen Strategie Konstantins deutlich.

In der Sicht des kaiserlichen Kriegers, der das Erbe der diokletianischen Administration antrat, mit seinen vier Prätorialpräfekten (für den Orient, Illyrien, Italien mit Nordafrika, Gallien-Spanien-Bretagne), seinen zwölf Vikaren, die die zwölf staatlichen Diözesen, in die die Präfekturen eingeteilt waren, verwalteten und schließlich seinen 101 Provinzen, die in diesen Diözesen zusammengefaßt waren, konnte die heilige Eintracht, die besonders zu Beginn einer Herrschaft ein gutes Vorzeichen war, nicht zugleich »ökumenisch« sein und vom Kaiser in Person gewährleistet werden.

2. *Gemeinsame Interessen*

In der säkularisierten Welt, wie sie sich bei uns im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts darstellt, wo die Kirchen fast überall unter dem Druck der Säkularisierung, sei sie nun totalitär oder liberal, auseinandergesprengt und mehr und mehr auf sich selbst zurückgezogen erscheinen, müssen wir uns besondere Mühe geben, wenn wir die politischen und religiösen Interessen besser verstehen möchten, die in Nizäa zusammentrafen. Konstantin mußte sich in Wirklichkeit nicht bei den Bischöfen rechtfertigen, wenn er sich in kirchliche Dinge einmischte. Nach der mit Absicht schwarz gezeichneten Zeit der Verfolger-Fürsten eröffnete er die Herrschaft der kaiserlichen Beschützer der Kirche. Die Bischöfe hatten in jeder Hinsicht Gewinn davon, sein Ideal von Frieden und Einheit, das von der offiziellen Religion des Staates von seiner Gründung an inspiriert war, zu teilen.

325 christianisierte man eine Form der Monarchie, die, wo es sich um Augustus, ihren frühen Gründer, handelte, von Heiden wie von Christen einstimmig mit messianischen Ausdrücken gepriesen wurde. Es ist kein Zufall, daß bei der Eröffnungssitzung der Synode von Nizäa feierlich die berühmte Prophezeiung von Cumae verlesen wurde, die Virgil in der vierten Ekloge seiner Bucolica wiedergibt[3]. Man pries den höchsten Gott des Kaiserreichs – von nun an war es der Gott der Christen –, um seinen Segen herabzubitten auf die ganze «Ökumene», die von den fast fünfzig Millionen Untertanen im römischen Herrschaftsgebiet «bewohnte Erde». Wenn man die Briefe liest, die Konstantin aus Anlaß dieser bischöflichen Versammlung, die entscheidend war für seine Übernahme des östlichen Kaiserreichs, ist man über den Unterschied im Stil erstaunt, aber nicht weniger betroffen von der Übereinstimmung in politisch-religiösen Erwartungen, die in diesen Texten deutlich wird.

Der «ökumenische» Elan in Richtung auf eine spirituelle und religiöse Vorherrschaft im Namen der Kirchen in der universalen Einheit des Kaiserreichs, der von den Bischöfen laut gepriesen wurde, entspricht dem nicht weniger ökumenischen Willen Konstantins, auch wenn dafür ein anderer Begriff steht. Ähnliches hatte sich in kleinerem Maßstab ein halbes Jahrhundert zuvor, 272–273, ereignet, als Kaiser Aurelius während seines Aufenthaltes in Antiochia, nach seinem Sieg über das Königreich Palmyra und die Königin Zenobia in dem Konflikt entscheiden mußte, der die Mehrheit der Gläubigen der antiochenischen Kirche und die noch zahlreichen Anhänger des Paul von Samosata, des früheren Ortsbischofs und Beraters Zönobias, entzweite. Paul war 268, in dem Jahr, in dem Gallius, der Vorgänger des Aurelius, starb, von einer berühmten Synode abgesetzt worden. Die Mitglieder dieser Synode hatten ihren Synodenbeschluß, der die Absetzung Pauls anzeigte, adressiert «... an all jene, die mit uns das Bischofsamt auf der bewohnten Welt (oikumene) ausüben». Aurelius seinerseits beschloß, daß die orthodoxe Partei, die berechtigt war, den Bischofssitz innezuhaben, einfach die sei, die den Bischof von *Rom* anerkannte.

Hier überschneiden sich zwei Perspektiven: einerseits die des Episkopats im 3. Jahrhundert, der stark mit den Eigentraditionen jeder Lokalkirche verwurzelt, aber dennoch Zeuge für die Universalkirche der Endzeit war und so eine eschatologische Ökumenizität weitertrug, die es ihm zur Pflicht machte, durch häufigen Briefwechsel und Regionalsynoden die Harmonie und den Frieden zwischen den verschiedenen Gruppen von «Nachfolgern der Apostel» in der Ökumene zu gewährleisten; und andererseits die des staatlichen und militärischen Zentralismus der römischen Administration, die in das synodale System des christlichen Orients dieser Zeit ein Motiv der Einheit einführte, das dort in dieser Weise noch nicht in den Blick geraten war[4]. In Nizäa sollten diese beiden Perspektiven zu einer einzigen zusammenfließen.

3. *Eine Staatsreligion*

Indem er auf das Christentum setzte, gelang es Konstantin, dem widergeeinten Kaiserreich eine neue Art

innerer Kohäsion zu geben. Nach seinem Tod im Jahre 337 wird es getrennte Herrschaften für die beiden Teile des Kaiserreichs, den östlichen und den westlichen, geben. Nur Theodosius I. wird es 379–395 in letztes Mal gelingen, allein Herr der Ökumene zu werden. In der Linie der Logik von Nizäa, entgegen der traditionellen Toleranz der alten Religion Roms, wird er das Christentum zur alleinigen offiziellen Staatsreligion des Kaiserreichs deklarieren. Und so sollte das Ideal einer einmütigen Einheit, die bis zu den Grenzen der «bewohnten Welt» reicht, nach Theodosius nur noch in den «ökumenischen» Synoden verwirklicht werden, die 431 in Ephesus und zwanzig Jahre später in Chalzedon abgehalten wurden.

Andererseits engagierte sich die Kirche von Nizäa, ohne zu zögern, in den Verwaltungsstrukturen des alten Rom. Konstantinopel, das «neue Rom», sollte das große Erbe davon aufnehmen und bereichern. So ordnet der fünfte Kanon von Nizäa an, daß zweimal jährlich in jeder Eparchie (Staatsprovinz) eine Bischofssynode abgehalten werden sollte. Zwischen 341 und 381 zeugt ein Konzil, das in Laodizea, in Phrygien, abgehalten wurde, davon, daß die Verbindung zwischen ziviler und kirchlicher Verwaltung vollständig ist. Es bezeichnet sich nämlich als Versammlung von Abgeordneten der verschiedenen Eparchien Asiens (der vierten staatlichen Diözese).

So versteht man, daß schon um das Jahr 340 herum Eusebius von Cäsarea wie Athanasius von Alexandria von der «ökumenischen» Synode von Nizäa reden konnte: Der Ausdruck war geläufig. Er bezeichnete die oberste Ebene der kaiserlichen Entscheidungen, die breiteste denkbare Jurisdiktion in einer Kirche unter der Schutzherrschaft des Kaisers. Und diese «Ökumenizität» des Staates, die sich bei Bedarf mit einer gewissen Orthodoxie verband, die einmütig von allen Bischöfen der Ökumene anerkannt wurde, erklärt letztlich das Schicksal, das dem Glaubensbekenntnis von Nizäa beschieden war.

Dieses Glaubensbekenntnis hat schon vor Konzilsschluß einen Sieg der «Politiker» bedeutet. Oder besser, obwohl unser Mangel an Information es uns nicht erlaubt, in diesem Kontext eine Gruppe von «Politikern» jenen, die man «Spirituelle» nennen würde, entgegenzusetzen, scheint es dennoch klar, daß sich in Nizäa alle Konzilsväter mit ihrer vorhergehenden Erfahrung im Dienst der Kirchen in einer sehr gegensätzlichen Situation befanden. Zuviel unmittelbare Öffnung auf die Ökumenizität der kaiserlichen Entscheidung hin zwang sie zu einem neuen Stil in ihren Debatten und zu ungewohnten Verfahrensweisen. Man lernte es, zweifellos in einer gewissen Improvisation, das kirchliche Amt in einem mehr oder weniger physischen Kontakt zur kaiserlichen Majestät auszuüben. Dies würde erklären, daß die Ausdrucksweise des nizänischen Glaubensbekenntnisses letztlich die Form eines politischen Kompromisses annahm.

In der Tat zog man sich auf die alte Formel der Taufbekenntnisse zurück, indem man die wesentlichen Elemente des Bekenntnisses der Kirche von Cäsarea beibehielt, deren berühmter Bischof Eusebius zu recht als gemäßigt und als Meister in der Kunst der Aussöhnung gelten konnte. Man fügte dort die eine oder andere sprachliche Präzisierung ein, die dazu geeignet war, in der dogmatischen Meinungsverschiedenheit zwischen den Anhängern der proarianischen Einstellung und denen, die diese bekämpften, zu entscheiden.

Nichts eignet sich besser dazu, die Neuerung zu verdeutlichen, die man dem politischen Status des Glaubensbekenntnisses verdankt, wie es in Nizäa als «orthodox» erklärt wurde, als der Rückgriff auf das Wort *«homoousios»* (von gleicher Substanz), um die göttliche Natur des Sohnes im Verhältnis zu der des Vaters zu bezeichnen. Denn dieses Wort gehörte nicht zu der Terminologie irgendeiner der Gruppen von Theologen, die sich gegenüberstanden. Insbesondere war es bis dahin von Bischof Alexander von Alexandrien im Feuer einer Kontroverse, die seit mehreren Jahren dauerte, vermieden worden. Sein Gegner, der Priester Arius, hatte es nur verwendet, um es zu verwerfen, weil es mit gnostischen Anthropomorphismen behaftet schien.

Nach Nizäa sollte Athanasius, der 328 den Bischofsstuhl von Alexandrien erhielt, fast ein halbes Jahrhundert an Bemühung und Tumulten darauf verwenden, die Gültigkeit des nizänischen Glaubensbekenntnisses zu verteidigen. Er vermied es jedoch, sich dieses zu problematische *homoousios* zu eigen zu machen.

Durch eine eigenartige Ironie der Geschichte sollte dieses Schlüsselwort, das den Konzilsvätern von Nizäa auf eine Weise aufgedrängt wurde, die für die Historiker ein Rätsel bleibt[5], noch zu Lebzeiten Konstantins, insbesondere aber unter der Herrschaft seines Sohnes Konstantius (337–361), all jenen die Arbeit erleichtern, die Nizäa als eine in Hinblick auf die Glaubenstradition unrechtmäßige Neuerung bekämpfen sollten. Als der Kaiser Konstantin im Auf und Ab der antinizänischen Reaktion Partei ergriff, sollte er erleben, wie sich ihm ein reiner und harter Athanasius als erster Zeuge im Episkopat des Orients für einen Widerstand gegen den Cäsaropapismus entgegenstellte.

Das In-Beschlag-Nehmen der Kirchen durch den Staat, das 325 und in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil mit reichlicher Unbesonnenheit und viel Euphorie gefeiert wurde, hatte tatsächlich für Jahrzehnte und Jahrhunderte oder gar für Jahrtausende jedes öf-

fentliche Bekenntnis des christlichen Glaubens in die Spur der politischen Entscheidungen auf höchster Ebene gestellt.

II. Der dogmatische Einsatz

1. Das Urteil des Lehramtes

Wenn sich die fortdauernde Bedeutung von Nizäa in der Geschichte des Christentums von der Begegnung zweier Formen von Ökumenizität her erklärt, von der «ökumenischen» Strategie Konstantins in religionspolitischer Hinsicht und des «ökumenischen» Bewußtseins, das das synodale Leben des orientalischen Episkopates beseelte, so ist ebenso sicher, daß das Bekenntnis des nizänischen Glaubens die traditionelle Ideologie der Kirchen begründet, und zwar aufgrund seines spezifisch dogmatischen Wertes.

Die Konzilsväter von 325 waren frei in ihrer Wahl, wenn man den allzu wenigen und im übrigen voneinander unabhängigen und sehr unterschiedlichen Zeugnissen Glauben schenkt, die ein Echo ihrer Debatten bis zu uns hin durchsickern lassen.

Dieser Punkt ist von größter Bedeutung. Man täuscht sich nicht, wenn man der Lehrentscheidung von Nizäa zugesteht, daß sie strikt kirchlichen Charakter trägt, der den Launen des Fürsten entzogen ist – trotz des durchaus spektakulären politischen Status dieser Synodenversammlung. Hiermit ist zum Ausdruck gebracht, daß das nizänische Dogma einen einzigartigen, äußerst bedeutsamen Augenblick der inneren Dynamik der Glaubenstraditionen bedeutet, entsprechend der historischen Gestalt, die sie im kulturellen Kontext der frühen Kirche angenommen hat.

Dieses Dogma war zuerst ein Urteil. Alle Bischofssynoden, die den Auftrag hatten, Glaubensfragen zu untersuchen, haben bis in die jüngste Vergangenheit hinein Prozesse angestrengt, Urteile ausgesprochen, jene, die sie als Abweichende einschätzten, von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und so die »Orthodoxie« in der ihrer Meinung nach legitimsten Form garantiert.

Aus dieser Sicht bleibt der dogmatische Wert des Glaubensbekenntnisses von 325 synonym mit der Verwerfung der Thesen des Arius. Diese Thesen waren von einer alexandrinischen Synode zensiert worden, und zwar vermutlich im Jahre 318 oder 319. Arius und dreizehn seiner ersten Anhänger waren bei derselben Gelegenheit exkommuniziert worden. Der Führer der ägyptischen Kirche, Alexander, hatte seine Kollegen in der christlichen Ökumene in guter und rechter Form durch einen Synodenbrief informiert, auf den die Unterschriften von 36 Priestern und 44 Diakonen folgten.

Eine andere, viel weniger bekannte Synode, die in Antiochia während des Winters 324–325 abgehalten wurde, hatte die Verurteilung des Arius erneuert und dabei der Tatsache Rechnung getragen, daß der Lehrstreit, der von ihm innerhalb der Gemeinde von Alexandria ausgelöst worden war, internationalen Charakter angenommen hatte[6].

Die Originalität von Nizäa, wo man alles in allem über eine bereits zweimal von zuständigen Autoritäten geregelte Sache urteilte, liegt darin, daß diese Synode diesem Urteil in Form von kanonisiertem Dogma und verdammter Häresie einen «ökumenischen» Stellenwert zuerkannte, der dazu einlud, die Lehrbeziehungen zwischen den Kirchen zu Beginn der konstantinischen Ära zu normalisieren und in gewisser Weise zu standardisieren.

Die dogmatische «Normalisierung» von Nizäa wurde, was den Inhalt des Glaubensbekenntnisses anbelangt, der den Konzilsvätern zur Unterschrift vorgelegt wurde, nicht vom Kaiser diktiert. Im übrigen hatte keiner von ihnen es in der offiziellen Form vorgesehen, in der es schließlich von ihnen ratifiziert wurde. Und es ist keineswegs das kleinste Paradox dieser Synode, daß man sieht, wie die Verurteilung des Arius, von der man schwerlich annehmen konnte, daß sie dort nicht bestätigt werden würde, zu einem gerichtlichen Vorgehen in großem Stil Anlaß gab, das sogar jene unvorbereitet traf, die seine Haupturheber waren.

In der Tat, die Verurteilung, die das synodale Lehramt 325 aussprach, leitete ein ungewöhnliches und unerwartetes Verfahren ein, anstatt einfach zu bestätigen, was der Bischof von Alexandrien schon zuvor angeregt und in Alexandrien und Antiochien gegen Arius durchgesetzt hatte. Der Versammlung wurde vorgeschlagen, ihre Mißbilligung der Thesen des Arius in Form von Unterschriften auszudrücken, die unter das Glaubensbekenntnis einer Lokalkirche, in diesem Fall der von Cäsarea, gesetzt wurden, aber erst nachdem dieses Glaubensbekenntnis gebührend mit polemischen Formeln ergänzt worden war, was für die Partei jener, die man verurteilen wollte, verhängnisvoll war. Diese «ökumenische» Nivellierung eines Taufbekenntnisses, das bis dahin als einer der kostbarsten Schätze innerhalb einer sehr alten Lokaltradition des Christentums verehrt wurde, verrät sichtlich die Verbindung zwischen beiden Formen von Ökumenizitätspraxis in Nizäa, die im Prinzip vollzogen war.

Die Lehrentscheidung, die 325 von den Vätern auf der Ebene einer »ökumenischen« Entscheidung gegeben wurde, wohin die freie Initiative des Kaisers sie nun erhoben hatte, ließ die lokalen Strukturen hinter sich, in denen sich die relative ideologische Selbständigkeit und die Beständigkeit der Lehre der christli-

chen Metropolen des dritten Jahrhunderts entfaltet hatte. Sie ging auf die Seite einer gewissen administrativen Ökumenizität kaiserlichen Stils über.

Darüber hinaus stellten die Richter des Arius, die in Nizäa versammelt waren, eine sehr unterschiedliche Versammlung dar. Sie kamen aus sehr verschiedenen Gegenden und gehörten sehr unterschiedlichen kulturellen Ebenen an. Sie waren schlecht darauf vorbereitet und wenig dazu motiviert, sich in der Lehrstreitigkeit der Arianer zu engagieren. Alle diese Gründe trugen dazu bei, sie auf eine Kompromißformel hin zu orientieren, die ihnen im Augenblick eine Übereinstimmung bezüglich der zur Entscheidung anstehenden Sache leichter machte, aber die Beziehungen zwischen Kirchen auf lange Jahrzehnte hin vergiftete.

Der Vorteil der Formel, auf die man sich einigte, lag darin, daß sie sich auf den unangefochtenen Besitz einer heiligen Glaubenstradition stützte, was der Gesamtheit der Konzilsväter nur angenehm sein konnte. Selbst wenn man in ihren Kirchen leicht verschiedene Glaubensbekentnisse sprach, so schienen die Ausdrücke, die Arius ärgern mußten und die den kanonischen Aussagen dieser Glaubentradition hinzugefügt worden waren, nur eine Erläuterung dessen zu sein, was schon das alte Glaubensbekenntnis verkündete[7].

2. *Das Glaubensbekenntnis in der Krise der Traditionen*

So birgt das Nizänum von 325 zwar eine Lehrentscheidung neuen Stils. Aber das Ereignis, das dieses Konzil darstellt, liegt in der logischen Entwicklung der Geschichte, von der der juridische Ausdruck des Glaubens nicht genügend Zeugnis gibt. Auf der Synode von Nizäa sammelte man Erfahrungen mit allen ideologischen Kräften, die in der damaligen Kirche wirksam waren. Hier waren sie versammelt und standen sich gegenüber, wo sie nicht harmonisiert wurden und schöpferisch wirkten.

Dies verleiht der Ökumenizität von Nizäa noch eine andere Bedeutung: eine objektive Stelle zu sein, wo sich die Scheidung zwischen den verschiedenen Auffassungen des biblischen Glaubens vollzog, deren Aufeinanderprallen in diesen Jahren einen entscheidenden Wandel im geistlichen Status der Gläubigen im voraus anzeigte.

In dieser Hinsicht ist es nicht leicht, die dogmatische Stellung des Glaubensbekenntnisses zu bestimmen, das die Konzilsväter 325 verkündeten. Sicher präzisierten das «*homoousios*» und das gegen die Redeweisen, die man den Arianern zuschrieb, ausgesprochene Anathem die neue, polemische Bedeutung, die den alten Artikeln des Taufbekenntnisses zugelegt wurde.

Von jetzt ab wird die Orthodoxie verlangen, daß man all das verwirft, was nach Arianismus riecht. Darüber hinaus wurde dieses «Glaubenbekenntnis», das von den höchsten Autoritäten der Kirche und des Staates ratifiziert wurde (auch wenn die kaiserliche Kanzlei hier wohl nicht ihren Paragraphen anfügte, wie sie es bei den späteren großen Konzilien tun sollte), die Richtschnur der christlichen Gotteslehre.

Aber die im strengen Sinn dogmatische Bedeutung des nizänischen Glaubensbekenntnisses in der Geschichte des Christentums beschränkt sich nicht auf die antiarianischen Einschübe und die Exkommunikationsklausel, die es charakterisieren, und auch nicht auf seine allgemeine Bedeutung als kanonische Norm. Denn Nizäa wurde weder nur als einseitiger Akt des Verwerfens noch als Akt ideologischen Absolutismus' göttlichen Rechtes ein Brennpunkt des frühchristlichen Dogmas. Die Kirchen brauchten dringendst ein derartiges Gipfeltreffen. Es gelang ihnen nicht mehr, ihre Lehrfragen in der Weise des alten synodalen Systems des dritten Jahrhunderts in den Griff zu bekommen.

Von diesem Gesichtspunkt aus steht die Synode von Nizäa im Zeichen eines offenkundigen Bedürfnisses nach Klärung, dessen Dringlichkeit man in den verschiedenen christlichen Metropolen zweifellos spürte, auch wenn keine von ihnen sich künftig rühmen könnte, im Namen der andern die angemessene Antwort hervorzubringen. Auf der ihm ureigenen Ebene der Entscheidung rief Nizäa zwar nicht unmittelbar, aber doch in den Jahrzehnten, die ihm folgten, wie als Gegenschlag die Erklärung hervor, die es zwischen allen an diesem großen ideologischen Drama Beteiligten einfach einmal geben mußte.

Das kirchliche Dogma von Gott war im Laufe der letzten drei Jahrhunderte durch bemerkenswerte Ergänzungen geführt worden. Wie würde es kanonische Form annehmen in einer Kirche, die im Begriff stand, kaiserliche Religion zu werden? Der antignostische Kampf des zweiten und dritten Jahrhunderts hatte dazu geführt, den historischen Realismus des Evangeliums zu verstärken, das jüdische Dogma von Gott, dem Schöpfer und Retter, in christliche Theologie umzusetzen, das Sammeln und die Lehrharmonie der Schriften des Alten und des Neuen Testaments zu gewährleisten und die presbyteralen und episkopalen Strukturen in den Kirchen zu entwickeln. Dogmatische Angelegenheiten wie die des Sabellius in der Gemeinde von Alexandria oder die des Paul von Samosata in Antiochia hatten zu Präzisionen geführt, an denen die größten Zentren der Christenheit direkt beteiligt waren.

Aber man hatte nie die unreflektierte Rückbindung

in Frage gestellt, die von den bedeutendsten christlichen Denkern dieser mehrere Jahrhunderte alten Tradition in bezug auf die Basis des alten Theismus, wie er in der kosmischen Religion geläufig war, praktiziert wurde. Nun enthielt dieser Theismus auch da noch, wo er von hochbegabten Genies in Alexandria, wie z. B. von dem hochherzigen Klemens und dem kühnen Origenes, christianisiert war, eine gewisse Vorstellung vom Sohn Gottes und folglich von dem dreifaltigen Gott, die letztlich für die kirchliche Katechese unannehmbar war, auch wenn sie in Bezug zum Evangelium gelehrt wurde.

Wenn es darum ging, die christliche Auffassung von einem dreifaltigen Gott von seiner theistischen Strukturierung loszulösen, die den Erkenntnissen nachgestaltet war, die den religiösen Hellenismus begründeten, konnten damals weder Alexander von Alexandria, noch Arius, noch Eusebius von Cäsarea noch die Anhänger des Eusebius, die sich gegen Alexander zusammenschlossen, um die Thesen des Arius zu verteidigen, noch letztlich der Episkopat der Ökumene oder sonst irgendwer genügend Abstand gewinnen von dem Wandel, der in Gang war, um mit dem nötigen Abstand die ganze Tragweite eines so wesentlichen Versuchs zu ermessen. Und dennoch liegt das Verdienst des Konzils von Nizäa darin, daß es sein Glaubensbekenntnis in die gerade Linie dieses Wandels hinein gesprochen hat. Die christlichen Gottesbekenntnisse ziehen noch heute ihren Nutzen daraus.

Der dogmatische Wert des Konzils von Nizäa, 325, wäre demnach folgender: die Krise der Glaubenstraditionen, die mehr oder weniger die Gesamtheit der Kirchen der damaligen Zeit betraf, wurde dort an ihrer entscheidenden Stelle angegangen, wo sich das christliche Dogma von Gott artikulierte. Die «ökumenische» Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa läßt sich demnach nicht mit einer so großen Treffsicherheit einschätzen, wie es wünschenswert wäre, wenn man es in der Unmittelbarkeit seines antiarianischen Verbots betrachtet. Wie es scheint, läßt sie sich besser dann entdecken, wenn man sie in die globale Strategie einordnet, derzufolge der Geist nicht aufhört, die Kirchen auf die Neuheit eines Evangeliums hin zu orientieren, das immer neu entdeckt werden muß.

[1] Die Synode von Elvira, um 300, vereinigte z. B. 19 Bischöfe und 24 Priester; die von Arles, 314, 33 Bischöfe, die Kirche von Rom ließ sich dort durch 2 Priester und 2 Diakone vertreten; die Alexandria, vermutlich um 318, hatte ungefähr hundert Teilnehmer, die Arius mit seinen treuesten Freunden exkommunizierten. Man kennt die genaue Zahl der Konzilsväter von Nizäa nicht; vermutlich waren es 270.

[2] H.-J. Sieben, Zur Entwicklung der Konzilsidee, I – II, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 353 – 389; 46, 1971, 40 – 70.

[3] «Die letzten Zeiten, die durch die Prophezeiung von Cumae vorhergesagt wurden, sind angebrochen. Alles beginnt neu; eine neue Ordnung der Jahrhunderte bricht an ... Die Erde wird befreit von dem ständigen Schrecken. Dieses Kind wird göttliches Leben empfangen ...» (Textsammlung Budé, nach der französischen Übersetzung von Goelzer, S. 42).

[4] Carl Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart 1971) II, 3. «Die Ökumenizität der Bischofskirchen», zu vergleichen mit III, 3. «Verweltlichung» in Organisation und Repräsentation (der reichskatholischen Kirche).

[5] G. Christopher Stead, «Homoousios» dans la pensée de saint Athanase, Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie, C. Kannengiesser, Théologie Historique, 27 (Paris 1974).

[6] L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324 – 325 und ihr Symbol: Zeitschrift für Kirchengeschichte (1975) 356– 366.

[7] Wenn man sich an die Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert, z. B. die Verfahrensweisen, die man dort verändern oder völlig neu erfinden mußte, wird man die Neuerung im Lehrurteil, das in Nizäa praktiziert wurde und die zugleich gelungen und prekär ist, besser verstehen. Siehe dazu P. Levillain, La mécanique politique de Vativan II: Théologie historique 36 (Paris 1975).

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

CHARLES KANNENGIESSER

1926 im südlichen Elsaß geboren. 1945 Eintritt bei den Jesuiten, 1958 Priesterweihe, Lizentiat für scholastische Philosophie und Universitätsphilosophie (Montpellier-Straßburg), Doktorat in Religionswissenschaft (Straßburg) und in Theologie (Institut Catholique in Paris). Er lehrt Patristik und Geschichte der Ursprünge des Christentums am Institut Catolique in Paris. Periodische Lehraufträge in den USA. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift Recherches de Science Religieuse und Redaktor beim Beauchesne-Verlag in Paris. Von seinen Veröffentlichungen seien erwähnt: zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften und Sammelbänden. Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du Verbe, Sources Chrétiennes (Paris 1973); Foi en la résurrection, Résurrection de la Foi (Paris 1974). In Zusammenarbeit mit anderen: Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie (Paris 1974); Jean Chrysostome et Augustin (Paris 1975). Anschrift: 42, rue de Grenelle, F-75007 Paris, Frankreich.

Ronald Modras

Die Funktionen und Grenzen von Glaubenssätzen

Glaubenssätze erfüllen – im Christentum wie in anderen Weltreligionen – verschiedene Funktionen. Das jüdische *Sch^{e}ma* («Höre, Israel, der Herr ist euer Gott...») und das muslimische Glaubensbekenntnis, *šahāda* genannt («Es gibt keinen Gott außer Allah...»), üben die gleichen oder ähnlichen Rollen aus wie die vielen verschiedenen Formen, in denen die Christen ihr *Credo*[1] aussagen. Diese Funktionen werden im konkreten Leben nicht immer ohne weiteres unterschieden und sind auch nicht alle gleich wichtig. Manchmal überschneiden sie sich oder herrscht eine Funktion über die anderen vor. Doch sind sie allesamt ein Anzeichen dafür, daß Bekenntnisformeln dem christlichen Glauben einen im Grunde unerläßlichen Dienst erweisen.

I. Die Funktionen

1. Bekenntisfunktion

Die Hauptfunktion von Glaubenssätzen bildet ihre Wesensdefinition: Sie sind öffentliche Glaubensbekenntnisse, worin man offen erklärt, was man zutiefst glaubt.

In jedem von uns liegt eine natürliche Tendenz, das, was dem Herzen teuer ist, laut zu äußern. «Was ich vor dir, Herr, bekenne, sollen auch die Menschen hören...», schrieb Augustinus[2]. Wie das Sündenbekenntnis, so entspricht auch das Glaubensbekenntnis unserer Natur als gesellschaftliche Wesen. Schon im Neuen Testament wurde zwischen dem inneren Glauben und dessen öffentlicher Kundgabe unterschieden: «Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen» (Röm 10,10; vgl. auch Joh 12, 42).

Glaubenssätze entsprechen auch unserer Natur als vernunftbegabte Wesen. So wie es kein menschliches Dasein gibt ohne Denken und Sprechen, so gibt es auch keinen christlichen Glauben ohne Worte. Das Christentum kann nicht stumm existieren; schon von Anfang an haben die Christen gewußt, was sie glauben, und Worte gefunden, um dieses Wissen auszudrücken. Ursprünglich bezeichnete das Bekenntnis den Akt, worin jemand sein persönliches Vertrauen auf Gott und auf Christus bekannte, doch schon bald wandte man das Wort an auf die Erklärung dieses Vertrauens. Wir können unsere Erkenntnisfähigkeiten in keinem Bereich des menschlichen Lebens unterdrükken, auch im religiösen nicht. Methodisches Denken antwortet auf die religiöse Erfahrung mit begrifflichen Formulierungen. Diese Formulierungen sind mit der Offenbarung nicht identisch; sie gehören eher zur menschlichen Glaubensantwort auf die Offenbarung. Die Offenbarung war von Anfang an mit Theologie, mit menschlicher Erkenntnis, Sprache und Reflexion verbunden[3].

Die begriffliche Fassung des Glaubens (*fides qua creditur*) in Glaubenssätzen (*fides quae creditur*) ist ein nicht zu unterdrückendes menschliches Tun. Paul Tillich hat mit Recht betont: «Eine Kirche ist nicht konsequent, wenn sie einerseits vermeidet, ein Glaubensbekenntnis ausdrücklich zu formulieren, während sie andererseits in jedem ihrer liturgischen und praktischen Akte indirekt den Inhalt ihres Glaubens bekennt»[4]. Ein Kultakt ist eine Form von Glaubensbekenntnis, und umgekehrt ist es ein Kultakt, ein Glaubensbekenntnis zu beten.

2. Doxologische Funktion

Mit dem Bekenntnis hängt eng die Doxologie zusammen, der liturgische Ausdruck des Gotteslobes. In der Septuaginta erhält das Wort für «Bekenntnis» (*homologia*) infolge des damit verwandten Kompositums (*exomologia*) den Sinn von Danksagung, Lobpreis. Die Christen wurden davon beeinflußt, daß im Judentum eine Reihe von Psalmen und das *Sch^{e}ma* als Bekenntnisgebete verwendet wurden. Eine der frühesten Bekenntnisaussagen im Neuen Testament, Phil 2,5–11, hat die Form eines Hymnus. Auch die Aufforderung, jedes Knie solle sich beugen und jede Zunge solle bekennen, daß Jesus der Herr ist, weist darauf hin, daß die Formel ursprünglich ihren Sitz im Kulte hatte[5].

Das Neue Testament deutet auch an, daß bei der Taufe ein Glaubensbekenntnis verlangt wurde (Apg 16,30ff; 1 Tim 6,12); dieses Taufbekenntnis bildet den frühesten und dauerndsten Fall einer liturgischen Verwendung von Glaubenssätzen. Das römische Credo, der direkte Vorfahre des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, nahm im zweiten und dritten Jahrhundert im Rahmen der Taufzeremonie Gestalt an. Auf die Frage, ob er an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glaube (Mt 28,19), antwortete der Täufling mit *credo* und wurde sodann ins Wasser getaucht. Aus diesem dreigliedrigen Dialog ergab sich eine kurze trinitarische Formel, in die später eine ausführlichere Aussage über die Bedeutung Jesu, des entscheidenden und

unterscheidenden Faktors des christlichen Glaubens eingefügt wurde.

Der Bericht darüber, was Gott in Christus vollbracht hat, bildet den christlichen Kult in seiner vollsten und reinsten Form. Die orthodoxen Kirchen des Ostens erblickten von jeher einen engen Zusammenhang zwischen Theologie und Doxologie[6]. «Lex orandi, lex credendi» ist ein Grundprinzip, das im römischen Katholizismus eine lange Geschichte hat. Es läßt sich nach beiden Richtungen hin interpretieren: Beten heißt glauben, und glauben heißt beten. Luther erkannte den doxologischen Aspekt von Glaubenssätzen, wenn er das Apostolische Glaubensbekenntnis mit dem Gebet des Herrn verglich. Im Kult wie im Glaubensbekenntnis geht es ja um das gleiche. «Ich glaube an Gott...».

3. Katechetische Funktion

Die Taufe war der Anlaß nicht nur zur liturgischen, sondern auch zur katechetischen Verwendung von Glaubenssätzen. Um erwachsene Bekehrte auf die Taufe vorzubereiten, bedurfte es der Unterweisung (*catechesis*). Kyrill von Jerusalem erwähnt die Praxis, den Katechumenen ein Glaubensbekenntnis zu übergeben (*traditio symboli*), das sie ihrem Gedächtnis einzuprägen und dann, auf dem Höhepunkt ihrer Taufvorbereitung, auswendig wiederzugeben hatten (*reddition symboli*)[7]. Die Katechesen Kyrills bestehen zur Hauptsache in einer fortlaufenden Erklärung des Taufbekenntnisses von Jerusalem, das er als dienliche, passende Zusammenfassung des christlichen Glaubens ansah.

Die Glaubensbekenntnisse waren somit ein Nebenerzeugnis des katechetischen Systems der Frühkirche[8]. Mit dem Aufkommen der Kindertaufe und dem Schwinden des Erwachsenenkatechumenates ging man dazu über, Bekenntnisse auch zur Unterweisung bereits Getaufter zu benutzen. Das sogenannte Athanasianische Credo (*Quicunque*) diente im Mittelalter als beliebtes Mittel zur Unterweisung des Klerus wie der Laien[9].

Für die katechetische Verwendung von Bekenntnisformeln bedeutsam ist der Begriff Glaubenskanon oder Glaubensregel (*regula fidei*), mit dem Irenäus und Tertullian zusammenfassende feste Glaubensformeln bezeichneten. Dieser Begriff scheint im Osten hauptsächlich zur Bezeichnung heiliger Schriften verwendet worden zu sein; im Westen versteht man darunter oft ein Taufbekenntnis[10]. Dieser scheinbaren Folgewidrigkeit liegt der Zusammenhang zwischen dem Credo und der ausführlicheren Verkündigung der Apostel zugrunde, wovon das Credo lediglich eine Kurzfassung oder starke Verdichtung darstellt[11]. Nach Darstellung Kyrills von Jerusalem sind die Artikel des Glaubensbekenntnisses der Bibel entnommen; auch stützen sie sich auf sie[12]. Auch für Augustin diente das Credo als «verbum abbreviatum», als eine für Anfänger zusammengestellte Kurzfassung zum leichteren Verständnis der Heiligen Schrift[13].

Abkürzende, zusammenfassende Glaubensformeln waren von Anfang an ein Bestandteil der kirchlichen Katechese. Die frühen Kirchenväter vergaßen jedoch nie, daß die Bekenntnisse nicht mehr sind als das – Kurzfassungen, die auf eine vollere Glaubensregel hinweisen, wie sie in der Heiligen Schrift vorliegt.

4. Kerygmatische Funktion

Die Kirche bekennt ihren Glauben nicht nur sich selbst, sondern auch der Welt. Sie hat die Sendung und das Wirken Jesu fortgesetzt, indem sie die christliche Botschaft allen, die ihr Gehör schenken wollten, verkündigte. Diese Verkündigung (*kerygma*) hat stets das Evangelium zum Gegenstand gehabt, aber ein Evangelium, das verschiedene Formen angenommen hat. Für Jesus bestand es in der Verkündigung des Gottesreiches. Als das Osterereignis die Verhältnisse gänzlich umkrempelte, wurde der Botschaftsträger zur Botschaft und die Verkündigung des Gottesreiches zur Verkündigung Christi.

Wie die Vielfalt von Theologien im Neuen Testament beweist, war die Kirche fähig, den Ausdruck ihrer Botschaft sich ändernden Missionssituationen anzupassen. Dies war auch noch nach dem ersten Jahrhundert vonnöten. Im Jahre 325 sah sich das Konzil von Nizäa veranlaßt, bei der Formulierung eines Glaubensbekenntnisses auch eine nichtbiblische Sprache zu verwenden. Es gab zwar in Nizäa auch solche, denen es widerstrebte, Jesus als «eines Wesens mit dem Vater» (*homoousios*) zu bezeichnen, einfach deshalb, weil sich dieser Ausdruck in der Schrift nicht findet. Athanasius hingegen legte dar, wenn nicht der Begriff, so sei doch die Lehre selbst biblisch, und das Wort sei notwendig, um die Lehre unmißverständlich wiederzugeben[14]. Mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis sagte man, daß sich der christliche Glaube in das Griechische des vierten Jahrhunderts übertragen lasse.

Glaubenssätze sind Deutungen der christlichen Botschaft aufgrund veränderter geschichtlicher und kultureller Umstände. Diese Deutungen erfolgen nicht einfach auf dem Weg logischer Ableitung, sondern gehen aus einer lebendigen Begegnung zwischen dem Evangelium und den Menschen hervor, die in einem bestimmten Raum-Zeit-Rahmen leben. Ein Austausch zwischen dem Evangelium und einer neuen Daseinssi-

tuation erfordert einen neuen Ausdruck der christlichen Botschaft. Eine Glaubensformulierung – ob der Bibel entnommen oder von einem Konzil formuliert – trägt zwangsläufig die Signatur der Kultur, aus der sie hervorging. Die Sprache und ihre Begriffselemente sind in einen besonderen geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang eingebettet[15]. Somit muß die christliche Botschaft regelmäßig neu übersetzt werden, wenn sie verständlich bleiben und auf das Leben der Menschen einwirken soll. Die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses erfordert also selbstverständlich Treue und Kreativität zugleich; nicht nur das Gedächtnis, sondern auch das Vorstellungsvermögen muß dabei mitspielen.

5. Apologetische Funktion

Wenn sie sich an die Welt wendet, hat die Kirche nicht nur sich selbst zu erklären, sondern sie muß auch «bereit sein, jedem, der nach dem Grund dieser Hoffnung fragt, Rede und Antwort (*apologia*) zu stehen» (1 Petr 3,15). Glaubenssätze haben eine apologetische, verdeutlichende Funktion, indem sie zwischen ihrer Botschaft und dem, was unchristlich ist, Grenzlinien ziehen. Selbst im Neuen Testament erhalten Glaubenssätze, die im Grunde positiv sind, eine defensive oder polemische Zuspitzung. Wenn Paulus den Glauben an den einen Gott und Herrn dermaßen betont (1 Kor 8,5–6), so hat das den klaren Klang einer Polemik gegen den Polytheismus und den Kaiserkult des Hellenismus des ersten Jahrhunderts. Zu sagen, Jesus sei der Herr, war gleichbedeutend damit, daß der Kaiser dies nicht sei, und Martyrer wie Polykarp nahmen lieber den Tod auf sich, als daß sie «Kyrios Caesar» gesagt hätten[16].

Glaubenssätze definieren nicht nur, was christlich ist und was nicht, sondern sie ziehen auch Grenzlinien zwischen Orthodoxie und Häresie. Paulus führt eine bereits bestehende Formel (1 Kor 15,3–5) an gegenüber Christen Korinths, welche die Auferstehung des Leibes leugneten. Die johanneischen Schriften betonen, daß Jesus «im Fleisch» gekommen ist (1 Joh 4,2; 2 Joh 7), gegenüber doketischen Christen, die das Menschsein Jesu bestritten. Die Kampagne der Apologetiker gegen den Gnostizismus spielte bei der Ausarbeitung von Glaubensformulierungen eine wichtige Rolle[17].

Tertullian und Irenäus lassen in ihren Glaubenszusammenfassungen eine entschieden antihäretische Einstellung zutage treten. Als Arius und seine Anhänger eine credoartige Zusammenfassung ihrer theologischen Position ausklügelten, worin sie leugneten, daß Jesus mehr als ein bloßes Geschöpf sei, sah sich das Konzil von Nizäa veranlaßt, dagegen Stellung zu nehmen und nein zu sagen.

Neinsagen ist eine wichtige, altehrwürdige Funktion von Glaubensdefinitionen. Daß dies weiterhin nötig ist, hat sich 1934 erwiesen, als die Erklärung von Barmen die deutschen Protestanten laut zu einem Ja zu Christus und zu einem Nein zu den Naziführen aufforderte. Notsituationen erheischen außerordentliche Maßnahmen, und Glaubensdefinitionen sind zuweilen Krisenmaßnahmen zum Selbstschutz. Ihre polemische Natur sollte indes nicht als rein negativ angesehen werden; Linien zu ziehen und zu etwas nein zu sagen, ist eine Weise, zu etwas anderem ja zu sagen. Polemik ist die andere Seite der Loyalität.

6. Integrierende Funktion

Schließlich haben Glaubenssätze auch eine integrierende, kirchliche Funktion. Sie integrieren den einzelnen Gläubigen in die Ortskirche und die Ortskirche in die Gesamtkirche. Selbst wenn man in der Einzahl «ich glaube» sagt, so heißt das: «Ich glaube mit der Kirche und mit dem Glauben, der mich in die Kirche gebracht hat.» Weil der christliche Glaube seinen Platz in der Kirche hat, ist er notwendigerweise ein Gemeinschaftsanliegen. Die Kirche ist zugleich Hörerin und Verkünderin der Offenbarung Gottes. Zeugnis (*martyria*) geben ist die Tat eines einzelnen, doch bekennen ist wesentlich Akt einer Gemeinschaft.

Diese integrierende, einigende Funktion von Glaubenssätzen kommt in der neutestamentlichen Bezeichnung für das Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, die ihren klassischen Sinn von Übereinkunft, Pakt (*homo* = allgemein, einstimmig + *logia* = Wort) beibehielt. Dieser Aspekt von Entsprechung, Übereinkunft wird auch im Begriff *symbolum* angedeutet, mit dem die Glaubensformulierungen des Frühchristentums bezeichnet wurden. *Symbolum*, ursprünglich ein Erkennungs- oder Beglaubigungszeichen, kommt von dem griechischen Verbum *symballein*, zusammenwerfen, aneinanderlegen. Der Ausdruck hängt offenbar mit dem im Altertum verbreiteten Brauch zusammen, einen Ring oder ein Täfelchen entzweizubrechen; die aufeinanderpassenden Stücke konnten dann aneinandergelegt werden und bildeten so ein Beglaubigungszeichen unter Gastfreunden, Boten oder Vertragspartnern. So kann auch eine Glaubensformulierung als ein Erkennungssymbol oder -zeichen dienen und es den einzelnen Gläubigen und Kirchen ermöglichen, einander als Träger des gleichen Glaubens zu identifizieren.

Damit Glaubensbekenntnisse diese einigende Funktion erfüllen, muß ihnen ein gewisser normativer Charakter zukommen. In einer Glaubensdefinition kano-

nisiert die Kirche eine Theologie. Da der Glaube auf der Verkündigung beruht, hängt er vom Sprechen ab, und die Gemeinsamkeit des christlichen Glaubens erfordert eine gewisse Gemeinsamkeit des theologischen Ausdrucks. Eine Glaubensdefinition bildet eine von der Kirche vorgenommene autoritative Sprachregelung. Diese innerkirchliche Abgrenzung des Sprachgebrauchs ist um der christlichen Einheit willen vonnöten. «Lehramtlich verpflichtende Theologie muß möglich sein»[18].

II. Grenzen

Aus den Funktionen von Glaubenssätzen, wie ich sie hier angedeutet habe, ergeben sich unmittelbar auch deren unvermeidliche Grenzen.

1. Glaubenssätze haben Bekenntnischarakter

Sie sind begriffliche Formulierungen, theologische Symbola, die wie mit Fingern auf Fixsterne zeigen. Weil sie sich einer analogen Sprache bedienen, sind sie von der Wirklichkeit, die sie vertreten, mehr verschieden als ihr ähnlich; sie verbergen mehr, als sie entbergen. Doch wir verwenden sie, wie Augustin von der Anwendung des «Person»-Begriffs auf die Trinität sagte, «um von Dingen, die sich nicht zum Ausdruck bringen lassen, überhaupt sprechen zu können»[19]. Glaubenssätze unterstehen den Grenzen des Sprechens, deshalb lassen sie sich nicht undialektisch mit der Offenbarung identifizieren. Sie fassen das Unfaßbare nicht. Sie geben die Fülle der Mysterien, von denen sie sprechen, nicht erschöpfend wieder. Sie sind nicht ohne weiteres die Sache selbst. Sie sind nicht die beste Formulierung, die es überhaupt geben kann. Gott ist immer mehr. Stets gilt, «daß unsere Worte nur ein Stammeln sind vor der Wirklichkeit, die wir bekennen»[20].

2. Glaubenssätze haben doxologischen Charakter

Sie sind preisende, danksagende Bekenntnisse, Anbetung eines Gottes, der keinen anderen Gott neben sich duldet. Von schwachen, sündigen, fehlbaren Menschen formuliert, tragen sie die ganze Signatur schwacher, sündiger, fehlbarer Menschen an sich. Obwohl sie als wahr zu qualifizieren sind, können sie «voreilig, überheblich..., gefährlich..., zweideutig, versucherisch, vorwitzig»[21] sein. Obwohl gerechtfertigt, können sie arrogant und ideologieanfällig sein und Mißdeutungen oder doktrinärer Verknöcherung anheimfallen[22]. Obwohl notwendig, können sie einem Machtwillen und Prestigebedürfnis entspringen[23].

Weil der menschliche Geist «ein beständiger Fabrikant von Götzenbildern» (Calvin) ist, sind bekenntnishafte Glaubensformeln stets in Gefahr, zu Glaubensobjekten, zu unfehlbaren Sicherheitsfaktoren zu werden. Glaubenssätze stehen unter dem ersten Gebot und dem Kreuz, unter dem Verbot, sich Götzenbilder anzufertigen, und unter dem Gerichte Gottes, das gegen alle Bestrebungen ergeht, die menschlichen Grenzen zu übersteigen. Die Christen glauben nicht an die Bibel, nicht an die Lehren der Kirchenväter, nicht an die Verlautbarungen der Päpste, sondern an den Gott, für den diese Zeugnis ablegen. Glaubensdefinitionen, ob sie nun von der Bibel oder einem Konzil gemacht werden, sind nie dem Einfluß der Sünde entzogen, der sich auf den Verstand wie den Willen des Menschen auswirkt. Sie sind nicht endgültig, nicht grenzenlos, nicht göttlich. «Wir glauben an den einen Gott...»

3. Glaubenssätze haben katechetischen Charakter

Sie sind Kurzformeln zur Unterweisung, der Schrift entnommene Zusammenfassungen, die als nützliche Lehrunterlagen dienen können. Weil sie Auswahlen darstellen, sind sie immer selektiv. Weil sie Zusammenfassungen darstellen, sind sie immer reduktiv. In den alten Glaubensbekenntnissen ist vieles ausgelassen. Unerwähnt bleiben das Leben, das Wirken, die Verkündigung Jesu, unerwähnt bleiben die Erlösung und Versöhnung, Taufe und Eucharistie. Ob sie nun alt oder neu sind, müssen die Glaubenssätze, weil sie nur Teile darstellen, im Licht des Ganzen gesehen werden. Von trefflicher Kürze für die Verwendung im Gottesdienst, bilden sie eben doch nur bloße Bruchstücke, die auf die vollere Überlieferung hinweisen, aus der sie herausgebrochen sind.

Die Glaubenssätze stehen unter dem Schriftkanon. Sie sind nicht *ex nihilo* erfunden, sondern entstammen der apostolischen Verkündigung, wie sie in der Bibel niedergelegt ist. Sie sind nicht das volle Evangelium. Sie sind nicht die volle Überlieferung. Sie leugnen das, worüber sie sich ausschweigen, nicht. Glaubensformeln sind nicht theologische Textbücher, sondern Unterlagen für Lehrer, Behelfe für Lernende, und wir alle sind Lernende.

4. Glaubenssätze haben kerygmatischen Charakter

Sie sind Deutungen der christlichen Botschaft, Übertragungen des Evangeliums für eine bestimmte Zeit

und einen bestimmten Ort, von der Kultur bedingt, die sie entstehen ließ. Im Lauf der Geschichte ändern Worte ihren Sinn. Ein Dogma oder Credo, das in einer Epoche formuliert worden ist, kann in einer anderen etwas anderes bedeuten. Die Kirche hat nicht die Herrschaft über die Sprache. Gesellschaftskräfte ändern die Fragen und Anliegen der Menschen, die Kategorien, in denen sie denken. Wörter wie «Heil» und «Gnade» können abgegriffen werden. Begriffe wie «hypostatische Union» können schwerfällig werden. Die Zeit kann Glaubensformeln esoterisch und unverständlich werden lassen, so daß sie für die folgenden Generationen nicht mehr den gleichen Wert haben.

Glaubenssätze stehen unter dem «Noch-nicht» eines Reiches und einer Erfüllung, die erst noch im Kommen sind. Sie sind nicht für immer fixiert. Sie sind nicht ewig gültig und dienlich, unabänderlich und absolut. Sie sind keine «Supersätze», die über das allgemeingültige Gesetz der Vergänglichkeit erhaben wären. Wenn sie einen lebendigen Glauben übermitteln sollen, haben Glaubenssätze eine lebendige Sprache zu sprechen.

5. Glaubenssätze haben apologetischen Charakter

Sie sind Verteidigungsmaßnahmen, Schutzwälle, Abgrenzungslinien. Weil sie zu dem, was unchristlich oder häretisch ist, ein undialektisches Nein sagen, übersehen Dogmen und Glaubensbekenntnisse oft, was in dem, wogegen sie sich richten, gültig und menschlich ist. Sie können die Wahrheit einer Halbwahrheit verlieren und selbst einseitig werden. In der Abwehr eines Irrtums (Arianismus) können sie einen Einzelaspekt der christlichen Überlieferung (die johanneische Christologie) so sehr herausstreichen, daß andere Aspekte (die Christologie der Synoptiker) unentwickelt bleiben. In ihrer polemischen Stellungnahme gegen extreme Ansichten können sie selbst extrem werden.

Glaubenssätze stehen unter der Doppeldeutigkeit unseres menschlichen Daseins. Sie sind den Dynamiken, die alle gesellschaftlichen Gebilde bestimmen, nicht enthoben. Sie sagen nicht beide Seiten aus, sie sagen nicht die volle Wahrheit aus. Sie sind keine Urteile über die Redlichkeit und Geradheit anderer Menschen, über ihre Gutgläubigkeit oder ihre rechte Einstellung. Sie sind Krisenmaßnahmen und nicht Luxusdinge, die nach Belieben als ein Autoritätsbeweis ausgesprochen werden können. Sie sind Notlösungen, die man nicht unbedingt als dauernd anzusehen braucht, damit nicht Abgrenzungslinien zu Schismen erstarren.

6. Glaubenssätze haben integrierenden Charakter

Sie sind Symbole eines gemeinsamen Glaubens, Zeichen, woran die einzelnen Christen und Ortskirchen einander erkennen und die sie in einer verbindlichen Sprache miteinander verbinden. Doch selbst wenn die Kirche sagt, daß eine Theologie normativ oder ein Begriff höchst geeignet sei (wie etwa der Begriff *transsubstantiatio*), verbietet sie damit nicht die Verwendung einer anderen Terminologie. Die Universalität der Kirche, das unerschöpfliche Potential zum Ausdruck ihres Glaubens und die geschichtliche Natur der menschlichen Kultur und Sprache verwehren, daß eine einzige Theologie das Monopol erhält. Eine universale Kirche bedarf einer Vielheit theologischer Ausdrucksgestalten, und eine Pluralität von Theologien führt selbstverständlich zu einer Vielfalt von Glaubensbekenntnissen. Doch um als Zeichen eines gemeinsamen Glaubens zu dienen, hat heute jedes Credo ökumenisch zu sein; es soll von der Weltfamilie von Kirchen als Ausdruck ihres Glaubens anerkannt und angenommen werden können.

Glaubenssätze stehen unter dem Auftrag, «alle Menschen zu Jüngern zu machen» (Mt 28,19) und «allen alles zu werden» (1 Kor 9,22). Infolge dieser Forderung, katholisch in diesem Sinne zu sein, darf eine Glaubensformel (wie etwa *ex Patre Filioque*) nicht die Möglichkeit, Gültigkeit oder Geeignetheit aller anderen Formeln (*ex Patre per Filium*) anschließen. Ein Credo ist, wie normativ es auch sein mag, nicht exklusiv. Damit es den Glauben einer Universalkirche widerspiegelt, darf es nicht eng sein. Es ist nicht der Glaube bloß *eines* Menschen, *einer* Ortskirche, *einer* Tradition. Ein wahrhaft katholischer Glaube erfordert ein ökumenisches Credo.

So bringen die Funktionen der Glaubenssätze zwangsläufig auch deren Grenzen mit sich, und ihre Grenzen führen zum *Schluß*, daß man von den Glaubenssätzen von einst, wie bedeutsam sie auch sind und wie sehr sie auch in Ehren zu halten sind und Respekt verdienen, nicht erwarten darf, daß sie auch heute noch das leisten, was sie zu ihrer Zeit so trefflich geleistet haben. Die linguistische Analyse in der Philosophie und die historisch-kritische Methode in der Theologie ließen uns mehr als frühere Generationen innewerden, was Glaubensbekenntnisse vermögen und was sie nicht vermögen. Wenn es sonst noch etwas gibt, das sie leisten können, so ist es dies, uns in der

Kirche zu ermutigen, ein Credo zu formulieren, um den Krisen und Herausforderungen von heute so zu begegnen, wie sie es zu ihrer Zeit taten. Und wenn es sonst noch etwas gibt, das sie nicht leisten können, so ist es dies, daß sie uns nicht der Pflicht entheben können, zu suchen und zu versuchen.

[1] Zu den Texten der wichtigsten alten Glaubensbekenntnisse vgl. A. Hahn – G.L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche (Breslau ^{3}1897, Neudruck Hildesheim 1962).
[2] Confessiones 10, 3,3.
[3] K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 75–79.
[4] Systematic Theology III (Chicago 1963) 203 = Systematische Theologie III (Stuttgart 1966) 221.
[5] V. Neufeld, The Earliest Christian Confessions (Grand Rapids 1963) 144.
[6] W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 33.
[7] Katechesen 5,12.
[8] J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds (London ^{3}1972) 51.
[9] J.N.D. Kelly, The Athanasian Creed (London 1964) 35–51.
[10] F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II (Leipzig 1900, Neudruck Hildesheim 1962) 963.
[11] J. Quasten in: Lexikon für Theologie und Kirche 8, 1102–1103.
[12] AaO.
[13] De Fide et Symbolo 1,1.
[14] De Decretis Nicaenae Synodi: P.G. 25, 454.
[15] K. Rahner, aaO. 56. Vgl. auch B. Sesboué, Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale: Nouv. Revue Théol. 93 (1971) 347; A. Dulles, The Resilient Church (New York 1977) 53.
[16] Martyrium Polycarpi 8,2.
[17] J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds, aaO. 97–98.
[18] K. Rahner, aaO. 66.
[19] De Trinitate 7,4.
[20] O.H. Pesch, Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug: H. Küng (Hg.), Fehlbar? Eine Bilanz (Zürich 1973) 273.
[21] K. Rahner, aaO. 58.
[22] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970) 129–131.
[23] O.H. Pesch, aaO. 261.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RONALD MODRAS

1937 in Detroit, Michigan (USA) geboren, 1963 zum Priester geweiht. Studium und Doktorat in systematischer Theologie an der Universität Tübingen. Professor am St. John's Seminary (Plymouth, Michigan). Neben einer Reihe von Aufsätzen veröffentlichte er «Paths to Unity» (1968) und «Paul Tillich's Theology of the Church» (1976) und arbeitete mit an dem von der Catholic Theological Society of America in Auftrag gegebenen Werk «Human Sexuality» (1977). Anschrift: Saint John's Provincial Seminary, 44011 Five Mile Road, Plymouth, Michigan 48170, USA.

Kyung Yun Chun

Bekennen und Bekenntnis

Schon seit alten Zeiten wird zwischen *fides quae creditur* und *fides qua creditur* unterschieden. Von jeher scheint zwischen dem herkömmlichen, kirchlichen Glaubensbekenntnis und dem jeweiligen persönlichen Bekennen des Glaubens in einer konkreten Situation ein Unterschied bestanden zu haben. Es wäre aufschlußreich, das zur Diskussion stehende Thema der «Bekenntnisgemeinde» auf dem Hintergrund der Reflexion über die fünfzig Jahre der Bestrebungen nach einem Konsens in «Glaube und Kirchenordnung» zu sehen[1].

Die wichtigste Aufgabe, mit der Christus die Kirche betraut hat, ist wohl die Verkündigung des Evangeliums. Der von Christus erteilte Auftrag, «das Wort zu verkünden und dafür einzutreten zu gelegener und ungelegener Zeit» (2 Tim 4,2), sowie unsere Pflicht, «stets bereit zu sein, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die uns erfüllt» (1 Petr 3,15), sagen uns klar, was die Aufgabe der Christen in der heutigen Welt ist. Das Missionswerk der Kirche läßt sich ohne ein glühendes Glaubensbekenntnis ihrer Glieder kaum denken. Ein planmäßiges Missionswerk kann nur von Bekenntniskirchen ausgeführt werden, die hinwieder ihre besondere Glaubenserfahrung betonen. Das Bekenntnis des Glaubens hängt so in einer dialektischen Beziehung mit der Sendung der Kirche zusammen.

Seitdem der Internationale Missionsrat in den Weltkirchenrat eingegliedert ist, bedarf es noch mehr als früher eines entschiedenen Glaubensbekenntnisses. Wenn man seinen Glauben nicht frei und offen bekundet und sich aus persönlicher Überzeugung zu der Botschaft der Bibel bekennt, kann die Verkündigung des Evangeliums und ein planmäßiges Missionswerk der Kirche kaum kraftvoll und mit Autorität erfolgen.

Wie Karl Barth betont hat, ist ein Glaubensbekenntnis ein Akt der Kirche und die einzige Brücke, welche die Kirche mit der Welt verbindet[2]. Zu dieser Überzeugung ist er offenbar gelangt durch die harte Auseinandersetzung der deutschen «Bekennenden Kirche» mit der politischen Wirklichkeit. Die Kirche von heute, die unter dem Druck der Notwendigkeit steht, sich zusammenzufinden und das gegenseitige Verständnis zu fördern, hat wenig Sinn für die Bedeutung eines einhelligen Rezitierens des Bekenntnisses zum dreieinen Gott. Die christliche Kirche hat verschiedene Probleme in kirchlicher, gesellschaftlicher und politischer Richtung zu lösen, die für das Weiterleben und die geistige Gesundheit der Menschheit entscheidend wichtig sind. Wir müssen uns mit diesen Problemen befassen, gleichzeitig aber prüfen, wie wir dem Glaubensbekenntnis wieder seine Relevanz geben können. Wenn wir nicht beständig darauf lauschen, was Christus uns in den biblischen Texten sagt, sind wir nicht imstande, zu einem wirklich bibelgemäßen Glauben zu gelangen, der allein der Menschheit letztlich zum Heil dienen kann.

Aufgabe dieses Aufsatzes ist es, die Bekenntnissituation der Christen nach der persönlichen, kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Seite hin zu prüfen und zu klären. Wir werden dabei in folgenden Schritten vorgehen: Bekenntnis und Jüngerschaft; ein wirkliches Bekennen; verschiedene Bekenntnissituationen in kulturell-soziologisch unterschiedlichen Verhältnissen; der ökumenische Standpunkt des Bekenntnisses und seine politische Dimension.

1. Bekenntnis und Jüngerschaft

Die Begegnung mit Jesus Christus führte zu einem Bekenntnis und zu einem Jüngerverhältnis. Das Bekenntnis ist eine vertikale Beziehung zum Herrn, während die Jüngerschaft als horizontal bezeichnet werden kann. Die ersten Christen in den Ländern mit nichtchristlicher Tradition empfanden den Ruf Jesu Christi als einen Aufruf, sich zu einem anderen Leben zu entschließen. Sie schlossen sich durch ihre Bekehrung der christlichen Kirche an. Dies war ein Abenteuer, das sie in eine neue Gemeinschaft verpflanzte und ihnen eine neue Berufung und eine neue Weltanschauung gab. Ihr Glaube an Gott den Schöpfer, an Christus den Erlöser, an den Heiligen Geist als den Heiligmacher berief sie dazu, abseits der Welt zu leben und eine Wirklichkeit von außerhalb der Welt in diese hineinzubringen. Ihr Glaubensbekenntnis war eine Antriebskraft, die sie zu einem Auszug aus ihrem früheren Leben trieb. Für die Reformatoren war das Glaubensbekenntnis das Kriterium, das den rechten Glauben vom falschen scheidet, und es bildete für sie die ihrem Verständnis des Evangeliums entsprechende Kurzfassung des Inhaltes der Bibel. Heute fühlen wir uns gedrängt, das Glaubensbekenntnis wiederum zur dynamischen Kraft der Jüngerschaft werden zu lassen.

Das Wort *Credo*, mit dem das Apostolische Glaubensbekenntnis beginnt, ist die einzige Wendung, die darin auf die subjektive Seite des Bekenntnisses hinweist[3]. Alles, was darauf folgt, bezeichnet die objektiven Inhalte, die man gläubig anzunehmen hat. Der Glaube, kraft dessen wir glauben (*fides qua creditur*),

wird zu einer persönlichen Überzeugung. Er bildet eine Erfahrung des Gotteswortes. Das Leben in dieser Zeit besteht in einem Ankämpfen gegen die Versuchung und die Mächte des Bösen und läßt sich in dieser Überzeugung durchstehen.

Die Jüngerschaft besteht im Ruf Christi einerseits und in unserer gehorsamen Entsprechung andererseits. Doch diese beiden Wirklichkeiten haben in ihrem Wirken einen verschiedenen Charakter. Der Ruf wirkt momentan, und die Antwort wirkt beständig. Dietrich Bonhoeffer machte einen Unterschied zwischen Jüngerschaft und Bekenntnis des Glaubens[4]. Er meinte: «Die Antwort des Jüngers ist nicht ein gesprochenes Bekenntnis des Glaubens an Jesus, sondern das gehorsame Tun.» Zu dieser Ansicht ist er wohl gelangt durch die überwältigende Erfahrung der Bekenntnisbewegung in seiner Kirche. Wirklich, es gab schon Bekenntnisse des Glaubens an das Wirken Jesu, bevor es dann zum Bekenntnis des Petrus kam. Das Jüngersein begann damit, daß einem die Person und die Heilsmacht Jesu aufging und man auf sie vertraute. Jesus heilte Kranke, in denen er diesen Glauben fand. Die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs und der Wunderkraft Jesu kann zu einem christologischen Bekenntnis ausgeweitet werden. Jemand, der sich zu diesem Glauben bekennt, kann ein Jünger sein, der Christus für immer treu verbunden bleibt. Das Glaubensbekenntnis erhält in der Jüngerschaft einen paradoxen Charakter wie der Ausruf des Vaters des gelähmten Knaben, von dem im Evangelium die Rede ist: «Ich glaube, hilf meinem Unglauben!» (Mk 9,24). Das Hören auf den Ruf Jesu soll durch ein Bekenntnis des Glaubens erneuert werden.

Das Bekenntnis ist kognitiv und deklarativ, doch die Jüngerschaft läßt sich von einer überzeugten, entschiedenen Übergabe seiner selbst leiten. Ein Bekenntnis entleert das eigene Ich, doch die Jüngerschaft macht sich die Sündhaftigkeit des Lebens zunutze. Das Letzte, was das Bekenntnis zu Jesus zustande bringen soll, ist dies, daß man sich in Vertrauen für den gekreuzigten Christus öffnet, der den Gottlosen rechtfertigt. Das Bekenntnis allein kann verhindern, daß die Selbstgerechtigkeit der Jüngerschaft zu einer institutionalisierten Betätigung der Kirche wird.

2. Ein wirkliches Bekennen

In den Ländern des Ostens ist überall die sogenannte Nicht-Kirche-Bewegung zu finden. Obwohl die Mitglieder dieser Bewegung eine Minderheit bilden, tragen sie stark zu einem Erwachen bei, das die institutionellen Kirchen veranlaßt, über ihre unzureichende Nachfolge Jesu nachzudenken. Sie ermuntern zum Bibelstudium und zur inneren Auseinandersetzung mit der Bibel. Von Liturgie und institutionalisierter Kirche wollen sie nichts wissen und dementsprechend auch nichts von Taufe und Glaubensbekenntnis. Ihr Bibelstudium folgt ihren Lieblingsneigungen und wird deshalb gern subjektiv auswählend. Sie schätzen vor allem die Paulusbriefe und die Schriften der Propheten. Sie betonen die Selbständigkeit des Christen und das schöpferische theologische Denken, halten es aber nicht für notwendig, den Glauben öffentlich zu bekennen. Zur Zeit von Verfolgungen verheimlichen sie ihren Glauben und identifizieren sich nicht mit den sündigen Christen, die den christlichen Glauben vor aller Welt offen bekennen und in den Kirchen verbleiben.

Während sie die vertikale Beziehung eines Christen zur Bibel hochschätzen, kümmern sie sich nicht um die horizontale Solidarität der weltweiten Christenheit. Ihr Bekenntnis scheint im Grunde in der Anerkenntnis ihrer Sündhaftigkeit und gleichzeitig der überreichen Gnade Gottes zu bestehen. Ohne Taufe kann man sich nicht an der Solidarität der Christen beteiligen und mit den Heiligen von einst und jetzt in Übereinklang sein. Ein Bekenntnis besteht darin, daß man sich zu der Wahrheit bekennt, die man in der Begegnung mit Jesus Christus wahrgenommen hat.

Das Leidige an unserem wirklichen Glaubensbekenntnis liegt in der Frage, wie wir das Bekenntnis unserer Sündhaftigkeit angesichts der Gnade Christi mit unserem Bekenntnis zum Glauben an den dreieinen Gott in Verbindung bringen können. Wir müssen im Urteil über uns selbst in Gegenwart Christi frei und offen sein. «Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert, durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist» (Hebr 4,12). Wir bekennen, daß wir unserer Jüngeraufgabe, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, nur unzulänglich nachkommen und daß wir es auch versäumen, die Last der schwerbeladenen und geplagten Menschen der Welt mitzutragen. Wir bekennen, daß wir dem Bösen nicht bis aufs Blut zu widerstehen vermöchten. Wir bekennen, daß wir nicht den Mut aufbringen, Verachtung und Verfolgung standzuhalten, die uns um des Namens Jesu willen treffen. Wir bedauern unseren Stolz auf den Erfolg unserer Kirchen in einer strammen Organisation und Missionsplanung. Wir bekennen, daß wir nicht so viel Liebe aufbringen, daß wir die Leiden der unschuldigen, kleinmütigen Seelen unserer Mitbürger zu beheben vermögen.

Den Glauben bekennen heißt in groben Umrissen die Botschaft der ganzen Bibel nachzeichnen. Karl Barth hat den Gedanken geäußert, daß das Glaubensbekenntnis eine Bibelauslegung ist[5]. Die gleiche Aus-

sage fand ich in einem Buch über die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften[6]. Wie hängt die als Antwort auf die Lehren Christi erfolgende Feststellung unserer Sündhaftigkeit mit einem solchen Umriß der Botschaft der Bibel zusammen? Wie hängt das Bekenntnis mit der Bibelauslegung zusammen?

Die Bibel ist nicht eine Sammlung von Bruchstücken autoritativer Worte, sondern eine Sammlung von Schriften, deren Hintergrund eine Heil wirkende Geschichte bildet. Auch im zerstreuten Geist der Christen regt sich ein Gewissenskern, der in der konkreten geschichtlichen Situation dem bruchstückhaften Zuspruch der Bibelworte beständig entsprechen möchte. Weil es mit dem bekennenden christlichen Gewissen zu Ende sein könnte, wenn der Wahrheitsbereich nicht umrissen wäre, muß jede Kirche mit ihrem Glaubensmaßstab (*analogia fidei*) die biblische Botschaft umreißen.

3. Verschiedene Bekenntnissituationen in kulturell-soziologisch unterschiedlichen Verhältnissen

Obwohl eine Kirche bestrebt ist, in ihrem Bekenntnis die gesamte Botschaft der Bibel zu umreißen, werden vom bekennenden Mund der Kirche zwangsläufig unterschiedliche Töne hervorgebracht. Diese Verschiedenheit wird durch die kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die Christen leben, noch verschärft. In den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts war in den jüngeren Kirchen eine lebhafte Diskussion über die Frage eines bodenständigen Christentums im Gang. In diesen Kirchen deuteten die Theologen die Geschichte der Kirche als eine Reihe ursprünglicher Beiträge jeder Nation mit ihrem eigentümlichen Gedankengut. Sie interpretierten selbst das Neue Testament als ein gleich einer bunten Tapisserie aus verschiedenen Gedankensträngen geflochtenes Gewebe. Sie unterschieden in ihm hebräische, hellenistische, mandäische usw. Elemente. Sie waren gewärtig, in naher Zukunft eine von östlichen Denkformen geprägte Deutung der biblischen Botschaft zu vernehmen. Ist aber ein buddhistischer Christ oder ein schamanisiertes Verständnis des Heiligen Geistes nicht ein Zerrbild? Obwohl ein derartiges Bestreben in einer starken Abweichung von der biblischen Botschaft enden würde, fing man damit die allgemeinmenschliche Erfahrung eines Lebens in Freude und Leid ein.

Nicht darin, daß man eine besondere religiöse Wahrheit herausgefunden hätte, sondern in einer Reihe allgemeiner menschlicher Erfahrungen wird dieser Beitrag zum christlichen Glauben bestehen. Diese Erfahrungen können gewisse Analogien zum besseren Verständnis der Bibel abgeben. So wie das Volk des Alten Bundes die Weisheit anderer Nationen im alten Nahen Osten in seine Bibel hineinnahm, so läßt uns der vom Tod erstandene Christus die allgemeinmenschliche Erfahrung, die in der menschlichen Geistesgeschichte niedergelegt ist, zu einem besseren Verständnis der Botschaft des Gotteswortes auswerten. Man hat schon gesagt, Gott habe sich der Menschheit in zwei Büchern geoffenbart: in der Bibel und im Leben[7].

Das Glaubensbekenntnis als Umreißung der biblischen Botschaft bringt in die Unmenge menschlicher Erfahrungen Ordnung. Was im natürlichen Leben vorkommt, wird in der Sprache der Menschen als Analogie verwendet und wird so zum Träger der Botschaft vom Gottesreiche. Religiöse Lehrer von einst wußten den Bestand an menschlicher Erfahrung trefflich zu geistlichen Lehren zu verwenden. Das Glaubensbekenntnis weist die allgemeinmenschliche Erfahrung nicht zurück, sondern bringt in sie Ordnung. Der Mensch kann durch diesen Lebenskampf wachsen und zu einem höheren Stadium von geistlicher Reife gelangen. Das Glaubensbekenntnis hinwieder führt ihn zur Begegnung mit dem Schöpfer, dem Erlöser und dem Heiliger des Menschen.

Wir leben nicht in einem Kosmos, sondern in einer Welt vieler Herren und vieler Götter. Das Dämonische scheint die Triebfeder der Weltgeschichte zu sein. Wir tun gut daran, uns an den von Thukydides geäußerten Gedanken zu erinnern, wonach wirtschaftliche und gesellschaftliche Elemente die Antriebskräfte der Geschichte bilden. Die wirtschaftlichen Verhältnisse und der Charakter eines politischen Regimes wirken sich auf die Bildung der Einstellung eines Menschen stark aus. «Die Fürsten und Gewalten, die Beherrscher dieser finsteren Welt» (Eph 6,12) richten ihr Reich auf, unterwerfen sich die Menschen und machen sie zu Werkzeugen für ihre Pläne. Der christlichen Kirche und dem Evangelium soll nichts zur Verfügung stehen, worauf sie ihr Haupt betten könnten.

Das Glaubensbekenntnis hingegen wird dieser Welt die Stirne bieten und das gleiche Schicksal ernten, das Jesus zuteil geworden ist, doch wird dies das Kommen des Gottesreiches ankündigen. Die bekennende Kirche soll sich letztlich an Christus klammern, der den Gottlosen rechtfertigt und zum Herrn der Geplagten und Belasteten wird. Das Glaubensbekenntnis, das sich fest an den gekreuzigten Christus hält, deutet die vorgegebenen Bibeltexte in der konkreten geschichtlichen Situation.

4. Der ökumenische Standpunkt des Bekenntnisses und seine Aufgabe in politischer Richtung

Die geschichtlichen Formulierungen des Glaubensbekenntnisses, die von den Kirchen hervorgebracht wor-

den sind, bilden Denkmäler und Meilensteine, die auf den Geistesernst und die Stellung der Kirchen in ihrem Ringen um das Zeugnisablegen für Christus hinweisen. Je genauer und redlicher diese Bekenntnisse in ihren Formulierungen waren, desto weiter wurde die Distanz, welche die eine Kirche von der anderen trennte. Die lehrmäßig genaue Fassung der Bekenntnisse beschleunigte den Trennungsprozeß der Kirchen. Indem eine Kirche eine Glaubenswahrheit zu klären und von Glaubensirrtum abzugrenzen suchte, klagte sie andere Kirchen als antichristlich oder häretisch usw. an. Dies war der Weg, dem die Christenheit in den letzten fünfhundert Jahren gefolgt ist. Das Ideal der Einheit der Kirchen ist noch nicht erreicht. Die Lehrverschiedenheit behinderte die Einheit der Kirche schwer. Ich frage mich, ob diese leidige Tatsache nicht durch eine Fehlrichtung des theologischen Denkens verursacht ist.

Jürgen Moltmann hat die Auffassung vertreten, «daß es keine Lehrdifferenzen mehr gibt, die Kirchenspaltungen rechtfertigen. Theologie vereinigt – Praxis trennt»[8]. Hans Heinrich Wolf wandelt Moltmanns Behauptung ab und sagt: «Theologie vereinigt, sie führt an die Verständigung heran, aber diese wird kaum verbindlich. Praxis, gewiß, sie trennt auch noch, aber andererseits führt auch gerade sie, kirchliche und spontane Praxis unter Christen verschiedener Konfessionen, zusammen»[9].

Dies tönt reichlich optimistisch. Darnach wäre der Ökumenismus nicht das Ziel der Diskussion über die Bekenntniseinheit, sondern der Ausgangspunkt, an dem wir unsere Gemeinsamkeit in Christus vorfinden, wie sie in der Abschiedsbotschaft Jesu im Johannesevangelium zum Ausdruck kommt (Joh 14–16).

Der Glaube an den Heiligen Geist, der heute als wesentlich erachtet wird, begünstigt eine Verschiedenheit in der Fassung des Bekenntnisses, wie das einem verantwortungsvollen, gründlichen Denken entspricht. Aus dieser Dissonanz kann man den harmonischen Lobpreis verschiedener Stimmen vernehmen. Wir finden sicherlich Antwort auf gewisse Lehrfragen, die sich in bezug auf einen besonderen konfessionellen Glaubenssatz stellen, wenn Kirchen miteinander diskutieren. Der Unterschied zwischen ihnen wird postuliert sein, damit wir an den Heiligen Geist glauben, der in der Zukunft eine Einheit herbeiführen wird.

Heute sind die Kirchen eher verpflichtet, die Natur des Menschen zu definieren, als das Wesen des dreieinen Gottes zu bestimmen. Das Evangelium war von Anfang an ein Ruf zur Befreiung des Menschen von allen bösen Mächten: von Sünde, Krankheit, Armut, Kastenhierarchie und weiteren Zwängen. Die moderne Gesellschaft entmenschlicht den Menschen eher, statt daß sie ihn befreit. Die übermächtige Gesellschaftsmaschinerie, die von Menschen konstruiert worden ist, liefert den Menschen Dingen aus, denen er nicht zu entfliehen und die er nicht zu meistern vermag. Je mächtiger die Gesellschaft wird, desto schwächer wird die christliche Kirche und die Stimme des Glaubens. Die Kirche kann die weltlichen Machthaber nicht steuern, und die christliche Wahrheit kann nicht eine für die ganze wissenschaftliche Erkenntnis verpflichtende Wahrheit sein.

Den weltlichen Mächten, den wirtschaftlichen und politischen Mächten ist ein gewaltiges Potential in die Hände geraten; sie kommen sich als Götter vor und geben sich für die Retter der Menschheit aus. Die christlichen Kirchen sind in ihren Augen macht- und bedeutungslos. Die Kirchen haben den weltlichen Mächten Tribut zu zahlen und sich in dieser Welt zu behaupten. Wir erhalten einen Wink durch die Geschichte von Samson: Wir wissen, weshalb er zu den Philistern ging, sich so verhielt, wie er es tat, und zuletzt sein Leben in Schmach beendigen mußte. So sind wir denn auch nicht überrascht, zu vernehmen, daß Abraham, der Stammvater des Volkes Israel, vor dem leichtfertigen heidnischen Herrscher über Ägypten, ableugnete, mit Sara, seiner Frau, verheiratet zu sein. Wenn sich auch die christlichen Kirchen in der heutigen Zeit mit den Zielsetzungen, der Politik und der Planung der weltlichen Regierungen abfinden, müssen sie doch ein Zeugnis ablegen in bezug auf die Zukunft der Menschheit in der Geschichte. Die christliche Kirche muß alle Arten des Bösen verurteilen, das von den Tüchtigen, Reichen und Mächtigen den Schwachen und Armen angetan wird. Die Kirche hat die herrschende Klasse und die Menschen, die es zu etwas gebracht haben, aufzufordern, den Benachteiligten gegenüber Gerechtigkeit und Güte walten zu lassen.

In den heutigen Diktaturen hat die Bosheit der Gewalthaber einen Grad erreicht, der schlimmer ist, als wir annehmen, denn sie können ihre Übeltaten durch ihre unbegrenzte Macht verdecken, und ihre Bosheit ist umso größer, als sie sich durch die von ihnen beherrschten Massenmedien als Retter und Wohltäter des Volkes aufspielen. Die Menschen, die unter solchen Regimes schmachten, können dem, was die Kirchen über die Liebe Christi und die überreiche Gnade Gottes verkündigen, keinen Glauben schenken. Die Übermacht der weltlichen Gewalten zwingt die christliche Kirche, die Wahrheit zu verschweigen, eine Schilderung der Untaten zu unterlassen und sich zu hüten, Gottes Eintreten und Sorge für den Menschen in den Vordergrund ihres Bekenntnisses zu stellen.

Wir haben in dieser sich rasch verändernden Welt das Glaubensbekenntnis neu zu erklären. Beim Glau-

bensartikel über Gott den Schöpfer sollten das herrliche Schöpfungswerk, der Wert der Menschenrechte und die heilende Macht der Natur usw. hervorgehoben werden. Beim Glaubensartikel über den Erlöser wäre zu verdeutlichen, daß Jesus Christus sich kreuzigen ließ, um selbst den Geringsten seiner Freunde in dieser Welt zu erlösen und unter den Menschen, den starken und den schwachen, Frieden herzustellen. Beim Glaubensartikel über den Heiligmacher sollte betont werden, daß der Garant der Zukunft, der Heilige Geist, imstande ist, der Gewalttätigkeit ein Ende zu bereiten und auch die Ungläubigen zu heiligen, die sich um ein rechtschaffenes Leben bemühen und sich der Hoffnung hingeben, daß durch die Beteiligung der Christen und Nichtchristen die Weltgeschichte ihrer Vollendung entgegengeführt werde. Auf diese Weise sollte das Glaubensbekenntnis deutlich machen, wieviel Gott an der Welt gelegen ist.

5. Schluß

Wir haben die Eigenart und den Raum eines heutigen Glaubensbekenntnisses in den Kirchen erörtert. Ein Glaubensbekenntnis dient nicht dazu, eine intellektuelle Lösung für die Probleme, mit denen es die Kirche gegenwärtig zu tun hat, vorzulegen, sondern es will sagen: «Der christliche Glaube ist nicht eine Meinung oder von Menschen gebildete Überzeugung, sondern ein felsenfestes Vertrauen, eine offenbare und beständige Zustimmung des Herzens sowie ein ganz gewisses Erfassen der Wahrheit Gottes, die in der Heiligen Schrift und im Apostolischen Glaubensbekenntnis dargelegt ist...»[10]. Es ist ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche an den dreieinen Gott in einem treuen Jüngerverhältnis zum Herrn in der jetzigen Zeit. Es muß zuverlässig und redlich sein in dem, worum es ihm letztlich geht, und sich treu dem dreieinen Gott und auch den Menschen außerhalb der Kirche verpflichtet wissen.

Wir müssen unser Denken nach dem ökumenischen Zeitalter ausrichten. Wir sind unserem Gott dankbar, daß er uns von neuem die Einsicht geschenkt hat, die Bibel als eine Wirkkraft zur Veränderung der Gesellschaft zu lesen. Es ist unsere dringende Aufgabe und erste Pflicht, eine Neuumreißung der biblischen Botschaft auszudenken. Darum ist eine Aussprache über das Glaubensbekenntnis für uns alle so bedeutungsvoll.

[1] Vgl. Ökumenische Rundschau 26 (3/1977): Lausanne 1927–1977.

[2] Karl Barth, Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen: Theologische Fragen und Antworten (Zollikon 1957) 257ff.

[3] Vgl. Karl Barth, Credo (München 1935) 5ff.

[4] D. Bonhoeffer, Nachfolge (München [8]1964) 28.

[5] K. Barth, Das Bekenntnis..., aaO. 264.

[6] E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (München 1946) 8ff.

[7] Jeremias Gotthelf, Birkhäuser-Ausgabe II, 70ff, erwähnt in H. Ott, Verkündigung und Existenz (Zürich 1956) 5ff.

[8] Jürgen Moltmann, Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens: Ökumenische Rundschau 26 (3/1977) 287.

[9] H.H. Wolf, Fünfzig Jahre «Glaube und Kirchenverfassung»: UNA SANCTA. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 32 (1977) 249.

[10] Aussage der 1667 von den schweizerischen evangelischen Kirchen angenommenen «Confessio Helvetica Posterior», zitiert nach: Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Akademische Feier, mit Beiträgen von Joachim Staedtke und Gottfried W. Locher (Bern 1967) 23.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

KYUNG YUN CHUN

In Korea geboren; 1945 graduiert am Tokyo Union Theological Seminary in Tokio; 1949 Magistergrad in Theologie am Princeton Theological Seminary, New Yersey, USA; 1952 Doktorat an der Boston University, School of Theology, Boston, USA; 1952 zum Pfarrer der Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea ordiniert und zum Professor für Neutestamentliche Literatur und Theologie am Han Kuk Theological Seminary ernannt; zwischen 1971–76 am Chung Ang Theological Seminary, Seoul, Korea; seit 1977 wieder am Han Kuk Theological Seminary; 1967–68 als Gastprofessor für Neutestamentliche Forschung am Princeton Theological Seminary; 1977 an der Universität Tübingen für eine Arbeit über Paulus; 1961–66 Vorsitzender des mit der Übersetzung der Bibel (Neues Testament) in korrektes Koreanisch betrauten Komitees der Koreanischen Bibelgesellschaft; 1958–65 Redaktor der Zeitschrift «Christian Thought» der Christlichen Literaturgesellschaft Seoul und 1975–77 Präsident der Koreanischen Gesellschaft für christliche Studien. Anschrift: 28–4 Soo Yoo Dong, Tobong Ku, Seoul, 132, Korea.

Rundfrage

Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis?

Damaskinos Papandreou

Eine orthodoxe Antwort

Chancen für ein ökumenisches Glaubensbekenntnis?

Ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis hätte vor allem dann einen Sinn, wenn es die Einheit im Glauben, also die Einheit der Kirche, welche das Ziel des Ökumenismus ist, ausdrücken würde. Es sollte dann in einer Weise verbindliche Lehrautorität besitzen, daß es in allen Kirchen, an allen Orten, nicht als intellektuelle, rationale Schöpfung der kirchlichen Institution, sondern als lebendiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens, durch seine spirituelle Klangfarbe seinen rechten doxologischen Platz im Leben der Kirche einnehmen würde.

Obwohl die alten Glaubensbekenntnisse geschichtlich und kulturell bedingt waren – sie richteten sich an den bestimmten Menschen jener Zeit, um dessen Erlösung es ging –, sind sie eine Gewähr für die Rechtgläubigkeit, ein Ausdruck von universaler Gültigkeit im Christusglauben, absolute Erlebnis- und nicht bloße Erkenntnisaussagen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Kirche nicht die Lehrautorität hätte, ein neues Glaubensbekenntnis auszuarbeiten, wenn dies durch das Hier und Jetzt herausgefordert wird. Die Kirche ist der Ort der ununterbrochenen Inkarnation der Wahrheit durch den Heiligen Geist.

Die orthodoxe Kirche hat jedoch nicht den Kampf um Reformation und Gegenreformation mitgemacht, und sie war deshalb nicht gezwungen, neue Glaubensbekenntnisse auszuarbeiten oder eine Art von tridentinischem Glaubensbekenntnis anzunehmen. Und in ihrem präkonziliaren Prozeß sieht sie heute nicht die Notwendigkeit eines neuen Glaubensbekenntnisses ein, auch nicht die Behandlung dogmatischer Fragen als solcher. Sie glaubt nämlich, daß es nutzlos und vielleicht sogar gefährlich wäre, ohne zwingende Gründe Fragen zu behandeln, welche die orthodoxe Kirche nicht mit Irrlehre und Schisma bedrohen. Denn abgesehen von einigen Dogmatikern gibt es kaum Gläubige, die das Bedürfnis einer derartigen Formulierung empfinden. In den ersten acht Jahrhunderten wurden die Konzilien aus dringender Notwendigkeit und gerechtfertigten Gründen einberufen, um eine verhängnisvolle Spaltung der Kirchengemeinschaft zu verhindern oder Trennungen aufzuheben.

Was ein ökumenisches Glaubensbekenntnis anbetrifft, so bezweifele ich seine Möglichkeit und seine Notwendigkeit, und das aus folgenden Gründen:

1. Es fehlt ein allgemeingültiges, universales Lehramt, welches für die gesamte Christenheit verpflichtend sprechen könnte. Ein solches wäre nur nach Wiederherstellung der Einheit denkbar.

2. Selbst wenn es ein solches autoritatives Lehramt gegeben hätte, hätte die geschichtliche Erfahrung für die Unmöglichkeit eines solchen Glaubensbekenntnisses gesprochen. Nicht einmal der römisch-katholischen Kirche mit ihrem unfehlbaren Lehramt und ihrer universalen ekklesiologischen Struktur ist es gelungen, einen neuen Weltkatechismus zu schaffen, der die verschiedenen konkreten Situationen bei den verschiedenen Völkern verschiedenartiger kultureller, sozialer und psychologischer Herkunft und Prägung auf eine allgemeingültige erlösende Art und Weise ansprechen könnte. Dies obwohl es einen amtlichen tridentinischen Katechismus gegeben hat und noch in neuerer Zeit Kardinal Gasparri unter Pius XI. einen ähnlichen Versuch machte. Für ein Glaubensbekenntnis ist die Situation nicht anders als für einen Katechismus.

3. Außerdem bezieht sich die dringende heutige Not nicht auf die eine oder andere christliche Lehre, die in Zweifel gezogen wird, sondern auf unseren gemeinsamen christlichen Glauben als solchen, der vollzugs- und inhaltsmäßig in Frage gestellt wird. Was sollte insofern in einem eventuellen künftigen ökumenischen Glaubensbekenntnis, welches alle Christen ansprechen und kurz gefaßt sein sollte, ausgesagt und weggelassen werden? Welches wären seine entscheidenden Elemente? Jedenfalls ist in keinem Glaubensbekenntnis der alten, ungeteilten Kirche alles gesagt worden, was zum Glauben gehört, und es war auch nicht nötig.

Wenn das Glaubensbekenntnis als Leben aufgefaßt wird, dann übersteigt sein Inhalt jede Definition. Leben erzeugt Leben und der Geist den Buchstaben, niemals der Buchstabe den Geist oder der Tod das Lebendige. Wer kann das unfaßbare und unaussprechbare Gottesmysterium ausdrücken? Wer kann das Undefinierbare definieren, ohne Gefahr zu laufen, aus Gott einen Götzen zu machen?

Ich glaube nicht, daß man unsere heutige Situation durch lehramtliche Definitionen heilen kann. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit Recht keinen Versuch in dieser Richtung unternommen.

4. Damit ist nicht gesagt, daß die Kirche nicht nach verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens suchen könnte, um die Heilsbotschaft in den verschiedenen Situationen zur Sprache zu bringen. Es wäre nur bequem und nicht zweckmäßig, eine Einheit ohne Vielfalt anzustreben, die durch ein eventuelles, gemeinsames Glaubensbekenntnis ausgedrückt wäre. Die Einheit in der Vielfalt und die Vielfalt in der Einheit kennzeichnet jene lebendige Kirche Christi, die in organischer Beziehung zur Welt und zur Geschichte stehen soll und die um der Erlösung des Menschen willen der Wahrheit des Evangeliums das Fleisch des Hier und Jetzt gibt, ohne ihre wesentliche Kontinuität anzutasten. Das geschichtliche Gewand, welches die inkarnierte Wahrheit in jeder Epoche annimmt, ändert nichts am Wesen der Wahrheit. Das Drama der Kirche besteht darin, daß es in ihr Glieder gibt, die zwischen Wesen und Form nicht mehr zu unterscheiden verstehen. Die Folge ist, daß sie formale Gesichtspunkte für wesentlich halten (der Fehler des Traditionalismus) oder die zentrale Wesenheit relativieren (der Fehler des falsch verstandenen Reformismus).

Das eine Bekenntnis unter den vielen Bekenntnissen suchen

Nicht die Formulierung eines ökumenischen Glaubensbekenntnisses ist meines Erachtens das Wesentliche. Im folgenden seien einige Perspektiven aufgezeigt, welche das Glaubensbekenntnis in unserer heutigen ökumenischen Situation betreffen:

a. Man sollte die alten, ehrwürdigen Glaubensbekenntnisse der ungeteilten Kirche ernsthaft berücksichtigen, selbst wenn von manchen behauptet wird, sie würden heute zu wenig unmittelbar unsere geistige Situation ansprechen. Man muß nach dem Platz fragen, welchen diese Bekenntnisse im Leben und Denken der Kirche heute einnehmen und einzunehmen haben. Wie bekennt man heute Christus als den Herrn, den Sohn des lebendigen Gottes? Und wie kann man dieses Christuszeugnis weitergeben? Durch bloße Formeln, die auch den Nicht-Fachtheologen helfen können, den Glauben ihrer nichtchristlichen Umwelt zu verantworten? Unseren Glauben heute bekennen, bedeutet, den konkreten Menschen unserer Zeit berücksichtigen. Heute geht es tatsächlich um den Menschen im Zeitalter der Wissenschaft und der Technik, der seinen Orientierungspunkt verloren hat und der nicht weiß, wer er ist. Es geht um den Menschen, der nach Frieden sucht und nach Gerechtigkeit, der nach dem Beitrag des christlichen Glaubens für die Menschheit und den Frieden der Welt fragt. Es geht um den Verachteten und Benachteiligten, um den nach Menschenwürde Verlangenden, den tragisch einsam Isolierten. Es geht um die Verifikation des christlichen Glaubens an Gott, um die Kluft zwischen Gott und Mensch.

Es geht um den Menschen, der sich fragt, ob er nicht zum Inhalt der Glaubensaussage gemacht werden soll. Welches ist dieses Ich, das bekennt: «Ich glaube an einen Gott... ?» Warum soll dieses Ich nicht zum Teil des Bekenntnisses werden? Es wird also von manchen behauptet, daß der Mensch im Glaubensbekenntnis miteinbeschlossen werden kann, genauso wie Gott, Christus und der Heilige Geist, und man ignoriert dabei die Tatsache, daß die Menschwerdung Gottes mit der Menschwerdung des Menschen untrennbar verbunden ist. Es wird nicht genug darüber nachgedacht, daß der ganze Inhalt des Glaubens den Menschen voraussetzt und daß die Christologie im wesentlichen Soteriologie ist, denn sie gründet ihre Daseinsberechtigung auf den Versuch, eine Antwort auf die drängenden anthropologischen Fragen zu geben. Man denkt oft nicht daran, daß Gott in Christus Mensch wurde, damit das Menschsein von der Menschlichkeit Gottes bestimmt werde.

b. Das Glaubensbekenntnis heute ist mit der Frage verbunden, wie man Theologie betreibt. Wir sollten um des Menschen und der Welt willen theologisch etwas treuer werden, im Sinne einer Theologie, die nicht vom Leben und der Doxologie zu trennen ist und die nicht für ihren Inhalt vor der Ratio des Menschen verantwortlich sein will, einer Theologie, die im täglichen Leben ihre harmonische Anwendung finden kann, die gerade das fruchtbare Paradoxon unseres Glaubens, das Zusammentreffen der Horizontalen mit der Vertikalen berücksichtigt. Dies macht die Originalität des Christentums unter allen Religionen aus. Eine Theologie also, die zu vergegenwärtigen versteht, was wir in den letzten Tagen erfahren werden: die Kohäsion des Ganzen, die Harmonie des Alls.

Wenn wir tiefer «theologisch» werden in dem Sinne, daß der Dienst am Menschen nicht vom Gottesdienst abzutrennen ist, dann wird uns unsere Liebe zu Gott zu unseren Mitmenschen führen und die Liebe zu unseren Mitmenschen zu Gott, dann werden wir das Gleichgewicht zwischen Transzendenz und Immanenz wiedergewinnen.

c. Nur so könnten die getrennten Christen den Zugang zu einem Christusbekenntnis finden. Denn trotz der vielen Christuszeugnisse, die örtlich, zeitlich und kulturell bedingt sein können, gibt es nur ein Chri-

stusbekenntnis, genauso wie es nur einen, unteilbaren Leib Christi gibt.

Wir sind unterwegs zu einem Glaubensbekenntnis, das trotz der verschiedenen Christuszeugnisse, die vielleicht auch eine Bereicherung für die eine Kirche sein können, über unsere Trennungen hinweg wieder entdeckt werden kann.

Es ist noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, weder auf bilateraler noch auf multilateraler Ebene, ob unsere Glaubensunterschiede überhaupt kirchentrennend sind oder nicht. Man hat leider gegenseitig nicht nach dem Bestehen einer «Ecclesia extra ecclesiam» gefragt, die in der ganzen Fülle dort anerkannt werden kann, wo die Einheit im Eigentlichen des Glaubens (d.h. der großen konziliaren Symbole) vorliegt und die Grundordnung der Kirche, d.h. die *successio apostolica* ungestört bewahrt wird.

Daher haben wir die gemeinsame Aufgabe zu prüfen, ob und inwiefern die Unterschiede zwischen Ost und West eine gegenseitige Kommunikationsverweigerung rechtfertigen. Wir sollen uns fragen, ob unsere Trennungen im Sinne verschiedenartiger Formen der Tradition zu verstehen sind und nicht als Trennungen in der einen Tradition des Glaubens selbst. Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: «Dürfen wir miteinander kommunizieren?» – sondern auch: «Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?» Denn dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne einen derartigen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig. Kommen wir in unserer Einsicht so weit, so können wir über ein eventuelles ökumenisches Glaubensbekenntnis sprechen.

DAMASKINOS PAPANDREOU

1936 in Kato Chryssovitsa in Ätolien geboren. Nach der Diakonatsweihe Fortsetzung der theologischen Studien an den Universitäten Bonn und Marburg (1959–1965). Spezialisierung in Kirchengeschichte, Vergleichender Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. 1961 Priesterweihe. Seit diesem Jahr in der Seelsorge unter den griechischen Gastarbeitern in der Umgebung von Bonn tätig; Gründung der ersten drei Grundschulen für griechische Gastarbeiterkinder. 1965 Ernennung zum Prior des neuen «Orthodoxen monastischen Zentrums» in Taizé, welches unter seiner Leitung zu einer Stätte der Begegnung und der Information wird. 1966 Promotion an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. 1969 Ernennung zum Leiter des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf und zum Vorsteher des daselbst eingerichteten Sekretariats für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche. Außerdem Ernennung zum Mitglied der Gemischten Kommission von Vatikan und Phanar für die Herausgabe der offiziellen Texte, die in den Jahren 1958–1970 zwischen den Kirchen von Rom und Kontantinopel ausgetauscht wurden. 1970 Ernennung zum Metropoliten von Tranoupolis. 1974 Ernennung zum nebenamtlichen Professor der Theologischen Fakultät von Luzern. – Veröffentlichungen: Die Taufe in orthodoxer Sicht: R.F. Edel (Hg.), Die Bedeutung der Taufe für die Einheit der Kirche und den Kosmos. Ökumenische Texte und Studien 22 (Marburg 1962); Gründung und Organisation der Armenischen Kirche bis zum Vierten Ökumenischen Konzil. Historische und kritische Studie (Diss., Athen 1966, in griechischer Sprache); L'unité de l'Église selon le Nouveau Testament et les Pères: Verbum Caro Nr. 82 (1967); Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken: UNA SANCTA 26 (1971) 219–231; zus. mit Raymund Erni: Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie (Canisius-Verlag, Freiburg i. Ue. 1974); Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf. Entstehung, Aktivitäten, Perspektiven: Internationale Katholische Zeitschrift (Communio-Verlag 1975). Herausgeber des Sammelbandes: Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des Zweiten Vatikanums (Wien 1969). Hg. der Zeitschrift des Konzilssekretariats SYNODIKA. Als Leiter des Konzilssekretariats begründete er dessen zweimonatlich in griech. und französ. Sprache erscheinendes Informationsbulletin EPISKEPSIS (seit 1970). Anschrift: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, 37, Chemin de Chambésy, CH–1292 Chambésy (Genève).

Peder Højen

Eine lutherische Antwort

I. Der «Kairos» des Bekennens

Bei der Überlegung, was in ein eventuell künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis hineingehört, stößt man sofort auf ernsthafte Schwierigkeiten. Abgesehen von der Frage, was denn ein ökumenisches Glaubensbekenntnis überhaupt sei, unter dem wir in diesem Zusammenhang das aktuelle, universale, der Einheit der gesamten katholischen Kirche als Basis dienende, alle konfessionelle Partikularbekenntnisse überwindende und hinter sich lassende Bekenntnis verstehen wollen, stellt sich nicht nur das Problem der Formulierung eines solchen Textes, sondern zunächst und vor allem die grundsätzlichere Frage nach der Berechtigung eines solchen Unternehmens. Muß sich die kirchliche Einheit notwendig in der Formulierung eines Bekenntnisses dieser Art reflektieren, oder kann die Einheit auch anders zum Ausdruck kommen?

Diese Frage stellt sich um so schärfer aufgrund und trotz jahrzehntelanger Bemühungen der ökumenischen Bewegung gerade um die Lösung dieser Aufgabe, die so gesehen praktisch bislang zu keinem Ergebnis führten. Zwar wurden hier und da wesentliche Konsensuserklärungen formuliert, aber die bisher zustande gekommenen kirchlichen Unionen wurden weitgehend eben nicht aufgrund solcher Erklärungen etabliert. Ein Blick auf die heutige Christenheit zeigt, daß ein gemeinsames Bekenntnis (etwa das altkirchliche Nizänum) keine kirchliche Einheit garantiert, und selbst in Fällen, wo neue Bekenntnisse oder bekenntnisähnliche Texte formuliert wurden, spielen diese im Leben der betreffenden Kirchen oft keine entscheidende Rolle. Sie werden nur mangelhaft oder gar nicht rezipiert, und so folgt der Herstellung eines solchen Dokumentes nicht die erhoffte kirchliche Wiedervereinigung.

Ein authentisches christliches Bekenntnis entsteht bekanntlich in einem besonderen geschichts- und wahrheitsträchtigen, kairotischen Augenblick (*status confessionis*), aber es ist eben dadurch kein *status confessionis* gegeben, daß eine kirchlich-theologische Kommission den Auftrag erhält, ein neues ökumenisches Glaubensbekenntnis zu formulieren, um die konfessionelle Versöhnung zu erzielen. In diesem Zusammenhang wäre die Situation der sich in Wiedervereinigung begriffenen oder sich vereinigt habenden Kirchen der wahre *status confessionis*, aus dem heraus das eventuelle neue Bekenntnis erwachsen könnte. Nicht das Bekenntnis ist Möglichkeitsbedingung kirchlicher Einheit, sondern die bereits so oder so etablierte Einheit der Kirche bildet die Voraussetzung für die Formulierung eines neuen Bekenntnisses. In diesem Sinne bildet das Sich-Vereinigt-Haben, auf welcher Grundlage auch immer, den eigentlichen *status confessionis*.

II. Die Grenzen des Wortbekenntnisses

Die Bemühungen um ein allumfassendes ökumenisches Glaubensbekenntnis, das im Prinzip von allen christlichen Kirchen angenommen werden könnte, sind von der Überzeugung getragen, daß eine verbindliche verbale Fixierung der Wahrheit möglich ist. Diese Auffassung ist jedoch durch die Entwicklung der letzten Jahre ernsthaft herausgefordert worden, so daß sich auch von hierher schwere Bedenken gegen die Nützlichkeit eines ökumenischen Glaubensbekenntnisses erheben. Nicht zuletzt lutherische Teilnehmer an ökumenischen Verhandlungen haben wiederholt ihr Vertrauen in eine schriftlich fixierte Einheitsgrundlage bezeugt. Wir werden aber nicht umhin können, daß wir auf diesem Punkt umlernen und umdenken müssen, so wahr man im Lichte moderner ökumenischer Tendenzen die Einsicht gewonnen hat, daß die Wahrheit nicht nur gleichsam intellektuell in einer verbalen Aussage, sondern ebensosehr im konkreten Tun des Menschen ihren Ausdruck finden muß.

Zahllose ökumenische Texte der jüngsten Vergangenheit verbinden immer wieder das Wortbekenntnis der Kirche mit ihrer tätigen Glaubwürdigkeit als Kirche, und spätestens seit der Uppsalaer Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist mit der Vorstellung von der ethischen Häresie das Vertrauen in das verbale Bekenntnis als suffizienten Ausdruck christlicher Lehr- und Lebensgrundlage endgültig erschüttert worden. Eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen theoretischer Wahrheitsteilhaftigkeit und praktischem christlichem Existenzvollzug verkehrt die Wahrheit des Bekenntnisses in Lüge, und umgekehrt läßt ein wahrhaft christlicher, wenn auch nicht im einzelnen durchreflektierter Existenzvollzug auf ein zumindest implizit vorhandenes Sein in der Wahrheit schließen. Die Orthodoxie kann nie eigenständig sein, sondern muß sich stets durch die Orthopraxis als Wahrheit erweisen. Der verbalen Fassung der Wahrheit muß immer ein Tun derselben entsprechen.

Auf dem Hintergrund solcher Überlegungen versteht sich fast von selbst die Neubewertung bzw. Abwertung des Stellenwertes bekenntnishafter Aussagen,

und gleichzeitig hat der Einblick in die Geschichtlichkeit der Kirche und des menschlichen Lebens überhaupt das bloße Wiederholen vergangener Bekenntnisse unmöglich gemacht. Das Evangelium muß immer in Zeugnis und Dienst neu verkündigt werden, zwar nicht ohne Berücksichtigung der Stimme der Väter, jedoch stets zunächst in die je neue geschichtliche Situation hinein im jeweiligen Kairos der immer wieder tätige Liebe werdenden Wahrheit. Und es ist ein wachsendes Gefühl, daß solch kairotischer Glaube sich nicht allein in Worte einfangen läßt. Das Handeln der Kirche begleitet nicht nur gleichsam als Konsequenz den Glauben, sondern Handeln und verbaler Ausdruck des Bekenntnisses bilden ein solches Ineinander, daß man ohne dieses oder jenen gar nicht von Glauben reden kann.

Schließlich wird auch die Beurteilung der Berechtigung und Fruchtbarkeit der Bemühung um ein ökumenisches Glaubensbekenntnis von der jeweiligen *Einheitsvorstellung* abhängen. Während bei der Herstellung einer organischen Union der Gedanke eines übergreifenden, die Partikularbekenntnisse der sich vereinigenden Kirchen überwindenden Bekenntnisses noch sinnvoll, wenn auch nicht unbedingt notwendig erscheinen mag, wird die neuerdings auf höchster lutherischer Ebene betriebene Einheitskonzeption der *versöhnten Verschiedenheit*, nach der die vereinigte Kirche aus nebeneinander versöhnt lebenden und gleichzeitig ihre spezifischen traditionellen Bekenntnisse aufrechterhaltenden Konfessionskirchen besteht, eine viel kritischere Einschätzung eines ökumenischen Glaubensbekenntnisses implizieren oder ein solches gar als nicht wünschenswert betrachten.

Natürlich ist es nicht undenkbar, daß eine solche pluralistische Einheit ihre neue Identität in der Formulierung eines Sonderbekenntnisses finden könnte, das dann allerdings den Geltungsanspruch der herkömmlichen Bekenntnisse nicht schmälern dürfte. Gerade dieses letztere Moment würde aber die Rezeption jenes neuen Sonderbekenntnisses nicht eben fördern, das immer aufgrund der angeblich fehlenden oder vorhandenen Übereinstimmung mit den jeweiligen «Mutterbekenntnissen» be- oder verurteilt werden würde, die stets der Neuformulierung der Identität vorgeordnet bleiben. Spätestens im Falle eines *status confessionis* würde die Gemeinschaft der versöhnten Verschiedenheit allenfalls ihre Grenze erreichen und in der damit gegebenen Identitätsfindung und -formulierung die traditionellen Konfessionsbande sprengen, aber damit liegt ja genau die oben geschilderte Situation vor, daß ein Bekenntnis stets das Ergebnis einer geschichtlichen Herausforderung und nie das Instrument zur Herbeiführung des Kairos sein kann.

III. Gemeinschaft im Zeugnis vor der Welt

Wenn man in dieser Weise *gegen* die Formulierung eines ökumenischen Glaubensbekenntnisses als nicht überzeugend votieren muß, erhebt sich natürlich sogleich die Frage, was denn die Voraussetzung der kirchlichen Einheit sei. Die traditionelle lutherische Antwort betont als hinreichende Grundlage der Einheit die Übereinstimmung in der Evangeliumsverkündigung und in der Sakramentenspendung, daß also dort Kirche sichtbar in Erscheinung tritt, wo sich die Gemeinde unter Wort und Sakrament versammelt. Aber damit ist ja im Grunde keine genügend klare Abgrenzung des erforderlichen Konsensus und somit auch nicht des tragbaren Dissensus vorgenommen, denn nach welchem Kriterium ist schließlich zu definieren, was rechte Verkündigung und schriftgemäße Verwaltung der Sakramente ist? Sich auf das reformatorische Formalprinzip zu berufen, löst nicht das Problem, da im Verständnis der Schrift keine Einmütigkeit besteht und Kirchenglieder wie Häretiker auf sie verweisen. Es ist zweifelsohne ein Zug nicht nur, sondern wesentlich doch auch lutherischer Theologie, die substantielle Verschränkung von Lehre und Einheit zu betonen, wenngleich dieses heute nicht mehr als selbstverständlich akzeptiert wird. Die Lehrunterschiede hindern heute weithin nicht mehr, daß gemeinsame Abendmahlsfeiern durchgeführt werden und daß verschiedene Konfessionen – zuweilen sogar höchst offiziell – gemeinsam ihren Dienst an der säkularen Welt tun. Umgekehrt fragen sich heute deswegen viele Menschen, ob denn, wenn all dies wirklich möglich ist, die immer angesprochenen trennenden Differenzen noch so vorliegen.

Bisher hat man von seiten der kirchlichen Autoritäten und der einschlägigen Schultheologie in solchen gemeinsamen Aktionen gottesdienstlicher oder karitativer Art einen Ausschlag von Verachtung gegenüber der Lehre gesehen. Aber signalisieren die gemeinsamen Aktionen vielleicht nicht doch, daß die traditionellen Lehrdifferenzen heute weitgehend überwunden sind und daß sich eine neue, allerdings noch nicht zur expliziten Bekenntnisaussage gelangte Lehre entwikkelt hat? Denn so sehr ein gemeinsames Bekenntnis einen gemeinsamen Dienst an Gott und Menschen impliziert, so sehr setzt das gemeinsame Zeugnis eine gemeinsame Lehre voraus. Von dieser engen Beziehung zwischen Lehre und Dienst hängt schlechterdings die Glaubwürdigkeit der Kirche ab. Aktives Bekennen des christlichen Glaubens kann allenfalls seinen Niederschlag in einem neuen Bekenntnis finden, aber ganz sicher bleibt ein überkommenes Bekenntnis ohne jene

geschichtliche Konkretisierung der christlichen Wahrheit tot.

Die Frage nach der Einheit der Kirche ist für den heutigen Menschen zunächst und vor allem das Problem der sichtbaren Zeichen der Kirche überhaupt: woran ist die Kirche Jesu Christi erkennbar? Die Kirche ist jenes Volk Gottes, das die ihm im Wort und Sakrament Wirklichkeit gewordene Liebe und Hoffnung situations- und zeitspezifisch sowie in Solidarität mit der ganzen leidenden Menschheit konkretisiert. Sie stellt durch diese Konkretion der tätigen Liebe stellvertretend für alle ein Zeichen der göttlichen Wahrheit in der Welt dar, ein Unterpfand der erst im Eschaton definitiv zu vollendenden Anwesenheit Gottes im Bereich des Leidens und des Bösen. Kirche ist welthafte Existenz Gottes im Heiligen Geist; sie ist *sacramentum mundi*, Salz der Erde.

Ihre sichtbare Einheit findet diese Kirche eben in der Tatsache, daß sie jene welthafte, mitleidende Existenz ist, ihre Hoffnung schöpfend von dem einen, apostolischen und katholischen Glauben, wie er zum Ausdruck gebracht wird in der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen. Aufgrund dieses durch weitere Bemühungen dogmatisch selbstverständlich immer neu zu bestimmenden Standortes sind die Christen gerufen, ihre Hoffnung im jeweiligen Kontext konkret zu gestalten und gerade so die Universalität ihres Glaubens zu bekunden. Dies zu betonen ist wichtiger als die Bemühung um ein ökumenisches Glaubensbekenntnis.

PEDER HØJEN

1938 in Saltum (Dänemark) geboren, lehrt Dogmatik und ökumenische Theologie und ist Direktor des Instituts für systematische Theologie an der Universität Kopenhagen. Er veröffentlichte u.a. Arbeiten zum neueren Katholizismus: Johannes XXIII. (Kopenhagen 1973); zur Tauftheologie: Tro og Dåb (Kopenhagen 1977); Zur ökumenischen Methodologie (Genf 1978). Anschrift: Fasanvænget 123, DK–2980 Kokkedal, Dänemark.

David Willis

Eine reformierte Antwort

Als erstes wird ein künftiges ökumenisches Bekenntnis die Realität des dreieinigen Gottes bestätigen, der ein solches Bekenntnis überhaupt veranlaßt.

Zweifellos wird ein Bekenntnis sich auch ganz konkret mit zeitgenössischen Aspekten der menschlichen Verfassung und Situation zu befassen haben sowie mit Menschenrechten und Verstrickungen, in denen Männer und Frauen heute in weltweitem Ausmaß gefangen sind. Doch darf es sich dabei nicht unterfangen, so zu tun, als sei das der richtige Ausgangspunkt für eine Befassung mit Glanz und Tragik des Menschen. Gesellschafts- und Persönlichkeitsstrukturen lassen sich letztlich nur im Licht der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes verstehen und umwandeln.

Ein solches Herantreten an unsre Frage bedeutet keine Flucht aus der Orthopraxis zugunsten einer Orthodoxie. Ebensowenig ist es theologischer Positivismus, der die unermeßlich reichen Beiträge soziologischer, psychologischer, politikwissenschaftlicher, ökonomisch-historischer Herkunft für die Analyse der menschlichen Situation und die Einflußnahme auf sie ignoriert. Es bedeutet nur einfach mit Nachdruck darauf bestehen, daß ein künftiges ökumenisches Bekenntnis an der Priorität der offenbarenden, befreienden und versöhnenden Tätigkeit Gottes festhalten muß. Ein solches Bekenntnis enthält daher ein Abstandnehmen von derartigen reduktionistischen Tendenzen, die nichts anderes sind als anthropologische Theologien des Ruhmes oder der Verzweiflung, insofern sie sich entschließen, mit dem Anliegen der Religion menschliche Kraftreserven zu mobilisieren oder politische Neuerungen voranzutreiben, wobei sie Gott als nachträgliche Erklärung oder als euphemistische Umschreibung für subjektive Projektion behandeln.

Positiv wird damit die transzendente Freiheit Gottes ausgesagt, für sich selbst zu sein und daher für seine Schöpfung zu sein. Anerkennung der Transzendenz Gottes erfordert Neuformulierung und Neuinterpretation und nicht Aufgeben oder reines Wiederholen. In der reformierten Tradition ist manches davon getan worden durch die Verwendung von Kategorien wie Souveränität Gottes, Gottes Majestät, Gottes Herrlichkeit, die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben allein und vom Vorauswirken der Gnade in der Umwandlung der Kultur. Wenn er uns begegnet, läßt Gott uns Transzendenz erfahren. Doch in seiner freien Bewegung auf uns zu bleibt er souveräner Partner dieser Begegnung und wird niemals eingeschränkt auf die Erfahrung, die seine Freiheit schafft.

Für die Erkenntnis dieser umwandelnden Selbsteröffnung ist die Kirche heute ebenso abhängig wie je in der Geschichte von Gottes Bundesbeziehungen zu dem Volk, dessen Lebensschicksale die Berichte des

Alten und des Neuen Testaments ausmachen. Jedes künftige Bekenntnis des Glaubens muß den normativen Charakter der kanonischen Schriften für unser Wissen um Gott und um uns selbst neu bestätigen. Dabei muß es aber die Fortschritte registrieren, die früheren Auffassungen gegenüber gemacht worden sind, daß nicht mehr wie in der Vergangenheit nur zu häufig Schrift und Tradition polemisch gegeneinander ausgespielt oder als konkurrierende Offenbarungsquellen behandelt werden. Die grundverschiedenen kulturellen Hintergründe der einzelnen Texte sind nicht bedeutungslos für das Gewicht, das die betreffenden Schriften für die Kirche besitzen: Normativ ist dabei unter anderem der Vorgang, wie unter beträchtlich verschiedenen Bedingungen immer wieder mit Gottes Treue gerechnet wurde. Indem sie ihren Kanonisierungsbeschluß trifft und immer wieder trifft, verkündet die Kirche ihren Glauben, daß es eine sich entfaltende göttliche Ökonomie gibt, eine erkennbare Zielsetzung von Verheißung und Erfüllung, die zu Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi hinführt, in ihnen beschlossen liegt und über sie hinausweist.

Das Vertrauen der Kirche auf die Verschiedenartigkeit und Einheit der Offenbarung gründet sich auf das Wesen Gottes, der hinter seinem Wort steht. Die Lehre von der Dreieinigkeit bildet einen wesentlichen Teil der doxologischen, doktrinalen und ethischen Teilnahme am Leben des dreieinigen Gottes. Ein heutzutage formuliertes Glaubensbekenntnis muß den zutiefst trinitarischen Charakter des Gottesdienstes, der Lehrtätigkeit, des Gemeinschaftslebens und des Zeugnisses der Welt gegenüber ausdrücken, der in der Gemeinschaft der Gläubigen enthalten ist. Das ist so notwendig, daß, sobald von Gott die Rede ist, dieser nicht als Gottheit schlechthin verstanden wird, sondern als der eine Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher, den wir in Christus erkennen durch die Kraft seines Wortes und Geistes.

Zum zweiten muß ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis bestätigen, daß der je gegenwärtig tätige Herr über Kirche und Welt das ewige menschgewordene Wort Gottes, ganz Gott, ganz Mensch, ist.

Die Lehre von der Menschwerdung muß mit aller Kraft festgehalten werden gegen eine Tendenz, die sie als Hindernis für christliche Apologetik und religiösen Pluralismus ansehen möchte. Die Entscheidung von Chalzedon ist für die Kirche heute ebenso notwendig, wie sie im fünften Jahrhundert war, und aus denselben Gründen: Die Hoffnung des Menschen hängt heute, wie sie es damals tat, von der Tatsache ab, daß Gott unsre menschliche Gestalt und Verfassung angenommen hat in Gehorsam, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Um Gregor von Nazianz zu paraphrasieren: Weil Gott die Gesamtheit der Lebensverhältnisse unser aller angenommen hat, ist kein Winkel in ihnen übrig, der ohne die richtende, befreiende, versöhnende Präsenz des fleischgewordenen Wortes wäre. Tatsächlich sind Begriffe wie Natur und Person (im Sinne von Hypostase) in ihrer Verwendbarkeit heutzutage eingeschränkt, da in ihnen Reminiszenzen an nicht mehr zeitgemäße physikalische Vorstellungen vorhanden sind. Doch sollten sie neben mehr dynamischen und relationalen Begriffen weiter verwendet und nicht einfach abgelegt werden. Denn, wie Calvin in den antitrinitarischen Diskussionen des 16. Jahrhunderts bemerkt, steht hinter der Aufgabe und Verwerfung dieser Begriffe die Ablehnung der Realität, die sie zum Ausdruck bringen sollten. Es gibt verschiedene Modelle, anhand derer der Glaube ein Verständnis dieses Mysteriums sucht, und das Eingehen auf dieses Mysterium wird weiterhin neue sprachliche Ausdrucks- und Denkformen annehmen. Doch der Vorgang einer dieses Geheimnis dem Menschen näherbringenden Theologie der Inkarnation ergibt sich gerade daraus, daß Jesus Christus, Gottes ewiges Wort, sich zum Subjekt menschlicher Worte und Denkformen in den verschiedensten Kulturen und Generationen macht.

Als Drittes wird ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis das befreiende Wirken des Heiligen Geistes in der Welt und Kirche von heute beglaubigen.

Das alles bedeutet nur eine Verschiebung in Richtung auf eine trinitarische oder christologische Aussage. Es handelt von Präsenz und Wirken des dreieinigen Gottes durch sein Tätigwerden als der Geist, letztlich identifizierbar durch das Zeugnis für Christus und die Auferbauung seines Leibes, dabei ständig am Werk auch jenseits der Grenzen der Gemeinde der Gläubigen. Diese pneumatologische Dimension bildet für ein Bekenntnis notwendig einen Teil der gläubigen Bestätigung von Gottes Strategie bei der Verwirklichung der Verheißungen, die in biblischen Visionen von Gerechtigkeit enthalten sind, und das ganz offenbar so oft wie nie durch weltliche und offen atheistische Kräfte. Natürlich bestehen dabei keine Ursachen für geistliche Ergüsse eines romantischen Enthusiasmus diesen Kräften gegenüber; denn sie unterstehen ebenso dem Gericht wie religiöse Kräfte. Aus reformierter Perspektive jedenfalls enthält die Lehre von der Vorsehung notwendig eine Note von Bußgesinnung, eine Note, die besagt, daß die Kirche sich nicht triumphierend als ausgenommen von Gottes gnadenhaftem Gericht betrachten darf.

Ein künftiges ökumenisches Bekenntnis darf hinsichtlich der Strukturen des Bösen in der Kirche und in der Welt jedoch nicht so düster sein, daß es das Ge-

wicht der Sünde ernster nimmt als den Sieg der Gnade. Es muß die Wege Gottes anerkennen, auf denen er am Werk ist, die Schranken zwischen Rassen, Geschlechtern und Klassen niederzureißen – ebensosehr in der Kirche wie außerhalb. Das bedeutet: Es muß Gottes Wirken durch die ökumenische Bewegung in der modernen Zeit anerkennen. Gott hat die Kirche zu einem neuen Verständnis und einer neuen Wahrnehmung der weltweiten Sendung geführt, in der die Unterscheidung zwischen den sogenannten aussendenden und empfangenden Kirchen überwunden ist und in der alle Christen ihre Solidarität und ihre gegenseitige Abhängigkeit erfahren. Wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bibel, der Patristik und der Reformation haben zu grundlegenden Neuausrichtungen und Übereinstimmungen in manchen der historisch trennenden Lehren wie denen über Amt und Eucharistie geführt.

Die vorherrschende Richtung im ökumenischen Dialog tendiert zur Anerkennung dessen, daß das Amt der Kirche in der Sendung des dreieinigen Gottes auf seine Schöpfung hin gründet; daß das Amt Christi dem ganzen Gottesvolk gehört; daß es einen speziellen Dienst des Wortes und des Sakramentes gibt, ordiniert und bestimmt zur Rüstung und Stärkung der Heiligen; daß dies eine Nachfolge der Sendung der Apostel impliziert, die bis heute ihrerseits eine gewisse Kontinuität kultischer Gültigmachung durch Handauflegung in sich schließt; und darüber hinaus, daß es bestimmte Loci dieser apostolischen Kontinuität gibt, die sowohl die Vollmacht wie die Verantwortlichkeit tragen, in repräsentativer wie kollegialer Weise das Lehramt auszuüben.

Die vorherrschende Richtung im ökumenischen Dialog tendiert ferner zu einer tiefgreifenden Überprüfung stereotyper Standpunkte in der Lehre von der Eucharistie. Man ist gewillt, die Texte unsrer jeweiligen Vorfahren aus ökumenischer Perspektive zu lesen, die politischen, ökonomischen und soziologischen Faktoren abzuwägen, die im 16. und in den folgenden Jahrhunderten nicht selten die Trennungen zwischen den Christen verschärft haben.

Ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis muß die reale Gegenwart Christi im Herrenmahl anerkennen, die aktive Wirkung seiner Anamnese durch die Gemeinschaft in diesem Akt, die Re-präsentation seines ein für allemal dargebrachten Opfers in der Eucharistie, die Praxis der Epiklese bei der Konsekration der Elemente und Christi Handeln, in dem er durch die Kraft des Geistes den Gläubigen mit sich verbindet bei jenem Vorgeschmack des endzeitlichen Mahles.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID WILLIS

ist gegenwärtig Professor der Historischen Theologie und Kirchengeschichte am San Francisco Theological Seminary, an der Päpstlichen Hochschule Sant' Anselmo, Rom, und der Graduate Theological Union, Berkeley, California; er ist vor kurzem zum Charles Hodge Professor der Systematischen Theologie am Princeton Theological Seminary ernannt worden. Er war Mitvorsitzender der offiziellen Gespräche zwischen dem vatikanischen Sekretariat für die christliche Einheit und dem Reformierten Weltbund (in den Jahren 1970–77) über das Thema «Christi Präsenz in der Kirche und der Welt». Er ist Herausgeber der Pacific Theological Review, Mitglied des Herausgeberkomitees von Theology Today und der Reihe Studies in the History of Christian Thought (Brill; Hg. H. A. Oberman) sowie Autor von Calvin's Catholic Christology (Leiden 1966), Baptism: Decision and Growth (Philadelphia 1973), The Context of Contemporary Theology (Hg. zusammen mit A. J. McKelway, Atlanta 1975) und Daring Prayer (Atlanta 1976). Anschrift: Graduate Theological Union, 2465 Le Conte Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Oliver Tomkins

Eine anglikanische Antwort

Jedes Glaubensbekenntnis hat eine Geschichte und einen Kontext und fordert daher eine Antwort heraus. Außer wenn wir uns der reinen Phantasie ergäben, würde das in gleicher Weise für jedes «zukünftige ökumenische Glaubensbekenntnis» gelten. Einen Teil seiner Geschichte würden nicht nur die Tatbestände ausmachen, die in den vorausgehenden Beiträgen dieses Heftes Gegenstand der Erwägung waren, sondern auch die Geschichte der Einstellungen zu den Glaubensbekenntnissen in denjenigen Konfessionen oder kirchlichen Gemeinschaften, aus denen die Ökumene erwachsen muß; ein Teil seines Kontextes würde darin liegen, wie diese Konfessionen einander betrachtet haben; ein Teil der Antwort würde in der Art und Weise liegen, wie die historischen Glaubensbekenntnisse jeweils verschiedene konfessionelle Antworten hervorgerufen haben. Dieser Aufsatz stellt eine anglikanische Antwort auf diese drei Fragen dar.

I. Geschichte und Kontext des Bekenntnisses in der Kirche von England

Die reformierte katholische Kirche, zu der die Kirche von England im 16. Jahrhundert geworden war, war im 19. Jahrhundert zu einer lockeren Konföderation von autokephalen Kirchen geworden, die eines gemeinsamen Forums bedurften. Daher wurde im Jahre 1867 die erste Lambeth-Konferenz[1] abgehalten. Diese Konferenzen beanspruchen keine kanonische oder juridische Autorität. Daher bedürfen ihre Resolutionen der gesonderten Annahme durch jede einzelne der anglikanischen Kirchen (derzeit 25 an der Zahl). Sie haben jedoch beachtliche moralische Autorität. So setzte die dritte Konferenz im Jahre 1888 mit der Annahme des «*Lambeth Quadrilateral*» eine Norm, von der die Anglikanische Kirchengemeinschaft nie abgewichen ist. Und sie tat dies im Zusammenhang mit ihrer ökumenischen Verantwortung.

Die Konferenz von 1878 hatte eine Kommission eingesetzt, die den Auftrag erhielt, Überlegungen über die Basis zu erarbeiten, auf der die Union der anglikanischen Kirchen mit anderen Kirchen erwogen werden könnte. Die Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika hatte bereits 1886 in Chicago eine Vier-Punkte-Erklärung erarbeitet. Dieser Leitlinie folgend definierte die Lambeth-Konferenz im Jahre 1888 die gemeinsame Basis folgendermaßen:

«(a) Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes als ‹alles zum Heile Notwendige enthaltend› und als Regel und letztgültige Norm des Glaubens.

(b) Das Apostolische Glaubensbekenntnis als das Taufbekenntnis und das Nizänische Glaubensbekenntnis als die ausreichende Bestimmung des christlichen Glaubens.

(c) Die beiden von Christus selbst eingesetzten Sakramente – Taufe und Herrenmahl –, gespendet unter unverfälschter Verwendung der Einsetzungsworte Christi und der von ihm verordneten Elemente.

(d) Das historische Bischofsamt, in den Methoden seiner Amtsführung je nach der örtlichen Situation angepaßt an die Bedürfnisse der Nationen und Völker, die von Gott in die Einheit seiner Kirche berufen werden.»

Von jenem Tag an bis auf heute haben wir, wenn immer Anglikaner «das Wesen der Einheit, die wir suchen», diskutiert haben, wenn immer wir versucht haben, «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist» hinsichtlich der sichtbaren Einheit der Kirche, gesprochen von der Heiligen Schrift und den alten Glaubensbekenntnissen, von den beiden Herrensakramenten und vom Bischofsamt als einer der Ordnungen des kirchlichen Dienstes. Dieses vierfache Band ist selbst gesponnen aus Fasern, die verschiedenen Teilbereichen im Leben des Anglikanismus entnommen sind, und zwar im besonderen dem «Book of Common Prayer» und dem «Ordinal» und solchen historischen Bekenntnisdokumenten wie den «Neununddreißig Religionsartikeln» (in ihrer Endfassung formuliert in England im Jahre 1571) und aus den Texten, die in den autonomen Kirchen als Varianten dieser Lehrnormen entstanden waren.

Der Anglikanismus hat stets weniger Gewicht auf die «untergeordneten Normen» gelegt als auf die primären Normen der Heiligen Schrift und des Apostolischen und Nizänischen Glaubensbekenntnisses. In England war die Zustimmung zu den «Neununddreißig Artikeln» jedenfalls durch viele Generationen hindurch Voraussetzung für die Ausübung irgendeines kirchlichen Amtes (und tatsächlich auch für die Zulassung zu den älteren Universitäten).

Eine weniger rigorose Haltung nahm man dann in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein, und noch später (seit 1975) ist dann die Zulassung zu einem Amt in der Kirche von England an die vorgängige Erklärung gebunden, daß die Kirche von England «als Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, welche dem einen wahren Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist, dient, den Glauben bekennt, der einzig

und allein in den Heiligen Schriften offenbart und in den Glaubensbekenntnissen überliefert ist und den die Kirche in jeder Generation aufs neue zu verkündigen berufen ist. Geführt vom Heiligen Geist hat sie in ihren historischen Formularen (d.h. den Artikeln, dem Book of Common Prayer und dem Ordinal) Zeugnis für den christlichen Glauben abgelegt.» Dann wird der Kandidat noch gefragt: «Wollen Sie mit der Erklärung, die Sie nun abgeben, Ihre Treue versichern zu diesem Glaubenserbe, von dem Sie sich unter Gottes Leitung inspirieren lassen, damit Sie so die Gnade und die Wahrheit Christi zu den Menschen unserer Zeit bringen und diejenigen, die Ihrer Sorge anheimgegeben sind, so damit vertraut machen?» Der Priester antwortet darauf in dem Sinne, daß er sein Amt in diesem vorgesteckten Rahmen und in diesem Geist antreten will.

Diese Auffassung, daß alle Glaubensformeln historisch bedingte Dokumente sind, durchzieht viele neuere Texte. So zeigt zum Beispiel ein Vergleich zwischen dem «Lambeth Quadrilateral» von 1888 und der Art und Weise, wie dieser selbe Themenbereich von der Lambeth-Konferenz im Jahre 1968 behandelt wurde, ein und dieselbe Auffassung.

Die Einstellung der Lambeth-Konferenz 1888 war, wie die Dinge damals lagen, davon bestimmt, daß man die vier Wände aufrichten wollte, innerhalb derer jedes Gespräch über eine Wiedervereinigung geführt werden muß. Die Einstellung im Jahre 1968 war ambivalenter: «Das Quadrilateral hat zum Teil als Hinweis gedient auf die Gaben Gottes an die anglikanische Kirche, welche sie empfangen hat als ein Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, zum Teil aber auch als Hinweis auf das, wozu Gott die gesamte Kirche beruft, damit sie es im Laufe der Geschichte immer vollständiger verwirkliche.»[2]

So müssen alle Kennzeichen der Kirche immer sowohl als Gabe wie als Aufgabe gesehen werden, so daß wir hinsichtlich der Glaubensbekenntnisse «dankbar anerkennen, daß die Kirche in den ersten Jahrhunderten auf einige grundlegende Fragen, die implizit in der Bibel enthalten sind, autoritative Antworten gegeben hat, die nun einen gemeinsamen Grund und Boden darstellen. Wir erkennen auch an, daß unsere Generation berufen ist, in einer Epoche zu leben, in welcher ‹der einstmals den Heiligen anvertraute Glaube› auf eine Weise neu interpretiert werden muß, wie kein Teil der Kirche dies isoliert von den anderen Teilen der Kirche leisten könnte.»[3]

Eine ausführlichere Analyse des Verhältnisses zwischen Glaubensvollzug und verbaler Formulierung von Glaubensinhalten wurde erarbeitet von der Kommission für Lehrfragen der Kirche von England[4]. Sie unterscheidet vier Einstellungen zu den Glaubensbekenntnissen, wie sie tatsächlich unter christlichen Gläubigen anzutreffen sind. Sie können betrachtet werden:

a. als Normen für den christlichen Glauben, die nicht durch irgendwelche andere Formulierungen ersetzt werden dürfen, weil eben sie es sind, an denen neue Denkformen und Aussagen gemessen und geprüft werden müssen;

b. als autoritative Äußerungen des Glaubens der Kirche als ganzer, die aber persönliche Vorbehalte hinsichtlich der Angemessenheit dieser oder jener Aussage erlauben, z.B. hinsichtlich der Jungfrauengeburt, ohne daß man dadurch die Treue zur Kirche insgesamt, deren korporatives Zeugnis die Glaubensbekenntnisse sind, verletzen würde;

c. als kulturell bedingte Äußerungen, abhängig von der Sprache und dem Denken ihrer Entstehungszeit, die aber nicht so sehr «Antworten» enthalten, sondern uns an die Fragen erinnern, die wir selbst noch stellen müssen;

d. als nicht bloß kulturell bedingte, sondern auch als schon damals wie noch heute unangemessene Versuche, eine niemals einzufangende Fülle unendlicher Wahrheit einzufangen; Treue richtet sich niemals auf die Formulierungen, sondern immer auf den lebendigen Gott, den diese Formulierungen immer nur unangemessen zu beschreiben suchen.

Die Kommission fügte noch hinzu, daß jeder dieser Einstellungen ein Platz zustehe innerhalb des dynamischen und nicht auf billige Weise abzutuenden Dialogs, der im Haushalt des Glaubens immer weitergehen müsse.

II. Bekenntnis als Lobpreisung

So könnte es sein, daß die anglikanische Antwort auf die Frage, was in ein ökumenisches Glaubensbekenntnis gehöre, lauten muß, daß die klassischen Glaubensbekenntnisse der Frühzeit nicht aufgegeben werden können, daß aber ihr *Inhalt* immer in gewissem Sinne relativ und bedingt ist, und zwar aus einem doppelten Grund:

1. Jede Generation ist immer Erbin der gemeinsamen Geschichte der Kirche, in welcher der Glaube an Gott unaufhörlich, aber auf verschiedene Weisen formuliert worden ist. Dieses Glaubenserbe bleibt «Inspiration und Richtnorm unter Gott, um die Wahrheit Christi ans Licht zu bringen und ihn unter den Menschen unserer Generation bekanntzumachen.»

2. Jede christliche Generation lebt unter dem eschatologischen «Noch-nicht». Alle Aspekte des Lebens der Kirche in der Geschichte haben Anteil an dieser

Mischung von Gabe und Verheißung. Das Spannungsverhältnis zwischen dem Eschatologischen und dem Geschichtlichen aber stellt immer einen Imperativ dar. Die Tatsache, daß keine Formulierung des Glaubens an Christus, wie er in Wirklichkeit ist, jemals angemessen sein wird, ist kein hinreichender Grund, nicht wenigstens so wahr zu sprechen, wie wir vermögen. Wie Augustinus sagt: Wenn wir über die drei Personen der Dreifaltigkeit sprechen, so tun wir dies «nicht, weil unsere Aussagen angemessen wären; sie sind vielmehr bloß eine Alternative zu völligem Schweigen».

Jedes «zukünftige ökumenische Glaubensbekenntnis» müßte ausgehen vom klassischen und ursprünglichen Zeugnis des Glaubens, das in der Heiligen Schrift enthalten ist. Weil aber die Ökumene, wann immer und wie auch immer sie kommen mag, weiterhin den Bedingtheiten der Geschichte und der Kultur ihrer eigenen Zeit unterworfen sein wird und auch noch unter dem eschatologischen «Noch-nicht» leben wird, wird sie auch noch auf Entdeckungsreise bleiben, auf der Reise von dem schon gekommenen Christus zu dem Christus, der erst kommen wird, zusammengehalten von Seinem Geist in einem dynamischen und nicht auf billige Weise abzutuenden Dialog: In diesem Dialog werden die Beziehungen oft Spannungen ausgesetzt sein, und in der Vergangenheit waren sie manchmal gespannt bis zum Zerreißpunkt.

Am besten jedoch tun Glaubensbekenntnisse ihren Dienst, wenn sie nicht so sehr als intellektuelle Übungen verstanden werden, sondern als Hymnen zum Lobpreis der Liebe im Herzen aller Dinge, des Gottes, den wir wohl zu beschreiben suchen müssen, dies aber nur, um ihm den Dienst der Anbetung besser leisten zu können.

[1] Die erste in einer Reihe von grob gesprochen alle zehn Jahre stattfindenden Konferenzen, deren elfte im August 1978 stattfand.

[2] Report of the 1968 Lambeth Conference (SPCK London) 123–124.

[3] Ebd.

[4] Christian Believing. The Nature of the Christian Faith and its expression in Holy Scripture and Creeds (SPCK, London 1976).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

OLIVER STRATFORD TOMKINS

1908 geboren. Studien im Christ's College und im Westcott House, Cambridge. 1936 Priesterweihe. Seit 1939 verheiratet. 1 Sohn und drei Töchter. 1933–1940 Tätigkeit in der Leitung des British Student Christian Movement. 1940–1945 Pfarrseelsorger in der Diözese Sheffield, England. 1945–1953 Sekretär der Kommission für Glaube und Kirchenordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. 1953–1959 Vorsteher des Bishop's Hostel in Lincoln (eines Seminars zur Ausbildung von Priestern der Kirche von England). 1959 bis 1975 Bischof von Bristol. 1953–1967 Vorsitzender des Arbeitsausschusses der Abteilung für Glaube und Kirchenordnung, 1967–1975 Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Veröffentlichungen: The Wholeness of the Church (1948); The Church in the Purpose of God (1950); Life of Edward Woods, Bishop of Lichfield (1957); A Time for Unity (1964); Guarded by Faith (1972). – Anschrift: 14, St. George's Square, Worcester WR1 1HX, England.

Orlando Costas

Eine freikirchliche Antwort

Von allen Antworten auf die zur Debatte stehende Frage läßt sich die der Freikirchen am wenigsten voraussagen. Auch wenn es zutrifft, daß es sich bei diesen um eine protestantische Erscheinung handelt, so macht doch die Vielfalt der Kirchen, welche sich mit dieser Tradition verbinden können, eine endgültige und erschöpfende Antwort unmöglich. Das Folgende ist also die Antwort von einem, der sich in diese Tradition einreiht und sie aus seiner eigenen kirchlich-kulturellen Erfahrung und seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Situation heraus interpretiert.

I. Die Identität der Freikirchen

Was meinen wir, wenn wir von den Freikirchen sprechen? Das hängt ganz vom Kontext ab.

In *Europa* sind die Freikirchen traditionsgemäß jene Kirchen, die am Rande der Staats- oder Landeskirchen stehen. Sie sind frei, weil sie sich weder an die kirchliche Praxis der herrschenden Kirche(n) angepaßt noch ihren jeweiligen Glaubensbekenntnissen theologische Normativität zugeschrieben noch irgendeine offizielle Beziehung zum Staat unterhalten haben.

Mit ihrer Ankunft in Nordamerika wurden jedoch alle europäischen Kirchen insofern frei, als in der Neuen Welt das Prinzip des Staats- oder Landeskirchentums abgelehnt wurde. Die Bezeichnung aber behielt man bei, um jene Kirchen zu erfassen, die sich nicht nach einem historischen Glaubensbekenntnis, einer liturgischen Praxis und einer gemeinsamen Kirchendisziplin richten, sondern die Freiheit der Versammlung («congregation») zur Entscheidung ihrer eigenen Angelegenheiten hervorheben, den institutionellen und sakramentalen Charakter der Kirche ablehnen und dafür deren kommunitäre und missionarische Dimension betonen.

Mit der Ausbreitung der modernen Missionsbewegung sind diese Merkmale zum Erkennungszeichen einer bedeutenden Zahl von protestantischen Kirchen der – wie man heute sagt – *Dritten Welt* geworden. Die neue geschichtliche Situation, vor der die Nationen dieser Welt stehen, gibt der freikirchlichen Tradition eine neue Zielrichtung. Frei in diesem Sinn sind dann nicht nur jene Kirchen, die an den traditionellen Grundsätzen der Freikirchen festhalten, sondern in erster Linie jene, die sich in den Kämpfen und Hoffnungen der Gesellschaft engagieren und sich in deren Dienst stellen, ohne nach politischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Macht zu streben und ohne ihre prophetisch-kritische Haltung und ihre christliche Identität zu verlieren.

II. Das Unverzichtbare an der freikirchlichen Tradition. Eine Perspektive

Was wäre demnach für die freikirchliche Tradition theologisch unverzichtbar? Was müßte ein ökumenisches Glaubensbekenntnis enthalten? Meiner Meinung nach müßte es die folgenden Elemente aufweisen:

1. Der Glaube an den dreieinigen Gott

Unerläßlich wäre für die Freikirchen in erster Linie die Lehre von der Trinität Gottes. Dies soll nicht heißen, es sei eine abstrakte Formulierung dieser Lehre erforderlich. Das Unverzichtbare besteht für die freikirchliche Tradition vielmehr im Glauben an Gott *als* liebenden und machtvollen Vater, an Jesus *als* geliebten und gehorsamen Sohn und an den Geist *als* Gegenwart des auferstandenen Jesus in der Geschichte, vor allem (aber nicht allein) in der Gemeinschaft des Glaubens.

Aus der trinitarischen Gotteslehre haben die Freikirchen ihre wertvollsten Merkmale abgeleitet. So stützen sich ihr traditioneller Widerstand gegen politischen Autoritarismus und kirchliche Uniformität und ihr Kampf für die Gewissensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat auf die Souveränität Gottes als Schöpfer und Erhalter der Welt, Spender des Lebens und Vater unseres Herrn Jesus Christus, dem er alle Macht verliehen hat. Der Glaube an den Sohn hat die Freikirchen dazu veranlaßt, den kommunitären und missionarischen Charakter der Kirche hervorzuheben. Der Glaube an den Geist hat ihnen zugleich die Freiheit zum Dienen und das Vertrauen gegeben, auf ihn und seine Gaben hoffen zu können. Sie glauben, daß der Geist die Ortsgemeinde mit allen notwendigen Mitteln ausgestattet hat, um ihrem Sendungsauftrag zu entsprechen, und daß seine Gegenwart kirchliche Uniformität überflüssig macht. Zudem stellt der in der Glaubens*gemeinschaft* gegenwärtige Geist – und nicht der institutionelle Zusammenhang und die geschichtliche Kontinuität einer kirchlichen Organisation – für die Freikirchen das Einheitsprinzip der Kirche dar.

2. Die Autorität der Bibel

Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis müßte außerdem einen klaren Bezug auf die Autorität der Bibel enthalten. Mit dieser biblischen Autorität meine ich

keinen blinden Biblizismus, sondern den Vorrang, der nach freikirchlicher Ansicht dem Evangelium vor der Kirche und der Offenbarung vor den institutionellen Formen gebührt. Ich meine damit auch die Auffassung dieser Kirchen von der Bibel als dem Ort schlechthin, an dem sich das Wort Gottes durch das Schrift gewordene Zeugnis der Propheten und Apostel vermittelt. Die Freikirchen haben versucht, dem theologischen Vermächtnis, der kultischen Einfachheit, dem spirituellen Eifer und der missionarischen Lebendigkeit der Urkirche, wie sie die Schrift festgehalten hat, geschichtlich treu zu bleiben. Trotz der Distanz zwischen den biblischen Texten und unserer Situation, trotz der bibelkritischen und theologischen Probleme, vor die sie uns stellen, wären darum die Rückbesinnung auf die Aussagen der Bibel, der Dialog mit ihren Autoren und die Auseinandersetzung mit ihren Lehren für die Freikirchen unerläßliche Voraussetzung eines ökumenischen Glaubensbekenntnisses. Dieser Standpunkt beruht auf der Überzeugung, daß die Bibel zu den gemeinsamen Wurzeln des Glaubens führt, daß sie einen objektiven Maßstab darstellt, an dem sich die Treue der verschiedenen Traditionen zum Evangelium ablesen läßt, daß sie in die Suche nach neuen Formen kirchlichen Zusammenlebens Licht bringt und neue Lösungen für alte Probleme vermitteln kann.

3. Die persönliche Glaubenserfahrung

An dritter Stelle würden die Freikirchen die personale Dimension und den Erfahrungscharakter des Glaubens für unverzichtbar halten. Sie sind davon überzeugt, daß der Glaube nicht bloß *fides* (wahre Lehre) ist, sondern *fiducia*, persönliches Vertrauen auf das Erbarmen Gottes durch Jesus Christus. Darüber hinaus vertreten sie die Auffassung, daß *fiducia* nicht nur ein Instrument zur Erlangung der Gnade Gottes ist, sondern das Medium einer neuen Erfahrung, der Wiedergeburt, deren deutlichstes Zeichen in der Veränderung des Lebens, den sie begleitenden Geistesgaben und den Werken der Barmherzigkeit besteht, die mit ihr einhergehen müssen. Daher der Nachdruck, mit dem man für eine Kirche aus erwachsenen Gläubigen eintritt. Nicht die Tatsache einer persönlichen Erfahrung an sich ist das, was die Freikirchen für unentbehrlich erachten, sondern die Notwendigkeit der Bekehrung als *condicio sine qua non* für die Mitgliedschaft in der Kirche in deren konkreter Gestalt *als Ortskirche*. Dies ist die ökumenische *crux* der Freikirchen. Ihrer Ansicht nach müßte ein ökumenisches Glaubensbekenntnis eine Formel finden, welche die persönliche Bekehrung als grundlegenden Bezugspunkt für die geschichtliche Identität der Kirche wahrt.

4. Die Kirche als Versammlung und Sendung

Unerläßlich wäre für die Freikirchen weiterhin die Auffassung von der Kirche als Versammlung und Sendung. Sie vertreten den Standpunkt, daß die Kirche sich nicht so sehr durch ihren institutionellen Charakter als vielmehr durch die Tatsache auszeichnet, daß sie eine Versammlung von Glaubenden ist. Sie existiert nicht als Organisationsträger, sondern als Gemeinschaft mit einem Sendungsauftrag. Man versteht die Kirche als Versammlung (ekklesía) und Zerstreuung (diasporá): als eine Basisgemeinde, in der man lebt, was man bekennt, und als eine Aktionsbasis, von der aus man verkündigt, was man lebt. Diese Sichtweise verlangt als Kennzeichen der Kirche das Engagement und stellt die Frage der Ökumenizität als Praxisproblem, das sich nicht im *Sein*, sondern im *Tun* entscheidet. Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis müßte also die konkrete Glaubensgemeinschaft in ihrem Sendungsauftrag als den bevorzugten Ort der Kirche annehmen, und es erhielte die begeisterte Zustimmung der Freikirchen.

5. Das geschichtliche Engagement

Wie man von Ökumenizität nicht ohne den Bezug auf eine kirchlich-missionarische Realität sprechen kann, ebensowenig läßt sich der Glaube abstrakt, außerhalb einer geschichtlichen Situation bekennen; ein Glaubensbekenntnis ohne einen persönlichen Einsatz in dieser Situation ist jedoch erst recht undenkbar. Demnach wäre ein ökumenisches Glaubensbekenntnis nur möglich, solange ein Engagement zur Veränderung der allgemeinen Situation unseres Planeten bestünde. Diese Situation läßt sich genau benennen: Armut, Ausbeutung, Umweltzerstörung, kulturelle Unterdrückung, Marginalisierung, Abhängigkeit, Gewalt, Kolonialismus und Neokolonialismus. Und der Einsatz für eine Veränderung läßt sich ebenfalls genau bezeichnen: gesellschaftlich-politische Befreiung, sozio-ökonomische Gerechtigkeit, persönliche und kulturelle Würde und Bewahrung der Umwelt. Ein echtes ökumenisches Glaubensbekenntnis könnte es nicht geben ohne ein echtes Engagement im Kampf für den Aufbau einer gerechteren, friedlicheren, brüderlicheren und gesünderen Welt.

III. Der Beitrag der freikirchlichen Tradition zum Glaubensbekenntnis: das Versprechen

Alles bisher Gesagte macht deutlich, weshalb in der freikirchlichen Tradition das Versprechen das allgemeinste Bekenntnismodell darstellt. Weit davon ent-

fernt, ein Kompendium theologischer Definitionen zu sein, hat das Versprechen für die Freikirchen die Bedeutung einer *Versicherung des Glaubens und des tätigen Einsatzes*, in der die Einheit der Glaubenden untereinander und mit Christus zum Ausdruck kommt: in einer feierlichen Übereinkunft versprechen alle öffentlich, den Glauben zu leben, den sie bekennen, und die Mission zu erfüllen, die ihnen aufgetragen ist.

Eine verbindliche Übereinkunft, welche die Grundthemen des christlichen Glaubens im Hinblick auf die brennendsten Probleme unserer Erde skizziert und die Verpflichtung der Kirchen zum Kampf für die Lösung dieser Probleme zum Ausdruck bringt, könnte der ökumenischen Bewegung angesichts der Lage unserer Welt und des Ausmaßes der konfessionellen Zersplitterung neuen Schwung verleihen. In der Tat würde sie die ökumenische Kirche zur Avantgarde der Geschichte machen, die sie sein müßte, aber nicht ist, und sie von der Neigung zu ungeschichtlichen konfessionellen Abstraktionen befreien, in die bedauerlicherweise die meisten ökumenischen Bemühungen unserer Zeit verfallen sind.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ORLANDO E. COSTAS

1942 in Ponce (Puerto Rico) geboren. Als ordinierter Pfarrer der Baptistischen Kirchen von Puerto Rico hat er auch am kirchlichen Amt der (kongregationalistischen reformierten) Iglesia Unida de Cristo teil. Promotion in Theologie an der Freien Universität Amsterdam. Er war Dekan und Professor am Lateinamerikanischen Bibelseminar in San José (Costa Rica). Gegenwärtig ist er Leiter des Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP) in Costa Rica. Außerdem wirkt er als Privatdozent an den Fachbereichen Theologie und Weltmission des Fuller Theological Seminary in Pasadena (Kalifornien). Er ist protestantischer Koordinator des Projekts «Lateinamerikanische Theologie- und Philosophiegeschichte» und Mitglied des Exekutivrates der «Lateinamerikanischen Theologischen Fraternität». Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: ¿ Qué significa evangelizar hoy ? (1973); Comunicación por medio de la predicación (1973); The Church and Its Mission. A shattering critique from the Third World (1974); El protestantismo en América Latina hoy. Ensayos del camino (1975); Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America (1976). Anschrift: Apdo. 1307, San José, Costa Rica.

Avery Dulles

Eine katholische Antwort

Welches sind von einem katholischen Blickpunkt her gesehen die Erwartungen an ein ökumenisches Glaubensbekenntnis? Welcherart sollten seine grundlegenden Merkmale, seine Struktur und sein Hauptinhalt sein? Das sind die Fragen, die in diesem Beitrag angesprochen werden müssen.

I. Merkmale ökumenischen Bekennens

Die traditionellen Glaubensformeln und Bekenntnisse waren – wenigstens in gewissem Ausmaß – polemisch ausgerichtet, entweder gegen heidnische Irrtümer wie Polytheismus und Kaiserkult oder gegen christliche Häresien wie Doketismus und Arianismus. Als aber dann die verurteilten Meinungen an Boden verloren, kam es dazu, daß gewisse alte Glaubensbekenntnisse «ökumenische Bekenntnisse» genannt wurden. In den letzten Jahrhunderten haben alle bedeutenderen christlichen Gemeinschaften das Nizäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis angenommen, wenngleich die Orthodoxen die später darin eingefügte Filioque-Formel ablehnen. Obwohl das «Apostolische Glaubensbekenntnis» allein im Westen gebräuchlich ist, ist sein Lehrgehalt doch auch für die Kirchen des Ostens annehmbar.

Die alten Glaubensbekenntnisse mit ihrer rhythmischen Artikulation und ihren biblischen Untertönen besitzen immer noch eine unbestreitbare Kraft. Aufgrund ihres Alters vermitteln sie ein Gefühl der Solidarität mit dem Glauben der Apostel und der Kirchenväter. In ihrem Gehalt betonen sie das, was auch nach heutiger Analyse die Hauptwahrheiten hinsichtlich Gottes selbst und hinsichtlich der Geheimnisse unserer Erlösung sind. Wenn sie das Werk der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung jeweils einer der drei göttlichen Personen zusprechen, so regen sie damit auch heute noch Frömmigkeit und Theologie an.

Viele Kirchen, private Gruppen und einzelne Gläubige haben unter Bezugnahme auf die Bibel und die alten Glaubensbekenntnisse versucht, zusätzliche auf unsere Zeit zugepaßte Glaubensformeln und Bekenntnisse zu entwerfen[1]. Diese neuen Glaubensbekenntnisse sind zum größten Teil ökumenisch in dem Sinne, daß sie die Probleme übergehen, welche Kirchen und Denominationen untereinander trennen[2]. Manche dieser neuen Bekenntnisse jedoch haben aus anderen Gründen trennenden Charakter, insofern sie nämlich rassische, nationale oder politische Interessen enthalten, die nicht von allen Christen geteilt werden.

Bis jetzt hat es noch keinen gemeinsamen Versuch seitens der untereinander getrennten Kirchen gegeben, ein neues Glaubensbekenntnis für unsere Zeit zu formulieren. Wenn ein solches formuliert würde, so könnte dies kaum in der Absicht geschehen, die alten Glaubensbekenntnisse zu ersetzen, welche immer noch auf zureichende Weise ihren Dienst als ökumenische Normen für Lehre, Katechese und Gottesdienst tun. Ein neues Glaubensbekenntnis könnte immerhin die christliche Botschaft in eine zeitgemäße Sprache übersetzen und sie in engere Beziehung zur Erfahrung der heutigen Gläubigen bringen. In seiner Form würde ein solches Glaubensbekenntnis wahrscheinlich weniger dogmatisch und liturgisch und dafür mehr persönlich und reflektierend sein, weil das moderne religiöse Bewußtsein sich vor allem in persönlicher Reflexion entfaltet.

Ein neues Glaubensbekenntnis müßte, um für die heutige Zeit relevant zu sein, so beschaffen sein, daß es die allgemeinen Wertvorstellungen der jeweils herrschenden Kultur auf ihre Gültigkeit anzusprechen vermag. Es muß eine erzieherische Funktion ausüben, indem es nicht einfach nur die Erfahrung der heutigen Christen widerspiegelt, sondern sie zu gestalten hilft. Das Glaubensbekenntnis muß, statt einfach vor den herrschenden Ideologien zu kapitulieren, dazu helfen, modernen Versuchungen wie Hedonismus, Rassismus, Skeptizismus und religiösem Relativismus entgegenzuwirken.

Was den Inhalt betrifft, so könnte ein zeitgenössisches Glaubensbekenntnis, wie ich bereits angedeutet habe, sehr wohl dem trinitarischen und christologischen Akzent der alten Glaubensbekenntnisse und ihrer Betonung der Heilsgeschichte folgen. Diese doppelte Ausrichtung ist von hohem ökumenischen Wert. Die Dreifaltigkeits- und Inkarnationsthematik wird als verbindendes Element zur orthodoxen Tradition dienen, während die heilsgeschichtliche Thematik die westliche Christenheit – und hier wohl vor allem in der Form, wie sie sich im Protestantismus darstellt – anspricht.

Diese beiden unterschiedlichen Akzente sind jedoch nicht antithetisch zu verstehen, da beide integrierende Bestandteile des einen unteilbaren Heilsgeheimnisses darstellen. In einer früheren, mehr zu metaphysischen Fragestellungen neigenden Zeit mag es annehmbar erschienen sein, das Heilsgeheimnis in abstrakten und ungeschichtlichen Kategorien darzustellen, in unserer Zeit dagegen scheint es angemessen, das dynamische Verständnis des Apostels Paulus vom «Geheimnis» als

Gottes wirkender Gegenwart in der Geschichte, besonders aber in Jesus Christus und in der Kirche, wieder zur Geltung zu bringen. Wie vom Zweiten Vatikanischen Konzil vermerkt wurde, ist das «Geheimnis des Heilswerkes» das innerste Herz des christlichen Glaubens[3].

II. Keine Reduktion auf eine einzige Tradition

Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis könnte seiner Definition nach nicht die unterscheidenden Standpunkte irgendeiner Tradition oder Denomination zum Ausdruck bringen. Vom katholischen Standpunkt her gesehen gebietet dies das Weglassen sowohl der modernen Lehren vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes wie auch der besonderen Lehren, die von Päpsten und Konzilien ohne Beteiligung von Orthodoxen und Protestanten oder im Gegensatz zu ihnen definiert wurden. Derzeit besteht ohnehin keine große Versuchung, solche modernen katholischen Entwicklungen mit in ein neues Bekenntnis einzubeziehen. Nach allgemeiner Einschätzung sind die zentralsten religiösen Überzeugungen der katholischen Christen – die in der sogenannten «Hierarchie der Wahrheiten» den höchsten Rang einnehmen – eher diejenigen Glaubensüberzeugungen, die im Neuen Testament und in den alten Glaubensbekenntnissen enthalten sind. Wie vom Zweiten Vatikanischen Konzil bemerkt wurde, werden diese Hauptartikel des Glaubens von allen bedeutenderen christlichen Gruppen gemeinsam anerkannt[4], und so bieten sie eine Basis für ein gemeinsames christliches Zeugnis vor der Welt[5].

Wenn ein ökumenisches Glaubensbekenntnis zunächst das widerspiegelt, was altes und gemeinsames Erbe ist, könnte es auch Vorteil daraus ziehen, daß es sich auf bestimmte Einsichten einzelner Traditionen bezieht, wie zum Beispiel auf die kerygmatischen und ethischen Anliegen, die kennzeichnend sind für die reformatorischen Kirchen, oder auch auf die besondere Aufmerksamkeit auf den Heiligen Geist und die Liturgie, welche die östliche Christenheit auszeichnet. Wenn ein römisch-katholischer Christ Anregungen für ein ökumenisches Glaubensbekenntnis geben soll, so wird er sich fragen müssen, welche Themen und Akzente den besonderen Beitrag darstellen könnten, den seine Herkunftstradition für die Ökumene beizusteuern hat, ohne daß diese ausschließlich seiner eigenen Tradition vorbehalten wären. Der Gedanke an die folgenden hauptsächlich ekklesiologischen Themen drängt sich hier auf:

1. Die Kirche als «Ursakrament» oder wirksames Zeichen Christi und der Erlösung der Welt.

2. Die Kirche als apostolische Wirklichkeit, d.h. als Weiterführung des autoritativen Zeugnisses der Apostel.

3. Die Kirche als weltweite Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe.

4. Die Eucharistie als der Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens der Kirche.

5. Maria in ihrer menschlichen Mitwirkung an Gottes Erlösungswerk (und so auch als «Typos» der Kirche).

Die ersten drei dieser fünf Themen reflektieren die Überzeugung, daß christlicher Glaube und christliches Leben wesentlich kirchlich geprägt sind. Obwohl die Idee von der Kirche als «Ursakrament» tiefreichende Wurzeln in der patristischen Tradition hat, trat sie erst spät ins volle Bewußtsein und erschien erst beim Zweiten Vatikanischen Konzil in offiziellen Dokumenten. Die Apostolizität und Katholizität der Kirche, die schon im Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis ausgesagt sind, erhalten hier mit modernen Akzentsetzungen ganz neuen Ausdruck.

Im Gegensatz zur Taufe, auf die in den alten Glaubensbekenntnissen für gewöhnlich Bezug genommen wird, findet die Eucharistie weder dort[6] noch in den meisten zeitgenössischen Bekenntnistexten Erwähnung. Und dabei ist dieses Sakrament für das katholische Bewußtsein doch so zentral, daß es auch in einem zeitgenössischen Glaubensbekenntnis Erwähnung verdiente.

Eine Bezugnahme auf Maria fehlt in den meisten modernen Bekenntnissen, und zwar auch in solchen, die von Katholiken verfaßt sind. Könnte dies vielleicht zum Teil eine Reaktion gegen gewisse Übertreibungen in der nachtridentinischen Mariologie sein? Im Gegensatz dazu wurde die wahre Mutterschaft Mariens in den ersten Glaubensbekenntnissen gegen den Doketismus ausgesagt, und gegen Nestorius wurde vom Konzil von Ephesus (431) ihre Gottesmutterschaft ausdrücklich definiert. Die ausdrückliche Erwähnung Mariens verleiht dem Thema Inkarnation Konkretheit und weist hin auf die wunderbare Weise, in der Gott Menschen – besonders in diesem einzigartigen privilegierten Falle – befähigt, an seinem Heilswerk mitzuwirken.

III. Ein Beispiel

Weil im letzten Jahrzehnt viele Glaubensbekenntnisse, die in ihrem Geist durch und durch ökumenisch sind, von Katholiken formuliert worden sind, zögere ich eigentlich, ihnen noch ein weiteres hinzuzufügen. Aber der Einladung der Herausgeber dieses Heftes folgend und im Blick auf eine mögliche Illustration zu den hier bereits dargelegten Grundsätzen – wage ich es trotz-

dem, das folgende Glaubensbekenntnis als Beispiel zu unterbreiten:

Wir glauben, daß die ganze Welt, wenngleich sie die Narben von Übel und Sünde an sich trägt, das Werk des einen wahren Gottes ist, der sie im Dasein erhält und an das von ihm gesetzte Ziel führt.

Wir glauben, daß Gott die Welt gesegnet hat durch die Gegenwart Jesu, seines Sohnes und des Sohnes Mariens, der durch Leiden und Liebe den Weg des Heils gewiesen hat.

Wir glauben, daß Jesus Christus als der auferstandene Herr sein Heilswerk weiterwirkt durch den Heiligen Geist, der überreichlich ausgegossen wurde auf die um Petrus gescharten Apostel.

Wir glauben, daß die Kirche unter der Leitung apostolischer Führer Glaubende aus allen Ländern dieser Erde zusammenbringt als Zeichen und Vorwegnahme von Gottes kommendem Reich.

Wir glauben, daß alle getauften Gläubigen berufen sind, teilzunehmen an der Erfüllung der Aufgaben, die Gott der Kirche anvertraut hat, und Anteil zu haben am lebendigen Christus im eucharistischen Mahl.

Wir glauben, daß Gott allen, die sein Versöhnungsangebot annehmen und die seinem Ruf zu liebendem Dienst, wie er von Christus und der Kirche verkündet wird, Folge leisten, ewiges Leben mit den Heiligen in Herrlichkeit verheißt.
Amen.

[1] Beispiele in R. Bleistein, Kurzformeln des Glaubens (Würzburg 1972); außerdem die «Affirmations of Hope», gesammelt in: Uniting in Hope. Faith and Order, Accra, 1974: Faith and Order Paper Nr. 72 (Genf 1975) 48–80.

[2] Eine Ausnahme dürfte das «Credo des Gottesvolkes» von Papst Paul VI. (1968) sein.

[3] Entsprechend einem «Modus» (= Abänderungsantrag), der vom Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen angenommen wurde, hängt das Gewicht von offenbarten Wahrheiten von ihrer Verbindung mit der Heilsgeschichte und mit dem Geheimnis Christi» ab. Vgl. Acta synodalia Concilii Vaticani II, vol. 3, pars VII (Vatikanstadt 1973), p. 419, modus 49.

[4] Die Bedeutung des ökumenischen Konsensus hinsichtlich der Hauptglaubensartikel wurde nachdrücklich betont von A. Pangrazio: Vgl. Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, Konzilsreden (Einsiedeln 1964) 140–143.

[5] Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 10–11.

[6] Die «communio sanctorum» im Apostolischen Glaubensbekenntnis wurde gelegentlich als auf die Eucharistiegemeinschaft bezogen interpretiert. Diese Interpretation scheint aber eine sekundäre Ableitung zu sein. Vgl. J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds (New York [3]1972) 394.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

AVERY DULLES

Seit 1946 Jesuit. 1956 Priesterweihe. 1960 Promotion zum Dr. theol. an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1960–1974 lehrte er Theologie am Woodstock College (in Woodstock 1960–1969, in New York 1970–1974). Seit 1974 Professor der Theologie an der Catholic University of America. 1974–1975 Vizepräsident und 1975–1976 Präsident der Catholic Theological Society of America. Derzeit gewählter Präsident der American Theological Society. – Veröffentlichungen: Apologetics and the Biblical Christ (Newman Press, Westminster/USA. 1963; Burns & Oats, London 1964); Revelation Theology: A History (Herder & Herder, New York 1969); deutsche Ausgabe: Was ist Offenbarung? (Herder, Freiburg 1970); The Survival of Dogma (Doubleday, Garden City 1971); Models of the Church (Doubleday, Garden City 1974); 1974; Gill & Macmillan, Dublin 1976); The Resilient Church (Doubleday, Garden City 1977). – Anschrift: The Catholic University of America, Department of Theology, Washington, D.C., 20064, USA.

Neue Versuche

Henk van der Linde
Neue Glaubensbekenntnisse

Im Schmelztiegel

Nach 1945, vor allem aber nach 1960, hat sich in allen Bereichen der westlichen Welt eine geistige Umwälzung vollzogen, deren Spuren sich heute auch in der Christenheit noch ablesen lassen. Es kam damals zu einer neuen Glaubenserfahrung, die sich in neuen Formen des Kircheseins, in neuen Liedern und Eucharistiegebeten niederschlug; auch in neuen Formen und Inhalten des Bekennens, das verstanden wurde als Rechenschaft über den Glauben und über das In-der-Welt-Stehen. Man konnte die lebendige Erfahrung des heutigen Zeitgeschehens nicht mehr in den Raster der alten Symbola und Bekenntnisse einordnen. Darum machte man sich auf, in neuen Formen und Worten auszudrücken, was Not und Verunsicherung, andererseits aber auch Hoffnung und Verheißung unserer Zeit ausmacht.

Man darf diese Bekenntnisse, die vor allem in Jugendgottesdiensten und anderen Alternativgottesdiensten entstanden sind, nicht ohne weiteres mit dem Ruf nach einer Kurzformel des Glaubens gleichsetzen. Der erste, der dafür eingetreten ist und der die Besinnung darauf in Gang gesetzt hat, ist Karl Rahner[1]. Sein Anliegen ist zunächst ein innerkatholisches, weil der Glaube hier am stärksten so sehr von einer Schicht jahrhundertealter Auslegungstradition wie von Efeu überwuchert ist, daß man die steinernen Grundformen der Urintention der Offenbarung nur mit Mühe wiederentdecken kann. Es müßte doch möglich sein, in einem Jahrhundert des Unglaubens Außenstehenden kurz und verständlich in der Sprache ihrer eigenen Zeit zu sagen, was christlicher Glaube bedeutet, um so den Weg zu öffnen zu einem neuen Fragen und zu einer neuen Einweihung in den Glauben.

Nach Karl Rahners Vorstellung geht es also um eine Vereinfachung, jedoch nicht durch Simplifizierung, sondern durch erneute Konzentration auf das Wesentliche. Die Kurzformel ist zunächst von einer missionarischen Zielsetzung bestimmt, aber auch der Gläubige kann in ihr neue Anleitung für sein eigenes Gebet und seine eigene Inspiration finden. Dieses Anliegen schien am stärksten Theologen anzusprechen. Eine Welle von Reaktionen und ähnlichen Versuchen wurde ausgelöst. Soweit uns bekannt ist, hat diese Initiative an sich nicht zu neuen Bewegungen im Bereich von Kirchesein und Gottesdienst geführt, während umgekehrt die neuen Bekenntnisformeln hervorgingen aus der neuen Erfahrung, die sowohl neue Formen von Gemeindesein wie von Gottesdienst ins Leben rief. Sie hatten also eine Funktion in Lebensgemeinschaften, die sie selbst mit ins Leben gerufen hatten.

Diesen neuen Bekenntnissen wollen wir hier die gebotene Aufmerksamkeit widmen. Sie sind kennzeichnend und repräsentativ genug für unsere Zeit. Das neue Bekennen, wie es in den jungen Kirchen der Dritten Welt heranwächst, ist ein so großes Problem, daß es gesonderter Beachtung bedürfte.

Neues Bekennen

Man sucht zunächst neue Glaubenssymbole zu formulieren, mit denen man kurz und kraftvoll aussprechen kann, was aufs neue Gewißheit geworden ist und als was man in der Welt gelten will. Oft besagen die neuen Bekenntnisse zunächst, *warum* man glaubt. Dieser Generation liegt daran, zu sagen, warum und an welchem Punkt man von neuem den Anschluß an die biblische Tradition der Jahrhunderte gefunden hat; und sodann, *was* man glaubt, und zwar zunächst als Rechenschaft vor sich selbst und erst so auch vor den anderen. Dieser Glaube wird anerkannt durch die anderen Glieder der Glaubensgemeinschaft, der man sich auf der Grundlage eines freien Entschlusses angeschlossen hat. So wird dieses Bekennen ein Band der Einheit.

Meistens spielen auch Elemente von Lob und Dank – als Absehen von sich selbst und Hinsehen auf Gott – eine Rolle, also das Liturgisch-Hymnische. Dieser Glaube hat also eine Funktion als Regel für die Verkündigung, für die Feier und die praktische Lebensführung. Er wird weitergegeben als das Beste dessen, was man im eigenen Leben entdeckt hat. Und er bildet die Grundlage eines Lebens des Dienstes, der Diakonie an der Welt. Meistens sind diese Bekenntnisse kurz. Das eine oder andere mag sich wohl einmal auswachsen zu einer weiter ausgreifenden Besinnung, wodurch es zu einer neuen Bekenntnisschrift wird.

Der Grund dafür, daß man die alten Bekenntnisformeln nicht mehr als etwas anerkennen kann, in dem der eigene Glaube erfahren werden kann, liegt nicht in der Tatsache, daß einzelne Sinngehalte darin uns nicht mehr zugänglich sind – wie zum Beispiel Jungfrauengeburt, Abstieg zur Hölle, Auferstehung des Fleisches

und anderes, wie dies im Apostolikumsstreit um 1890 in Deutschland und auch wohl vorher schon und nachher noch der Fall war. Die eigentliche Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß das Spezifikum unserer Zeit, die «absolute Kulturschwelle», die wir in der Weise, wie wir unsere Zeit erleben, überschreiten, die Selbstübersteigung der nachindustriellen kybernetischen Ära in Richtung Mensch und Welt innerhalb des Sinnrahmens der Worte des Apostolikums nicht lebendig erfahrbar ist. Unsere Welt öffnet sich beständig noch weiter in immer neuen Wellen innerweltlicher Selbstverwirklichung, was Konsequenzen mit sich bringt, die unser Leben bis in die Fundamente hinein verändern: durch den Zuwachs von Macht, durch Automatisierung, Raumfahrt, Eugenik, Planetisierung, ABC-Waffen und die Aufgabe, in der Welt universale Bruderschaft zu verwirklichen. Dieses Geschehen ruft ein neues Selbstbewußtsein hervor, ein neues Verständnis von Privilegien, Prestige und Verantwortung; aber auch von Angst vor dem Mitmenschen, vor dem, was er uns – nach Auschwitz und Hiroshima – antun kann. Es bleibt eine Ambivalenz von Größe und Elend, von Gelingen und Versagen.

Und zugleich schauen wir aus in eine Zukunft als historischen Auftrag, als «ein Laboratorium von Möglichkeiten». Das Apostolikum mag in seiner heilsgeschichtlichen und eschatologischen Ausrichtung von bleibender Bedeutung sein, aber das Lebensgefühl der Jahrhunderte, die es repräsentiert, kann nicht den Erfahrungsraum bieten, um unsere eigene Dramatik zu durchleben und die neu gewonnenen Gewißheiten zu proklamieren. So kam es im Rahmen von Jugendgottesdiensten und von alternativen Gemeinschaften zu einer Explosion neuer Zeugnisse und Bekenntnisse[2]. Exklamationen, Akklamationen, Zusammenfassungen oder Paraphrasen von Bibeltexten, Überarbeitungen des Apostolikums oder brandaktuelle Neuschöpfungen. Manche gleichen mehr einem Manifest oder einem Aktionsprogramm als einem Bekenntnis. Bisweilen sind sie naiv, ungeschult, eine Mischung von altem und neuem Stil oder von verschiedenen Sprachspielereien. Immer aber sind sie lebensecht, wirklichkeits- und menschennah[3].

Manchmal sind diese neuen Bekenntnisse von einzelnen verfaßt, wie etwa von H. Gollwitzer, H. Oosterhuis, D. Sölle oder J. Zink[4]. Oder sie stammen aus einer Glaubensgemeinschaft. Gelegentlich sind sie schon älteren Datums wie einzelne Glaubensauslegungen von liberalen Protestanten, Mennoniten oder Remonstranten; oder auch neueren Datums wie die Bekenntnisse der United Church of Canada oder der United Church of Christ in den Vereinigten Staaten von Nordamerika[5].

Bisweilen scheint es auch keine Schwierigkeiten zu machen, daß das Bekenntniswort von einem einzelnen verfaßt worden ist, der offensichtlich die glückliche Gabe besitzt, zu erfühlen, was alle bewegt. Das ist wohl des öfteren in der Kirchengeschichte geschehen, wie sowohl die Confessio Belgica wie die Confessio Augustana beweist. Es gibt unter den Entwürfen für neue brauchbare Glaubensbekenntnisse einzelne Texte, deren Verfasser es verstanden haben, die ursprüngliche Intention der Offenbarung so glücklich mit der Stimme der Tradition zu vereinen, daß sie auch als Neuschöpfungen nicht allzu weit entfernt geblieben sind von der klassischen Ruhe und Schönheit der alten Symbola.

Der Inhalt

Die Texte verraten – gleich einer noch flüssigen Lava –, wie hier darum gerungen wird, die eigene neue Erfahrung mit den Worten aus der Glaubenstradition auszudrücken. Im allgemeinen kann man sagen, daß die biblische Urintention im neuen hermeneutischen Licht sauber verdolmetscht wird. Die Urbotschaft ist wieder freigelegt, das biblische Sprachspiel ist bewahrt. Man muß gewillt sein, sich mit einweihen zu lassen in das biblische ABC der Urworte und der Urbegriffe des Alten und des Neuen Testaments, um in dieses Bekennen einstimmen zu können. Darum ist auch zumeist die triadische Struktur des Symbolums, nämlich die heilsökonomisch-trinitarische Struktur, bewahrt, und zwar allein darum, weil sie auch dem neuen Bekennen verpflichtend auferlegt ist.

Es fällt auf, wie biblisch-messianisch von seiner Intonation her dieses neue Bekennen ist. Nicht die allgemeine Religiosität, die Anziehungskraft der östlichen Religionen, steht zur Debatte, wiewohl unsere Zeit auch voll ist von Bewegungen wie Neognostik, Theosophie, Anthroposophie, Astrologie und anderem. Eine viel beherrschendere Rolle spielt dagegen die Frage nach Recht und Gerechtigkeit, nach Weltsozialismus und Weltfriede. Sinn, Ziel und Bestimmung von Mensch und Welt liegen im Reich Gottes, an dessen Aufbau Gott schon jetzt wirkt, auf das er hindrängt und an dem mitzuwirken er Menschen aufruft. In diesen Plan sind auch wir mit unserem kleinen Leben hineingeborgen. Unsere Geschichte ist auf diese große Zukunft hin ausgerichtet. Diesen Plan setzt Gott durch, gegen alle Mächte.

Die Jugend in den modernen Weltstädten, die ihren Glauben bekennt, scheint keinerlei Illusionen zu haben hinsichtlich der Weltwirklichkeit. Man kennt die falschen Götter. Man ist nicht «dämonenblind». Man weiß von Schuld, auch von eigener Schuld. Eigene Schwäche und eigenes Versagen werden unverkürzt

anerkannt. Der Messias Jesus ist nicht bloß Vorbild, nicht bloß Paradigma eines vollmenschlichen Lebens und Zusammenlebens. Er ist auch Retter, Erlöser, Herr. Er hat Gottes Liebesabsichten mit Mensch und Welt ans Licht gebracht. Sein Leben hat diese Zielbestimmung wiedergespiegelt und so öffentlich verkündigt. In ihm als dem eschatologischen und normativen Menschen wird sichtbar, wie der Mensch und das Leben in dieser Welt unter einen Plan gestellt sind. Er ging nach dem Urteil unserer korrupten Welt «zu weit» : Darum wurde er aus dem Wege geräumt. Aber er ist nicht fortgegangen. Gott hat ihm Genugtuung verschafft, hat ihn ins Recht gesetzt und ihn zum Menschensohn erhöht, der nun selber seine Sache, sein Leben aus dem Reich Gottes und für das Reich Gottes fortsetzt. Er beruft durch den Geist Menschen, die im kleinen und im großen, als einzelne und gemeinschaftlich aus diesem Reich und für dieses Reich leben und ihm dienen wollen. So wird in zahlreichen Variationen und mit zahlreichen Akzenten diese Hauptlinie spezifisch zeitgenössischen Bekennens proklamiert.

Einige dieser neuen Bekenntnisse sind durch verschiedene evangelische Landeskirchen übernommen worden, u.a. im Blick auf diese dynamischen Gruppen und diese Gottesdienste. Das ist möglich, weil etwas von der multifunktionalen Art des alten Bekennens sich auch im neuen Bekennen fortsetzt.

Auch hier wird – auf der Grundlage anderer Voraussetzungen und in einem ganz anderen Kontext – gefragt, ob man glauben will und ob man gegebenenfalls Konsequenzen daraus zu ziehen bereit ist. Auch hier wird in einer Art Summa, in Kurzfassung, gesagt, um was es letzten Endes geht. Menschen aus zahlreichen Konfessionen lernen einander hierin erkennen und finden hierin das Band neuer verpflichtender Gemeinschaft. Lob und Dank klingen auf die selbstverständlichste Weise hymnisch durch dieses Reden hindurch. So gewinnen auch diese neuen Bekenntnisse die Funktion einer neuen Regel für Glaube, Verkündigung, Feier und Lebensgestaltung. Als Zeugnis wird das werbende *und* prophetische Moment nach außen weitergegeben als ein «Schatz des Herzens», in den die jüngere Generation eingeweiht wird. Es ruft in den Gläubigen die Haltung der Bereitschaft, der Einsatzfreude und der Dienstwilligkeit hervor, im Gegensatz zur Sünde der Lauheit, der Trägheit und Gleichgültigkeit.

Alt und Neu

So tun die neuen Symbola und Bekenntnisse ihren Dienst neben den alten, welche sie nicht ersetzen wollen. Wenigstens vorläufig nicht. Wahrscheinlich niemals. Wir haben keine anderen Dokumente, die so voller Autorität und Ansehen vom Glauben der Jahrhunderte und der ökumenischen Christenheit Zeugnis ablegen.

Darum sollten die alten Symbola in Gebrauch bleiben, z.B. bei Taufe und Eucharistie. Die anderen werden dann umso mehr ihre Unentbehrlichkeit beweisen, auch bei Hausgottesdiensten und in der Bildungsarbeit. In der Form von Kurzformeln sind sie bei der Katechese und im Religionsunterricht gefragt, weil sie an die Erfahrung jeden Lebensalters und jeder Lebensphase angepaßt werden können[6]. Vielleicht kommt einmal eine Zeit, da jeder Gläubige in Form eines blitzartig kurzen Bekenntnisses für sich selbst und für andere aussagen kann, was für ihn das Unvergängliche, das Unaufgebbare am biblischen Glauben ist. Die neuen Bekenntnisse stehen nicht dazu neben den alten, um uns zu ihnen zurückzuführen. Sie stehen neben ihnen als zeitgenössische Neuinterpretationen, die zum Ausdruck bringen, was wir meinen, wenn auch unsere Generation die alten Worte noch einmal auf die Lippen nimmt.

Es gibt Leute, die meinen, es sei genug der Erneuerung geschehen, wenn man das Apostolikum oberflächlich revidiert, sei es durch Verkürzung oder durch leichte Erweiterung. Man meint, dann genug getn zu haben für eine *nova editio symboli*, wenn man das Apostolikum ein wenig an die eigene Zeit anpaßt. Unseres Erachtens sind all diese Bemühungen, das Apostolikum ein wenig zurechtzurücken, auf ein Mißlingen hinausgelaufen, weil der Zielsetzung, ausdrücklichen Raum zu schaffen für die Erfahrung des besonderen Charakters unserer Zeit, damit nicht Genüge geschehen ist. Eine Paraphrase des Symbolums, wie sie Jörg Zink gegeben hat, ist schon kein bloß objektives Symbolum mehr, sondern eine Auslegung[7].

Daß das Apostolikum nicht ohne weiteres den ausdrücklichen Raum für die heutige Glaubenserfahrung abgibt, zeigen auch die ausführlichen neuinterpretierenden Kommentare, die erforderlich sind bei all seinen Neuauslegungen, an denen man mit gutem Recht weiterarbeitet: so etwa Pannenberg, Ratzinger und andere. Die Tatsache, daß praktisch Neuschöpfungen nötig sind, um das Symbolum adäquat zum Sprechen zu bringen, zeigt, daß es ohne diese nicht mehr gut bewohnbar ist.

Das «Aggiornamento» des alten Symbolums durch Flickwerk mittels Revisionen im Text wird nichts nutzen. Man kann die Kathedrale von Chartres auch nicht in einzelne Teile auseinanderlegen, um sie dann in erweitertem und geräumigerem Maßstab wieder zusammenzusetzen. Man verletzt dann das ihr innewohnende und bestimmende Baugesetz. Man muß das

neue Bekennen neben dem alten aufkommen lassen aus dem neuen Ansatz einer schöpferischen Leidenschaft, erneuert nach Form und Inhalt, als die zeitgenössische Neuinterpretation, die niemals abgeschlossen ist, sondern immer wieder auf den neuesten Stand gebracht werden muß: Weil wir in einer Zeit der «Dauerreflexion» leben, die nicht mehr zur Ruhe kommt, sondern unaufhaltsam von neuem beginnt.

In der Zwischenzeit muß man weiterhin auf die alten Symbola – auch wenn sie uns fremd geworden sein mögen – hören, weil aus ihnen in neuen Konstellationen Ureinsichten und Wahrheiten hervortreten können, wobei deutlich werden kann, daß wir in zeitbedingter Heftigkeit der Gefühle diese bestimmten Einsichten in Verwahrlosung haben geraten lassen. Als Endergebnis können wir festhalten: Die alten Dokumente sind «das Stimmrecht der Toten» (Chesterton). Man muß auch mit der Katholizität der Zeit, mit der Glaubenseinsicht der Jahrhunderte in Frieden bleiben.

Ökumenisches Bekennen

Ökumenisches Bekennen wird von dem neu gewachsenen Bekennen her mehr Aussicht haben als bei den alten Bekenntnisschriften, die polarisierend gegeneinander aufgestellt worden sind. Wir stehen mehr und mehr vor denselben Lebens- und Weltproblemen und lernen immer homogener und universaler darauf antworten.

Freilich wird solches ökumenisches Bekennen nicht mehr zu fassen sein in einem einzigen Glaubensdokument, wie etwa das Apostolikum – wenigstens im Westen – lange eine Monopolstellung eingenommen hat. Es wird vielmehr plural sein. Zunächst aus regional bedingten Gründen, wegen der Verschiedenheiten der Rasse und der kulturellen und religiösen Eigenart. Ferner aus situationsbedingten Gründen. Es macht einen Unterschied, ob man seinen Glauben bekennt in der Konfrontation mit den klassischen Religionen Indiens oder unter einem kommunistischen Regime, auf dem Kontinent der Befreiungstheologie oder aber in den Wohlfahrtsstaaten des Westens. Dies alles stellt besondere Ansprüche an die Art und Weise der «Rezeption», an das immer erneute wechselseitige Entgegennehmen der Bekenntnisse innerhalb der Konfessionsfamilien auf Weltebene und an das vorausgehende Testen der Bekenntnisse auf diese Möglichkeit[8].

So werden auch neue Bekenntnisse wie zum Beispiel die schon genannten aus Kanada und den Vereinigten Staaten von Nordamerika zunächst einmal in der eigenen Kirche sowie in der weltweiten Konfessionsfamilie, zu der diese Kirchen gehören, Geltung erlangen. Von daher werden sie dann auch zu weiter ausgreifender Geltung gelangen, wenn und insofern auch andere weltweite Konfessionsfamilien sich selbst darin wiedererkennen können als in etwas, was zum gemeinsamen Stamm der universalen Kirche gehört. So wird größere Einheit wachsen können durch Übereinstimmung im wesentlichen bei gleichzeitiger Erfahrung vielförmiger Ausdrucksgestalten für dieses Gemeinsame im Wesentlichen.

Erst wenn in Zukunft diese Bekenntnisschriften wechselseitig in der Weltkirche übernommen werden, sei es praktisch durch den bloßen Gebrauch oder auch durch offiziell-konziliare Anerkennung, werden sie die gleiche kanonische Autorität und normative Kraft empfangen, welche die alten Symbola bis auf den heutigen Tag besitzen. Ob dies gelingen wird und welche neuen Symbola und Bekenntnisschriften das sein werden und was die zusammenstimmende Einheit ihrem sachlichen Gehalt nach sein wird, läßt sich noch nicht sagen. Sicher ist aber, daß alle von der Gemeinschaftserfahrung des Glaubens in den Kirchen her wachsen müssen und daß sie auch der Reifung und Glättung durch die Jahrhunderte hin bedürfen werden. Die Aufgabe solch gemeinsam-polyphonen Bekennens und der Besinnung darauf bleibt immer aktuell.

Es könnte den Anschein haben, als wäre der Höhepunkt des kreativen Antriebs in dieser Hinsicht schon wieder überschritten, geradeso wie bei der studentischen Protestbewegung und bei der Gegenkultur. Aber der Schein trügt. Denn untergründig schwelt das Feuer der Leidenschaft fort. Das erhellt aus der Tatsache, daß beinahe jeder große Theologe, der etwas vom Glauben für heute und morgen zu erkennen meint, dies auch in Worte zu fassen versucht in Form eines solchen zeitgenössischen Symbolums, das viele Menschen zusammen mit ihm zu sprechen vermögen. Welches Niveau dabei erreicht wird, zeigen die Versuche von Küng, Rahner, Schoonenberg und P. Smulders[9]. Auch Schillebeeckx[10] kann hier genannt werden. Der Versuch von Schoonenberg scheint uns bei aller Neuheit eine solche Synthese darzustellen von alt und neu, von Ausrichtung an der Heiligen Schrift und Tradition der Jahrhunderte, daß er als Kostprobe gelten kann für das, was wir auf dem Wege sich verjüngenden Bekennens zu erwarten haben. Darum lassen wir zum Abschluß diesen Text[11] folgen:

Ich glaube an Gott,
zu dem wir im Geist Jesu «Abba, Vater»
sagen dürfen,
den Schöpfer von Ursprung und Zukunft.

Und an Jesus, Gottes Knecht und vielgeliebten Sohn.

Der ganz aus Gott zu uns gekommen ist
und in dem Gottes ganze Fülle leibhaft wohnt.
Der gewirkt hat zu unserer Heilung;
der menschliche Grenzen durchbrach
und Worte ewigen Lebens gesprochen hat.
Der deshalb verworfen wurde,
aber zu unserer Befreiung gelitten hat
und am Kreuz gestorben ist.
Der von Gott auferweckt wurde,
um in uns zu leben und
zu stehen in der Zukunft der ganzen Schöpfung.

Ich glaube an den Geist Gottes und Jesu,
der durch Propheten spricht
und uns zur vollen Wahrheit führt.

Ich bekenne Gottes Königreich
jetzt und in Ewigkeit,
und die Kirche, die dieses Reich erwarten
und ihm dienen darf.

Ich bekenne die Befreiung aus Sünden
und die Kraft zur Liebe.
Und die neue Schöpfung,
in welcher Gerechtigkeit wohnt
und Gott alles in allem sein wird.

Piet Schoonenberg SJ

[1] Karl Rahner, Schriften zur Theologie VIII, 153–164; Vgl. Alex Stock, Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner (Einsiedeln/Zürich/Köln 1971).

[2] Texte findet man in folgenden Veröffentlichungen: Roman Bleistein, Kurzformeln des Glaubens. Bd. I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Bd. II: Texte (Echter-Verlag, Würzburg 1971). Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit. Hg. von Gerhard Ruhbach (Gütersloh 1971). Zum Gottesdienst morgen. Hg. von Heinz G. Schmidt (Wuppertal 1969). Credo's onderweg. Oude en nieuwe woorden voor God, wereld en Kerk, verzameld door Eimert Pruim (Delft o.J.). Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations- und Diskussionsbuch. Hg. von Gerhard Ruhbach u.a. (Göttingen 1969).

[3] Von den vielen Artikeln über diesen Gegenstand nennen wir nur einige besonders interessante: Wolfgang Beinert, Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln: Communio 1 (1972) 97–114. Ders., Kurzformeln des Glaubens. Reduktion oder Konzentration?: Theol.-prakt. Quartalschrift 122 (1974) 105–117. Karl Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?: Veraltetes Glaubensbekenntnis (Regensburg 1968) 125–186. Ders., Die Grundbotschaft des Neuen Testaments, Kurzformeln des christlichen Glaubens: Handbuch der Verkündigung I (1970) 274–295. Ders., in: K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 175–199. Albrecht Peters, Moderne evangelische Glaubensbekenntnisse und katholische Kurzformeln des Glaubens: Kerygma und Dogma 19 (1973) 232–253. Josef Ratzinger, Noch einmal: Kurzformeln des Glaubens: Internationale Katholische Zeitschrift 1973, 258–264.

[4] Bleistein II, 19; 72; 118; 113.

[5] Bleistein II, 25; 33.

[6] Bleistein I.

[7] Bleistein II, 113–117.

[8] Lukas Vischer, Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen (Frankfurt am Main 1976) 13–38.

[9] Bleistein II, 102; 86–93; Credo's onderweg, 28.

[10] Edward Schillebeeckx, Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding (Bilthoven 1977) 782–783.

[11] Bleistein II, 67; Piet Schoonenberg, Ein Gott der Menschen (Einsiedeln/Zürich/Köln 1964) 204.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HENK VAN DER LINDE

1915 in Utrecht (Holland) geboren. Derzeit Professor für ökumenische Fragen an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität zu Nimwegen. Anschrift: Stollenbergweg 70, Berg en Dal, Niederlande.

René Marlé

«Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist»

Einführung: Zwei wichtige Dokumente

Unter den vielfachen «Glaubensbekenntnissen», die in den letzten Jahren entstanden sind, gibt es zwei, die eine besondere Aufmerksamkeit verdienen: jenes, das von der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen kommt und das von der Kommission anläßlich ihrer 1974 durchgeführten Sitzung von Accra (Ghana) vorgelegt worden ist; und jenes, das aus der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland kommt und das von ihr 1975 zum Beschluß erhoben worden ist[1]. Ohne die Frage nach dem bevorzugten Ort der Entstehung eines Glaubensbekenntnisses zu entscheiden, darf man es nicht versäumen, den Texten, die aus einer breiten ökumenischen Gemeinschaft oder einer ganzen Kirche kommen, eine besondere Bedeutung und ein besonderes Interesse beizumessen.

Erklärbare Unterschiede

Der Unterschied im Ursprung läßt voraussehen, daß die beiden Dokumente nicht in allen Punkten identisch sind. Sie unterscheiden sich zunächst in ihrer *Art* insgesamt.

Der Text der deutschen Synode ist ein Dokument, das abgeschlossen und zumindest eine Zeitlang endgültig sein will. So stellt es sich auch als ein Ganzes dar, vereinheitlicht und streng konstruiert. Obwohl es Gesichtspunkte oder Formulierungen, die von verschiedenen Mitgliedern der Synode stammten, integriert, trägt es eine Handschrift, nämlich jene des Theologen *Johann Baptist Metz*. Das wurde nie verheimlicht.

In seinem ersten Teil zumindest trägt auch der Text von «Glauben und Kirchenverfassung» eine Handschrift, nämlich jene von *Jürgen Moltmann*, der in Accra eine äußerst wichtige Rolle gespielt hat und dessen Stil und Ideen man in dem eigentlich theologischen Teil des Dokumentes unschwer erkennt. Dieser erste Teil bildet ebenfalls ein einheitliches und wohlgestaltetes Ganzes. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wollte es bei den Kirchen jedoch mit einer ganzen Reihe von anderen Dokumenten verbreiten. So folgt auf dieses, «Das Bekenntnis der Hoffnung in Christus» überschriebene grundlegende Dokument eine Reihe von Texten, die «Die Herausforderungen der christlichen Hoffnung» anführen, wobei mehrere «Herausforderungen» genannt sind (Herausforderung durch das afrikanische Christentum, Herausforderung durch die Desillusionierten, Herausforderung durch ein gewöhnliches Stadtleben ...), und dann faßt ein Text «Zur Einheit im Bekenntnis der Hoffnung», zu der hin sich alle Christen aufmachen müssen, zusammen. Und schließlich werden, gleichsam als Anhang, «Zeugnisse gelebter Hoffnung» vorgestellt, und zwar unter verschiedenen Formen (liturgisch, katechetisch, persönlich), «um den Kirchen zu helfen, Rechenschaft über ihre Hoffnung abzulegen».

Denn das Dokument von «Glauben und Kirchenverfassung» nimmt bewußt die Form eines offenen Vorschlags an. Es ist das Abbild der ökumenischen Gemeinschaft, die sich darin ausdrückt und die eine Gemeinschaft im Werden ist, «bei der Arbeit» könnte man sagen, bei der Bemühung um Einheit. Die verhältnismäßig zusammengesetzte Art des Textes ist gewollt: «Dieser Bericht lädt gerade durch die Verschiedenheit seiner Form und seines Inhalts die Christen in der ganzen Welt ein, die grundlegende Frage in Angriff zu nehmen», auf die er selber einen Anfang von Antwort beizubringen versucht hat.

Und dennoch muß selbst bei diesem Punkt der Gegensatz zum Dokument der deutschen Synode nicht zu stark herausgestellt werden, denn auch dieses erinnert an «die vielen Träger der Hoffnung» und möchte, daß sein Zeugnis eine «Einladung zur Hoffnung» sei.

Es ist offensichtlich auch möglich, eine Anzahl kleinerer Unterschiede im *Inhalt* der beiden Dokumente zu erheben.

Der Lehrgehalt des Textes der deutschen Synode ist etwas mehr entwickelt als jener des Textes von «Glauben und Kirchenverfassung». Er enthält einige Elemente, die man im anderen zu finden nicht erwarten konnte (Anspielung auf das Bußsakrament zum Beispiel) oder zu deren Einführung es keinen gleichartigen Grund gab (der erklärte Wille zum Beispiel «Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes»).

Vielleicht muß man im Dokument der deutschen Synode auch noch die formeller ausgedrückte Sorge um «katholische» Orthodoxie hervorheben, indem gleich zu Beginn hingewiesen wird «auf die ganze Fülle des kirchlichen Credo, das auch die Grundlage dieses Bekenntnistextes bildet». Wir werden aber sehen, daß dieses Credo praktisch auch die Grundlage des Dokumentes von «Glauben und Kirchenverfassung» bildet.

Ohne den Unterschied noch zu vergrößern, kann man den unmittelbarer christologischen Einstieg des Dokumentes von «Glauben und Kirchenverfassung»

feststellen: «Das Bekenntnis der Hoffnung in Christus», so lautet der Titel des grundlegenden Textes. Und dieser setzt an den Anfang diese Aussage: «Der Grund dieser Hoffnung ist die Offenbarung des Dreieinigen Gottes in und durch Jesus Christus.» Das Dokument der deutschen Synode seinerseits geht aus vom «Gott unserer Hoffnung», dessen Name «in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit tief eingegraben ist»; dieser Gott, der auch «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» ist, jener, «der Himmel und Erde geschaffen hat» «und den wir mit dem jüdischen Volk und auch mit der Religion des Islams öffentlich bekennen». Und dennoch sagt der gleiche Text etwas später mit aller Klarheit aus: «Unsere Hoffnung ist Jesus Christus.»

Bemerkenswerte Verwandtschaften

Viel verblüffender als die Unterschiede sind denn auch die Verwandtschaften, die zwischen den beiden Dokumenten bestehen. Die deutsche Synode wußte sich im übrigen, als sie ihr auf die Hoffnung ausgerichtetes «Bekenntnis» formulierte, «dem Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden, der seinerseits alle Christen zur Rechenschaft über ihre Hoffnung aufgefordert hat».

Die beiden Texte sind tatsächlich verwandt in ihren *Motivationen* und in ihrer *Art der Erarbeitung*. An der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von Löwen 1971, die jener von Accra vorausging, erklärte Lukas Vischer, der Sekretär von «Glauben und Kirchenverfassung», daß der Augenblick gekommen sei, die Prüfung der vielfachen Probleme, die sich auf den Weg der Einheit drängen, zu überholen und auf die Herausforderung zu hören, die von der nichtglaubenden Welt kommt, und zu versuchen, «gemeinsam die grundlegenden Gegebenheiten des Glaubens zu formulieren». Damit sprach er die Einladung an alle Kirchen und Christen aus, sich mit der Formulierung des ersten Petrusbriefes zu fragen: «Wie können wir gemeinsam, heute, Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist?» Die deutsche Synode nahm sich ihrerseits vor, in Übereinstimmung mit der Radikalität der Frage, die den Gläubigen unserer Zeit gestellt ist, zum Wesentlichen vorzustoßen: «Wir müssen zusehen, daß über den vielen Einzelfragen und Einzelinitiativen nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt.»

Es gibt auch Verwandtschaften in der Art, wie diese Texte erarbeitet wurden: sie sind nicht aus einer Erleuchtung, die einem einzelnen oder einer Gruppe widerfahren wäre, hervorgegangen, sondern sind Ergebnis einer geduldigen gemeinsamen Arbeit, selbst wenn sie, wie wir bereits gesagt haben, schließlich bestimmte Handschriften tragen. Das Zeugnis, das «Glauben und Kirchenverfassung» für den gemeinsamen Glauben und die gemeinsame Hoffnung der Christen ablegen lassen wollte, mußte nach der schönen Formulierung von Calvin eine «pia conspiratio» sein. Und erst im Anschluß an Versuche, die auf allen Kontinenten und von verschiedensten Gruppen unternommen worden waren, hat die Konferenz von Accra ihren eigenen Formulierungsversuch unternommen, der wiederum in die vielen christlichen Kirchen und Gemeinschaften zurückgegeben werden müßte. Und so ist auch der Text der deutschen Synode das Ergebnis eines vielfachen Hin und Her zwischen Redaktoren, Kommission und Vollversammlung ...

Ganz klar ist auch die gemeinsame *Grundausrichtung* der beiden Texte. In beiden Fällen handelt es sich nicht darum, über statische Wahrheiten Rechenschaft zu geben, sondern um eine umgestaltende Dynamik, die zur Aktion führt. Der Glaube, der bezeugt wird, ist ein durch die Hoffnung dynamisch gewordener Glaube. Es ist sogar die Hoffnung, die in den beiden Dokumenten als unmittelbares Objekt des Bekenntnisses vorgestellt wird. Sie wird auch vom Titel der beiden Dokumente zuerst angesagt. Und der Text von «Glauben und Kirchenverfassung» spricht von der «Kraft dieser Hoffnung», die «das Werk des Heiligen Geistes in uns» ist, während der Text der deutschen Synode es als deren Interesse bezeichnet, «in ihr uns zu erneuern und aus ihr den ‹Erweis des Geistes und der Kraft› für unsere Zeit zu erbringen».

Die Hoffnung erfüllt sich aber nicht durch sich selbst. Sie findet ihren Grund im Glauben. «Der Grund dieser Hoffnung ist die Offenbarung des Dreieinigen Gottes in und durch Jesus Christus», erklärt der Text von «Glauben und Kirchenverfassung», und die deutsche Synode nimmt sich vor, «von unserer im Glauben gegründeten Hoffnung selbst öffentlich» zu reden. Diese Hoffnung hat einen «Inhalt und einen Grund»; und genau darüber muß man Rechenschaft ablegen, ehe man sieht, zu welchen praktischen Verpflichtungen sie führt.

Dieser *Grund* und dieser *Inhalt* der Hoffnung der Christen sind in den beiden Dokumenten im wesentlichen identisch. Es ist der christologische und trinitarische Glaube. Die trinitarische Struktur des christlichen Glaubens als Grund der Hoffnung erscheint im Text von Glauben und Kirchenverfassung auf besonders klare Weise, weil er von der in und durch Jesus Christus erfüllten Offenbarung ausgeht, dann die wirkende

Kraft des Heiligen Geistes nennt und schließlich die Erfüllung dieser Hoffnung «in den Händen des Vaters Jesu Christi». Der Text der deutschen Synode beginnt mit der Nennung von «Gott, unserer Hoffnung», der sich «als Vater kundgetan» hat, durch sein «ewiges Wort», das «Mensch geworden, einer von uns» ist. Und später spricht er vom Heiligen Geist als «dem lebendigen Grund» der Einheit der Kirche, der als «der Heilige Geist des erhöhten Herrn» «die innerste Kraft» der Zuversicht dieser Kirche ist.

So verschieden nun auch die Reihenfolge ist, in der die fundamentalen Aussagen des traditionellen Glaubens in den beiden Dokumenten aufgenommen werden, wird dieser Glaube doch so dargestellt, wie er sich vom Geheimnis des Todes und der Auferweckung Christi her entfaltet. Die Offenbarung des trinitarischen Gottes in und durch Jesus Christus vollzieht sich zunächst durch die *messianische Sendung*, an deren Sinn der Text von «Glauben und Kirchenverfassung» erinnert: «Wenn Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt wird, dann ist Gottes Zeit gekommen (Mt 11,5).» Der Glaube der Christen gibt auf dieses Evangelium ein Echo, und er hat nichts anderes zu tun, als es zurückzuwerfen. Die deutsche Synode nimmt Kenntnis vom Zauber, den heute die Gestalt Jesu von neuem bewirkt, der weiterhin die Gewissen rüttelt, die Horizonte weitet und die Großzügigkeit anspornt. Aber sie unterstreicht auch, daß seine Botschaft und sein Beispiel ihren wirklichen Sinn und ihre ganze Kraft verlören, wenn sie nicht in der Person dessen gründeten, der der ewige Sohn des Vaters ist. Im übrigen, fügt sie bei, ist «die Hoffnungsgeschichte unseres Glaubens in Jesu Auferweckung unbesiegbar geworden». Jesus ist für den Glauben der Christen kein einfaches Vorbild der Vergangenheit, so hervorragend er auch ist. Er ist der Lebendige, der noch heute die Mauern aller Gefängnisse und Gräber zum Einsturz bringt. Um diese zentrale Aussage des «Credo der frühen Christenheit», wie die Synode sagt, die auf 1 Kor 15,3–5 verweist, auszusagen, haben die beiden Dokumente keine Mühe, Stützen, Belege oder Formulierungen in der Heiligen Schrift zu finden. Was man vor allem unterstreichen muß, das ist der zentrale Ort, der im einen wie im andern Fall der Bezeugung der *Auferstehung* eingeräumt wird.

Die Auferstehung Christi ist das Unterpfand der *Auferstehung der Toten* und die Verheißung des ewigen Lebens. Die beiden Texte sind diesbezüglich ebenfalls bestimmt und ausdrucksvoll. «Durch seine Hingabe und seine Auferstehung», erklärt der Text von «Glauben und Kirchenverfassung», «sind wir mit einer unzerstörbaren Hoffnung auf das ewige Leben erfüllt, trotz Sünde, Tod und dämonischer Mächte.» Und etwas später: «Darum warten wir auf die Auferstehung der Toten und wissen, daß unsere Hoffnung in dieser Welt nicht erfüllt ist, solange die Toten tot sind. Diese Erwartung macht uns bereit, in der Liebe Opfer zu bringen. Sie gibt uns Hoffnung für die Toten und Trost im eigenen Sterben. Darum sehnen wir uns nach dem ewigen Leben in vollkommener Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes und glauben, daß die Zukunft der vollkommenen Menschheit in der Fülle der Gottheit liegt.» Der Text der deutschen Synode ist nicht weniger ausdrücklich: «Im Blick auf diesen Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, erhoffen wir auch für uns die Auferweckung der Toten.» Diese Hoffnung geht gegen einen immer allgemeineren Geist, der den Tod zu verbergen, die Trauer zu verdrängen und die Erinnerung an die Toten auszulöschen versucht. «In dieser Situation bekennen wir Christen unsere Hoffnung auf die Auferweckung der Toten. Sie ist keine schön ersonnene Utopie; sie wurzelt vielmehr im Zeugnis von Christi Auferstehung.» Diese gibt uns die Gewißheit, daß die Verstorbenen, auch jene, die jetzt vergessen sind, «unvergeßlich sind im Gedenken des lebendigen Gottes und für immer in ihm leben».

Der Glaube, der die Hoffnung begründet, wird konkret in der *Kirche* gelebt, der beide Dokumente einen namhaften Platz zuweisen und eine im wesentlichen identische Funktion zuschreiben. Diese ist im Text von «Glauben und Kirchenverfassung» in wenigen Worten zusammengefaßt: «Durch die Gaben des Heiligen Geistes sind wir dazu befreit, ein versöhnendes Leben zu führen, in einer neuen Gemeinschaft zu leben und unserer Gesellschaft zu dienen.» Der Text entwickelt aber auch den Sinn dieser Sendung: «Die Kirche wird von ihrem Verständnis von Gottes Wort her ihre prophetische Stimme für eine humanere Gesellschaft erheben. Sie wird beständig für das Leben der Welt beten. Und darüber hinaus wird die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche selbst ein Zeichen der neuen Gemeinschaft unter den Menschen sein: eine Gemeinschaft, die hört und dankt, eine Gemeinschaft, in der man offen und furchtlos nach der Wahrheit fragen kann, eine Gemeinschaft der Versöhnten, eine Gemeinschaft, die einander und allen Menschen entschlossen und uneigennützig dient, besonders denen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen sind, eine Gemeinschaft, die in der Nachfolge Jesu willig die Armut annimmt, die ihr auferlegt wurde, oder aber von dem Besitz, der ihr gegeben wurde, verantwortlich Gebrauch macht, eine Gemeinschaft, die spontan feiern kann in einer Welt, die bis ins letzte vorgeplant ist.» Die deutsche Synode setzt die Kirche ebenfalls «auf die Wege Jesu». «Das Bekenntnis zu Je-

sus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie; sie allein kennzeichnet den Weg zur Erneuerung der Kirche.» Diese Kirche ist dann die anfanghafte Verwirklichung der «Neuen Schöpfung». «Diese unsere Kirche ist eine Hoffnungsgemeinschaft.» Offene und kommunikative Gemeinschaft, aus dem sie lebt: «Hier schulden wir uns selbst und unserer Lebenswelt mehr denn je das Zeugnis einer Hoffnungsgemeinschaft, die in sich selbst viele lebendige Formen des ‹Zusammenseins in seinem Namen› kennt und je auch neue weckt und fördert.»

Der Glaube, der die Dynamik der Hoffnung trägt und für den die beiden Dokumente Zeugnis ablegen wollen, ist ein Glaube, der sich in einer *Praxis* ausspricht.

Der Glaube an die Auferweckung Christi versetzt uns nicht in eine ruhige Seligkeit. Die deutsche Synode besteht auf dem Band zwischen dem Kreuz und der Auferweckung. Unsere Hoffnung muß eine Leidens- und Todesgeschichte durchschreiten. Wenn wir hoffnungsvoll auf das Kreuz blicken, können wir «die anonyme Leidensgeschichte der Welt» nicht vergessen. «Nur wo wir Christen ein Ohr haben für die dunkle Prophetie des Leidens», wie es von Jesus bei Mt 25 formuliert wurde, «und ihm uns hilfreich zuwenden, hören und bekennen wir die hoffnungsvolle Botschaft von seinem Leiden zu Recht.» Und der Text von «Glauben und Kirchenverfassung» erinnert uns daran, daß unsere Hoffnung auf Auferstehung uns nicht von den gegenwärtigen Aufgaben abbringen darf. «Aber diese Sehnsucht nach Gott heißt nicht, daß wir die Welt dem Tode überlassen. Sie führt uns in einen entschlossenen Kampf für Gottes Rechte auf seine Schöpfung. Brüder, in eurer Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde bleibt der Erde treu!» «Die Liebe Christi befähigt und nötigt uns, uns dafür einzusetzen, daß diese Welt humaner wird.»

So zögern die beiden Texte auch nicht, in das Glaubensbekenntnis und in die Zustimmung zur christlichen Hoffnung eine Anzahl von *Mißständen* oder *Leiden der Welt* einzuschließen, worin sich dieser Glaube und diese Hoffnung bewähren müssen. Der Text von «Glauben und Kirchenverfassung» markiert klar die Grenzen jeder sozialen Hoffnung, sagt aber auch, «daß konkrete soziale Utopien der eschatologischen Wirklichkeit des Reiches Gottes entsprechen können»; und daß es eine «gemeinsame Hoffnung für die ganze Menschheit» gibt, an deren Verwirklichung die Gläubigen mitarbeiten müssen. Die deutsche Synode, die im Namen einer begrenzten Gemeinschaft und für diese spricht, kann noch genauer sein in der Bestimmung der Kämpfe, die der christliche Glaube und die christliche Hoffnung gegen die Mißstände und die Leiden der Welt zu führen haben: ungeheure Ungleichheiten in der Verteilung der Reichtümer, selbst unter den Kirchen, die Bedrohung, die auf den Schwachen und den Unschuldigen lasten, ja auf dem menschlichen Leben als solchem, wenn man an die vielfachen Formen von Unterdrückung und Manipulation denkt ...

Ein bedeutsames Wort ist für beide Dokumente bezeichnend, nämlich: *Herausforderung*. Es zeigt die gleiche Sorge, auf eine bestimmte Situation des Glaubens heute zu antworten. Diese Situation ist offensichtlich nicht an konfessionelle Unterschiede gebunden. Andererseits führt sie wegen der Radikalität der Fragen, die sie stellt, dazu, auf das zu kommen, was für den gläubigen Menschen grundlegend und bestimmend ist. So kommt das gleiche begründende Wort zu Bewußtsein. Und so bezeugen die beiden Dokumente, die wir überflogen haben, trotz ihrer Unterschiede in der Form oder im Einzelnen eine auffallende Einheit in der Aufnahme dieses Wortes wie im Echo, das darauf gegeben wird.

[1] Das Dokument von «Glauben und Kirchenverfassung» mit dem Titel «Rechenschaft der Hoffnung, die in uns ist» mit den verschiedenen Elementen, die es ausmachen, wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen englisch veröffentlicht zum Beispiel im Band: Uniting in Hope (Genf 1975) 25–80. Eine deutsche Übersetzung liegt vor in: Jürgen Moltmann, Lukas Vischer (Hg.), Manifeste der Hoffnung. Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten = Kaiser Traktate 16 (München 1975).

Das Dokument der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist veröffentlicht unter dem Titel «Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit» im Band I der offiziellen Gesamtausgabe, Beschlüsse der Vollversammlung (Freiburg i. Br. 1976) 84–111. Eine ausführlichere Darstellung haben wir veröffentlicht unter dem Titel «La ‹confession de la foi› du Synode des diocèses allemands» in: Catéchèse Nr. 67 (1977) 195–207.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

RENÉ MARLÉ

1919 zu Thury-Harcourt (Frankreich) geboren, 1937 in die Gesellschaft Jesu eingetreten, studierte in Lyon-Fourvière Theologie, 1950 zum Priester geweiht, 1956 Doktorat in Theologie am Institut Catholique von Paris mit der Dissertation: Bultmann et la théologie du Nouveau Testament (Aubier, Paris 1956, ²1966) = Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments (Paderborn 1959, ²1967), Professor an den Katholischen Fakultäten des Westens, dann am Institut Catholique von Paris, wo er zur Zeit im Rahmen des U.E.R. de théologie et de sciences religieuses das Höhere Institut für katechetische Pastoral leitet. Er ist regelmäßiger Mitarbeiter von «Études» und «Recherches de Science Religieuse» und veröffentlichte u. a.: Le Problème théologique de l'herméneutique (Paris 1963, ²1968), Bulmann et la foi chrétienne (Paris 1967), Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères (Paris 1967, ²1968), Herméneutique et Catéchèse (Paris 1970), La Singularité chrétienne (Paris 1970) = Was bleibt noch? Kritische Überlegungen der Theologie (Olten 1971), Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling (Paris 1975). Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

Synthese

Lukas Vischer

Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis?

I. Einheit im Glauben – Trennung der Kirchen

Wie kann der eine Glaube zum Ausdruck gebracht werden? Kann es durch ein Bekenntnis geschehen? Die Autoren, die in diesem Heft zu Worte kommen, antworten auf diese Frage mit sichtlicher Zurückhaltung. Sie sprechen ausführlich über Wesen und mögliche Funktionen von Bekenntnissen. Sie bringen Desiderata vor, die in einem ökumenischen Bekenntnis Berücksichtigung finden müßten. Sie lassen aber die Frage offen, ob die Kirchen sich in der Anerkennung eines Bekenntnisses zusammenfinden könnten. Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis? Das Fragezeichen hinter dem Titel wird durch die Überlegungen dieses Heftes jedenfalls nicht beseitigt, sondern eher in seinem Gewicht verstärkt. Sollte sich Einheit im Glauben durch ein Bekenntnis herstellen lassen?

Die Kirchen stehen einander heute nach wie vor als getrennte ‹Konfessionen› gegenüber. Der Begriff ‹Bekenntnis› ist nicht in erster Linie mit der Gemeinsamkeit des Glaubens, sondern mit der Besonderheit der einzelnen Kirchen verbunden. Manche strittige Fragen sind zwar geklärt worden. Eine gewisse Annäherung hat stattgefunden. Die Kirchen sind aber nach wie vor voneinander getrennt, und es ist schwer vorstellbar, wie sie durch ein einziges ökumenisches Bekenntnis zusammengehalten werden könnten.

Ganz abgesehen davon, daß sie über manche Punkte der Lehre noch keine Einigung erzielt haben, weichen sie auch in ihrer Einschätzung der Notwendigkeit und der Rolle formulierter Bekenntnisse voneinander ab. Während Bekenntnisse in der einen Kirche von grundlegender Bedeutung sind, spielen sie in den andern nur eine untergeordnete Rolle. Nicht alle Konfessionen sind im strengen Sinne des Wortes «Konfessionen». Es kann sich darum nicht einfach darum handeln, jenes eine Glaubensbekenntnis zu finden, das der ganzen ökumenischen Gemeinschaft gerecht wird. Bevor ein Bekenntnis einigende Kraft erlangen kann, müßte Übereinstimmung darüber erzielt werden, welche Stellung einem Bekenntnis im Leben der Kirche zukommen kann.

Diese Schwierigkeit kommt in den sechs «konfessionell» geprägten Artikeln dieses Heftes deutlich zum Ausdruck. Die Autoren gehen spontan von *verschiedenen* Vorstellungen über das Bekenntnis aus. Der Unterschied tritt besonders deutlich zutage, wenn zwei Kirchen in ernsthafte Gespräche treten. Sie entdecken dann, daß sie den Ergebnissen, die sie zu formulieren vermögen, je nach ihrem Verständnis von Bekenntnis verschiedene Bedeutung beimessen und sie darum nicht auf dieselbe Weise zu rezipieren vermögen.

Die Vielfalt, die die Christenheit heute kennzeichnet, geht aber weit über die Vielfalt «konfessioneller» Traditionen hinaus. Die Unterschiede, die die Konfessionen voneinander trennen, sind die Frucht einer verhältnismäßig begrenzten Geschichte. Sie sind fast alle in bestimmten Stadien europäischer und später amerikanischer Geschichte entstanden. Soweit darum die «Konfessionen» auch voneinander abweichen, gehören sie doch derselben Welt an. Sie sind durch eine gemeinsame, immer wieder in Erinnerung gerufene Geschichte miteinander verbunden.

Die missionarische Bewegung der letzten Jahrhunderte hat in dieser Hinsicht eine neue Situation geschaffen. Indem die einzelnen Kirchen den Auftrag ernst nehmen, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu verkündigen, trugen sie die «Konfessionen» in neue Bereiche, sprengten aber zugleich die begrenzte «Ökumene der Konfessionen». Neue Welten mit neuen Fragen sind in den Horizont der Kirche getreten.

Diese Fragen mochten lange Zeit unterdrückt werden. Sie verlangen heute aber mit unwiderstehlicher Macht nach ihrem Recht. Was heißt es, das Evangelium im Raume asiatischer Religionen zu verkündigen (Chun)? Welche Gestalt muß das Bekenntnis im Kontext afrikanischer Traditionen annehmen? Nicht daß die Auseinandersetzungen früherer Jahrhunderte für die Bewältigung solcher Fragen ohne Bedeutung wären, Sie mögen in mancher Hinsicht modellhaft sein. Die neuen Fragen müssen aber zugleich in ihrer Eigenständigkeit anerkannt werden. Die Ökumene ist durch neue, in den «konfessionellen» Traditionen nicht vorgesehene Stimmen erweitert und bereichert worden. Man denke z.B. an für manche, zum mindesten auf den ersten Blick, so seltsame Phänomene wie die afrikanischen unabhängigen Kirchen! Sie lassen sich nicht in die bekannten Traditionen einordnen, und werden sie eingeordnet, wird ihnen nicht Gerechtigkeit getan. Sie sind vielmehr der Beweis dafür, daß die «Ökumene»

heute neue Welten in sich schließt. Um diese neue Situation angemessen widerzuspiegeln, hätten vielleicht die sechs ‹konfessionell› geprägten Artikel dieses Heftes durch eine Reihe dieser neuen ungewohnten Stimmen ergänzt werden müssen.

Es wäre allerdings unzureichend, die begrenzte «Ökumene der Konfessionen» der durch die missionarische Ausbreitung erweiterten Ökumene gegenüberzustellen. Die Vielfalt, die die Christenheit kennzeichnet, erklärt sich nicht allein daraus. Sie rührt vielmehr daher, daß die Kirchen in allen Teilen der Welt neuen Fragen gegenüberstehen. Die Ökumene der Konfessionen ist nicht nur in einen weiteren Zusammenhang gestellt, sie ist selbst zutiefst erschüttert. Die bisherigen Antworten reichen nicht mehr aus. Die Kirchen finden sich in neue bisher unbewältigte Auseinandersetzungen geworfen. Die Folge davon ist eine Vielfalt von Antworten, die oft nicht mit den konfessionellen Traditionen zusammenfallen. Sie führen zu neuen Schulen, Bewegungen, Gemeinschaften und Gruppierungen. Sie löschen zwar die konfessionellen Grenzen nicht aus, vermindern aber doch ihr Gewicht. Eine seltsame, neue Gemeinschaft ist entstanden – eine Gemeinschaft des Fragens und Suchens, eine Gemeinschaft fundamentaler Übereinstimmung und in mancher Hinsicht auch sichtlicher Ungewißheit, eine Gemeinschaft neuer, aber noch nicht wirklich ausgetragener Konflikte.

Ein Bekenntnis, das den Namen ökumenisch verdient, müßte dieser ungeheuren Vielfalt gerecht werden. Es müßte den Glauben so zusammenfassen, daß sich alle darin wiedererkennen können. Ist es denkbar, daß ein Bekenntnis dies leistet? Zweifel an dieser Möglichkeit sind angesichts der heutigen Vielfalt gewiß mehr als berechtigt. Und doch muß die Einheit im Glauben zum Ausdruck kommen. Alle Autoren dieses Heftes scheinen sich bei allen Zweifeln an der Möglichkeit eines ökumenischen Bekenntnisses darüber einig zu sein. Wie also soll es dazu kommen? Dadurch daß wir die neue Gemeinschaft, die bereits entstanden ist, als Einheit betrachten und eine gemeinsame Artikulierung in aktuellem ständig neuem Bekennen suchen? Oder indem die Kirchen aufgrund der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen «Hoffnung im jeweiligen Kontext konkret gestalten und gerade so die Universalität ihres Glaubens bekunden» (Højen)? Oder doch durch eine neue Art von Bekenntnis? Jedenfalls reichen hypothetische Überlegungen über Wesen und mögliche Funktionen eines Bekenntnisses nicht aus. Die Frage ist vielmehr, welche konkreten Schritte erforderlich sind, um jener «sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft» näher zu kommen.

II. Zwei Wege

Auf welche Weise könne es allenfalls zu einem Bekenntnis mit ökumenischer Gültigkeit kommen? Zwei Wege bieten sich an. Die gemeinsame Grundlage könnte entweder in den Bekenntnissen der Alten Kirche oder in einem neuen, erst noch zu formulierenden Bekenntnis gefunden werden. Es lohnt sich, diese beiden Wege einer näheren Prüfung zu unterziehen.

1. Gemeinsame Grundlage in den Bekenntnissen der Alten Kirche

Der Rückgriff auf die Bekenntnisse der Alten Kirche ist nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Sind sie nicht Teil einer Tradition, der alle Kirchen auf diese oder jene Weise verpflichtet sind? Könnte sie darum nicht für alle Kirchen zum mindesten «einen gemeinsamen festen Bezugspunkt» (Heron) bieten? Gewiß, so wie die Kirchen die Bedeutung von Bekenntnissen im allgemeinen verschieden einschätzen, haben sie auch eine verschiedene Auffassung von der Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse. Die einen sehen in den «alten, ehrwürdigen Bekenntnissen der ungeteilten Kirche» den Ausgangspunkt für die theologische Reflexion, die angesichts der heutigen Probleme erforderlich ist; wenn sie auch nicht alles «sagen, was zum Glauben gehört», lassen sich die notwendigen Aussagen doch von daher entwickeln (Papandreou). Andere sind in ihrer Beurteilung weit zurückhaltender. Sie haben ein schärferes Empfinden für den ungeheuren Abstand zwischen dem Denken, das in den alten Bekenntnissen zum Ausdruck kommt, und den Voraussetzungen, die das heutige theologische Denken bestimmen. Die unterschiedliche Einschätzung der altkirchlichen Bekenntnisse besteht heute nicht nur zwischen verschiedenen Kirchen, sondern interessanterweise mehr und mehr auch innerhalb ein und derselben Kirche (Tomkins). Alle Kirchen sind sich aber wohl darüber einig, daß die altkirchlichen Bekenntnisse eine besondere Stellung in der Tradition der Kirche einnehmen. Sie rufen jene ersten Jahrhunderte in Erinnerung, in denen für Lehre und Gestalt der Kirche weitreichende Entscheidungen gefällt wurden. Keine Kirche kann sich der Auseinandersetzung mit jener formativen Zeit ungestraft entziehen. Sie müssen auch darum als Zeugnisse ernst genommen werden, weil sie von allen uns vorausgegangenen Generationen ernstgenommen worden sind und also eine Gemeinschaft durch die Zeiten ohne Respekt für die Bekenntnisse kaum denkbar ist.

Drei Überlegungen sind nun aber von größter Bedeutung:

a. Es ist offenkundig, daß die Bekenntnisse der Alten Kirche ihren bestimmten Ort in der Geschichte haben. Die Entstehung sowohl des Apostolikums als auch des Nizäno-Konstantinopolitanums lassen sich im einzelnen nachzeichnen (Heron, Kannengießer). Es herrscht wohl allgemeine Einigkeit darüber, daß dieser Feststellung auch theologisches Gewicht zukommt. Die altkirchlichen Bekenntnisse sind nicht zeitlose Zusammenfassungen des Glaubens. Sie sind Zeugnisse einer bestimmten Zeit. Wenn sie für spätere Zeiten Gültigkeit behalten, behalten sie sie als Zeugnisse dieser bestimmten Zeit. Das Apostolikum war vielleicht in höherem Maße als das Nizäno-Konstantinopolitanum von Anfang an als Zusammenfassung des Glaubens konzipiert. Es hat seinen Ursprung in der Liturgie und der Katechese und stellt uns also die Tradition der Lehre einer bestimmten Periode vor Augen. Das Nizäno-Konstantinopolitanum hingegen ist das Zeugnis einer Entscheidung, die die Kirche angesichts einer bestimmten Gefährdung der apostolischen Wahrheit zu treffen hatte. Es war ursprünglich nicht eine allgemeine Aussage, die «um den Preis der Abstraktion» gewonnen wurde (Moltmann), sondern konkretes Bekennen.

Beide Bekenntnisse haben sich nun allerdings in ihrem Charakter im Laufe der Geschichte verändert. Sie sind von der Kirche so rezipiert worden, daß ihr ursprünglicher Ort in der Geschichte verblassen konnte. Diese Veränderung wird in der Regel nicht genügend in Rechnung gestellt. Es ist aber offensichtlich, daß ein Bekenntnis seine Funktion verändert, wenn es nicht mehr allein die Entscheidung eines Konzils gegenüber einer Häresie ist, sondern Sonntag für Sonntag im Gottesdienst rezitiert wird; und noch weitergehend, wenn es in die Verfassung oder einen andern rechtlichen Text der Kirche aufgenommen wird. Die altkirchlichen Bekenntnisse haben heute ihre hervorgehobene Bedeutung nicht allein um ihrer inhaltlichen Aussagen willen, sondern auch um der «integrativen Rolle» (Modras), die sie durch die Rezeption gewonnen haben.

Diese doppelte Ebene in der Bedeutung und Wirkung der Bekenntnisse führt allerdings unausweichlich zu einer Spannung. Wenn die Bekenntnisse als Zeugnisse ihrer Zeit ernst genommen werden sollen, kann ihre Bedeutung nur durch einen Vorgang der Interpretation, nicht durch die bloße Wiederholung und Rezitation deutlich werden. Wird aber dadurch die integrative Rolle der Bekenntnisse nicht ein Stück weit in Frage gestellt? Die Folgerung ergibt sich notwendig. Die Bekenntnisse dürfen nicht in erster Linie als zeitlose «unveränderliche Formeln» verstanden werden, die «Kontinuität» gewährleisten (Moltmann), sondern als unverzichtbare feste Elemente in einem ständig weitergehenden Vorgang der Interpretation und Aktualisierung.

b. Es ist weiter offenkundig, daß die Bekenntnisse «nicht alles aussagen, was zum Glauben gehört». Manche Fragen, die sich schon damals stellten, sind nicht berührt. Das Apostolikum trifft eine bestimmte Auswahl von kerygmatischen Aussagen, das Nizäno-Konstantinopolitanum gibt eine besonders entscheidende Auseinandersetzung wieder. Die beiden Bekenntnisse antworten *a fortiori* nicht auf manche Fragen, die sich heute stellen und Antwort fordern. Wenn wir aufgefordert werden, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die in uns ist, können wir nicht direkt (oder nur in seltenen Fällen) auf die Bekenntnisse zurückgreifen.

Dieser Umstand wird besonders deutlich in der Katechese. Die Bekenntnisse sind hier nur von begrenzter Bedeutung. Die Katechese, die einen Überblick über die gesamte Lehre der Kirche zu geben hat, wird zwar an geeigneter Stelle die Bedeutung der Bekenntnisse zu erklären und ihren Inhalt zu interpretieren suchen, sie wird sich aber nicht ausschließlich an die Bekenntnisse halten können. Sie wird gewisse Aussagen der Bekenntnisse betonen, andere in den Hintergrund treten lassen. Sie wird vor allem Themen aufgreifen, die sich nur indirekt oder überhaupt nicht aus den Bekenntnissen ableiten lassen. Die Tradition, aus der die Kirche schöpft, ist umfassender als die Bekenntnisse. Um wirkliche aktuelle Rechenschaft ablegen zu können, muß die Kirche darum in der Lage sein, auf diese Tradition zurückzugreifen.

c. Ist es möglich, die altkirchlichen Bekenntnisse durch Verkürzungen, Paraphrasen oder Interpolationen in ihrer bleibenden Gültigkeit deutlich zu machen? Die Versuche in dieser Richtung sind ohne Zweifel legitim. Verkürzte Formulierungen können deutlich machen, welche Elemente der altkirchlichen Bekenntnisse für die Aktualisierung wirklich unerläßlich sind und welche unter den gegebenen Umständen zurücktreten dürfen, ohne daß damit die Tradition verkürzt wäre. Paraphrasen können bewußt machen, wie dieselben Aussagen in zeitgemäßer Sprache lauten müßten: sie können den Text entfalten. Interpolationen können das Bekenntnis auf eine bestimmte Frage hin interpretieren und anwenden, ein Vorgehen, das bereits das Konzil von Nizäa angewandt hat, indem es ein bestehendes Symbol durch polemische Aussagen bereichert hat. Sie können auch Themen aufgreifen, die in den Bekenntnissen nicht angelegt sind, aber doch angesprochen werden müssen.

Alle diese Versuche kreisen im Grunde um dasselbe Problem. Sie zeigen, daß die Bekenntnisse, um zugänglich zu werden, der Interpretation und der Aktua-

lisierung bedürfen. Sie können in dieser Hinsicht wichtige Dienste leisten. Sie können eine Brücke zwischen dem fernen Dann und dem Heute schlagen. Es ist aber überaus unwahrscheinlich, daß irgendeine dieser Neuformulierungen die altkirchlichen Bekenntnisse je ersetzen und zum gemeinsamen Bekenntnis der Zukunft werden könnte. Sie ziehen ihre Kraft aus dem vollen Wortlaut und dem integrativen Gewicht der Bekenntnisse. Wenn darum überhaupt auf die Bekenntnisse zurückgegriffen werden soll, muß auf den eigentlichen Wortlaut, nicht auf eine Modifizierung zurückgegriffen werden. Die Bekenntnisse selbst werden immer ökumenischer bleiben als die Neuformulierungen, die heute vorgeschlagen werden (vgl. H. van der Linde).

2. Ein neues Bekenntnis

Der zweite mögliche Weg besteht darin, daß die gemeinsame Grundlage in einem neuen Bekenntnis gefunden wird. Ist es denkbar, daß ein solches Bekenntnis konzipiert und formuliert wird? Einige der Autoren scheinen mit der Möglichkeit zu rechnen (Willis), andere schließen sie von vornherein aus (Papandreou). Er muß allerdings unterstrichen werden, daß die Antwort weitgehend davon abhängt, was unter einem Bekenntnis verstanden wird. Diejenigen, die darunter in erster Linie ein aktuelles Wort zur Situation verstehen, neigen dazu, die Möglichkeit zu bejahen; diejenigen, die darin eine verpflichtende und allgemein anerkannte Aussage über bestimmte Lehren sehen, halten den Versuch weder für möglich noch sogar für wünschbar. Alle Autoren sind sich aber darüber einig, daß die Kirche zu neuen Fragen Stellung nehmen muß, auch darüber, daß die heute noch getrennten Kirchen so weitgehend als nur irgend möglich gemeinsam sprechen müßten. Läßt sich die Einheit im Glauben auf diesem Wege zum Ausdruck bringen?

Drei Erwägungen sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung:

a. Mehrere Autoren dieses Heftes unterstreichen, daß es eines zwingenden Anlasses bedürfe, damit die Kirche den gemeinsamen Glauben verbindlich aussage. Die Konzilien der Alten Kirche traten zusammen, weil die Wahrheit und die Einheit der Kirche bedroht waren. Sie waren keine Kongresse, sondern Versammlungen, die sich angesichts einer zersetzenden Gefahr als notwendig erwiesen. Die Spitze dieser Feststellung ist offenkundig. Ein neues Bekenntnis kann nicht geplant werden. Es kann nicht aufgrund von theoretischen Überlegungen von einer Kommission entworfen und konstruiert werden. Es bedarf des zwingenden Anlasses. Einzig wenn sie unentrinnbar herausgefordert sind, werden diejenigen, die zu reden haben, den Mut finden, verbindlich zu reden. Einzig dann werden sie mit Vollmacht sprechen. Einzig dann wird ihnen eine gemeinsame Sprache zufallen. Einzig dann wird die Kirche wirklich auf sie hören.

So richtig diese Feststellung ist, kann sie allerdings auch zu weit getrieben werden. Sie kann dazu mißbraucht werden, der Aufgabe, die der Kirche gestellt ist, auszuweichen. Da der zwingende Anlaß nicht gegeben ist, muß auch nicht verbindlich gesprochen werden. Wer aber kann mit Gewißheit sagen, daß der Anlaß nicht bereits gegeben sei? Wahrheit und Einheit sind zutiefst gefährdet. Eine gemeinsam verantwortete Entfaltung des Evangeliums könnte für die ganze Kirche und darüber hinaus eine befreiende Wirkung haben. Gewiß, ein neues Bekenntnis wird eine Gabe des Geistes sein. Es läßt sich nicht programmieren. Es wird sich aber auch nicht ohne Vorbereitung eines Tages wie von selbst ergeben. Es bedarf darum der ständigen gemeinsamen Bemühung, das Evangelium auszusagen. Einzig wenn die Möglichkeit eines neuen Bekenntnisses uns ständig vor Augen steht, kann es uns vielleicht eines Tages zuteil werden. Die betonte Rede vom zwingenden Anlaß kann Ausdruck der Blindheit und der Trägheit sein.

b. Ein aktuelles Bekenntnis dieser Art, angenommen, daß es zustande käme, könnte allerdings nicht die Funktion erfüllen, die die Bekenntnisse der Alten Kirche während vieler Jahrhunderte in der Kirche erfüllt haben. Es würde das Evangelium in der heutigen Situation verdeutlichen, es würde Weisung geben und vielleicht auch Grenzen setzen. Es wäre aber nicht im selben Sinne ein einigendes Band wie die alten Bekenntnisse. Es könnte allenfalls mit dem Nizänum im Augenblick seiner Formulierung verglichen werden. Es könnte aber die einigende Kraft, die den altkirchlichen Bekenntnissen später eigen wurde, erst gewinnen, wenn es von der ganzen Kirche rezipiert und ausdrücklich zum einigenden Band erklärt worden wäre.

Man muß sich darum davor hüten, ein mögliches neues Bekenntnis auf derselben Ebene wie die altkirchlichen Bekenntnisse zu sehen. Ein aktuelles Bekenntnis würde wohl zunächst zu Konflikten und Auseinandersetzungen führen, und es würde sich erst erhebliche Zeit später erweisen können, ob darin der eine Glaube für die gesamte Kirche gültig ausgesagt war. Ein Bekenntnis läßt sich nicht mit sofortiger Wirkung als einigendes Band konzipieren! Ja, man kann sich fragen, ob es überhaupt wünschbar sei, daß neue Bekenntnisse in derselben Weise rezipiert werden wie die altkirchlichen Bekenntnisse. Würde auf diese Weise der gemeinsame verpflichtende Grund nicht ungebührlich durch immer neue Themen ausgedehnt? Ist es

nicht besser, daß die Kirche sich in möglichst großer Offenheit in die Zukunft bewegen kann? Ist es darum nicht ratsam, daß aktuelle Bekenntnisse aktuelle Bekenntnisse bleiben und nicht mit zusätzlichen Funktionen beladen werden? Je ausführlicher und präziser die Bekenntnisse wurden, desto größer die Distanz, die die Kirchen voneinander trennte (Chun).

c. Die Forderung nach einem neuen Bekenntnis wirft unvermeidlich die Frage nach der Einheit der Kirche auf. Bedarf es zu einem aktuellen Bekenntnis nicht einer gemeinsamen Grundlage? Kann der eine Glaube in einer bestimmten Situation für die gesamte Kirche gültig ausgesagt werden, kann das Gesagte von der gesamten Kirche wirklich gehört werden, ohne daß die Kirchen sich bereits zusammengefunden haben? Mit anderen Worten: Einheit, jedenfalls ein gewisses Maß an Einheit ist die Voraussetzung dafür, daß es zu wirklichem aktuellem Bekennen kommen kann. Das einigende Band muß wenigstens so stark sein, daß die Kirchen den «zwingenden Anlaß» erkennen und gemeinsam darauf antworten können.

Die Grenzen der «Konfessionen» müssen so weit durchbrochen sein, daß die Tradition der Kirche zu einer gemeinsamen Inspiration werden kann. Der Ökumenische Rat der Kirchen stellt einen Schritt in dieser Richtung dar. Die gemeinsame Basis, die von allen Kirchen angenommen ist, macht ein begrenztes gemeinsames Zeugnis möglich. Sie reicht aber als einigendes Band nicht aus. Sie läßt die Vielfalt der «Konfessionen» im wesentlichen unberührt. Die Verständigung über die Tradition, aus deren Quelle wir schöpfen, muß darum fortgesetzt und vertieft werden. Konsensus ist zwar kein aktuelles Bekennen. Ein gewisses Maß an Konsensus ist aber die Voraussetzung für aktuelles Bekennen. Solange dieses Maß nicht erreicht ist, ist es darum unwahrscheinlich, daß ein gemeinsames neues Bekenntnis zustandekommen kann.

III. Aktuelles Bekennen in der Kontinuität der Tradition

Wie können wir hier weiterkommen? Beide Wege führen offenkundig in Aporien. Fragen wir, ob die gemeinsame Grundlage in den altkirchlichen Bekenntnissen gefunden werden kann, zeigt sich, daß sich ihre Gültigkeit in der Interpretation und Aktualisierung der Tradition erweisen kann. Fragen wir, ob die gemeinsame Grundlage in einem neuen Bekenntnis gefunden werden kann, zeigt sich, daß die Voraussetzung für aktuelles Bekennen ein gemeinsames Verständnis der Tradition ist. Kann eine Lösung in diesen Widersprüchen gefunden werden? Können die gegensätzlichen Folgerungen in einer Sicht vereinigt werden? Die folgenden Überlegungen können vielleicht einen Beitrag dazu leisten.

1. Der Respekt vor der Tradition

Wenn die Kirche heute vom Evangelium spricht, spricht sie als Erbe einer langen Tradition. Generationen vor ihr haben dasselbe Evangelium zu bekennen gesucht. Es ist wesentlich, daß diese Tradition des Bekennens in der Kirche sichtbar gegenwärtig ist.

Gewiß, jedes wirkliche Bekenntnis des Evangeliums wurzelt in Jesus Christus, der «die Seinen vor seinem himmlischen Vater bekennt». Einzig sein Bekenntnis macht das Bekenntnis der Kirche und ihrer einzelnen Glieder überhaupt möglich (Moltmann). Er, der für sie eintritt, macht sie dessen gewiß, daß nichts sie von der Liebe trennen kann, die in ihm und durch ihn offenbar geworden ist. Jeder Akt des Bekennens ist darum im Grunde nichts anderes als ein Hinweis auf sein vollkommenes Bekenntnis. Der Geist hat solche Akte zu allen Zeiten Wirklichkeit werden lassen. Er ist in den Aposteln am Werke gewesen. Er hat immer von neuem Propheten und Märtyrer berufen. Er hat in den Konzilien gewirkt. Er hat eine Tradition des Bekennens geschaffen, und wo er heute gegenwärtig ist, ist immer auch diese ganze Tradition des Bekennens gegenwärtig. Es ist wesentlich, daß wir sie uns ins Bewußtsein rufen. Die Bekenntnisse der Alten Kirche erfüllen in diesem Vorgang der Vergegenwärtigung eine besondere Funktion.

Es ist nicht schwierig, die Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse in Frage zu stellen. Es mag in einer Zeit, in der sie zu hoch eingeschätzt wurden, sogar wichtig gewesen sein, sie in Frage zu stellen. Es ist aber heute wohl wichtiger, ihre begrenzte Bedeutung hervorzuheben. Es ist vor allem wichtig, sich nicht zu falschen Gegensätzen verleiten zu lassen.

Daß die Bekenntnisse weder Wahrheit noch Einheit garantieren, heißt nicht, daß sie für Wahrheit und Einheit nichts zu leisten vermögen. Daß sie nicht aktuell reden, heißt nicht, daß sie zu aktuellem Reden nichts beizutragen haben. Sie sind eines der Zeichen, die uns die Tradition des Bekennens gegenwärtig machen. Sie sind nur eines dieser Zeichen. Sie können nicht vom gesamten Strom des Lebens der Kirche isoliert werden. Sie müssen zusammengesehen werden mit der Schrift, mit Taufe und Eucharistie, mit der ererbten Praxis der Kirche, mit den Erzählungen von Bekennern usw. Sie haben aber innerhalb der Vielfalt dieser Zeichen eine unersetzliche Funktion. Sie rufen uns auf ihre Weise mit Nachdruck in Erinnerung, daß das Bekenntnis Jesu Christi und die durch ihn geschaffene Tradition des Bekennens uns vorausgeht. «Das subjektive credo

hat ein objektives Credo der Kirche, d.h. aber eine Summe von in menschlichen Worten formulierten Sätzen, zu der als Grundschriften des Glaubens jedenfalls die Bibel und die altkirchlichen Symbole gehören, unweigerlich zum Beziehungspunkt», sagt Karl Barth in seiner Studie über Anselm von Canterbury (Fides quaerens intellectum, Zollikon 1931, S. 16). Es ist denn aus dieser Überlegung heraus auch sinnvoll, wenn den altkirchlichen Bekenntnissen ein gewisser Platz sowohl in der Liturgie als auch in der Katechese eingeräumt wird.

2. *Immer neues Bekennen*

Die zweite Seite ist nun aber ebenso wichtig. Die Kirche muß sich der Aufgabe neuen Bekennens stellen. Christus, der sie vor seinem himmlischen Vater bekennt, fordert, daß sie sich heute zu ihm bekennt. Er sendet sie in jedem Augenblick neu aus. Kein Bekenntnis, das einmal formuliert ist, sagt alles, was gesagt werden muß: keines ist vollständig. Indem die Kirche auf ihrem Wege weitergeht, stellen sich neue Fragen, die eine Antwort fordern. Die Aufgabe besteht darum nicht darin, jetzt auf *das* ökumenische Bekenntnis hinzuarbeiten. Es geht vielmehr darum, daß sich die Kirchen in einen Vorgang gemeinsamen ökumenischen Bekennens hineinführen lassen. Das Bekenntnis, das jetzt von ihnen gefordert ist, wird kein Endpunkt sein. Die spätere Zukunft wird neue «zwingende Anlässe» bringen. «Ein festgelegtes Bekenntnis kann die Identität des Glaubens nicht sicherstellen; die Wahrheit kann nur im Streit um die rechte Auslegung gefunden werden» (Lang).

Wenn die Kirchen sich auf diesen Streit wirklich einlassen, werden sie sich nicht länger darauf beschränken können, ihre besonderen «konfessionellen» Lehren und Überzeugungen zu entfalten. Sie werden entdekken, daß die Bekenntnisse, die ihre Besonderheit ausmachen, nicht mehr sind als das Zeugnis einer bestimmten Zeit und daß sie nicht allein darauf zurückgreifen können, wenn sie von ihrem Glauben in gültiger Weise Rechenschaft ablegen wollen. Die «Konfessionen» können nicht mehr als Ausgangspunkte dienen; sie müssen eher als Durchgangspunkte verstanden werden. Indem sie als aktuelles Bekennen in einer bestimmten Zeit gesehen werden, werden sie gewissermaßen flüssig werden. Jene breitere und reichere Tradition, die hinter allen einzelnen Akten des Bekennens steht, kann dann von neuem zum Durchbruch kommen. Einseitigkeiten, die zu einer bestimmten Zeit nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig waren, können korrigiert werden. Dimensionen, die vernachlässigt waren, können neu zur Geltung kommen. Neue Anstöße können aufgenommen werden.

Verschiedene Artikel versuchen die Themen zu nennen, die heute in einem aktuellen Bekenntnis ihren Platz finden müßten. Drei Vorschläge stehen dabei im Vordergrund. Ein aktuelles Bekenntnis müßte ausführlicher als frühere Bekenntnisse vom Wesen und der Sendung der Kirche (Dulles, Willis, Costas), von der Schöpfung und Berufung des Menschen (Papandreou) und den ethischen, besonders den sozialethischen Aufgaben (Højen, Costas) reden. Alle drei Themen spielen in der Erfahrung der Kirche eine wichtige Rolle. Sie sind heute alle Gegenstand von weitreichenden Auseinandersetzungen. Gemeinsame Aussagen könnten darum für die Erhaltung sowohl der Wahrheit als auch der Einheit der Kirche in der Tat von höchster Bedeutung sein. Und warum sollte es nicht zu solchen Aussagen kommen können? Warum sollte sich nicht jener zwingende Anlaß einstellen, der die Kirche dazu befähigt? Insbesondere die Frage nach dem Wesen und der Sendung der Kirche ist in den vergangenen Jahrzehnten genügend geklärt worden, so daß der Sprung zu der gemeinsamen Aussage nicht ausgeschlossen scheint.

Jeder Versuch der gemeinsamen Aussage wird sich allerdings mit einer gewichtigen Schwierigkeit auseinandersetzen müssen. Wie kann ein Bekenntnis, das für die ganze Kirche Gültigkeit haben soll, jener ungeheuren Vielfalt gerecht werden, die die Kirche heute kennzeichnet? Das aktuelle Bekennen muß letztlich in bestimmten Situationen stattfinden. Der auferstandene Christus sendet die Jünger zu bestimmten Menschen in jeweils bestimmten Situationen. Wird darum ein ökumenisches Bekenntnis nicht entweder so allgemein bleiben müssen, daß es nichts Relevantes auszusagen vermag, oder dann der Vielfalt der Situationen Gewalt antun müssen?

Das Dilemma kann überwunden werden, wenn der Anlaß, der zum Sprechen nötigt, in allen Situationen in gleicher Weise erfahren und wahrgenommen wird. Ein solcher Anlaß wäre z.B. gegeben, wenn sich eine Gefahr, die das Überleben der Menschheit in Frage stellt, in eindeutiger Weise bestimmen ließe. Das Dilemma kann auch überwunden werden, wenn das Bekenntnis in einer bestimmten Situation von der gesamten Kirche als exemplarisch anerkannt wird. Die Erklärung von Barmen könnte als Beispiel für einen solchen Vorgang angeführt werden.

Das Dilemma kann allerdings nur überwunden werden, wenn sich in der Kirche ein neues Bewußtsein und ein neuer Respekt für die Vielfalt der Situationen herausbildet. Das gemeinsame Bekenntnis darf sich nicht an die Stelle des partikularen aktuellen Bekennens stel-

len wollen; es muß sich vielmehr davon tragen lassen und es zu provozieren suchen. Das gemeinsame Bekenntnis wird eher die Quellen in Erinnerung rufen, aus denen das Bekennen schöpft (Costas); es wird sich der Sprache bedienen, die allen gemeinsam und vertraut ist. Das partikulare Bekennen wird das Bekenntnis entfalten und gegenüber bestimmten Partnern in ihnen zugänglicher Sprache formulieren. Die Gültigkeit des gemeinsamen Redens wird erst in vollem Umfang deutlich werden, wenn die Vielfalt der partikularen Stimmen in der Kirche wirklich hörbar wird.

Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die «Hoffnung in uns» (Accra 1974) ist ein Versuch, gemeinsames und partikulares Bekennen miteinander zu verbinden (Marlé). Sie stellt eine gemeinsame Aussage einer Vielfalt von partikularen Stimmen gegenüber. Die gemeinsame Aussage ruft die Einheit in Erinnerung, die die Kirche in der Vielfalt der Situationen verbindet. Die Beschreibung der Vielfalt weist auf die Besonderheit hin, die den einzelnen Situationen eigen ist. Sowohl das die Situationen Umfassende als auch die mögliche exemplarische Bedeutung partikularer Bekenntnisse können auf diese Weise zur Geltung kommen. So unvollkommen der Versuch der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in mancher Hinsicht bleibt, könnte doch die Form für die Zukunft von Bedeutung bleiben.

3. Gemeinsame Strukturen

Ein weiterer wichtiger Aspekt darf schließlich nicht übersehen werden. Wenn jener Vorgang gemeinsamen ökumenischen Bekennens zustande kommen soll, muß die Kirche in der Lage sein, diesen Vorgang zu tragen. Aktuelle Bekenntnisse sind nicht ausschließlich eine Angelegenheit der Theologie; sie müssen letztlich von der Kirche als Gemeinschaft verantwortet werden. Theologen mögen reflektieren, formulieren und vorschlagen. Der Träger des Bekenntnisses ist aber die Kirche. Die Aufmerksamkeit darf darum nicht allein auf den Inhalt des Bekenntnisses gerichtet werden. Sie muß vielmehr der Frage gelten, auf welche Weise aktuelles Bekennen wirksam stattfinden kann. Welche Strukturen sind erforderlich, damit es zu gemeinsamem Reden kommen kann? Wer spricht für die Kirche? Welche Prozesse können dazu beitragen, daß wirklich die ganze Kirche am Bekenntnis beteiligt wird? Werden diese Fragen nicht gestellt, bleiben die Überlegungen über das Bekennen der Kirche zu «doketisch».

Das Konzil von Nizäa mag als Illustration dienen. Das gemeinsame ökumenische Bekenntnis wurde möglich, weil eine neuartige Struktur geschaffen worden war. Das Instrument des «ökumenischen Konzils» war eine wichtige Voraussetzung für das aktuelle Bekennen im vierten Jahrundert. Die Kirche hätte vermutlich ohne diese Entwicklung ihrer Strukturen mit den neuen großen Fragen nicht fertig werden können (Kannengiesser).

Ähnliches gilt auch für heute. Wenn die Kirchen gemeinsam bekennen wollen, müssen sie über das Instrument verfügen, das ihnen die Erfüllung der Aufgabe möglich macht. Sie müssen neue, den Erfordernissen der heutigen Zeit angepaßte konziliare Strukturen entwickeln. Sie müssen Wege finden, gemeinsam auf die Schrift und die Tradition der Bekenntnisse zu hören, in wirklichem Austausch miteinander zu leben, aufeinander zu achten und einander beizustehen – und gemeinsam zu entscheiden. Die Bedeutung solcher angemessener Strukturen darf nicht unterschätzt werden. Wenn sie das Bekenntnis auch nicht sicherzustellen vermögen, kann ihr Fehlen die Kirche doch lähmen und an der Erfüllung ihrer Aufgabe hindern. Eindrucksvolle theologische Leistungen können wirkungslos bleiben, ja Bekenntnisse von exemplarischer Bedeutung können darum unbeachtet bleiben, weil sie sich nicht durchzusetzen vermögen.

Die Frage nach neuen ökumenischen Bekenntnissen wirft also unausweichlich die Frage nach dem Magisterium auf. Auf welche Weise können die Kirchen gemeinsam sprechen? Wie kann ein ökumenisches Magisterium entstehen? Die Verständigung würde ohne Zweifel erleichtert, wenn von römisch-katholischer Seite tatsächlich nicht länger darauf bestanden würde, Primat und Infallibilität des Papstes zum Gegenstand des Bekenntnisses der Kirche zu machen (Dulles). Es muß dann aber ein Weg gefunden werden, wie die Kirchen gemeinsam vorgehen können. Die Arbeit an dieser Frage steht noch in den Anfängen. Sie kann wohl am ehesten zu Lösungen führen, wenn sie auf die konziliaren Vorbilder der Alten Kirche zurückgreift und sich von ihnen inspirieren läßt.

IV. Welche Schritte sind zu unternehmen?

Welche Folgerungen ergeben sich aus allen diesen Überlegungen für die ökumenische Bewegung? Zwei Aufgaben zeigen sich, die parallel in Angriff genommen werden müssen.

1. Rezeption der Tradition

Alle Anstrengungen müssen unternommen werden, damit es zu einer Verständigung kommt über die Quellen, aus denen die Kirchen in ihrem heutigen Bekennen schöpfen. Welche Autorität hat die Schrift im Leben

der Kirche (Costas)? Welche Bedeutung kommt den altkirchlichen Bekenntnissen zu? Wie ist in diesem Zusammenhang die zwischen Ost und West noch immer nicht bewältigte Frage des *filioque* zu beurteilen? Welche Bedeutung und welchen Platz haben Taufe und Eucharistie im Leben der Kirche? Welche Rolle hat das Amt zu erfüllen? Wie müssen alle diese Elemente einander zugeordnet werden?

Enorme theologische Arbeit ist in der ökumenischen Bewegung über alle diese Fragen bereits geleistet worden. Die Frage ist, wie der werdende Konsensus gemeinsame Tradition werden kann. Die intellektuelle Feststellung möglicher Übereinstimmung führt noch keine Veränderung herbei. Es muß vielmehr dazu kommen, daß in den verschiedenen Traditionen die gemeinsame Tradition Gestalt zu gewinnen beginnt. Die Erarbeitung eines Konsensus über kontroverse Fragen, wie z.B. Schrift und Tradition, Erwachsenen- und Kindertaufe, Präsenz Christi in der Eucharistie, ist der erste Schritt. Die Übereinstimmung wird aber dann im Gottesdienst, der Katechese und dem Leben der Kirche Ausdruck finden müssen. Um nur ein Beispiel zu nennen: es könnte für die Verständigung über die Quellen von weittragender Bedeutung sein, wenn sich alle Kirchen dazu entschließen könnten, der Anrufung des Geistes (*epiklesis*) bei der Feier von Taufe und Eucharistie den ihr gebührenden Platz einzuräumen (Willis). Der gemeinsame Zugang zu den Quellen kann nur durch solche Schritte geöffnet werden.

2. *Antizipatorisches gemeinsames Bekennen*

Es ist klar, daß die gemeinsame Tradition nur allmählich wiedergewonnen werden kann. Der gelebte Konsensus muß Schritt um Schritt entfaltet werden. Die Kirchen müssen aber nicht den Abschluß dieses Vorgangs abwarten. Sie können, ja müssen sich schon jetzt der Aufgabe aktuellen Bekennens zuwenden. Das gemeinsame Bekenntnis des Evangeliums kann nicht warten, bis die Einheit hergestellt ist. Der zwingende Anlaß zum aktuellen Bekennen liegt in immer zahlreicheren Situationen bereits heute vor.

Aktuelles Bekennen kann zahlreiche Formen annehmen. Formulierte Texte sind nicht der einzige Weg. Das Evangelium kann durch Zeichen, Gesten oder Handlungen bezeugt werden. Fast alle Autoren dieses Heftes betonen mit Nachdruck, daß Bekennen heute mehr denn je unmittelbar mit dem Leben und der Praxis der Kirche verknüpft sein muß. Die Wahrheit wird nicht allein durch Orthodoxie, sondern ebensosehr und in vielen Umständen sogar noch mehr durch Orthopraxis sichtbar (Højen).

Je unbekümmerter die heute noch getrennten Kirchen sich zu gemeinsamem Bekennen entschließen, desto rascher wird auch die Gemeinschaft unter ihnen wachsen. Je zurückhaltender und vorsichtiger sie sind, desto sicherer werden sie den ererbten Trennungen verhaftet bleiben.

Dieses antizipatorische gemeinsame Bekennen schließt auch die Bereitschaft in sich, aktuelles Bekenntnis der anderen Kirchen zu prüfen und gegebenenfalls zu rezipieren. Kirchen können heute das Bekenntnis anderer Kirchen nicht mehr unbeachtet lassen, einfach weil es das Bekenntnis anderer Kirchen ist. Sie müssen es als auch an sie gerichtet zur Kenntnis nehmen. Sie müssen sich mit ihnen auf den «Streit um die rechte Auslegung» einlassen, als ob sie bereits in der vollen Gemeinschaft mit ihnen lebten. Sie können auch die Freiheit haben, Bekenntnisse anderer Kirchen zu rezipieren und sich zu eigen zu machen. Sie müssen sich nicht verpflichtet fühlen, das, was sie zu sagen haben, mit andern Worten nochmals zu sagen, wenn es von einer andern Kirche bereits in zureichender Weise gesagt ist. Um hier nur ein Beispiel zu nennen: es könnte für das Zeugnis und die Einheit der Kirche in der Bundesrepublik bedeutsame Wirkungen haben, daß die Evangelische Kirche in Deutschland sich heute die Frage stellt, inwieweit sie sich die Erklärung der römisch-katholischen Synode von Würzburg über die Hoffnung (vgl. Marlé) zu eigen machen kann.

3. *Auf dem Wege zu konziliarer Gemeinschaft*

Ausbau des Konsensus und aktuelles Bekennen: ob diese beiden Linien sich je treffen werden? Ob die Gemeinschaft je zustande kommen wird, die in der Kontinuität der Tradition immer von neuem aktuelles Bekenntnis ablegt? Wer kann die Antwort wissen? Das Ziel ist jedenfalls unzweideutig. Die beiden Linien *sollen* sich treffen. Die Kirchen *sollen* sich so zusammenfinden, daß sie gemeinsam Zeugnis ablegen können.

Vieles wird darauf ankommen, wie ernst die heute noch getrennten Kirchen die Gemeinschaft nehmen, die sie bereits verbindet. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen gelebter Gemeinschaft und Bekenntnis. Gemeinschaft ist nicht nur die Frucht des gemeinsamen Bekenntnisses. Sie ist die Voraussetzung dafür. Die orthodoxe Liturgie leitet die Rezitation des Credo mit den Worten ein: ‹Lasset uns einander lieben, damit wir den Glauben bekennen...› Diese Formel bringt eine tiefe Wahrheit zum Ausdruck. Solange die Gemeinschaft nicht wiederhergestellt worden ist, kann auch der Glaube nicht wirklich bekannt werden.

Lasset uns einander lieben, das heißt für die getrennte Kirchen, daß sie die Mauern durchbrechen und der Gemeinschaft immer größeren Raum verschaffen, daß sie die Freiheit gewinnen, einander ihre Sünden und Fehler zu bekennen und einander zu vergeben, daß sie im Gottesdienst füreinander Fürbitte leisten, daß sie einander in ihren Schwächen geistlich und materiell beistehen. Gegenseitige Liebe geht weiter. Sie werden sich nicht nur durch Erklärungen, sondern auch durch Strukturen verpflichten, sich nicht wieder voneinander zu trennen. Sie werden Strukturen wählen, die dem Wachstum der Gemeinschaft günstig sind, ja sie geradezu nötigen, einander näherzukommen und so weit als nur irgend möglich jene Gemeinschaft vorwegzunehmen, die ihnen als Ziel vor Augen steht. Sie werden sich in der Tat nicht in erster Linie die Frage stellen, ob sie bereits Gemeinschaft haben dürfen, sondern sich vielmehr von der Frage leiten lassen, ob sie sich nach wie vor verweigern müssen (Papandreou). Die gegenseitige Liebe läßt nicht ruhen, bis die eucharistische Kommunion gefeiert werden kann.

Das Ziel der ökumenischen Bewegung, die sichtbare Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, kann als konziliare Gemeinschaft beschrieben werden. Die Kirchen werden dieses Ziel am ehesten erreichen können, wenn sie es bereits heute in entschlossen gelebter präkonziliarer Gemeinschaft vorwegnehmen.

LUKAS VISCHER

1926 in Basel geboren. Studium der Theologie an den Universitäten Basel, Straßburg und Göttingen und am Mansfield College zu Oxford. Promotion zum Dr. theol. an der Universität Basel. Ordination zum Pfarrer des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Nach acht Jahren Gemeindedienst als Pfarrer in Herblingen bei Schaffhausen 1961 Eintritt in den Dienst der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates der Kirchen. Seit 1966 Direktor des Sekretariates der Kommission für Glaube und Kirchenordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Veröffentlichungen u.a.: eine Studie über den hl. Basilius; eine Geschichte der Konfirmation; eine Auslegung des 1. Korintherbriefes; Ökumenische Skizzen (1972); zus. mit Johannes Feiner Hg. von: Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube (Herder, Freiburg/Basel/Wien, Theol. Verlag Zürich 1973). – Verheiratet und Vater von vier Kindern. – Anschrift: Conseil Œcuménique des Églises, 150, route de Ferney, B.P. Nr. 66, CH–1211 Genève.

Aus aktuellem Anlaß

Stellungnahme zu Puebla

In den Tagen, in denen dieses Heft erscheint, vom 12. bis 28. Oktober 1978, findet in Puebla / Mexiko die dritte Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) statt. Aus diesem Anlaß haben sechs Mitglieder der «Stiftung Concilium» die folgende Stellungnahme verfaßt:

Die bevorstehende dritte Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla / Mexiko richtet unsere Aufmerksamkeit stärker als sonst auf das Leben und Denken jenes Teiles der Gesamtkirche, der in Lateinamerika zu Hause ist. Wir sind uns vollkommen dessen bewußt, daß diese Konferenz vor allem anderen die Sache unserer lateinamerikanischen Brüder und Schwestern ist, aber wir betrachten sie doch zugleich auch als ein kirchengeschichtliches Ereignis, das uns alle miteinander betrifft. Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns ja von neuem die wechselseitige Abhängigkeit der Ortskirchen untereinander zu Bewußtsein geracht, welche ein Ausdruck der tiefgreifenden Gemeinschaft im selben Glauben und in der selben Hoffnung ist.

Überdies stellt diese wechselseitge Abhängigkeit eine reiche kirchliche Erfahrung dar, die in diesen letzten Jahren in verschiedenen Ereignissen erlebt wurde. Es ist dies eine Erfahrung, daß Gemeinschaft nicht bedeutet, daß es keine Herausforderungen und Infragestellungen gäbe noch daß dadurch historische oder aktuelle Vorwürfe ausgeschlossen wären. Im Gegenteil hat diese Erfahrung uns besser verstehen gelehrt, wie ein Volk, das als pilgernde Gemeinschaft durch die Geschichte geht, sich auf allen Stationen dieses Weges immer wieder den Armen zuwenden muß, wenn es seinem Herrn treu bleiben will.

In diesem Sinne ist die Versammlung von Puebla etwas, was uns angeht und was uns Fragen stellt. Wenn wir hier in brüderlicher Gesinnung unsere Erwartungen darstellen, so erklären wir uns dadurch selbst betroffen von diesem Ereignis. Wir tun dies um dessentwillen, was die lateinamerikanische Kirche für uns selbst bedeutet, und auf diese Weise erkennen wir ihre gewichtige Rolle über alle kontinentalen Grenzen hinaus an.

Vor zehn Jahren hat die Konferenz von Medellin durch ihre unvergeßlichen Aussagen und durch ihren

prophetischen Geist die gesamte Kirche schockiert und Hoffnungen geweckt, die auch heute noch weiterbrennen. In jenem Augenblick der Nachkonzilsperiode, als so viele Wege zu einem neuen Gegenwärtigwerden der Kirche in der Welt offenstanden, erinnerte die Stimme von Medellin uns an die Existenz jener Armen dieser Welt, die von eben der Welt, auf welche hin die kirchliche Gemeinschaft sich in ihrem Optimismus zu öffnen suchte, so oft an den Rand gedrängt und ausgeplündert werden. Es war ein Ruf, die Verhältnisse von einem Gesichtspunkt aus zu betrachten, der ganz anders war als der, den wir gewöhnt sind, ein radikaler Anruf, jede institutionelle Anpassung hinter uns zu lassen und uns mit all dem zu konfrontieren, was in Rechnung gestellt werden muß, wenn wir eine Kirche der Armen aufbauen wollen, eine Kirche, die sich leiten läßt von der Treue zum Befreier-Gott – in Solidarität mit denen, die er vor allen anderen geliebt hat, mit den Armen und Unterdrückten.

Die Geschehnisse der Nachkonzilsperiode in Lateinamerika bewegten sich auf Wegen, die vielleicht nicht vorhersehbar waren, die aber doch zutiefst in Einklang stehen mit den ursprünglichen Intuitionen der Grundtendenz des Konzils. Wenn überdies wechselseitige Abhängigkeit eben nicht einseitige Abhängigkeit bedeuten kann, und wenn Kollegialität nicht Unterwerfung und mechanische Wiederholung besagt, dann war Medellin ein kraftvolles und herausforderndes Zeugnis der Gemeinschaft für die gesamte Kirche.

In diesen Jahren hat die christliche Gemeinschaft Lateinamerikas die Akzente zum Klingen gebracht, welche das Wort Gottes annimmt, wenn es gelesen wird mit den Augen der Armen, die ausgebeutet und gleichzeitig voller Glauben sind; ein Wort, das gelesen wird aus dem Leben und den Kämpfen der Armen heraus, welche im Begriff sind, sich selbst zu befreien von gesellschaftlichen Systemen, die sie unterdrückt haben und die sie daran hindern, wirklich als Menschen zu leben. Medellin nahm die Erfahrungen und die Stimmen von im Befreiungsprozeß engagierten Christen auf und gab ihnen neue Kraft. Die nachdrücklichen Bemühungen, christliche Gemeinden zu schmieden, die tief verwurzelt sind in dieser Welt von Unterdrükkung und Hoffnung zugleich, haben uns vor tiefgreifende Fragen gestellt. Die Theologie, die aus einem Glauben und einer Gotteserfahrung kommt, deren Lebensraum die Solidarität mit den Armen und die befreiende Praxis sind, hat das kirchliche Denken bereichert.

Die Bischöfe, die in Medellin zusammengekommen waren, wußten, wie man auf die Stimme der Armen hören muß, und das ist die Quelle der zutiefst evangelischen Bedeutung von Medellin, seiner Entscheidungen und prophetischen Inspirationen, die über die Kirchengrenzen hinauswirkten und Marksteine in der Geschichte des Volkes von Lateinamerika gesetzt haben. Um alles dessentwillen haben wir mit Empörung und Abscheu beobachtet, wie diejenigen, welche innerhalb und außerhalb Lateinamerikas von den verurteilenswürdigen gesellschaftlichen Verhältnissen profitieren, damit reagierten, daß sie jede Bemühung zur Errichtung einer gerechteren Gesellschaftsordnung grausam unterdrückten. Die Antwort auf das Verlangen nach einem menschenwürdigen Leben war Gefängnis, Folterung und Tod. Unter denen, die dieses Geschick erlitten, waren viele Christen – Bauern, Bischöfe, Arbeiter, Studenten und Priester –, denen es darum ging, das Evangelium vom Standpunkt der Armen her zu verkündigen. Dies ist der Preis, den jedes prophetische Verhalten fordert. Das Blut dieser Martyrer unserer Zeit düngt den Boden Lateinamerikas und legt Zeugnis ab für den Ernst der Unterdrückung, die hier durchlebt wird und die eine Herausforderung an jeden Menschen darstellt.

Was bei all dem vielleicht den größten Skandal darstellt, ist die Tatsache, daß diese unterdrückerische Gewalt von Regierungen ausgeübt wird, die den Anspruch erheben, christlich zu sein und damit das zu verteidigen, was sie als Werte der westlichen Welt und des Christentums betrachten. Angesichts dieser Situation gibt es keinerlei Möglichkeit der Neutralität. Diese Realitäten gehen jedermann an und stellen an jedermann Fragen. Und sie rufen uns nicht nur auf zu einer Solidarität mit dem, was in Lateinamerika geschieht, sondern vor allem zu einer dringlichen Aktion innerhalb unserer eigenen Gesellschaften und zu einer anspruchsvollen Verantwortung innerhalb unserer eigenen Kirchen.

Die Jahre nach Medellin, welche reich waren an neuen Erfahrungen, an Kreativität und Zeugniskraft der lateinamerikanischen Kirche und die uns nun bis an die Schwelle der Vollversammlung von Puebla geführt haben, waren zugleich auch Jahre voller Leiden und Heimsuchungen. Es hat nicht gefehlt am Druck der Mächtigen auf gewisse kirchliche Gruppierungen, an Ängsten vor dem noch Unbekannten in diesen neuen Erfahrungen, an Feindseligkeit gegen neue theologische Strömungen, an Mißtrauen und an Rückschritten auf dem eingeschlagenen Weg. Ein Teil von alldem hat auch seinen Ausdruck gefunden in einigen Vorbereitungsstadien der Konferenz von Puebla. Das hat Frustrationen und Unruhe erzeugt und verleitet einen zu dem Gedanken, daß die lateinamerikanische Kirche, statt mit evangelischem Wagemut weiterzugehen in der Richtung, die Medellin mit seinen Entscheidungen eröffnet hatte, nun einen Schritt rückwärts tun werde.

Wir sind überzeugt, daß solch eine Regression auf die ganze Kirche zurückwirken und der Glaubwürdigkeit schaden würde, welche erforderlich ist für die treue und wirksame Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt. Dies hieße Christi Antlitz in den Armen, die unseren Glauben herausfordern, zu verleugnen. «Wo sich ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Ungleichheiten finden, dort wird unser Herr abgelehnt», hat Medellin uns gesagt. Medellin hatte mit Mut, aber auch mit tiefgründender Zukunftshoffnung zu sprechen vermocht über den Teil an Verantwortung, welchen die Kirche selbst zu tragen hat in der Geschichte der Unterdrückung und in der heutigen Situation von Elend und Ausbeutung, wie sie derzeit in Lateinamerika erlebt wird. Die gesamte Kirche hat Anteil an dieser Verantwortung. Neuerdings sind wir zum Beispiel auf schmerzliche Weise Zeugen geworden, wie die Stimmen, die sich aus dem gemeinsamen Leben und Denken mit den Armen Lateinamerikas erheben, mit Unterstützung kirchlicher Kreise zum Schweigen gebracht werden sollten.

Wir hoffen nicht nur, daß Puebla die Linie von Medellin, bei der es um nichts anderes geht als das, was unser Glaube uns ersehen läßt, bestätigen möge; wir hoffen vielmehr, daß Puebla weiter voranschreiten und den Beginn einer neuen Etappe auf dem Wege, zu dem man sich in Medellin entschieden hatte, markieren möge. Vor zehn Jahren begann die lateinamerikanische Kirche aufzuzeigen, daß die einzuschlagende Richtung in Hinblick auf die Auferbauung einer Kirche der Armen in der Solidarität mit den Armen in ihrem Befreiungskampf zu suchen sei. Es ist unsere Hoffnung, daß der Geist, der in diesem Kampfe mitwirkt, sich auch weiterhin als Führer «auf dem Wege zur vollkommenen Wahrheit» erweisen möge.

Der Weg dorthin ist schwierig. Viele sind es, die um der Verkündigung der Guten Nachricht an die Armen und Unterdrückten Lateinamerikas willen ihr Leben gelassen haben. Wir wissen, daß wir auf diesem Wege, wenn wir unsere Brüder und Schwestern lieben und solidarisch sind mit ihrem Durst nach Gerechtigkeit, durch die systematischen Verletzungen der Rechte der Armen und durch den Tod hindurch müssen, um zum Bekenntnis des Lebens und der Auferstehung zu gelangen. Was die Armen Lateinamerikas heute in den christlichen Gemeinden, welche sich den Armen verpflichtet haben, durchleben, ist eine Herausforderung an das Gewissen jedes Christen, der Gefahr läuft, sich allzu sehr einer Wohlstandsgesellschaft anzupassen. Vor allem anderen aber ist es ein Grund zur Freude, welche sich behauptet inmitten allen Leidens, und für einen erneuerten Glauben an das Leben des Auferstandenen, der letzten Endes allen Tod überwindet. In dieser österlichen Freude und in diesem österlichen Glauben an das Leben sprechen wir unsere Hoffnung aus auf das Handeln des Geistes auf der Konferenz von Puebla.

Antoine van den Boogaard
Paul Brand
Claude Geffré
Hans Küng
Johannes Baptist Metz
Edward Schillebeeckx

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht



Was bedeutet Prophetie? Haben die Texte der alttestamentlichen Propheten uns heute wirklich etwas zu sagen oder sind sie verstaubte Wörter, von Religionshistorikern in Ehren gehalten, von der Zeit überholt?

Der bedeutende Alttestamentler H.W. Wolff führt mit Micha, dem Mann aus Moreschet bei Jerusalem, einen intensiven Dialog.
Er klärt zunächst die geschichtliche Situation, in die Micha gestellt war und erkundet seine geistige Heimat – in der 2. Hälfte des 8. Jh. vor Chr.
Wolff klopft die prophetischen Texte ab, fragt nach dem, was uns gilt an Bedeutung, Mahnung und Weisung. Er fordert den Propheten heraus bis in die Aktualität unserer Tage, bis in die Auseinandersetzung mit dem Terrorismus!
Um zu prüfen, ob das Prophetenwort womöglich nur etwas für Theologen sei, konfrontiert Wolff verschiedene Hörergruppen mit dem jeweils gleichen Text, z.B. Studenten und Bergarbeiter. Das Ergebnis ist verblüffend: Micha geht ein auf unsere Fragen – der alte Prophet gibt konkrete Orientierungshilfen für unsere Zeit.
So entstand ein Buch für den Alltag, für wache Zeitgenossen wie für die Werkstatt des Theologen. In der Hetze unserer Tage lädt es ein zu einem ruhigen Gespräch mit dem Mann aus Moreschet – dem Zeitgenossen Micha.

Hans Walter Wolff: Mit Micha reden. Prophetie einst und heute.
232 Seiten. Kt. DM 19,80 (Chr. Kaiser Verlag, München)

Vorwort

Christian Duquoc/Casiano Floristán

Unterscheidung des Geistes und der Geister

Neuerdings hat die alte Frage nach der Möglichkeit der Unterscheidung der Geister aus verschiedenen Gründen wieder neue Aktualität gewonnen. Erstens leben wir in einer Gesellschaft, in der alles neu beurteilt oder kritisch hinterfragt wird. In allen Bereichen und auf allen Ebenen spricht man von Interpretation, Hermeneutik, Bewertung, Endergebnis, Analyse, Revision oder selbstkritischer Untersuchung. Zweitens sind wir an der Schwelle zu einer neuen Ära des Heiligen Geistes angekommen. Schließlich aber ist die Unterscheidung der Geister eine traditionell christliche Aufgabe, die zum ältesten und tiefsten Gehalt jeder Spiritualität gehört.

Das *Rituale des Bußsakramentes* (Nr. 10) sagt, die Unterscheidung der Geister sei «Intimstes Erkennen des Wirkens Gottes in den Herzen der Menschen, Gabe des Heiligen Geistes und Frucht der göttlichen Liebe». Es ist nicht weiter befremdlich, daß diese Unterscheidung der Geister im Zusammenhang steht mit der persönlichen Bekehrung und mit der Versöhnung gegenüber der Gemeinschaft. Die Sinnrichtung dieser Unterscheidungsfähigkeit ist offensichtlich: die Unterscheidungsgabe zu haben bedeutet nicht einfach intellektuelles Verstehen oder Deuten und nicht einmal bloß umfassende Einsicht. Unterscheidung der Geister ist praktisches Urteil hinsichtlich der Entscheidung oder des Handelns des Menschen. Was sie anzielt, ist sittliche Umgestaltung.

Die Aufgabe der Unterscheidung der Geister steht in offensichtlicher Beziehung zum Reich Gottes. Mit anderen Worten: Die Unterscheidung der Geister ist ein prophetisches Werk. Daher rührt das Gewicht, das in der Geschichte des Volkes Israel den Kriterien für die Unterscheidung zwischen den wahren und den falschen Propheten beigemessen wird, und ebenso das Gewicht, das den konkreten Normen zukommt, die sich aus dem Handeln Jesu ableiten lassen.

Die Unterscheidung der Geister wurde von Ignatius von Loyola in seinen «Geistlichen Übungen» in besonders eindringlicher und typischer Weise beschrieben. Ignatius ist der große klassische Lehrmeister der Unterscheidung. Dennoch sind nicht alle geistigen Bewegungen in der Zeitspanne nach dem Begründer der Gesellschaft Jesu Frucht einer christlichen Unterscheidung der Geister gewesen. So können wir etwa die Beiträge, welche die modernen «Lehrmeister des Mißtrauens», vor allem Marx und Freud, zu dieser Frage geleistet haben, nicht vergessen. Beide können uns helfen, mit gereinigtem religiösen Bewußtsein an die Unterscheidung der Geister heranzugehen.

Bei der Lektüre dieses Heftes stößt man auf eine Reihe überraschender Übereinstimmungen hinsichtlich des Verständnisses der Unterscheidung der Geister:

1. Die christliche Unterscheidung der Geister darf nicht eingeengt werden auf das geistliche oder innerliche Leben der frommen Seelen, wenn dieses nicht zugleich auch als eine Sache der Kirche und der Gemeinschaft verstanden wird.

2. Ihre letzte Zielsetzung ist Hilfe bei der konkreten Verwirklichung des Reiches Gottes.

3. Sie ist ein komplexer und viele Gegebenheiten umfassender Prozeß, dessen Verlauf abhängt von der heutigen Situation, von einem bestimmten historischen Erbe und psychologischen Vorbedingungen.

4. Als Christ geht man bei der Unterscheidung der Geister von einer klaren Vorentscheidung für den Armen und Unterdrückten aus.

5. Um nach den Kriterien Jesu die Geister unterscheiden zu können, bedarf es einer großen Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist.

6. Das Subjekt der Unterscheidung der Geister ist das Volk Gottes in seinem Status als Gemeinschaft oder als Kirche.

Schließlich und endlich ist zu sagen: Unterscheidung der Geister ist in ihrem tiefsten Wesen eine Grundentscheidung, ein prophetisches Urteil, eine praktische Wahl, eine Tugend und ein Charisma zugleich. Zu ihrer Voraussetzung hat sie ein anthropologisches Interpretationsmodell und fordert zugleich ein am Evangelium ausgerichtetes Handlungsprogramm, das sich auf nichts weniger bezieht als auf die konkrete Verwirklichung des Reiches Gottes hier und jetzt[1].

[1] Grundlegende Literatur über die Unterscheidung der Geister: L. Bakker, Die Lehre des Ignatius von Loyola von der ‹Unterscheidung der Geister› (Würzburg 1969); L. Boros, Scheidung des Geistes: CONCILIUM 13 (1977/11) 594–599; J. Bots, La pratique du discernement des ésprits: Vie Consacrée 49 (1977) 284–294; J.M. Castillo, El Discernimiento cristiano según San Pablo (Granada 1975); G.D. Coleman, The Discernment of Spirits (Jersey City 1973); L. Gonzalez, Corso pratico di discernimento comunitario. Corso ignaziano (Rom 1978); R. Laurentin, Le discernement dans le renouveau charismatique: La vie des Communautés Religieuses 35 (1977) 162–178; J. Pikaza, El discernimiento de espiritus en el Nuevo Testamento: Vida Religiosa 285 (1975) 259–271; G. Therrien, Le discernement dans les écrits pauliniens (Paris 1973); H. Smith, Discernment of Spirits: Revue for Religious 35 (1976) 432–455.– Vgl. auch das Stichwort «discernement» bzw. «Unterscheidung der Geister» bzw. «diákrisis» in den Lexika DThC, Dict.de Spir., ThWNT, LThK und Sacramentum Mundi.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Martin McNamara

Kriterien zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten in Israel

Bekanntlich ist die Unterscheidung der Geister eine der schwierigsten Künste bei der Leitung von Menschen und Kirchen. Dies war schon von jeher so und scheint heute erst recht der Fall zu sein. Je stärker das charismatische Element in der Gemeinde betont wird, desto heftiger wird die Notwendigkeit der Unterscheidung verspürt. Und es liegt nahe, daß diejenigen, die heute mit diesem Problem zu tun haben, in der Bibel nach Leitlinien suchen. In diesem Aufsatz werden wir uns einigen Aspekten der Frage im Alten Testament zuwenden[1].

I. Das Prophetentum außerhalb Israels

Im Alten Testament wird der Ausdruck «Prophet» (hebräisch *nabī'*) nicht denjenigen vorbehalten, die für uns und die hebräische Überlieferung als wahre, klassische Propheten gelten. Das Alte Testament gebraucht den Ausdruck für eine viel größere Personengruppe: es bezeichnet damit auch Mitglieder von Prophetengilden, Hofpoeten – eine größere Gruppe, mit der die echten Propheten oft im Konflikt standen –, falsche Propheten, welche Jahwe, den Gott Israels verehrten, aber auch Propheten falscher Gottheiten wie z.B. der Astarte (1 Kön 18,19) oder Baals, des Gottes Kanaans (1 Kön 18, 19.22 usw.; 2 Kön 10,19). Daraus erhellt, daß die Kanaaniten den gleichen Ausdruck verwendeten, um ihre Propheten zu bezeichnen. Dies wird von Jer 27,2.9 bestätigt, wonach die Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon zur Beratung Propheten (*nebī'īm*), Wahrsager, Träumer, Zeichendeuter und Zauberer beizogen.

Ja, das hebräische Wort für Prophet (*nabī*) ist ein Lehnwort, nicht ein ursprünglich hebräischer Ausdruck, was gleichfalls auf die fremden Wurzeln des Phänomens des Prophetentums hinweist. Zwar ist es bis jetzt noch nicht in einer kanaanitischen außerbiblischen Sprache oder in den hebräischen Lakischbriefen aus der Zeit von Jeremia bezeugt. Trotzdem ist anzunehmen, daß es bei den heidnischen Kanaaniten und wahrscheinlich in Ibla (nahe beim heutigen Aleppo) schon vor der Zeit der Patriarchen in Brauch war. Nach den Texten, die vor kurzem dort gefunden wurden (aus der Zeit von ungefähr 2400–2250 v.Chr.) wurde die eine der beiden Prophetenklassen, die man in dieser Stadt kannte, *nabī'ūtum*[2] genannt, – ein Ausdruck, der mit dem hebräischen *nabī'* verwandt ist.

Eine weitere Spur der heidnischen Wurzeln des Phänomens findet sich im Begriff «Prophet» selbst. Dieser ist aus dem Griechischen über das Latein in die modernen Sprachen gelangt. Bei den frühen heidnischen Griechen bezeichneten das Wort «Prophet» und damit verwandte Ausdrücke bestimmte Männer und Frauen und deren Wirken, das darin bestand, daß sie Aussprüche machten, von denen sie erklärten, sie stammten nicht von ihnen, sondern von Gott, der in einer bestimmten Lage seinen Willen kundgetan habe. Im alten Griechenland verkündete ein Orakelprophet auf Anfragen hin den Willen und Rat Gottes in bezug auf eine besondere Situation, in der sich die ratsuchende Person befand[3].

Dieses Verlangen, den Willen der Götter zu erkunden und künftige Geschehnisse vorauszuwissen, wohnt Menschen, die an ein göttliches Wesen glauben, von Natur aus inne. In alten Texten finden sich viele Hinweise darauf, daß die Nationen rund um Israel (allenfalls bildet das alte Ägypten eine Ausnahme) Männer und Frauen hatten, die – zumeist berufsmäßig – Propheten, Wahrsager und dergleichen waren. Diese behaupteten, sie könnten die Zukunft voraussagen und gewissen Personen – zumeist handelte es sich dabei um Könige – den Willen einer Gottheit mitteilen. Das Prophetentum in der antiken Stadt Mari (18. Jahrhundert v.Chr.) bildet heute ein beliebtes Forschungsthema. Die neueren Funde von Ibla bieten wahrscheinlich Material zu einer analogen Forschungsarbeit in bezug auf eine viel frühere Epoche. Wir haben einen aufschlußreichen aramäischen Text von Zakir, dem König von Hamat im Norden Israels, aus der Zeit von ungefähr 780–775 v.Chr. (kurz vor dem Auftreten von Amos und Jesaja), worin der König sagt, auf sein Gebet hin habe ihm sein Gott Baalschamayn durch Seher (*hazayn*) und Boten (oder Wahrsager) geantwortet[4]. Es handelte sich dabei wahrscheinlich um seine Hofpropheten, und das hier gebrauchte aramäische Wort für Seher ist das gleiche wie der eine von zwei hebräischen Ausdrücken, die zur Bezeichnung von Personen, die auch als Propheten bekannt waren, verwendet wurden.

II. Das Prophetentum in Israel

Die Nachbarnationen von Israel und ihre Könige hatten also wohl ihre Propheten, Wahrsager, Träumer, Zeichendeuter und Zauberer (vgl. Jer 27,9). Mit Israel verhielt es sich anders. Es war das auserwählte Volk des lebendigen Gottes, der einst auf dem Offenbarungsberg unmittelbar gesprochen hatte und durch eine Reihe von Propheten weiterhin seinen Willen kundgab. «Es soll bei dir keinen geben, der ... Losorakel befragt[5], Wolken deutet, aus dem Becher weissagt, zaubert, Gebetsbeschwörungen hersagt oder Totengeister befragt, keinen Hellseher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt. Denn jeder, der so etwas tut, ist dem Herrn ein Greuel... Denn diese Völker, deren Besitz du übernimmst, hören auf Wolkendeuter und Orakelleser. Für dich aber hat der Herr, dein Gott, es anders bestimmt« (Dtn 18,10–14). Israel hatte dies alles nicht nötig, da es statt dessen die lebendige Stimme des Prophetentums hatte in einer Reihe von Propheten, wie Mose einer gewesen war. «Einen Propheten wie mich (Mose) wird dir der Herr, dein Gott aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen» (Dtn 18,15).

Dieser Glaube ist älter als das Buch Deuteronomium, wie es uns heute vorliegt. Jesaja beklagt sich darüber, daß das Volk statt seinen Gott, der durch Jesaja sprach, lieber Totengeister und Zauberkundige befragte (Jes 8,18–20). Durch den Propheten Mose hat Gott Israel aus Ägypten herausgeführt, und er hat an Israel sein Wort ausgerichtet durch die wahren Propheten, die er in Nachfolge des Mose erweckt hat (vgl. Hos 12,13 ; Am 2,10–11). Diese Propheten können wir als charismatische Propheten bezeichnen. Es gab jedoch in Israel auch andere, die in der Bibel ebenfalls Propheten genannt werden, ohne daß es jedoch klar – wenn überhaupt – erwiesen ist, daß sie eine besondere göttliche Berufung erhalten hatten.

Die «Prophetensöhne» genannten Prophetengruppen, die zur Zeit Samuels und auch noch später auftraten, zeichneten sich oft durch ein «ekstatisches» frenetisches Gebaren aus. Sie hatten diesen Zug mit kanaanitischen heidnischen Propheten gemeinsam, von denen sie sich natürlich dadurch unterschieden, daß sie Jahwe, den Gott Israels, verehrten. Diese Gruppen waren denn auch in späterer Zeit leidenschaftliche Anhänger des strengen Jahweglaubens, die sich gegen das Eindringen der kanaanitischen Religion zur Wehr setzten.

Sodann gab es auch königliche Propheten und Hofpropheten. Gad wird Prophet und zugleich Seher Davids genannt (2 Sam 24,11). In 1 Sam 22,5 gibt er David einen Rat, so wie ein heidnischer Seher seinem König einen Ratschlag gegeben hätte. Wir vernehmen, daß Ahab, der König Israels, gegen vierhundert Propheten um sich hatte, die er (um «das Wort des Herrn») fragte, ob er gegen Syrien zu Felde ziehen solle oder nicht (1 Kön 22,5–28).

Der Brauch, den Herrn durch Propheten um Rat zu fragen, war eine in Israel als berechtigt anerkannte Sitte. Man nahm von diesen Hofpropheten Ahabs an, sie könnten «das Wort des Herrn» mitteilen. In der Praxis waren sie «Jasager» und gaben eine genehme Antwort – mit Ausnahme eines einzigen, des Micha, des Sohnes Jimlas. Sein anderslautender Bescheid führte zu einem Konflikt mit dem Sprecher der andern Propheten, denn ihm allein war das Wort des Herrn zuteil geworden. Man kann sich mit Recht fragen, wie weit solche Hofpropheten wirklich «von Gott erweckt» waren.

Es gab noch weitere Propheten, die oft zusammen mit den Priestern erwähnt werden und offenbar irgendwie mit dem öffentlichen Gottesdienst im Tempel oder in örtlichen Heiligtümern in Verbindung standen. Wiederholt gerieten einige von ihnen in Konflikt mit den großen Propheten (z.B. Jesaja, Micha, Jeremia), von denen sie als «Lügenpropheten», als falsche Propheten bezeichnet wurden. Sie hielten sich wahrscheinlich für echte Propheten, durch die der Herr sein Wort an das Volk ausrichte. In einigen Fällen scheint dies der Fall gewesen zu sein, oft aber erhält man den Eindruck, sie seien bloß Opfer einer Selbsttäuschung gewesen.

Das Prophetentum in Israel war also ein recht verwickeltes Phänomen, da es eine längere Vorgeschichte aufweist und da Gott durch Mose und die Boten, die Gott in der Nachfolge des Mose erweckte, in das Leben seines Volkes eingriff. Selbstverständlich bedurfte es gewisser Kriterien, um sowohl von seiten des Propheten selbst als auch von seiten des Volkes zwischen wahrer und falscher Prophetie zu unterscheiden.

III. Unterscheidungskriterien

1. Echte Prophetie ist eine Gabe Gottes

Die biblische Überlieferung sieht das Prophetentum als eine Gabe Gottes an sein Volk an. So wurde es von Amos (2,10–11) und Hosea (12,13) zu Beginn der Periode des klassischen Prophetentums in Israel gesehen, und dieser Glaube hielt sich auch später durch. Durch das Prophetentum will der Gott, der einst durch Mose gesprochen hat, sein Volk weiterhin leiten (Dtn 18,15–18). Nach Jer 6,17 wurden die Propheten von Gott zu Wächtern, Hütern seines Volkes bestellt; Ezechiel hatte dieselbe Sendung für die einzelnen Israeliten erhalten (Ez 3,17–19 ; 33,7–9). Als Wächter oder

Hüter hatte der Prophet die Aufgabe, drohende sittliche Gefahr zu erspähen und das Volk zu alarmieren. Jeremia war von Gott zu einem Prüfer seines Volkes bestellt (Jer 6,27); er sollte dessen Verhalten beurteilen und prüfen, seinen Wert abschätzen und ihm klarmachen, was es in Gottes Sicht bedeutet.

2. Die moralische Verpflichtung, auf den wahren Propheten zu hören

Die Sendung der Propheten Israels lag in einem ganz bestimmten Kontext. Sie wurden zu Gottes Bundesvolk gesandt, um es auf die Natur seiner Auserwählung durch Gott und die damit gegebenen Pflichten aufmerksam zu machen, es durch die Wechselfälle seiner Geschichte zu leiten, es zu verurteilen, zu ermahnen oder aufzumuntern, so wie die Umstände es verlangten. Das Prophetentum war für Israel die lebendige Stimme der Realität seines Gottes und des Bundes. Folglich stand es dem Volk Israel nicht frei, die Botschaft der Gottesboten zurückzuweisen. Mose soll vom Propheten gleich ihm, den Gott aus Israel erwekken werde, gesagt haben: «Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er soll ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage. Einen Mann aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft» (Dtn 18,18–19; vgl. auch Ez 3,19; 33,9).

Wenn es schlimm war, sich um die Worte eines Propheten nicht zu kümmern, so war es noch schlimmer, die Rolle eines Propheten zu spielen, ohne von Gott dazu bestellt zu sein. Ja, nach Dtn 18,20 soll ein Prophet, der sich anmaßt, in Jahwes Namen zu sprechen, ohne daß er dazu von Gott beauftragt worden ist, oder der im Namen anderer Götter spricht, sogar «sterben», vermutlich durch Hinrichtung wegen Apostasie (vgl. Dtn 13,5).

Obschon die Lehre über das Prophetentum, wie sie im Buche Deuternonomium formuliert wird, aus einer späteren Periode stammt, darf man annehmen, daß sie im wesentlichen für das israelische Prophetentum schon während der klassischen Epoche galt.

3. Das Vorhandensein falscher Propheten

Wir wissen verhältnismäßig wenig über falsches Prophetentum in Israel vor der Periode der großen unabhängigen Prophetengestalten nach der Zeit des Elija. Wahrscheinlich gab es auch schon damals falsche Propheten, Propheten welche «weissagten», was das Volk oder Könige hören wollten. Das Problem wurde aber höchst akut mit dem Auftreten der großen unabhängigen Propheten, als Konflikte entstanden zwischen den institutionellen Propheten des älteren Systems und den neueren klassischen Propheten, die sich klar bewußt waren, von Jahwe gesandt zu sein.

Elija stand in Konflikt mit den Baalspropheten, die im neunten Jahrhundert von Isebel, der Frau des Königs Ahab von Israel, von dem sie dabei unterstützt wurde, ins Land gerufen worden waren. Ahab selbst hatte, wie bereits bemerkt, eine Schar von gegen vierhundert Propheten um sich. Diese waren jahwitische Propheten, gaben aber dem König als Wort Gottes aus, was seine Majestät zu hören wünschte. Micha, der Sohn Jimlas, war einer dieser Hofpropheten, doch für seine unwillkommenen Weissagungen bekannt. Als er einmal um sein Wort gebeten wurde und man ihm zuredete, alle anderen Propheten hätten eine für den König günstige Antwort gegeben, antwortete Micha: «So wahr der Herr lebt: Nur was der Herr mir sagt, werde ich verkünden» (1 Kön 22,13–14). Dann schilderte er die Vision, die der Herr ihn hatte schauen lassen und die für den König Unheil ankündigte. Und Micha sagte weiter: «Der Herr hat einen Geist der Lüge in den Mund der anderen Propheten gelegt, um Ahab zu betören; das, wozu diese Propheten raten, bringt Unheil über den König» (1 Kön 22,17–23).

Jesaja (28,7) beklagte sich sehr über die Priester und Propheten Ephraims, die von Wein berauscht taumelten, bei ihren Vision schwankten und bei Urteilssprüchen stotterten. Ebenso harte Worte schleuderte sein Zeitgenosse Micha den Propheten Judas entgegen, die das Volk ins Verderben führten, indem sie verhießen, alles werde gut gehen («Friede!»), und offenbar ihre Weissagungen nach der Höhe des ihnen angebotenen Honorars richteten (Mich 3,5–8.11). Auf alle Fälle waren es solche Propheten, die das Volk haben wollte (Mich 2,6.11). Sowohl Micha (3,6–7.11) als auch Jesaja (3,2) sprechen im gleichen Atemzug von Propheten und Wahrsagern. Möglicherweise gaben die Propheten ihrer Zeit in einer Art von Weissagung Orakel.

Die Tätigkeit dieser «institutionellen» Propheten trat besonders stark hervor während des Wirkens Jeremias. Sie werden im allgemeinen zusammen mit den Priestern erwähnt und standen wohl mit dem Tempeldienst in Verbindung. Die Frage, wer ein wahrer und wer ein falscher Prophet sei, war besonders zur Zeit Jeremias akut, da zumindest einige dieser Propheten das gerade Gegenteil der Botschaft des Jeremia als das Wort Gottes ausgaben und sich, wie dieser selbst, sinnbildlicher Handlungen bedienten, um ihre Meinung zu unterstreichen (vgl. Jer 28). Die Tätigkeit dieser Gegner der wahren Gottesboten trat während der gleichen Periode auch bei den nach Babylon verschleppten Juden hervor (Jer 19,1.8.15.21.32). Ezechiel, zum Teil Zeitgenosse Jeremias, hatte sich eben-

falls mit ihrem verderblichen Treiben auseinanderzusetzen (Ez 13,2–16; 22,23).

Man mußte unbedingt ein Kriterium haben, um zwischen wahren und falschen Propheten unterscheiden zu können.

4. Das Kriterium für den Propheten selbst

Im Fall der klassischen Propheten des Alten Testaments scheint ihr charismatisches Gotteserlebnis bei ihrer Berufung und auch später als Selbstbestätigung genügt zu haben. Es scheint sie nicht im Zweifel darüber gelassen zu haben, daß sie Gott begegnet, daß sie «im Rat (*sōd*) des Herrn gestanden», in seine geheimen Pläne für sein Volk eingeweiht worden und als Boten entsandt worden waren, um Israel sein Wort zu überbringen. Im Licht dieser Gottesschau und -erfahrungen urteilten sie über das Volk, dessen Fürsten und Priester und über die andern Propheten. Von dieser Begegnung mit Gott ist in den Prophetenschriften die Rede. «Der Herr spricht», sagt Amos (3,8), «wer wird dann nicht zum Propheten?». Jeremia verspürte in sich das machtvolle Prophetenwort als eine glühende Kohle, als einen innern Zwang, als Prophet zu wirken (20,7–10).

Die Propheten, mit denen diese charismatischen Gottesboten in Konflikt standen, hatten nicht diese besondere Gotteserfahrung und waren nicht von ihm gesandt. Von diesen andern Propheten sagt der Herr: «Wer von ihnen ist im Rat (*sōd*) des Herrn gestanden, hat ihn gesehen und sein Wort gehört? Wer hat sein Wort vernommen und kann es verkünden?» (Jer 23,18). «Ich habe diese Propheten nicht ausgesandt, dennoch laufen sie; ich habe zu ihnen nicht gesprochen, dennoch weissagen sie. Wären sie in meinem Rat gestanden, so könnten sie meinem Volk meine Worte verkünden, damit es umkehrt von seinem schlechten Weg und von seinen bösen Taten» (Jer 23,21–22).

Ihre Begegnung mit Gott gab den wahren Propheten eine gewisse Einsicht in Gottes Wesen, in seinen Plan für sein Volk und in die sittlichen Forderungen, die sich mit der Erwählung Israels durch Gott stellten. Sie verlieh den Propheten auch die nötigen Kräfte, um die göttliche Botschaft trotz aller Gegnerschaft und Feindschaft zu verkünden. Micha stellt seine Person und Botschaft denen der falschen Propheten gegenüber und sagt (3,8): «Ich aber, ich bin voller Kraft..., voll Eifer für das Recht und voll Mut, Jakob seine Vergehen vorzuhalten und Israel seine Sünde».

In der Zeit vor dem Exil waren die Propheten zumeist Unglückspropheten; ihre Botschaft ging dahin, daß die Sünden des Volkes Gottes Strafe und nationales Unheil über es bringen werden. (Selbstverständlich bestand ihre Botschaft nicht einzig in Drohungen; Jesaja z.B. prophezeite, Jerusalem werde vor der Zerstörung bewahrt bleiben: vgl. Jes 37, 23–29. 33–34.) Diese Propheten erhoben gegen ihre gegnerischen Mitpropheten oft den Vorwurf, sie verkündigten nur immer »Friede!»; es stehe mit Gottes Volk ganz gut (vgl. Mich 3,5.11; Jer 23,17; 6,14; Ez 13,3–16). Sie bezichtigten sie, ihre Einbildungen als Gotteswort auszugeben.

Ein Prophet, ob es sich nun um einen charismatischen oder sonstigen Propheten handelte, war verpflichtet, sich davor in acht zu nehmen, seine eigenen Wunschbilder für göttliche Offenbarung zu nehmen. «Der Prophet, der einen Traum hat, erzählt nur einen Traum; wer aber mein Wort hat, der redet wahrhaft mein Wort. Was hat das Stroh mit dem zu tun, was der Herr sagt?» (Jer 23,28). Seine Berufungsbegegnung mit Gott gab dem wahren Propheten die Überzeugung, zum Propheten bestellt zu sein, und offenbar die nötige Einsicht, um urteilen zu können, was Gottes Gesetz verlange, befähigte ihn aber nicht dazu, auf Anhieb zu sagen, was Gott in jedem besonderen Fall wolle. Einmal hatte Jeremia zehn Tage lang auf eine Antwort Gottes zu warten (Jer 42,2–7). Ein anderes Mal hatte es Jeremia mit dem Propheten Hananja zu tun, der im Gegensatz zu dem, was Jeremia sagte, als Wort Gottes ausgab, die Macht des Nebukadnezar, des Königs von Babylon und Herrn über Juda, werde bald gebrochen und Juda gerettet werden. Obwohl Jeremia aufgrund einer früheren Prophezeiung Hananjas vermutete, daß dessen Aussage falsch sei, erklärte er ihn erst auf eine unmittelbare Botschaft Gottes hin als einen falschen Propheten (Jer 28,1–16).

Wir fragen uns vielleicht: Aufgrund welcher Kriterien konnten Hananja und die vielen andern Pseudopropheten sich bewußt werden, daß sie einer Selbsttäuschung zum Opfer fielen? Zur Zeit Jeremias hatte man einen gewissen Anhaltspunkt an früheren Prophezeiungen. Die früheren, damals als echt anerkannten Propheten weissagten Gottes Strafgericht (vgl. Jer 28.8). Dieses Kriterium hatte jedoch keine allgemeine Geltung. Die Stimme der früheren Propheten war nicht einhellig. Beispielsweise hatte Micha vorausgesagt, Jerusalem werde zerstört werden (Mich 3,12), während Jesaja, sein Zeitgenosse, sagte, es werde verschont bleiben.

Das Prophetentum hatte jedoch nicht bloß Weissagungen zu machen. Die Forderungen, die sich aus der Erwählung Israels durch Gott und aus dem herkömmlichen Bundesgesetz ergaben, hatten verpflichtenden Charakter, und ihre Kenntnis erforderte keine charismatische Erfahrung. Die falschen Propheten haben es offenbar unterlassen, diese Forderungen zu verkün-

den. Der Grund für ihre Selbsttäuschung lag wahrscheinlich in ihrem persönlichen religiösen Leben. Sie standen nicht in der Gemeinschaft mit Gott, von der Psalm 25,14 spricht: «Die Freundschaft (*sōd*) des Herrn gilt denen, die ihn fürchten; er weiht sie ein in seinen Bund.» Infolgedessen gelang es ihnen nicht, zwischen ihren Wunschträumen und dem Worte Gottes zu unterscheiden. Hätten sie um die Transzendenz Gottes gewußt, so wären sie innegeworden, wie schwerwiegend dies war.

Schließlich ist es klar, daß aufgrund der Natur der Prophetie, deren Echtheit von einer inneren Erfahrung abhängt, keine objektive Norm aufgestellt werden kann, obwohl es Kriterien gibt, die dem Propheten zur Einsicht verhelfen können, daß er nicht von Gott gesandt sei. Wir kennen jedoch das verwickelte Problem des Prophetentums im alten Israel zu wenig, als daß wir über dieses Minimum hinausgehen könnten. Zwischen den großen Propheten einerseits und den Scharlatanen andererseits hat es wohl viele gegeben, über die wir nur wenig oder nichts wissen.

5. Kriterien für das Volk

Obwohl das Volk an die religiöse Pflicht gehalten war, sich an einen wahren Propheten zu halten und einen falschen Propheten zurückzuweisen (Dtn 18,18–22), scheinen keine klaren Kriterien vorhanden gewesen zu sein, die das Volk instandgesetzt hätten, zwischen beiden zu unterscheiden. Es liegen jedoch gewisse rudimentäre Normen vor. Trotzdem war wohl das Unterscheidungsproblem in jedem einzelnen Fall, da es sich stellte, von neuem anzupacken und zu lösen. Wir werden nun hier Kriterien besehen, die im Alten Testament gegeben oder von ihm vorausgesetzt werden; bei fast allen von ihnen handelt es sich um Kennzeichen falscher, nicht wahrer Prophetie.

a) Rechtgläubigkeit oder Verleitung zur Apostasie

Dtn 13,1–5 besieht das Prophetentum im Rahmen von Gesetzen über die Verleitung zu Götzendienst oder Apostasie. Selbst wenn das eintrifft, was ein Prophet, der zum Götzendienst verleitet («Folgen wir andern Göttern nach!»), voraussagt, handelt es sich um einen falschen Propheten, der mit dem Tod zu bestrafen ist. Das hier verwendete Kriterium ist das des treuen Festhaltens an der Zentralwahrheit der israelitischen Religion. Wurde es auf das Festhalten an der nationalen Religion ausgedehnt, konnte es das Leben echter Propheten in Gefahr bringen, die sich manchmal kühn gegen den öffentlichen Gottesdienst, den Tempel (Mich 3,12; Jer 7,14; 26,1–23), ja gegen die Existenz der Nation/und selbst gegen den mosaischen Bund aussprachen. Es war vielleicht eine solche Überinterpretation dieses Kriteriums, die Jeremia fast das Leben gekostet hätte (Jer 26,11).

b) Die Erfüllung der Weissagung

In Dtn 18,20–22 wird eine Weisung gegeben, die auf den ersten Blick als eine universale Unterscheidungsnorm anmutet: «Ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht aufgetragen habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben. Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der Herr nicht gesprochen hat?, dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des Herrn spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der Herr gesprochen hat.»

Auf diesen Grundsatz, wonach das Nichteintreffen von etwas Vorhergesagtem als Zeichen dafür zu gelten habe, daß der Prophet nicht von Gott gesandt sei, berief sich Micha, der Sohn Jimlas, für sich selbst, und die Drohung, wonach jemand, der sich fälschlich als Prophet ausgibt, zu sterben habe, erfüllte sich im Fall des Hananja (Jer 28,16–17).

In Wirklichkeit ist indes dieses Kriterium nur von beschränktem Nutzen, und es gilt nur, wenn es auf die Zeit des Propheten und seiner Zeitgenossen eingeengt wird. Es mißachtet den in Jer 18,7–10 ausgesprochenen Grundsatz, daß bei einzelnen Prophetien, selbst wenn sie absolut formuliert sind, ihre Erfüllung nach dem Willen Gottes von der Antwort abhängt, welche die Menschen darauf geben. Eine weitere Schwierigkeit in bezug auf dieses Kriterium ist die, daß der Zeitpunkt, an dem eine Weissagung in Erfüllung geht, vom Ratschluß Gottes abhängt und daß keine Zeitgrenze gezogen werden kann (vgl. 2 Petr 3,2-9). Jeremia geriet in arge Verlegenheit, weil es so lange dauerte, bis sich seine Weissagungen erfüllten (vgl. Jer 17,15). Während manche frühere Weissagungen in der Geschichte Israels in Erfüllung gingen, war dies bei andern nicht der Fall, was nachdenklichen frommen Menschen Qual verursachte (vgl. Dan 9,2. 24–27; Sir 36,14–16). Schließlich ist selbst das In-Erfüllung-Gehen einer Weissagung nicht ohne weiteres ein Beweis dafür, daß derjenige, der sie gemacht hat, ein echter Prophet ist.

c) Der Inhalt der prophetischen Verkündigung: Unheil oder Heil

Die vorexilischen klassischen Propheten bezichtigen die andern Propheten, sie führten das Volk ins Verder-

ben, indem sie immer von «Frieden! Frieden!» redeten, wo doch kein Friede in Aussicht stehe (Jer 6,14), während die Botschaft der wahren Propheten eher Unheil ankündigte. Wie wir sahen, berief sich Jeremia in seiner Auseinandersetzung mit Hananja auf dieses Kriterium der Analogie zu den früheren Prophetien (Jer 28,8). Der Mut, die Erwartungen des Volkes zu durchkreuzen, besonders wenn dabei noch klar und deutlich auf die sich aus dem Bund mit Jahwe ergebenden Forderungen aufmerksam gemacht wurde, hätte für das Volk ohne weiteres einen Beweis dafür bilden sollen, daß diese Propheten echt seien, während die Begünstigung des Wunschdenkens des Volkes den Verdacht der Unredlichkeit hätte wecken müssen.

Doch auch dieses Kriterium ist von beschränktem Wert. Es hätte nur unter bestimmten Umständen Geltung haben können. Nicht die ganze vorexilische Prophetie war Unheilsweissagung, und von der späteren Exilszeit an (der spätere Ezechiel, Deutero-Jesaja usw.) ging die Prophetie vor allem auf Tröstung und Ermutigung aus.

d) Das sittliche Leben des Propheten

Die klassischen Propheten äußern sich über das sittliche Verhalten der ihnen gegnerischen Propheten oft negativ. Sie werfen ihnen vor, sie streiften durchs Land (Jer 14,18) und führten das Volk auf Abwege. Sie bezichtigen sie manchmal betrügerischer Machenschaften (Jer 6,13) und der Trunksucht (Jes 28,7) und beklagen sich darüber, daß sie für Geld prophezeien (Mich 3,5.11) und die Weissagungen anderer Propheten als ihre eigenen ausgeben (Jer 23,30). Diese Anklagen waren jedoch kaum so gemeint, daß sie ein Kriterium für die Prophetie als solche bilden sollten. Sie richten sich gegen das unmoralische Verhalten, und zuweilen werden die kritischen Bemerkungen zugleich gegen Priester und Propheten gemacht (Jes 28,7; Jer 6,13–14; 14, 18).

Ein ganz verruchtes Verhalten kann zwar ein zuverlässiger Hinweis darauf sein, daß der betreffende Prophet nicht von Gott gesandt ist (obschon Gott auch durch schlechte Personen prophezeien kann, vgl. Mt 7,22), doch ist Tugendhaftigkeit an und für sich nicht ein sicheres Kriterium für echte Prophetie oder Orthodoxie. Selbst heilige Menschen können eben einer Selbsttäuschung zum Opfer fallen.

e) Das Kriterium des lebendigen Glaubens

Die bis jetzt besehenen Kriterien dienen zur Ermittlung falscher Propheten. Wie wir sahen, sind sie unzulänglich. Dies könnte uns auf den Gedanken bringen, Israel habe in der Praxis über gar keine Mittel verfügt, um zwischen wahren und falschen Propheten zu unterscheiden oder um die wahren Propheten zu erkennen, auf deren Worte das Volk zu achten hatte (Dtn 18,18–19).

Dieser Schluß ist nicht berechtigt. Die besehenen Kriterien gelten vor allem von der Prophetie als Weissagung. Die Sendung des wahren Propheten ging jedoch weit darüber hinaus und betraf die gesamte Beziehung Israels zu seinem Gott. Die Prophetie im Gottesvolk war ein Aspekt des Bundes. Sie gehörte dem Glaubensbereich an.

An ihrem lebendigen Glauben, an ihrer Offenheit für Gott, für sein Wirken in der Geschichte, für sein Wort lassen sich deshalb naturgemäß die echten Boten Gottes erkennen. Wenn diese Glaubenshaltung nicht vorhanden ist, hat kein Kriterium, wie überzeugend es sonst auch sein mag, zwingenden Charakter.

Wie aus der Bibel hervorgeht, hat sich Israel nur allzuoft nicht an diese grundlegenden Forderungen gehalten und infolgedessen die Propheten, die Gott für es erweckt hat, nicht angenommen, sondern statt dessen ein moralisches Klima aufkommen lassen, worin eigenmächtige Propheten gedeihen konnten. Jeremia (5,30–31) konnte wehklagen: «Wüstes, Gräßliches geschieht im Land: Die Propheten weissagen Lüge, und die Priester richten ihre Lehre nach ihnen aus; mein Volk aber liebt es so.» Und schon vorher hatte Gott durch Amos (2,11–12) gesagt: «Ich habe einige eurer Söhne zu Propheten gemacht und einige von euren jungen Männern zu Nasiräern... Ihr aber gabt den Nasiräern Wein zu trinken, und den Propheten habt ihr verboten, zu reden. Micha erhielt auf seine eindringliche Predigt hin für gewöhnlich zur Antwort: «Laß das Predigen!... Derlei Dinge predigt man nicht; es wird nicht Schmach auf uns kommen» (Mich 2,6). Micha meint dazu: «Wenn einer sich nach dem Wind dreht und dir vorlügt: Ich prophezeie dir Wein und Bier!, das wäre ein Prophet für dieses Volk!» (Mich 2,11; vgl. auch Jer 44,15–19).

Einige der «Unheilspropheten» wurden von Gott gewarnt, sie sollten darauf gefaßt sein, daß man ihnen widersteht und ihre Botschaft zurückweist (vgl. Jes 6,9–13; Jer 1,17–19; 15,19–20; Ez 2,3–7). Es brauchte jedoch auch Glauben, um Trostweissagungen anzunehmen. Deutero-Jesaia sprach von der herrlichen Zukunft, die Gott seinem Volk bereithalte. Er war sich jedoch bewußt, daß Israel bloß durch lebendigen Glauben und seine Bekehrung zum Genuß dieser Verheißungen gelangen könne, und er ruft am Ende seines Werkes zur Umkehr auf (Jes 55,6–8). Gottes Gedanken und Wege gehen über die Gedanken und Wege der Menschen hinaus (Jes 55,8–9).

Schlußbemerkung

Die Propheten haben Gottes Wort verkündet und seinen Heilsplan aufgedeckt, der sich schließlich siegreich durchsetzen wird (Jes 55,10–11). Nur im Glauben kann dieses unverdiente Gottesgeschenk entgegengenommen werden. Dies gilt für jedes Zeitalter. Es ist nicht leicht, auszumachen, wer zu einer bestimmten Zeit wirklich von Gott zu seinem Sprecher berufen ist. Die Ermittlung hat zu geschehen im Licht des umfassenderen Ganzen des göttlichen Heilsmysteriums, das uns zwar in Christus geoffenbart vorliegt, aber immer tiefer erfaßt und ins Leben umgesetzt werden soll unter der Leitung des Heiligen Geistes, also des Geistes, der durch die Propheten von einst gesprochen hat und der das Gotteswort weiterhin eine lebendige Realität sein läßt.

[1] Vgl. W. Vogels, Comment discerner le prophète autentique? : Nouvelle Revue Théologique 99 (1977) 681–701 (mit weiterer Literatur); A.S. Van der Woude, Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets: Vetus Testamentum 19 (1969) 244–260; J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel (Oxford 1963) 29–32. 47–104. 210–215.

[2] Vgl. G. Pettinato, Biblical Archaeologist 39 (1976) 49.

[3] Vgl. H. Krämer in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI (1959) 790–791.

[4] Zum Originaltext und zur Übersetzung vgl. C.L. Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions 2 (Oxford 1975) 6–17; weitere Übersetzungen in: J.B. Pritchard (Hg.), Ancient Near Eastern Texts (²1955) 501; D. Winton Thomas (Hg.), Documents from Old Testament Times (Edinburg 1958; New York 1961) 247.

[5] Es ist nicht recht klar, in welchem Sinn genau Wahrsagerei in diesem Text zu verstehen ist. Der Ausdruck wird in Jes 3,2 und Mich 3,7 mit Prophetie verbunden, ohne daß die Praxis als solche offensichtlich verurteilt würde. Vgl. auch Ez 13,7.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARTIN McNAMARA

1930 in Co. Clare (Irland) geboren, Herz-Jesu-Missionar, studierte Theologie an der Gregoriana zu Rom und Bibelwissenschaften am Bibelinstitut zu Rom (DSS 1965) sowie am Bibelinstitut und an der École Biblique zu Jerusalem. Er ist Professor für Bibelwissenschaft und gegenwärtig Dekan der Theologischen Fakultät am Milltown Institute of Theology and of Philosophy in Dublin. Er verfaßte Kommentare zu biblischen Themen, hauptsächlich zu den Propheten (Kommentar zu Jesaia, Jeremia, Daniel, zu den Targumim (The NT and Palestinian Targum to the Pentateuch, 1966, Neudruck mit Ergänzung 1978; Targum and Testament, 1972) und Untersuchungen über das Aramäische im neutestamentlichen Palästina und über die Bibel und Apokryphen in der irischen Kirche (Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church, 1973); The Apocrypha in the Irish Church, 1975). Anschrift: Wood View, 34 Mt. Merrion Avenue, Blackrock, Co. Dublin, Irland.

Jon Sobrino

Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen

Unter christlicher Erkenntnis im Sinne von «Unterscheidung der Geister» verstehen wir die konkrete Suche nach dem Willen Gottes, die sich nicht damit begnügt, ihn zu erfassen, sondern ihn auch ausführen will. Wir verstehen solche Erkenntnis daher nicht nur punktuell, sondern als einen Prozeß, in dem der verwirklichte Wille Gottes auch den gedachten Willen Gottes verifiziert.

Wir sind gebeten worden, das Thema von der Christologie her zu bearbeiten, da die traditionelle Ekklesiologie der radikalen Fragestellung nicht gerecht zu werden scheint, mit der ein christliches Leben konfrontiert wird, das sich im erläuterten Sinne als Erkenntnis begreift. Wenn die herkömmlichen Strukturen der kirchlichen Existenz einen dermaßen christlichen Rahmen zu bieten schienen, daß man allein aufgrund der Trägheit, innerhalb dieses Rahmens zu bleiben, bereits den Willen Gottes kannte und praktizierte, so ist das heutige Leben der Kirche – zumindest in vielen Teilen der Welt – auf der Suche nach einer wirklichen Inkarnation und nach konkreten Vermittlungen eines christlichen Lebens, welche sich nicht einfach vom Beharrungsvermögen innerhalb der alten Strukturen herleiten. Die Dringlichkeit des Handelns verlangt nicht bloß vage Bestimmungen dessen, was gut oder schlecht ist, sondern die Suche nach jener konkreten Tat, die wirklich getan werden muß. Der Nachdruck, mit dem mancherorts auf den eschatologischen Vorbehalt verwiesen wird, ist zwar notwendig, aber er vermag von sich aus nicht, den Christen in der Welt von heute zu inkarnieren, vielmehr hat er eine gefährliche Seite; das Problem der Erkenntnis läuft nämlich nicht darauf hinaus, das Historisch-Konkrete zu relativieren, sondern zielt darauf ab, jenes Konkrete zu finden, das getan werden muß, gemäß der paulinischen Forderung nach einer Liebe, die uns drängt.

Diese Problemstellung bedeutet die Überwindung eines rein ethischen Verständnisses von Christentum, welche darin besteht, das Gute zu tun und das Böse zu lassen und in einer ernsten theologischen Befragung über das, was christliches Handeln bedeutet, Fortschritte zu machen. Wenn wir das Problem so fassen, müßte die Überschrift zu diesem Artikel einleuchten, obgleich viele Christologien hier – wie auch bei anderen Themen – den Bezug nicht deutlich gemacht haben. Wenn Christsein heißt, im Sohn selbst Sohn zu werden, dann muß die christliche Erkenntnis eine ähnliche Struktur aufweisen wie die Jesu, und dies ist nur in seiner Nachfolge zu erreichen. Zu klären und nicht vorauszusetzen ist einzig und allein die Frage, worin die Erkenntnis Jesu besteht, damit unsere Nachfolge wirklich Erkenntnis sein kann.

Genauer betrachtet sollte die Überschrift des Artikels jedoch nicht in der Weise selbstverständlich sein, daß sie zu einer mechanischen Nachahmung des Weges Jesu verführte; abgesehen davon, daß eine solche Imitation unmöglich wäre, hieße dies nämlich die Notwendigkeit der Erkenntnis in der Gegenwart verkennen. An dieser Stelle gilt es auf den Geist Jesu hinzuweisen, in dem die Erkenntnis weitergeführt werden muß. Lediglich die Tatsache ist festzuhalten, daß dieser Geist wirklich der Geist Jesu ist und daß nicht vorausgesetzt werden darf, er sei bereits institutionalisiert in den kirchlichen Strukturen oder spontan in den verschiedenen pfingstkirchlichen oder charismatischen Strömungen am Werk. Denn all dies ist erst von Jesus her zu verifizieren und läßt sich nicht *a priori* zum Besitz oder zur Begabung bestimmter Gruppen erklären.

Wenn wir das christliche Erkenntnisproblem in der Spannung zwischen der Geschichte Jesu und der von seinem Geist in Bewegung gesetzten Geschichte ansiedeln, so haben wir nicht einmal von Jesus her einfache Rezepte anzubieten. Was wir zu zeigen versuchen, ist die *Struktur* der Erkenntnis Jesu, die im Laufe der Geschichte dem Geist Jesu gemäß immer wieder neu geschaffen werden muß. Und dies kann nur auf der Grundlage einer trinitarischen Wirklichkeit und nicht bloß einer trinitarischen Begrifflichkeit geschehen.

I. Der Vater Jesu als Notwendigkeit und Möglichkeit der Erkenntnis Jesu

Sprechen wir von der trinitarischen Wirklichkeit, welche die christliche Erkenntnis verlangt, so tun wir dies aufgrund der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu[1]. Die erste grundlegende Feststellung in diesem Sinne ist die, daß nicht jedes Gottesverständnis zur Erkenntnis drängt, um diesem gerecht zu werden. Wäre der Vater Jesu die reine Rationalität der Schöpfung oder die ihr innewohnende Sittlichkeit, ein zur Vernunft, Macht oder Liebe hypostasiertes Absolutum gewesen, dann hätte Jesus nicht erkennen müssen. Den Willen Gottes erkennen hieß für Jesus in erster Linie nichts anderes, als für sich selbst die Frage zu klären, wer wirklich Gott ist. Und in diesem Klärungsprozeß wurde sowohl die Wirklichkeit Gottes als auch die Notwendigkeit der Erkenntnis allmählich für Jesus transparent. Diese erste Beziehung Jesu zu Gott bezeichnen wir als die erste Erkenntnis, von der aus Struktur und Inhalte seiner konkreten Erkenntnisse verständlich werden.

Wie man den Evangelien entnehmen kann, beginnt Jesus sein Wirken mit dem Bewußtsein eines Juden, der die besten Überlieferungen über Gott aus der Geschichte seines Volkes aufgegriffen hat. Jesus scheint diese Tradition in jener einen zusammenzufassen, derzufolge Gott der Gott des Reiches ist. Und in der Suche nach dem konkreten Vorhaben Gottes mit diesem Reich wird Gott sich ihm in erster Linie als ein *Gott* zeigen, der *immer der Größere* ist.

Bei der Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes macht Jesus die Erfahrung, daß das bereits Vorhandene, selbst wenn es als Gottes Wille im Alten Testament dasteht, weder absolut noch endgültig ist. Entgegen seiner vorherigen Gotteserkenntnis erfährt Jesus, daß keine Gottestradition und keine der möglichen Strukturen des Reiches etwas Letztes und Endgültiges sind, in dem man bereits einen eindeutigen Rahmen für die Erforschung des Willens Gottes hätte. Beispiele für diese Erkenntniserfahrungen zeigen sich in den Versuchungen in der Wüste, in der galiläischen Krise, im Gebet am Ölberg und im Tod am Kreuz. Jesus sieht immer wieder die Notwendigkeit, sich neu zu fragen, worin der Wille Gottes im Hinblick auf das Reich und indirekt auf ihn selbst besteht, dieser Wille, der die Grenzen des bisher für gut Gehaltenen sprengt und sich als jenes Konkrete und Neuartige darstellt, das man sein und tun muß. Von diesem Standpunkt betrachtet ist die Versuchungsgeschichte Jesu, der die Evangelien so große Bedeutung beimessen, nichts anderes als die Geschichte des Dialogs, den Jesus mit dem Vater führt, um seine neuartige, souveräne Freiheit und damit zugleich auch die Wirklichkeit des Vaters selbst zu finden.

In der Geschichte des realen Bewußtseins Jesu stellte sich der Gott der jüdischen Traditionen demnach in einer formalen Eigenschaft dar, die Jesus absolut ernst nahm: Gott ist immer größer. Aber diese göttliche Transzendenz beruhte nicht auf einer Distanzierung Gottes vom Geschöpf, sondern auf einer Infragestellung im und durch das Geschöpf. Die erste Aufforderung zur Erkenntnis erfährt Jesus parallel zur Entdekkung des Größer-Seins Gottes. Der objektiven Reali-

tät eines immer größeren Gottes entspricht eine subjektive Haltung, die Gott Gott sein läßt. «Erkennen» und «der größere Gott» sind also aufeinander bezogene Wirklichkeiten, die sich nur in ihrer Wechselwirkung allmählich erschließen[2].

Wenn die formale Realität Gottes für Jesus heißt, daß Gott immer größer ist, so besteht der Inhalt dieser Wirklichkeit darin, daß Gott Liebe ist, und zwar eine *Liebe, die Partei ergreift.* In der radikalen Öffnung zum größeren Gott hin findet Jesus immer deutlicher den bevorzugten Ort der Erkenntnis: die Liebe zum Menschen. In diesem Sinn stellt sich der *größere* Gott als der *kleinere* Gott dar. Scheint nämlich der souveräne Wille Gottes grundsätzlich alle natürlichen und geschichtlichen Vermittlungsinstanzen zuzulassen, so konkretisiert sich der Ort der Erkenntnis für Jesus schließlich in der Liebe zum Nächsten. Und von diesem theologischen und nicht bloß ethischen Blickwinkel aus sind die klassischen Textstellen zu lesen, in denen sich das erkennende Bewußtsein Jesu objektiviert: der Sabbat ist für den Menschen da, das Gebot Jesu ist die Nächstenliebe, niemand hat eine größere Liebe als jener, der sein Leben für den Nächsten hingibt. Hier zeigt sich ein erstaunliches Kleinerwerden Gottes, eine sonderbare verkleinernde Form der Vermittlung des ursprünglichen Willens Gottes durch die Liebe zum Nächsten[3].

Und diese Verkleinerung des Willens Gottes steigert sich für Jesus noch, wenn die Vermittlung der Liebe sich als parteiisch und bewußt einseitig erweist. Der bevorzugte Ort, den Willen Gottes herauszufinden, ist die dienende Liebe zum Armen, zum Kleinen, zum Unterdrückten. Diese sind sein auserwähltes Antlitz in der Geschichte, und sie sind es, die das Reich verstehen. Hier bietet sich daher unmißverständlich der privilegierte, unersetzbare Ort, an dem sich der Wille Gottes finden läßt.

Diese einfachen Bemerkungen – die selbstverständlich in ihrer ganzen Komplexität zu entwickeln wären – sollen zeigen, daß für Jesus das Problem der ersten Grunderkenntnis nichts anderes ist als die Suche nach der Wirklichkeit Gottes selbst und dem Ort, von dem aus diese Gottessuche gelingen kann. Die konkreten Erkenntnisse Jesu werden, zumindest in logischer Sicht, dieser großen Erkenntnis folgen, auch wenn sich historisch diese Grunderkenntnis erst durch die konkreten Optionen Jesu entwickelt.

Es erscheint uns wichtig, dies festzustellen, damit die Erkenntnis Jesu und unsere eigene Erkenntnis nicht zur Angelegenheit eines theologischen Teilgebietes, einer rein spirituellen Theologie oder einer religiösen Psychologie werden; denn so einfach das Gesagte klingen mag, ist es doch die Voraussetzung für jede christliche Erkenntnis überhaupt. Von der Überzeugung, daß Gott größer und daß er parteiische Liebe ist, nicht aber von der routinemäßigen Wiederholung dieses Satzes wird die Ernsthaftigkeit der konkreten Erkenntnisse abhängen.

Aus diesem Grund ist die Urerfahrung, die Jesus mit Gott, seinem Vater, macht, ganz und gar ernst zu nehmen, eine Erfahrung, die man in moderner Sprache folgendermaßen wiedergeben könnte: «Gott ist immer größer (und, wenn man will, gerade deshalb auch kleiner) als die Kultur, die Wissenschaft, die Kirche, der Papst und als alles Institutionelle» (K. Rahner); und: «Die Frage lautet nicht, ob jemand Gott sucht oder nicht, sondern ob er ihn an dem Ort sucht, von dem Gott selbst sagte, er sei dort» (P. Miranda).

II. Die Erkenntnis Jesu als Strukturmodell jeder christlichen Erkenntnis

Bevor wir im einzelnen die Erkenntnisstruktur Jesu untersuchen, möchten wir zwei einleitende Bemerkungen machen. Erstens: Die Aussage dieses Abschnitts ist eigentlich eine christologische Glaubensaussage. Die Behauptung, daß die Erkenntnis Jesu den *Prototyp* jeder christlichen Erkenntnis darstellt, ist eine nicht weiter zu analysierende Neuformulierung der christologischen Glaubenslehre. Sie bringt in anderer Form die endgültige Bedeutung Jesu als des Glaubenden schlechthin zum Ausdruck, des «Anführers und Vollenders unseres Glaubens» (Hebr 12,2), in dem sich die grundlegende Weise, dem Vater zu entsprechen, offenbart.

Zweitens: Wir beschränken uns hier auf die *Struktur* der Erkenntnis Jesu; sie macht den eigentlichen Gegenstand unseres Nachdenkens aus, während die konkreten Ergebnisse unseres Erkennens mit den von Jesus gefundenen Lösungen nicht identisch sein können und dies auch gar nicht sollen. Von Jesus erfahren wir nicht so sehr die Antworten auf unsere Erkenntnisbemühungen, sondern viel grundsätzlicher lernen wir von ihm, wie man lernen kann zu erkennen. Und dies weniger durch eine psychologische Analyse des Erkenntnisprozesses Jesu als durch eine Untersuchung der geschichtlichen Entscheidungen und Objektivierungen Jesu. Diese *realisierte* Erkenntnis Jesu setzt einen Erkenntnisrahmen voraus, dem unser eigentliches Interesse gelten muß.

Wenn wir nun die konkrete Struktur der Erkenntnis Jesu analysieren, können wir feststellen. daß Jesus – seiner ersten Erkenntnis, daß Gott parteiische Liebe zu den Armen ist, entsprechend – den Willen Gottes zwischen einem bedingungslosen «Ja» und einem bedingungslosen «Nein» stehen sieht. Das unbedingte

«Nein» zielt auf die Sünde gegen das Reich Gottes ab, d.h. gegen alles, was den Menschen unmenschlich macht, ihn als Menschen sterben läßt, alles, was die im «Vater *unser*» ausgedrückte menschliche Brüderlichkeit bedroht, behindert oder zunichte macht. So schwierig es auch scheinen mag, in konkreten Situationen positiv zu entscheiden, was zu tun ist, so gibt es doch für Jesus wenigstens ein klares Erkenntniskriterium. «Gottes Wille ist mindestens insofern kein Geheimnis, als es den Bruder betrifft und um Liebe geht.»[4] Der erste Schritt zu Erkenntnis, dem nichts Geheimnisvolles anhaftet, besteht also darin, das klare «Nein» Gottes zur Welt der die Menschlichkeit des Menschen zerstörenden Sünde zu hören und dieses «Nein» im Laufe der Geschichte *durchzuhalten*, ohne diese Stimme in irgendeiner Weise zum Schweigen bringen oder besänftigen zu wollen, auch nicht – wie es oft geschieht – mit scheinbar orthodoxen Theodizeeversuchen.

Entsprechend besteht der zweite Schritt darin, das «Ja» Gottes zu einer Welt zu hören, die versöhnt werden muß, und vor allem an der Utopie dieses «Ja» als einer Aufgabe *festzuhalten*, in der wir nicht nachlassen dürfen, auch wenn die Geschichte sie oft radikal in Frage stellt. Man wird daher erkennen, sofern man dieses Bewußtsein lebendig erhält und sich nicht auf die Formen von Skeptizismus, Realismus oder gar Zynismus einläßt, welche die Geschichte uns als vernünftigere Lösungen anbietet. Erkennen wird man also aufgrund einer radikal aufrechterhaltenen Bereitschaft zur Praxis der Liebe und zur Überwindung der geschichtlich verobjektivierten Sünde. Es geht folglich nicht um eine Läuterung der *Intention* im Sinne der Liebe oder um eine Versöhnung des Sünders in seiner *Innerlichkeit*. Obgleich dies ebenfalls nötig ist, zielt das Erkennen Jesu doch in erster Linie darauf ab, in der Objektivität der Geschichte dem «Ja» und dem «Nein» Gottes ihr gegenüber zu entsprechen.

Aus der Geschichte Jesu können wir *a posteriori* die Kriterien einer erkennenden Liebespraxis ersehen; diese Praxis und ihre Kriterien müssen selbst zu dem Rahmen werden, innerhalb dessen wir unser Erkennen zu vollziehen haben. Das erste Kriterium ist die *partielle Inkarnation* in der Geschichte. Inkarnation bedeutet für Jesus nicht, sich in die Totalität der Geschichte hineinzustellen, um von dort der Ganzheit Gottes zu entsprechen; es heißt vielmehr, jenen bestimmten Ort der Geschichte auszuwählen, der imstande wäre, ihn auf den Weg zur Totalität Gottes zu bringen. Und dieser Ort ist nichts anderes als der Arme und der Unterdrückte. Jesus ist sich dieser Einseitigkeit bewußt, die eine Alternative darstellt zu anderen Einseitigkeiten aus der Perspektive der Macht oder aber zu einem sterilen Universalismus, der immer schon Zusammenarbeit mit der Macht bedeutet; er weiß von Anfang an, daß seine Sendung den Armen gilt, entwickelt seine Inkarnation geschichtlich in der Solidarität mit ihnen und erklärt im Gleichnis vom Endgericht den Armen und Unterdrückten zum Ort, an dem man die Praxis der Liebe erkennt.

Das zweite Kriterium ist eine *wirksame Praxis* der Liebe. Jesus sucht den Willen Gottes, indem er nach konkreten und wirksamen Lösungen sucht. Jesus versucht, nicht nur eine frohe Botschaft zu verkünden, sondern diese auch zu verwirklichen, damit die gute *Botschaft* auch gute *Realität* wird. Sein ganzes öffentliches Leben, seine Wunder, sein Verzeihen, seine Auseinandersetzungen bezeugen dies. Und ein bedeutender Teil dieser Bemühung um Wirksamkeit besteht darin, geschichtlich-konkret zu benennen, was Sünde und was Liebe heißt. Obgleich die modernen gesellschaftswissenschaftlichen Analysen Jesus natürlich fremd sind, zeigen die Evangelien doch Jesu klare Tendenz, die Dinge beim Namen zu nennen. Daß Jesus die Sünde der Reichen, der Mächtigen, der Priester und der Regierenden konkret benennt, daß er beispielsweise dem reichen jungen Mann sagt, was er tun müsse, all dies ist ein – wenn auch rudimentärer – Ausdruck für die Notwendigkeit konkreter Vermittlungen, damit die Liebe geschichtlich wirksam sein und verändern kann.

Das dritte Kriterium ist eine *gesellschaftlich-politische Praxis der Liebe,* d.h. die Praxis einer Liebe, die sich in Gerechtigkeit verwandelt. Zwar umfaßt die Liebe grundsätzlich alle zwischenmenschlichen Beziehungen (auf der Ebene von Ehe, Familie, Freundschaft, Beruf), aber die Geschichte Jesu legt ein klares Zeugnis dafür ab, daß die Kraft der Liebe zur umfassenden Gestaltung der Gesellschaft nicht fehlen darf; darüber hinaus zeigen die Evangelien, daß Jesus in seiner tatsächlichen historischen Praxis diese Liebe bevorzugt hat. Der letzte Grund dafür liegt darin, daß der Gott Jesu der Gott des Reiches ist, der jeden einzelnen und alle Menschen neu erschaffen will. Dieser Art gesellschaftlicher Totalität entspricht die Form der Liebe, die wir Gerechtigkeit nennen. Und von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes werden die verschiedenen Ausdrucksformen der Liebe in anderen Bereichen des menschlichen Lebens getragen, und von dorther gestalten sie sich neu.

Das vierte Kriterium ist die Bereitschaft zu einer *Liebe, die zu Konflikten führt,* eben darum, weil sie Partei ergreifen, wirksam und gesellschaftlich-politisch sein will. Der kämpferische Charakter gehört von dem Augenblick an untrennbar zur Liebe Jesu, wo dieser seine Universalität vom konkreten Ort des Unter-

drückten aus versteht. Wenn die Liebe Jesu für alle da war, so setzte ihre konkrete Verwirklichung voraus, daß er in einem ersten Schritt *mit* den Unterdrückten und *gegen* die Unterdrücker sein mußte, gerade um sie alle menschlich zu machen, um sie alle bereits in der Geschichte nachweislich zu Brüdern zu machen. Diese dem Liebeshandeln Jesu innewohnende Tendenz zum Konflikt erklärt auch die Konfliktfülle, die von außen in Gestalt von Polemik, Ablehnung, Verfolgung und Tod auf ihn zukommt, wie die Evangelien bezeugen. Auf diese Weise zeigt sich auch historisch der *gnadenhafte* Charakter der Liebe Jesu, der nicht im Gegensatz zur Wirksamkeit steht, sondern immer dann hervortritt, wenn die Macht der Welt gegen eine wirksame Liebe vorgeht, diese sich jedoch behauptet, obwohl ihre Wirksamkeit noch nicht deutlich spürbar ist.

Eine solche konkrete Liebespraxis mit diesen Wesensmerkmalen weist die Erkenntnis auf, die Jesus auf der Suche nach dem Willen eines Gottes, der parteiische Liebe ist, vollzogen hat. Auch einige formale Besonderheiten dieser Erkenntnis, die mit der Wirklichkeit des größeren Gottes übereinstimmen, werden *durch* diese Praxis deutlich.

Was diesen formalen Aspekt betrifft, ist erstens festzuhalten, daß Jesus nicht nur punktuell erkennt, diese Einzelerkenntnisse auch nicht die wichtigsten sind, sondern daß sein Erkennen einen geschichtlichen Prozeß darstellt. Die Erkenntnis, daß Gott größer ist, gewinnt Jesus nicht aufgrund einer punktuellen Betrachtung der Transzendenz Gottes, sondern über den Prozeß seiner Liebespraxis. Daher durchläuft sein Leben nicht nur verschiedene chronologische, sondern auch theologische Abschnitte, und man sollte von einer «Bekehrung» Jesu sprechen, da er die eine Form, das Reich herbeizuführen und dem Vater zu entsprechen, die ihm in der ersten Etappe seines Lebens vorschwebt, nicht als für alle Zeiten gültig verabsolutiert. Auf die Geschichtlichkeit der Erkenntnis Jesu ist auch die Bereitschaft zum Risiko zurückzuführen, der Mut, eine Entscheidung im Ungewissen zu treffen, da er wußte, daß eine Unterbrechung des Erkenntnisvorgangs selbst gefährlicher war als ein Irrtum.

Zum formalen Aspekt der Erkenntnis Jesu gehört zweitens die *Radikalität* der Suche nach dem Willen Gottes, eben darum, weil Gott größer ist. Deutlich wird diese Radikalität unter anderem an der Tatsache, daß Jesus die Erkenntnis alternativ und nicht komplemtär formuliert: man kann nicht zwei Herren dienen, man kann nicht Gott und dem Reichtum dienen, man kann nicht Hand an den Pflug legen und zurückschauen, man kann nicht das Leben gewinnen und es bewahren wollen. Wenn Jesus die formale Struktur der Erkenntnis in dieser Weise faßt, verliert er ein Stück Naivität. Erkennen ist kein naiv-gutgemeintes, sondern ein kritisches Wollen, das – um wirklich herausfinden zu können, was getan werden muß – die möglichen Alibis, auch die unter dem Deckmantel des Guten verborgenen Ausreden, in aller Form präsent hat. Jesus urteilt angesichts der Alternative vermeintlich neutraler oder sogar guter Dinge wie etwa Macht, Reichtum und Ehre. Die Radikalität der Erkenntnis zeigt sich in der Demaskierung dieser möglichen anderen Optionen, welche die wahre Wirklichkeit Gottes nicht vervollständigen, sondern beeinträchtigen.

Zum formalen Aspekt der Erkenntnis Jesu gehört schließlich die *Verifizierbarkeit*. Von einem ruhigen guten Gewissen vor dem Erkennen gilt es, zu einem objektiv guten Gewissen nach dem Erkennen zu gelangen, und dafür geben uns Jesu eigene Geschichte und seine Aussagen über die wahre Nachfolge einige Prüfungskriterien an die Hand: ob am Ende der Erkenntnis eine echte Praxis des Reiches steht – und nicht bloß orthodoxe Erklärungen; ob diese Praxis durch einen Verzicht bestimmt ist; ob diese Praxis bewirkt, daß die Armen und Unterdrückten das Reich «verstehen»; ob die Macht der Sünde sich wirklich bedroht gefühlt und mit Ablehnung und Verfolgung reagiert hat; ob der erkennende Mensch sein Wesen immer mehr nach dem Ideal der Bergpredigt ausrichtet; ob der Christ im konfliktreichen geschichtlichen Kampf für das Kommen des Reiches von einem ersten allgemeinen Glauben, Hoffen und Lieben zu einem Glauben gegen den Unglauben, einer Hoffnung wider alles Erwarten und einer Gerechtigkeit gegen die Unterdrückung heranreift. Für den Erkenntnisprozeß ist das Entscheidende an diesen Bemerkungen, daß sich das Erkenntnisproblem durch die objektive Verifizierung von der reinen Intentionalität auf die geschichtliche Objektivität verlagert und daß sich das erkennende Subjekt mit Hilfe dieser objektiven Kriterien besser auf künftige Erkenntnisse vorbereiten kann. Die erschreckende Hellsichtigkeit des letzten «Dein Wille geschehe» – im Gebet am Ölberg war in der Tat durch die objektiven Bestätigungen der vorausgegangenen Erkenntnisse vorbereitet worden.

III. Die Erkenntnis im Geist Jesu

Nach der Auferstehung ist Jesus durch seinen Geist gegenwärtig, aber physisch abwesend; die ersten Christen beginnen mit dem Aufbau des Reiches Gottes, doch dieses ist nicht in seiner Fülle gekommen; der Weg der Nachfolge Jesu ist vom Vater endgültig bestätigt worden, aber der Geist zwingt zum fortwährenden Erkennen in der Geschichte. Hieraus ergibt sich eine objektive Schwierigkeit, weiter über Erkenntnis spre-

chen zu können. Die formale Lösung ist einfach: «‹Erkenntnis› verlangen die Aktionen, in denen dieser Geist sichtbar werden und an Stärke gewinnen soll, nicht aber die Grundlinien der Existenz.»[5] Schwierig dagegen wird die inhaltliche Lösung auf der Grundlage der Christologie. Diese ist – wie Jesus selbst – bescheiden: sie bietet einen Erkenntnisrahmen, aber kein neues Gesetz. Der Erstgeborene macht seinen Brüdern Platz, damit diese die Geschichte nach dem Ideal des Reiches Gottes weitergestalten.

Darum und auch grundsätzlich kann man nicht *a priori* und abstrakt darüber sprechen, was Erkenntnis heute sein sollte; dann nämlich würde man in der Tat dem Wirken des Geistes Beschränkungen auferlegen und leugnen, daß Gott in unserer Geschichte der Größere ist. Zum Abschluß unserer Untersuchung möchten wir daher lieber einige bezeichnende Erkenntnisbeispiele aus der lateinamerikanischen Kirche vorstellen, in denen die Neuheit des Geistes, so glauben und hoffen wir, innerhalb jenes Rahmens aufscheint, den uns Jesus hinterlassen hat.

Die erste Erkenntnis – eine Parallele zum Erkenntnisprozeß Jesu – bezieht sich auf die wahre Göttlichkeit Gottes. Angesichts einer Geschichte, die uns Gott in ganz grundlegender Weise nahegebracht hat als einen, der in der Geschichte handelt und eschatologisch über der Geschichte steht, begegnen wir seiner Wahrheit, wenn dieser Gott den Schrei der Unterdrückten hört, Gerechtigkeit fordert und Befreiung verkündet, dabei aber dem Geheimnis seiner Liebe die letzte Vollendung der Geschichte überläßt. Diese Erkenntnis ist in Abgrenzung und im Gegensatz zur Gottesvorstellung der sogenannten westlichen Zivilisation und Kultur der Christenheit entstanden. Sie ist aus der Absage an einen Gott der Macht hervorgegangen, der sich in der Geschichte als Unterdrücker erwiesen hat, entweder in subtiler Weise, häufig mit Hilfe religiöser oder kirchlicher Traditionen, oder aber in plumper Form im Bild der Gottheit, die sich in den herrschenden Systemen verbirgt, mögen sie nun Kapitalismus, nationale Sicherheit, Multis oder Trilateralismus heißen. Wir sind der Überzeugung, daß man zu dieser Erkenntnis gelangt ist, weil der Geist die Christen nicht ins Zentrum der Macht, sondern an die Peripherie der Armut gestellt hat.

Dies führt uns nun zu der, wie wir glauben, grundlegenden Erkenntnis, die man in Lateinamerika gewonnen hat: der Geist weht heute mit Macht inmitten eines unterdrückten Volkes. In ihren konkreten Ängsten und Sehnsüchten zeigen uns diese Menschen, was der Geist Jesu hier und heute will, was unbedingt getan und welche konkrete Sünde unterlassen werden muß; auch wenn sich dies so klein und konkret ausnimmt wie jene Hoffnung im Alten Testament: «Sie werden Häuser bauen und darin wohnen, Weinberge pflanzen und ihre Frucht selbst genießen. Nicht werden sie bauen und ein anderer wird darin wohnen, nicht werden sie pflanzen und ein anderer wird es genießen» (Jes 65,21f). In diesen Sehnsüchten und Ängsten, die gegenüber der Wirklichkeit eines größeren Gottes so unverhältnismäßig klein wirken, werden der Geist Jesu und der Wille Gottes erkennbar.

Indem die Kirche heute den Geist in den Armen sieht, beginnt sie, selbst zu einer Kirche der Armen zu werden[6] und damit zu konkretisieren, d.h. zu erkennen, was tatsächlich, wenn auch sehr allgemein, im Zweiten Vatikanum über die Kirche als Volk Gottes gesagt wird. Sie wird eine Kirche sein, in der sich alle gegenseitig fördern; bei dieser wechselseitigen Unterstützung fällt jedoch den Armen als Privileg die Aufgabe zu, die andern «umzukehren», sie im Glauben zu führen.

Als Kirche der Armen ist sie Sakrament der Befreiung; sie ist nicht selbst die Wirklichkeit des Reiches Gottes, sondern steht im Dienst dieses Reiches. Aber wiederum sind es die Armen, die bewirkt haben, daß aus dieser allgemeinen Wahrheit, die sich aus anderer Perspektive routinemäßig wiederholen läßt, ganz bestimmte Konsequenzen abgeleitet, d.h. erkannt werden. Die Kirche erhebt keinen Exklusivanspruch auf den Dienst am Reich Gottes, sie ist vielmehr gern dazu bereit, mit allen Menschen guten Willens gemeinsam an dieser Aufgabe zu arbeiten; sie ist für die verschiedenen Charismen offen, auch für die der Außenstehenden; die wahren oder falschen Propheten erkennt sie nicht an vorgegebenen kirchlichen Kriterien, sondern daran, ob sie für die Armen das Reich aufbauen oder nicht[7]. Die Kirche hat erkannt, daß das Entscheidende die Verwirklichung des Reiches ist und nicht die Durchsetzung eines Exklusivanspruchs auf das Wissen von diesem Reich und auf dessen Praxis, auch wenn sie jederzeit und allen Menschen den von Jesus vorgezeichneten Rahmen anbietet, in dem sich das Reich in Wahrheit verwirklichen läßt.

Darüber hinaus hat man erkannt, was christliche Liebe zum Armen heißt. Die Nächstenliebe hat eine eigene Geschichte; ist sie bisher Fürsorge und Förderung gewesen, so vollzieht sie sich heute strukturell. Diese Erkenntnis ist von außerordentlicher Wichtigkeit, nicht etwa, weil die anderen Formen der Nächstenliebe überflüssig geworden wären, sondern weil der Geist die Kirche gezwungen hat, so und nicht anders auf die Armen einzugehen. Die Erkenntnis, daß Nächstenliebe, um wirksam zu sein, politische Liebe sein muß, folgt ebenso daraus wie die Erkenntnis der säkularen Vermittlung jener gesellschaftlichen, wirt-

schaftlichen und politischen Strukturen, die am eindeutigsten im Dienst des Armen stehen[8].

Diese Erkenntnisse gehen über die konkreten Inhalte der Erkenntnis Jesu hinaus, sind jedoch, wie wir glauben, innerhalb des Rahmens der Nachfolge Jesu gewonnen worden. Aus diesem Grund erscheinen sie einfach zwingend, obgleich sie natürlich auch den zuvor genannten Verifikationskriterien unterliegen und vom letzten eschatologischen Vorbehalt nicht ausgenommen sind. Und hier liegt auch der Grund für die eingangs dargelegte Notwendigkeit, das Problem der christlichen Erkenntnis in die trinitarische Wirklichkeit Gottes hineinzustellen. Christliches Erkennen geschieht im Rahmen der Nachfolge Jesu mit Hilfe bestimmter Werte, Kriterien und Verifikationen. Innerhalb dieses Rahmens wird die Forderung des Geistes vernommen, der uns gegeben ist, damit wir weiter Geschichte im Sinne Jesu machen, weiter das Reich Gottes in bestimmten Situationen gegenwärtig machen. Die letzte Bestätigung solchen Tuns erweist sich daran, ob der Vater immer wieder als der größere Gott erscheint und als jene Wirklichkeit, die wirksame und parteiische Liebe zu den Armen der Erde ist. Wenn es eines Tages nicht mehr nötig sein wird, in dieser Weise zu erkennen, dann ist das Reich Gottes gekommen, und Gott ist alles in allen.

[1] Viele der in diesem Artikel wiedergegebenen Überlegungen sind ausführlicher dargestellt in unserem Buch Cristología desde América Latina (Mexiko [2]1977) 67–151.

[2] Bei dieser Gelegenheit möchten wir darauf hinweisen, daß die Unwissenheit Jesu gerade auf der theologischen Ebene die Bedingung für seine Erkenntnis ist; denn von einem größeren Gott zu wissen ist nur möglich aufgrund eines Nicht-Wissens. Es muß nicht eigens gesagt werden, daß wir uns im ganzen Artikel auf die Beziehung Jesu als Geschöpf zum Vater und nicht auf das innertrinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater beziehen.

[3] Zu dieser Verkleinerung Gottes vgl. Cristología desde América Latina 141–149.

[4] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968) 32.

[5] I. Ellacuría, La Iglesia que nace del Pueblo por el Espíritu: Misión abierta 71 (1978) 155f.

[6] Ders., La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación: Estudios Centroamericanos 348/349 (1977) 707–722.

[7] Vgl. E. Dussel, Unterscheidung der Charismen: CONCILIUM 13 (1977) 571f.

[8] Daher muß die lange, ernste Diskussion über das Verhältnis zwischen Kirche und Kapitalismus bzw. Sozialismus als ein Erkenntnisprozeß verstanden werden, der zu lösen versucht, wie das Reich Gottes konkret zu *verwirklichen* ist. Vgl. J.L. Segundo, Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux: CONCILIUM 10 (1974) 434–443; I. Ellacuría, Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus: CONCILIUM 13 (1977) 339–343.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JON SOBRINO

1938 geboren; baskischer Abstammung. Seit 1956 Jesuit, seit 1969 Priester. 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der St. Louis University. 1965 Diplom in Ingenieurwissenschaft an derselben Universität. 1975 Promotion in Theologie an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt. Thema der (unveröffentlichten) Dissertation: Die Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu in den systematischen Christologien von W. Pannenberg und J. Moltmann. Gegenwärtig ist er Professor für Theologie an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas in San Salvador (El Salvador). Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina (Mexiko [2]1977), die englische Übersetzung erscheint bei Orbis Books unter dem Titel: Christology at the Crossroads (1978); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1977). Ständiger Mitarbeiter bei den Zeitschriften «Estudios Centroamericanos» (San Salvador) und «Christus» (Mexiko). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Zentralamerika.

William A. M. Peters

Die «Unterscheidung der Geister» bei Ignatius von Loyola

Fast allgemein wird Ignatius als einer der größten Meister in der Kunst der Unterscheidung der Geister angesehen, vielleicht jetzt noch mehr als je, wie die Flut von wissenschaftlichen Untersuchungen, die zahlreichen Seminare und Studientagungen bezeugen, die diesem Thema gewidmet sind[1]. In der Regel weist ein so reges Interesse nicht so sehr auf ein tief verspürtes Bedürfnis hin, sondern vielmehr darauf, daß man auf der Suche nach Klarheit auf viele unerwartete Hindernisse stößt. Wäre nämlich die Antwort auf die Fragen bereits gefunden, so müßte man ja weniger nach Lösungen für Probleme fahnden, die sich einem stellen. So bleibt denn Raum für Berichtigungen.

Schon die Aussage, die diesen Aufsatz einleitet, läßt sich beanstanden. Erstens die Wahl des Ausdrucks «Kunst». Ignatius war sich klar bewußt, daß echte Unterscheidung der Geister ein Charisma, eine Gottesgabe ist und somit Werk eines Menschen, der sich ins Gebet versenkt hat. Dies erhellt reichlich aus dem Buch über die geistlichen Übungen, aber auch aus dem vielbesprochenen, ja allgemein bekannten Beispiel aus dem Leben des Heiligen selbst, der sogenannten «deliberatio primorum patrum». 1539 suchten Ignatius und seine ersten Gefährten ausfindig zu machen, ob Gott wünsche, daß sie weiterhin eine lose Vereinigung von Priestern blieben, die sich in verschiedenen Apostolatsformen betätigen, oder ob sie eine größere Einheit und Stabilität anstreben sollten durch die Bildung einer Ordensgesellschaft. Die Vor- und Nachteile der beiden Alternativen wurden sorgfältig geprüft und gegeneinander abgewogen, doch all dies unter viel Gebet, das diese Gruppe außergewöhnlich religiöser Männer vor, während und nach der Beratung verrichtete. Daraus ergibt sich der Schluß: Wenn «Unterscheidung der Geister» ein Charisma ist (vgl. 1 Kor 12,10; 1 Joh 4,1), so sollte man in bezug auf Methoden, Techniken usw. sehr behutsam sein.

Zweitens betrifft ein gewichtiger Einwand gegen unseren einleitenden Satz den Ausdruck «Unterscheidung der Geister» selbst. Ignatius nimmt eigentlich keine Unterscheidung von Geistern vor. Die bekannten Regeln («Geistliche Übungen» 313–336) werden überschrieben mit: «Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan – Regeln, um einigermaßen die verschiedenen Regungen, die in der Seele hervorgerufen werden, zu gewahren und zu erkennen» (313)[2]. Man beachte, daß die Passivform (*se causan*) gewählt wird (vgl. 316) und daß nicht von Geistern die Rede ist. Unmittelbar darauf erwähnt Ignatius allerlei Regungen, die in verschiedenen Personen bei mancherlei Umständen hervorgerufen werden (314–317). Wenn bei einem Exerzitanden keine solchen *mociones* oder *agitaciones* vorhanden sind, sollte man ihm einige Fragen stellen, weil sich Ignatius dann frägt, was fehlt (6). Ferner wünscht Ignatius nicht, daß der Exerizitand seine Gedanken oder Sünden offenbare. Er möchte aber von den «Regungen» und Gedanken Kenntnis haben, die von verschiedenen Geistern herrühren (17).

Obschon sich Ignatius des Ausdrucks «Unterscheidung der Geister» (176, 328) bedient, muß es jedem, der mit dem Text und Inhalt der «Geistlichen Übungen» vertraut ist, klar sein, daß er sich in Wirklichkeit mit vielerlei Regungen befaßt: mit dem Erleuchtet*werden*, dem Bewegt- und Erregt*werden*, dem Angefochten- und Versucht*werden* und so fort. Durch die ganzen Exerzitien hindurch sind es von Anfang an nicht Geister, sondern Regungen, welche die Hauptrolle spielen, und der Grund oder die Ursache dafür ist, daß gleich von Anfang an das in den Vorbemerkungen 5, 15, 16 und 20 – um nur ein paar davon zu nennen – Gesagte sich nicht ohne harten Kampf verwirklichen läßt, nicht ohne daß der Exerzitand arg herumgeworfen wird sogar bis zum Gefühl, zerrissen zu werden. Mit dem Fortschreiten der Exerzitien bessert sich die Situation in dieser Beziehung nicht: in der vierten Woche sind «mayores mociones y gustos spirituales – stärkere Regungen und geistige Empfindungen» zu erwarten (227), und die ganzen Exerzitien hindurch sollten alle diese Regungen sorgfältig geprüft werden («bien examinados», 336). Wir haben große Mühe, eine Beschäftigung mit Geistern zu erblicken, wo es doch Ignatius offensichtlich darum geht, Ordnung zu schaffen und infolgedessen sämtliche «affecciones desordenadas – ungeordnete Neigungen» (vgl. die Überschrift der «Geistlichen Übungen» [21] und die Vorbemerkungen 1 und 16), die sicherlich Regungen sind, zum Verschwinden zu bringen[3].

Auch ist zu vermerken, daß das Zeitwort *discernir* nie gebraucht wird außer einmal, und daselbst ist sein Objekt der geeignete Zeitpunkt, um eine richtige Wahl zu treffen (336). Die von Ignatius bevorzugten Zeitwörter sind *sentir, cognoscer*[4].

Diese Anmerkungen zum Text führen zu zwei wichtigen Feststellungen:

1. Gegenstand der Unterscheidung ist weder in den Schriften des Ignatius noch in seinem Leben der Wille Gottes (oder auch die wahre Lehre, die echte Gebetserfahrung, die wahre Prophetie und eine Reihe weiterer Themen, die von den verschiedenen Autoren angeführt werden). Daß die Ermittlung des Willens Gottes als die eigentliche, wichtigste Aufgabe der Unterscheidung angesehen wird, wurzelt wahrscheinlich in einer Vorliebe für die erste Methode in der sogenannten dritten Zeit, in der sich nach Ignatius eine gute Wahl treffen läßt (179; vgl. weiter unten). Wenn jedoch Ignatius vom Willen Gottes spricht, verwendet er beständig die Zeitworte *buscar* und *hallar*, die oft miteinander verbunden werden (suchen – finden; vgl. Vorbemerkungen 1 und 15), während der normale Schluß seiner Briefe die Verbindung *sentir y cumplir* (wahrnehmen und erfüllen) enthält.

Wir tun gut, uns klar bewußt zu sein, daß die Unterscheidung der Regungen einerseits und das Suchen und Herausfinden des Willens Gottes andererseits recht wenig miteinander zu tun haben, außer daß, wenn Regungen einmal richtig unterschieden und ihr Woher und Wohin und ihre Inhalte geklärt sind, Dunkelheit und Wirrnis verschwinden und der Exerzitand sich somit in einer viel günstigeren Lage befindet, um herauszufinden, was dem Vater gefällt.

2. Was das Leben des Ignatius betrifft, so ist zu sagen: Nicht nur während der Monate der Untätigkeit und des erzwungenen Nachdenkens, als er von seinen Verwundungen genas, sondern auch nach seiner Bekehrung, als er auf dem Weg ins Heilige Land war – in diese Periode fällt sein zehnmonatiger Aufenthalt in Manresa – und während seines ganzen Lebens war er von allerlei Regungen befallen, die sich vom Spielen mit Selbstmordgedanken bis zu einer gewaltigen Freude bei einer Schauung der heiligsten Dreifaltigkeit erstreckten. Diese Extreme umspannen eine reiche Vielfalt von Regungen, von denen einige gemütshaft und psychisch, einige tief religiös waren, die einen von Gott, andere vom «Feind der Menschennatur» (135, 325–327, 334; Vorbemerkungen 7, 8, 10) stammten, sei es direkt, sei es indirekt. Ignatius wollte in diesen Knäuel verschiedenster Regungen Klarheit bringen. Sobald man einmal einen klaren Einblick in sie hat, d.h. sobald man sie säuberlich unterschieden hat, weist man einige von ihnen als gefährlich, wertlos, vom bösen Geist eingegeben ab (*lanzar*), während man andere zuläßt (*recibir*) und hegt (vgl. 313). Das ist alles.

Letzlich geht es um die Frage, ob die Regung von Gott oder nicht von Gott kommt. Doch eine solche von Gott stammende Regung ist schon an und für sich eine Gabe und ein Wert, ganz abgesehen davon, ob sie herausfinden hilft, was in einer bestimmten Situation der Wille Gottes ist. Wenn Ignatius sagt, man solle eine gewisse Regung zulassen, so geht es dabei selbstverständlich insofern um den Willen Gottes, als Gott will, daß man die Regung zuläßt, doch die Regung selbst braucht in einem bestimmten Fall überhaupt nicht mit dem Willen Gottes in Zusammenhang gebracht zu werden.

Dieser Punkt verdient besondere Beachtung, weil dadurch, daß man den Text der «Geistlichen Übungen» nicht genau liest oder die Praxis von Ignatius selbst falsch beurteilt, unnötige Verwirrung entsteht. Dies tritt heute nirgends klarer zutage, als wenn man sich mit dem befaßt, wovon wir weiter oben sprachen, nämlich mit der ersten Periode der dritten Zeit, eine richtige Wahl zu treffen (177–183). Um es kurz zu sagen: Nach dieser Methode wägt der Mensch, der Gottes Willen zu erkunden sucht, die Vor- und Nachteile von zwei Alternativen gegeneinander ab. Der Entscheid basiert dann auf dem Ergebnis dieses Vorgehens. Diese Methode wird oft als für Ignatius höchst typisch angesehen und hat große Beliebtheit erlangt, besonders da, wo die Unterscheidung gemeinschaftlich praktiziert wird.

Wir betonen: Diese Methode ist ein Weg, den Willen Gottes zu erkunden, und hat mit der Unterscheidung von Regungen nichts zu tun. Ferner bleibt sie strikt auf das Gebiet einer veränderlichen Wahl beschränkt («elección mutable»: 179); wo es um eine unabänderliche Wahl geht, verfügt Ignatius über keine solche Methode. Zudem hat Ignatius nicht viel Vertrauen in diese Methode. Er verlangt, daß man nach getroffener Entscheidung eifrig bete («ir con mucha diligencia a la oración»: 183), um wirklich herauszufinden, ob die Einsichten, zu denen man gelangt ist, mit der Sicht und dem Urteil Gottes übereinstimmen. Dies legt stark nahe, daß er wünscht, man solle zur zweiten Zeit übergehen, worin man viel Klarheit und Erkenntnis empfängt aufgrund der Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten sowie aufgrund der Erfahrung in der Unterscheidung der verschiedenen Geister» (176).

Dieses plötzliche Schlußmachen kann nicht überraschen, denn das Abwägen der Vor- und Nachteile bei irgendeiner veränderlichen Wahl schließt notwendigerweise die große Gabe der Unterscheidung der Geister mit ein, weil jede Meinung, jedes Urteil, jede Ansicht über Vor- und Nachteile stark von «affecciones», von Neigungen abhängig ist (16; 179–181), selbst wenn man sie nicht bewußt wahrnimmt.

Nicht bloß die Verwechslung zwischen Unterscheidung von Regungen und Unterscheidung, d.h. Suchen und Finden des Willens Gottes hat das richtige Verständnis der Unterscheidungslehre des Ignatius beeinträchtigt. Es gibt drei Schlüsselwörter, wie wir sie nen-

nen könnten, die in engen Zusammenhang mit dieser Unterscheidung gebracht wurden, aber in irgendwie unverantwortlicher und zuweilen nicht vertretbarer Weise: Die Ignatianische Unterscheidung wurde zu eng mit der *Wahl* verknüpft, die während der geistlichen Übungen zu treffen ist; sie wurde zum unentbehrlichen Begleiter der *Indifferenz*, und sie wurde weitgehend mit einer Anzahl von *Regeln* identifiziert, die im Exerzitienbüchlein zu finden sind (313–336).

Was die Auffassung betrifft, wonach die geistlichen Übungen auf eine *Wahl* abzielen, so ist die Auseinandersetzung darüber noch nicht zur Ruhe gekommen. Es gibt immer noch viele, die die Wahl eines Lebensstandes nicht als das Hauptziel der Exerzitien ansehen können. Zwar findet in den Exerzitien zweifellos stets eine Wahl statt in dem Sinn, daß jeder Entscheid eine Wahl zwischen zwei Alternativen in sich schließt, doch gebrauchen wir jetzt das Wort «Wahl» fast in übertragenem Sinn, da ihr Gegenstand nicht mehr ein Lebensstand, sondern etwas viel Umfassenderes ist. Diese weitere Bedeutung kommt in der Überschrift und in der ersten Vorbemerkung des Exerzitienbüchleins zum Ausdruck: Es geht darum, «sein Leben zu ordnen» und es so in all seinen Einzelheiten in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu bringen[5]. Verknüpft man nun die «Unterscheidung der Geister» (nicht: der Regungen) mit der Wahl als dem (angeblichen) Ziel der Exerzitien, so kommt es zwangsläufig zu Unklarheit und Wirrnis.

Was die *Indifferenz* betrifft, so wurde sie infolge einer sich recht zäh haltenden Tradition im Sinn einer gewissen statischen Unbeweglichkeit verstanden, als der stets unbewegte Zeiger zwischen zwei Waagschalen. Mit diesem von Ignatius verwendeten Bild (15) wollte man erklären, was Indifferenz bedeute: daß man nicht mehr weder zur einen noch zur andern Seite hinneige. Eine solche Indifferenz sei anzustreben. Nur wird dieses Bild leider überhaupt nicht in bezug auf den Exerzitanden gebraucht; es bezieht sich auf den Exerzitienmeister, der keinerlei Druck ausüben soll.

Diese Erklärung dessen, was Indifferenz ist, scheint schwerlich mit der sechsten Vorbemerkung in Übereinklang zu bringen, worin Ignatius einer solchen Unbeweglichkeit oder Unerschütterlichkeit Mißtrauen entgegenbringt. Indifferenz als Nichtvorhandensein von «Bewegungen und Erregungen» kann leicht zu einer Haltung bloßen Abwartens werden, was der fünften Vorbemerkung widerspricht, worin der Exerzitand aufgefordert wird, nicht einfach zu warten, sondern sich einzulassen, viele Risiken auf sich zu nehmen und seinem Schöpfer und Herrn «all sein Wollen und all seine Freiheit darzubringen, damit die göttliche Majestät sowohl über seine Person als auch über alles, was er besitzt, nach ihrem heiligsten Willen verfüge». Indifferenz bedeutet nie Abwesenheit oder Unterdrükkung von Regungen. Im Gegenteil muß der Exerzitand wie der Exerzitienmeister darauf bedacht sein, daß der Exerzitand *nicht allzusehr* nach der einen oder andern Seite hingetrieben wird, bis er herausfindet, woher die Regung oder der Antrieb kommt (23, 16, 153–155, 157). Dann spielen, wie es zur rechten Ordnung gehört, das *lanzar* und das *recibir* ihre Rolle.

Was die von Ignatius gegebenen Regeln und ihre Beziehung zur Unterscheidung von Regungen betrifft (und wir betonen noch einmal, daß Ignatius sich in diesem Umfeld der Zeitwörter *sentir* und *cognoscer* bedient: 313), so haben einige von ihnen mehr für die erste Woche, die zweite Reihe mehr für die zweite Woche Geltung (313, 9; 328, 10). Damit stellen sich gewisse auf der Hand liegende Fragen.

Welche Regeln gelten für die dritte Woche, für die vierte Woche? Die Antwort scheint die zu sein: einerseits werden die Regungen von der gleichen Art sein, nur stärker und tiefer (Ignatius spricht von «mayores mociones y gustos spirituales»: 227), andererseits wird der Exerzitand gelernt haben, wie er unterscheiden soll, und nicht mehr einer Hilfe bedürfen, die Ignatius geben könnte.

Eine andere Frage ist, weshalb Ignatius hinzufügte «einigermaßen», «bis zu einem gewissen Grad» («en alguna manera»: 313). Bildet dies vielleicht einen Hinweis darauf, daß Ignatius sich überhaupt nicht als den großen Meister in der Unterscheidung von Regungen ansah? War er sich der Geltung seiner Regeln nicht allzu sicher? War er sich dermaßen bewußt, daß wahre Unterscheidung Gottes Gabe und Gottes Werk ist, daß er sich damit begnügte, auf einige ohne weiteres zu beobachtende Sachverhalte und auf einige leicht zu begehende Fehler hinzuweisen und auf unerläßliche Voraussetzungen und stets vorhandene Hindernisse aufmerksam zu machen?

Wenn man die Regeln sachlich liest, so schwinden alle Zweifel, daß Ignatius genau das wollte. Sämtliche Regeln zusammengenommen bilden nicht eine Methode oder Technik zur Unterscheidung von Regungen; sie lassen uns immer noch recht hilflos, außer daß wir auf Dinge gefaßt gemacht werden, die leicht vorkommen können, vor Fehlern gewarnt werden, die man allzuleicht begeht, und auf wichtige Sachverhalte aufmerksam gemacht werden, die man gern übersieht. Die Regeln legen zumeist die Grundlagen zu einer richtigen Unterscheidung der Regungen, bestimmen die Voraussetzungen, versuchen, Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Somit ist keine Methode vorhanden: indem man sich ins Licht stellt, findet man heraus, woher die Regungen kommen, wohin sie treiben. Ignatius

weist also darauf hin, daß geistige Reife ein wichtiger Faktor ist (314–315; 9–10), daß man mit Wegen und Mitteln zu rechnen hat, deren sich Satan oft bedient, und besonders damit, daß er als ein «Engel des Lichtes» auftritt und sich in Friede, Licht, Trost, Glaubhaftigkeit, Vernünftigkeit usw. hüllt (331). Er sagt, daß Gott unmittelbar eingreifen kann und es auch tut (330), daß eine Regung nicht blitzartig eine Person zu befallen braucht, sondern oft einen Ablauf mit Anfang, Mitte und Ende darstellt, der sich über Tage, ja Wochen erstrecken kann (333).

Dies scheint schwer vereinbar mit der Praxis, eine Regung in Stücke von der Dauer eines Tages zu zerlegen. Dieser Fehler wird gemacht, wenn man, wie das zunehmend der Fall ist, von Exerzitanden einen *detaillierten* Bericht darüber erwartet, was ihm im Lauf des Tages und der Exerzitien des betreffenden Tages zugestoßen ist. Dies ist wohl auch nicht damit zu vereinbaren, daß man den Exerzitanden von Tag zu Tag berät, da weder er noch der Exerzitienmeister (dieser erst recht nicht) imstande ist, jeden Abend richtig und genau zu unterscheiden, was Gott zu tun im Begriffe ist, welchen Weg er anregt, wo Satan am Werk ist, wo die verwundete Natur des Menschen reagiert und so weiter.

«En alguna manera – einigermaßen» – diese Einschränkung mahnt vor allem zur Behutsamkeit oder, so man lieber will, zur Diskretion, was sich auf die «discreta caritas» des Ignatius – ein Schlüsselbegriff in seinen Konstitutionen – hinbewegen sollte. Friede ist nicht einfach Friede, Freude nicht einfach Freude und Trostlosigkeit nicht einfach Trostlosigkeit. Hier eben bedarf es der Unterscheidung. Wir haben es allzuoft erlebt, daß man Frieden für eine Regung ansah, die von Gott kommt und zu Gott führt, während er eigentlich nicht mehr war als das Aufhören eines Konfliktes; man hat Freude für eine Frucht des Heiligen Geistes genommen, während diese Regung in Wirklichkeit nichts anderes war, als daß Satan den Menschen in falsche Sicherheit wiegte, oder das Wohlbehagen nach einer guten Mahlzeit. Trostlosigkeit hielt man für eine Regung, durch die Satan den Menschen Gott entfremdet, während diese Regung eigentlich ein Übermaß an Trost war, worin Gott die arme Seele mit einer nicht zu bewältigenden Überfülle seines Friedens und seiner Liebe überflutete. Da doch diese Beispiele klassisch genannt werden könnten, ist es arg verwunderlich, wie die Leute sich immer noch übereilen, selbst da, wo Engel kaum zu schreiten wagen («en alguna manera»!) und wo ein kluges Unterscheiden voreilige Schlüsse verwehren sollte.

Es wäre nicht redlich, wenn wir angesichts der vielen sehr verschiedenen Regungen im Leben der Kirche die Unterscheidung von Regungen nicht auch anwenden würden auf die Beachtung und Wertschätzung der *Spontaneität* in der charismatischen Erneuerungsbewegung. Man nimmt zuweilen ohne weiteres an, Spontaneität sei identisch mit dem Bewegtwerden durch den Heiligen Geist, sie sei eine Art Übertragung des Heiligen Geistes: *quod demonstrandum est*. Wie die Geschichte der Kirche beweist, ist Spontaneität zumeist gleichbedeutend mit Oberflächlichkeit; was an der Oberfläche unseres Bewußtseins schwimmt, erzwingt sich einen Weg nach außen, möchte sich ausdrücken, doch dies bietet gar keine Gewähr dafür, daß eine solche spontane Regung von Gottes Heiligem Geist eingegeben und gelenkt ist. Wenn irgendwo, so sollte auf dem Feld der Spontaneität die Mahnung des Ignatius, genau zu prüfen («bien examinados»: 336), zu Herzen genommen werden.

Aus diesem Grund sind die «Geistlichen Übungen» im großen und ganzen in gedämpftem Tone gehalten; selbst am Ende herrscht keine überschwengliche Begeisterung. Dem Exerzitanden wird die Weisung gegeben, in tiefer Demut sich Gott zuzuwenden und zu beten: «Nimm hin..., aber gib mir Deine Gnade und Liebe» – als Geschenk.

In der ganzen Art, wie Ignatius die ganze Sache der Unterscheidung der Geister behandelt, liegt unmißverständlich eine gewisse zögernde Weisheit. Diese Behutsamkeit entsprang nicht bloß seiner eigenen Erfahrung. In seinem Umgang mit anderen Personen hatte er gesehen und in dem, was in der Kirche vor sich ging, zu seinem Schmerz festgestellt, wie selbst heilige Menschen in die Irre geführt werden können und daß dies manchmal sehr schlimme, katastrophale Folgen hat. Wir denken hier an die Inquisitoren, die oft von Liebe zur Kirche getrieben und von brennendem Verlangen beseelt waren, die Glaubenslehre rein und unverfälscht zu erhalten, und nicht daran zweifelten, daß diese Regungen von Gott kämen... Jetzt sind wir gewitzigt und sehen klarer. Ignatius wußte, daß zu einer Zeit, in der die Christen unter dem Einfluß der Renaissance und der (Gegen-)Reformation einer größeren Vielfalt von sehr eindrücklichen Regungen ausgesetzt waren, die Unterscheidung nicht leichter, wohl aber noch dringlicher wurde.

Weisheit, Vorsicht, Klugheit, Gebet liegen der Ignatianischen Unterscheidung der vielen Regungen, denen der Mensch ausgesetzt ist, zugrunde. Diese Regungen werden von Geistern verursacht, aber auch vom Heiligen Geist, womit gegeben ist, daß sie nicht allesamt und nicht zu jeder Zeit Gegenstand psychologischer Analyse oder Beratung sein können. Diese Methoden mögen ein wenig behilflich sein, am Ende aber wird die Erfahrung von Tröstung oder Trostlosigkeit

(176) zusammen mit der Offenheit und Hingabe, von denen in der fünften, fünfzehnten und zwanzigsten Vorbemerkung die Rede ist, einen großen Beitrag leisten zu der Klarheit, die wir herbeisehnen und dringend benötigen.

[1] Ein nützlicher, doch keineswegs vollständiger oder gänzlich befriedigender Überblick wird gegeben in G.D. Coleman, The Discernment of Spirits (Jersey City 1973).

[2] Wenn wir den Text der «Geistlichen Übungen» zitieren oder auf ihn verweisen, halten wir uns an die von E. Raitz von Frentz neu herausgegebene Übersetzung von A. Feder (Freiburg i.Br. [12]1951) mit den nun allgemein verwendeten Randnummern (d. Übers.).

[3] H. Coathalem S.J. identifiziert für die Praxis «Regung» und «Geist»: «spirit, virtually equivalent of movement»: Ignatian Insights (Taichling, Taiwan 1961) 245.

[4] Eine wissenschaftlich dienliche Studie der Ignatianischen Terminologie wird gegeben von J.C. Futrell, Making an Apostolic Community of Love (The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1970) 106–119. Vgl. auch vom gleichen Autor, Ignatian Discernment: Studies in the Spirituality of Jesuits II, April 1970, 47–88.

[5] Vgl. W.A.M. Peters, The Spiritual Exercises of St. Ignatius: Exposition and Interpretation (Jersey City 1967) 5–8.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

WILLIAM A.M. PETERS

1911 in Nimwegen (Holland) geboren; 1928 in die Gesellschaft Jesu eingetreten; Doktorat an der Universität Amsterdam; Dissertation «Gerard Manley Hopkins S.J.: An Essay toward the Understanding of his Poetry» (Oxford University Press 1948; [2]1970) und zahlreiche Aufsätze über die moderne englische Literatur. 1967 Publikation von «The Spiritual Exercises of St. Ignatius: Exposition and Interpretation» (Jersey City). Aufsätze über religiöse Themen in CONCILIUM, Communio, The Way, Archivum Historicum S.J., The Month und so weiter. Seit dem Zweiten Vatikanum betätigt er sich fast ausschließlich als Leiter von dreißigtätigen Exerzitien für Priester und höhere Ordensobern in verschiedenen Ländern der Welt. Anschrift: Houtlaan 4, NL–6525 XZ Nijmegen, Niederlande.

José M. Castillo

Die «Nachfolge Christi» und «Der Weg»

Zum Thema «unterscheidendes Erkennen»

Die *Nachfolge Christi*, als deren Autor wohl Thomas von Kempen zu gelten hat[1], ist in den vergangenen fünf Jahrhunderten nach der Bibel das meistgelesene Buch gewesen. 700 Handschriften und 89 Inkunabeln sind von ihr erhalten. Seit ihrer Erstausgabe im Jahre 1470 ist sie in 95 Sprachen übersetzt worden, und in unseren Tagen hat sie eine Zahl von mehr als 3000 Ausgaben erreicht[2].

Camino (Der Weg) ist das bedeutendste Werk von Msgr. Escrivá de Balaguer, dem Gründer des Opus Dei. Die Erstausgabe dieses Buches erschien 1934 unter dem Titel *Consideraciones Espirituales (Geistliche Betrachtungen)*. Der Autor vollendete sein Werk in den Jahren des Spanischen Bürgerkriegs, und zwar in Burgos, das im damaligen Spanien des General Franco Hauptstadt war. Bis April 1977 war dieses Buch hundertachtunddreißigmal erschienen, in 34 Sprachen und mit einer Gesamtauflage von 2637075 Exemplaren.

Die *Imitatio Christi* und *Der Weg* sind zwei sehr unterschiedliche Bücher, ihrem Ursprung, ihrer Qualität und ihrem Inhalt nach. Aber eines ist ihnen gemeinsam: beide Schriften haben einen wesentlichen Einfluß auf das christliche Volk ausgeübt. Unter diesem Gesichtspunkt können sie als zwei «typische» Werke gelten. Und folglich auch als zwei Beispiele für Spiritualität, die außerordentlich dazu geeignet sind, sich ein Urteil über die Rolle zu bilden, welche die christliche Erkenntnis (span. «discernimiento» = unterscheidendes Erkennen im Blick auf sittliche Praxis) im Leben vieler Christen gespielt hat.

Christliche Erkenntnis und christlicher Geist

Im christlichen Lebenszusammenhang stellt die Erkenntnis kein sekundäres Problem dar. Im Gegenteil ist nach dem Neuen Testament die Erkenntnis der Maßstab, an dem wir den christlichen Geist zu messen haben. Damit meine ich: der echt christliche Geist, der in einem bestimmten spirituellen Programm enthalten ist, zeigt sich in dem, was dieses Programm uns über die Erkenntnis sagt. Wenn also ein Buch, *das sich als Programm geistlichen Lebens ausgibt*, sich zur christlichen Erkenntnis nicht äußert, kann man mit letzter Sicherheit behaupten, daß dieses Buch nur einen oberflächlichen Anstrich evangelischen Geistes besitzt, und darüber hinaus darf man sogar feststellen, daß ein solches Buch in seinem letzten Kern nicht christlich ist.

Tatsächlich ist die Erkenntnis der Ausdruck des wahren Gottesdienstes der Christen (Röm 12,1–2), die Verwirklichung ihres Lebenswandels als «Söhne des Lichtes» im Gegensatz zu den «Söhnen der Finsternis»

(Eph 5,8–10), das Instrumentarium, das ihnen in Verbindung mit der Liebe den Willen Gottes entdecken hilft (Phil 1,9–10), die Lösung angesichts der Täuschung und der möglichen Verirrungen, denen wir auf unserem christlichen Weg ausgesetzt sind (1 Joh 4,1; vgl. Phil 1,10–11), und die Vollendung unserer Reife im christlichen Leben (Hebr 5,14). Den Willen Gottes findet der Glaubende also in jeder Situation, in jedem einzelnen Fall mit Hilfe der christlichen Erkenntnis[3].

Diese Erkenntnis besteht nicht in der Anwendung des Gesetzes auf den jeweiligen Einzelfall. Ebensowenig besteht sie in der bedingungslosen Unterwerfung des eigenen Bewußtseins unter das Diktat eines andern Menschen, des geistlichen Führers. Von alldem sagt das Neue Testament nichts. Die Erkenntnis besteht in einer ganz und gar persönlichen Erfahrung, der Erfahrung der christlichen Liebe. Diese in das Gefühlsleben des Glaubenden einbrechende Liebe weckt im Menschen eine tiefe Empfindung und Erkenntnis (Phil 1,9–10), die mit einer gewissen Natürlichkeit und Spontaneität herausfindet, was dem Herrn gefällt.

Diese Erkenntnis geschieht im Hinblick auf bestimmte Werte, auf eine Rangordnung der Werte; diese steht im Gegensatz zu der «Welt», d.h. der «gegenwärtigen Ordnung» und dem System, das sich auf «das Starke» (1 Kor 1,28), auf Prestige und Einfluß, auf Macht und Beherrschung gründet[4]. Der Wille Gottes läßt sich nur auf der Basis eines «neuen Denkens» (Röm 12,2) entdecken, d.h. aufgrund einer Wertskala, in der an erster Stelle «das Schwache» steht, das Armselige und Mißachtete, das Gemeine und das, was nichts gilt (1 Kor 1,26–29), das, was «den Herrschern dieser Welt, die den Herrn kreuzigten» widerspricht (1 Kor 2,6–8)[5].

Eine Spiritualität ist in dem Maße und nur in dem Maße christlich, wie sie den Menschen dazu befähigt, selbständig aufgrund seines Erkenntnisvermögens herauszufinden, worin der Wille Gottes besteht. Und unter der Voraussetzung, daß dies von einem «neuen Denken» her geschieht, das kein Leistungsdenken und nicht einmal ein Apostolatsdenken ist, sondern das beunruhigende Denken derer, die Jesus im Dienst am Schwachen, am Armen und Verachteten bis zum Kreuz nachfolgen.

Die «Nachfolge Christi»: Die «privatisierte» Erkenntnis

Das Wort «erkennen» kommt in der *Nachfolge Christi* ein einziges Mal vor[6]. Bekanntlich ist jedoch das Erkenntnisthema eines der Hauptthemen des Buches der *Nachfolge*[7]. Davon handelt das 54. Kapitel des III. Buches, aber nicht allein dieses. Man kann nämlich behaupten, daß das gesamte Werk – insbesondere aber dieses III. Buch – nichts anderes ist als ein persönlicher Verinnerlichungsprozeß, der den Glaubenden befähigt, von sich aus zu entdecken, was dem Herrn gefällt.

Für diese Behauptung spricht der ständige Verweis auf das eigene Gewissen[8], die Aufforderung, selbst zu entdecken, welches der Wille Gottes ist[9], und – anders als jene, die sich von Menschenwort beeinflussen lassen – auf seine Stimme im Innern zu hören[10]. Und dafür spricht auch die Betonung all dessen, was dazu beiträgt, das Herz mit Inbrunst zu erfüllen[11], und was die innere Freiheit hervorruft[12].

Dieser Nachdruck auf der Innerlichkeit läßt den Verfasser der *Imitatio* äußerliche Praktiken geringschätzen und Wallfahrten ebenso wie den Reliquienkult kritisieren[13]. Wie zutreffend gesagt worden ist, gehört der Autor der *Nachfolge* mit seiner Kritik an der für die spätmittelalterliche Frömmigkeit typischen Veräußerlichung und mit seiner Betonung der inneren Gerechtigkeit sowohl zur katholischen Reform als auch zum Geist der protestantischen Reformation des 16. Jahrhunderts[14].

Wenn es um die Erkenntnis geht, genügt es jedoch nicht, diese lebhaft zu empfehlen. Wichtiger ist, daß der Autor eine Sammlung von Kriterien vermittelt, die dem Leser bei seiner Suche nach dem Willen Gottes die Richtung weisen. Hier nun bleibt die *Imitatio* nicht nur auf halbem Weg stehen, sie schlägt vor allem eine Richtung ein, die man als ziemlich abwegig bezeichnen kann. Tatsächlich ist die Ethik der *Nachfolge* weithin von dem Gegensatz zwischen Geistigem und Leiblichem, zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem[15] und von einer Geringschätzung der Schöpfung und des Menschlichen gegenüber der übernatürlichen Gnade bestimmt[16]. Diese dualistische, von glaubensfremden philosophischen Denkgewohnheiten geprägte Geisteshaltung erscheint wenig christlich. Und selbstverständlich stimmt sie keineswegs mit Geist und Buchstaben der biblischen Offenbarung überein.

Doch dies ist nicht das Entscheidende. Die größte Begrenztheit der *Nachfolge* liegt zweifellos in ihrer einseitigen Hervorhebung des Privaten, Subjektiven, Individuellen. Von daher versteht sich, daß sie so bedeutsame Fragen des christlichen Lebens wie die der Gemeinde, des apostolischen Sendungsauftrags oder gar der Bedeutung der Kirche völlig ausklammert. Nun ist dieser Mangel aber nicht dadurch zu beheben, daß man ein «Gleichgewicht zwischen ‹privat› und ‹öffentlich›, subjektiv oder objektiv, Frömmigkeit und Liturgie, Individuum und Gemeinschaft» herstellt[17]. Denn eine solche Problemstellung erweckt den Ein-

druck, als handele es sich darum, eine angemessene Dosierung dieser beiden unterschiedlichen Elemente oder Dimensionen der christlichen Existenz zu erreichen. Vielmehr ist allen Ernstes zu befürchten, daß wir uns auf diesem Weg stets in einer unvermeidlichen Ambiguität bewegen werden. Und, was noch schlimmer ist, wir werden immer einer Spannung ausgesetzt sein, der alten Spannung zwischen Kontemplation und Aktion, zwischen persönlicher Heiligung und apostolischer Sendung, zwischen dem Individuellen und dem Kommunitären.

Das Problem besteht darin, ein für allemal festzustellen, ob die Botschaft Jesu sich ihrem Wesen nach an einzelne richtet (die dann die kommunitäre Dimension hinzufügen sollen) oder ob im Gegenteil die Botschaft ihrem Wesen nach an die Gemeinschaft ergeht (innerhalb derer die einzelnen ihrer persönlichen Eigenverantwortlichkeit nicht ausweichen dürfen). Mit anderen Worten, es geht darum, ob die christliche Sache eine von Grund auf individuelle und private Angelegenheit ist, in die später die öffentliche und gemeinschaftliche Dimension integriert werden muß, oder ob im Gegenteil die christliche Sache ganz wesentlich in einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Ereignis besteht, das von der notwendigen Verantwortung eines jeden her gelebt werden muß. Was ist in dieser Hinsicht zu sagen?

In den Traktaten der spirituellen Theologie heißt es, die Vollendung des christlichen Lebens bestehe wesentlich in der Liebe zu Gott und zum Nächsten[18]. Andererseits ist das Objekt dieser Vollendung nicht das christliche oder geistliche Leben, sondern die Person. Das heißt: die Vollendung der christlichen Sache besteht nach Aussage der Meister der Spiritualität in der Vollendung des Individuums[19]. Natürlich wird diesem Individuum gesagt, es müsse den Nächsten lieben. Aber man geht von der Grundvoraussetzung aus, daß das Wesentliche, wonach der Christ zu streben hat, *seine eigene Vervollkommnung* ist. Damit stehen wir vor der Tatsache, daß im Mittelpunkt der christlichen Existenz das *Individuum* und nicht die Gemeinschaft steht; das heißt: im Zentrum steht das *Ich* und nicht das *Wir*. So wird die christliche Sache wesentlich im Blick auf das Individuum und nicht in bezug auf die Gemeinschaft gedacht. Die *Nachfolge Christi* liegt ganz und gar auf der Linie dieses Denkens.

Nach dem Neuen Testament ist freilich die Botschaft Jesu ihrem Wesen nach kommunitär. Gewiß ist der Glaube die persönliche Antwort des Menschen auf Gott. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Glaube notwendig die Angelegenheit jedes einzelnen. Aber dies bedeutet nicht, daß der Glaube eine «individuelle» Angelegenheit oder gar «Privatsache» wäre. Die Sache Jesu ist ihrem Wesen nach gemeinschaftlich. Daher war Jesu Handeln immer auf die Bildung des neuen Volkes Gottes, der neuen Heilsgemeinschaft, ausgerichtet (vgl. Mt 1,21; 2,6; Lk 1,17. 68. 77; 2,10. 32; 3,15. 18; 17,16)[20]. Deshalb war Jesus vom ersten Augenblick seines öffentlichen Wirkens an darum bemüht, eine Gruppe von Menschen um sich zu scharen: die Jünger, die seine erste Gemeinschaft bildeten[21]. Der Lebensplan, den Jesus dieser Gruppe vorschlägt, ist kein Programm individueller Vervollkommnung, sondern seinem Wesen nach ein Gemeinschaftsvorhaben. In diesem Sinn kann man die Bergpredigt als Programm dieser neuen Gemeinschaft verstehen. Es handelt sich dabei um eine Gemeinschaft, in der weder Spaltung (Mt 18,15–17) noch irgendwelche Unterschiede geduldet werden, da ja alle Brüder sind (Mt 23,9–11; Lk 12,4; Joh 20,17). So sah es die Urkirche von Anfang an (Apg 2,44; 4,32). Und so lehrte es auch Paulus, als er die Gleichheit aller Glaubenden in der Gemeinde forderte (2 Kor 8,13–14; Gal 3,27–28; vgl. Kol 3,11; Röm 14,7–9; 1 Kor 3,21–23).

Der christliche Glaube ist in einem ganz bestimmten Sinn eine *von Grund auf gemeinschaftliche Sache*: der Glaubende ist dazu aufgerufen, nicht bloß «Gutes zu tun», sondern vor allem «Gemeinschaft zu bilden», indem er mit den anderen teilt, was er ist und was er hat, im bedingungslosen Dienst an den anderen, besonders an denen, die die größte Not leiden, an den Unglücklichsten und den am ärgsten Verfolgten. Mit anderen Worten: die Sache Jesu ist kein Programm zur Vervollkommnung einzelner, sondern ein Gemeinschaftsprojekt, das die gegenwärtige Ordnung auf den Kopf stellt und die Menschen so zu leben veranlaßt, daß die «bestehende Ordnung» sich radikal in Frage gestellt sieht.

Folglich kann man mit Fug und Recht behaupten, daß die uns von der *Nachfolge* nahegelegte Erkenntnis insofern annehmbar ist, als sie auf die Bereitschaft zur Hingabe an Christus und auf die innere Freiheit des Herzens dringt. Doch diese Erkenntnis ist auch gefährlich, weil sie die Gemeinschafts- und Öffentlichkeitsdimension des Glaubens verkennt. Wenn nun aber etwas so Wesentliches außer acht gelassen wird, können Großmut und Begeisterung in gefährlicher Entfremdung enden. Andacht, Frömmigkeit, Abtötung und all die geistlichen Übungen können dann nämlich als Beruhigungsmittel für das Gewissen wirken, bis der einzelne schließlich sogar unfähig ist zu begreifen, daß Jesus nicht nur auf die Erde gekommen ist, damit es in der Welt *Heilige* gebe, sondern vor allem dafür, daß es in der Welt *Gemeinschaften* gebe. Ein Glaube, der dies nicht versteht, ist ein entfremdeter Glaube.

«Der Weg»: Die Anullierung der Erkenntnis

Bekanntlich ist das Opus Dei in den letzten dreißig Jahren eine umstrittene Einrichtung gewesen, von den einen bewundert, von den andern angefeindet. Eines jedoch ist nicht zu bestreiten: das Opus Dei hat es verstanden, seine Mitglieder in der Weise zu prägen, daß sie in ihren religiösen Verpflichtungen und in ihrem Apostolat großmütigen Eifer zeigen und unbedingte Disziplin üben. Hier liegt anscheinend das Geheimnis für die Erfolge, die das Werk von Msgr. Escrivá seit seiner Gründung ernten kann.

Der Weg, das bedeutendste Buch des «Vaters», wie Msgr. Escrivá im Opus Dei genannt wird, beschreibt wunderbar den Geist und die Mystik, von denen sich die Mitglieder dieser so einzigartigen Institution leiten lassen. In diesem Geist und dieser Mystik wird immer wieder auf die Liebe zu Jesus Christus gedrungen, auf die Notwendigkeit des inneren Lebens, auf Großmut und Eifer im Apostolat und auf andere Tugenden wie Reinheit, Nächstenliebe, Demut und Abtötung. In all dem ist Msgr. Escrivá nicht originell. Seine Spiritualität ist die immer schon dagewesene, die Spiritualität, welche, mit kleinen Abweichungen hier und da, die Verfasser von Schriften über Frömmigkeit, Andacht und geistliches Leben immer schon empfohlen haben.

Es gibt jedoch im Geist der Mitglieder des Opus Dei etwas ganz Besonderes: eine bedingungslose Hingabe, die weder Zweifel noch Argwohn erlaubt, nicht die geringste Kritik duldet und all die Männer und Frauen, die der «Obra» angehören, zu einer vollkommen disziplinierten Einheit zusammenschließt. Kürzlich schrieb eine Autorin, die viele Jahre hindurch zum Opus gehört und wichtige Ämter der Einrichtung innegehabt hatte, zu diesem Punkt: «Aufgrund der Tatsache, von der ‹Obra› zu sein, wird man immer recht haben, wird man die sichere Lehre an diese armen Fehlgeleiteten, Verbildeten, Unwissenden und Einfältigen weitergeben; denn zugleich mit dem Eintritt hat man schon die Bürgschaft, die Unterstützung und die Gewähr der Direktoren, d. h. besonders erlesener Personen – so soll man meinen –, die aufgrund ihrer Verbindung zum Vater die Gabe der Unfehlbarkeit besitzen. Denn der Vater irrt niemals, und in der ‹Obra› geschieht alles durch den Vater; ‹ihr müßt alles durch meinen Kopf und durch mein Herz gehen lassen›, hat Msgr. Escrivá oftmals zu seinen Direktoren gesagt»[22].

So kann die Verfasserin selbst diesbezüglich feststellen: «Beeindruckend ist die geistliche Selbstzufriedenheit, die in der ‹Obra› gelebt wird und die auf diesem direkten Draht, diesem ‹roten Telefon› beruht, das den Gründer mit Gott verbindet. Ohne Vermittlungsinstanzen. ‹Der Himmel läßt sich nicht davon abbringen, daß (die Obra) verwirklicht wird› durch das, was Msgr. Escrivá denkt und plant. Also gibt es nichts zu fürchten. Ebenso wie über *nichts* und mit *niemandem* gesprochen zu werden braucht: ‹Gott will es so, und damit fertig›. Man muß nur nach oben schauen, sich von jeder Sorge freimachen, alle persönlichen Bedürfnisse ablegen, selbst das Bedürfnis nachzudenken.»[23]

Man möchte meinen, wer dies schrieb, habe übertrieben. Denn es scheint beinahe unmöglich, daß es so fanatische und darum so seltsam entfremdete Menschen geben soll. Wer sich jedoch in das Hauptwerk von Msgr. Escrivá, *Camino (Der Weg)*, vertieft, wird bald feststellen, daß die Wurzel des Fanatismus und der Entfremdung genau in diesem Buch liegt.

In der Tat ist eines der auffallendsten Dinge bei der Lektüre des *Weges* der Geist der Selbstzufriedenheit und Überlegenheit, den das Buch in jedem hervorruft, der sich mit seinen Belehrungen identifiziert. So kann ein Mitglied des Opus kein «Dutzendmensch» sein, denn es ist «zum Caudillo geboren» (Nr. 16)[24]. Darum muß er «wie ein Adler aufsteigen» (Nr. 7). Er hat «Wegweiser, Anführer – Caudillo!» zu sein, der die andern nicht nur mit seinem Beispiel und Wort, sondern auch mit seinem Wissen und Stolz verpflichtet, anspornt und mitreißt (Nr. 19). Er besitze «Ambitionen: zu wissen, zu befehlen, kühn zu sein» (Nr. 24). Er muß aufsteigen: «Vorwärts, los! mit heiliger Unverschämtheit» (Nr. 44). Denn «die Gleichheit, so wie man sie heute versteht, ist gleichbedeutend mit Ungerechtigkeit» (Nr. 46). Zweifellos will der «Vater», daß seine Söhne vom Opus einen anderen Rang einnehmen, auf höherer Ebene. Deshalb befiehlt er ihnen ausdrücklich: «Wenn du die Neigung verspürst, Caudillo zu sein, so sei dein Streben: bei deinen Brüdern der letzte, bei den andern der erste» (Nr. 365). Daher sollen sich die Mitglieder des Opus «als Gruppenleiter in die erste Reihe» stellen (Nr. 411). Denn Msgr. Escrivá begnügt sich nicht mit wenigem, sein Trachten gilt «allem Großen» (Nr. 821), der «gewaltigen Größe» (Nr. 823), den «gigantischen Abenteuern» (Nr. 826). So wird seine eindringliche Losung verständlich: «Caudillos!... Stähle deinen Willen, damit Gott dich zum Caudillo macht» (Nr. 833).

Diese Selbstgerechtigkeit, dieser Ehrgeiz und dieses Überlegenheitsgefühl haben ihren Grund in der sonderbaren Weise, wie Msgr. Escrivá das Heiligsein im Opus Dei auffaßt. In Nr. 387 sagt *Der Weg:* «Die Ebene der Heiligkeit, die der Herr von uns fordert, wird durch drei Punkte bestimmt: heilige Unnachgiebigkeit, heiliger Zwang, heilige Unverschämtheit.» Diese vielleicht naiven, vielleicht aber auch dreisten Ausdrücke sind die schlechthin absolute Bestätigung dessen, der sich im Besitz der unbestreitbaren, weder

Zweifel noch Höflichkeiten duldenden Wahrheit wähnt. Denn der «Vater» versichert: «Nachgiebigkeit ist ein sicheres Zeichen dafür, daß jemand die Wahrheit nicht besitzt.» (Nr. 394). So «würde ein versöhnlicher Mensch, ein ... versöhnlicher Ehrenmann Jesus von neuem zum Tode verurteilen.» (Nr. 393).

Wie aber erklärt sich ein solches Ausmaß an Sturheit, eine solche Selbstsicherheit? Die Antwort ist sehr einfach. Zunächst einmal ist da die Tatsache, daß *Der Weg* nirgendwo auf die christliche Erkenntnis zu sprechen kommt; im ganzen Buch findet sich nicht einmal eine Anspielung in dieser Richtung. Das heißt also, Msgr. Escrivá kennt offenbar nicht, was man sehr treffend den Schlüssel für das sittliche Verhalten nach dem Neuen Testament genannt hat[25]. Dies bedeutet auch, daß *Der Weg* sich am Rand der spirituellen Tradition der Kirche bewegt[26]. Vor allem aber ist damit gesagt, daß die Wahrheit und das Gute für die Mitglieder des Opus Dei nichts ist, was der Mensch selbständig entdeckt, sondern etwas, das ihm vom Oberen vorgesetzt wird, etwas, das bedingungslos zu akzeptieren ist, weil ihm die ganze Wahrheit und alles Gute innewohnen.

Was ich soeben sagte, sind weder Übertreibungen noch böswillige Interpretationen. In Nr. 377 spricht Msgr. Escrivá zum eifrigen Anhänger der «Obra»: «Und wie eigne ich mir ‹unsere Bildung› an, und wie bewahre ich ‹unseren Geist›? – Indem du mir die konkreten Normen erfüllst, die dir dein geistlicher Führer anriet, erklärte und ans Herz legte: erfülle sie, und du wirst Apostel sein.» Es handelt sich um eine besondere Bildung, die «unsere», und um einen besonderen Geist, den «unseren». Diese Bildung und dieser Geist bestehen darin, für den «Vater», d.h. für Msgr. Escrivá (*cumpliéndome – indem du mir erfüllst*), die konkreten Normen zu erfüllen, die der geistliche Führer bestimmt. Es wird weder auf das Evangelium noch auf die christliche Tradition zurückgegriffen. Bildung und Geist gründen sich auf die Leitlinie, welche der Direktor festlegt.

Beim Gehorsam geht es daher im Opus Dei um Leben oder Tod, Sein oder Nichtsein: «Gehorchen – sicherer Weg. Blind dem Oberen gehorchen – Weg der Heiligkeit. In deinem Apostolat gehorchen – der einzige Weg; denn in einem Werk Gottes kann der Geist nur so sein: Gehorchen oder weggehen.» (Nr. 941.) Gehorsam schuldet man selbst in der «lächerlichen» Einzelheit (Nr. 618) und in dem, was «fruchtlos» erscheint (Nr. 623). Denn letzten Endes «ist es der Wille Gottes, daß die Lenkung des Schiffes bei einem Meister liegt, damit dieser mit seinem Licht und Wissen uns in den sicheren Hafen führe» (Nr. 59). Die Führung gebührt also nicht dem Heiligen Geist, sondern einem Menschen, dem geistlichen Führer, der bewirken kann, daß «die Burg deiner Heiligung» errichtet wird (Nr. 60).

Wir wissen, daß viele Meister des geistlichen Lebens den Gehorsam empfohlen haben. Aber wir wissen auch, daß diese Meister ebenso großen oder noch größeren Nachdruck auf die Erkenntnis gelegt haben[27]. Anders in unserem Fall. Zum einen wird von Erkenntnis nicht ein Wort gesagt. Zum andern räumt *Der Weg* nicht die geringste Möglichkeit kritischen Geistes ein und anerkennt nicht das Recht, selbständig zu denken oder Befehle zu kritisieren[28].

Unter solchen Voraussetzungen muß alles möglich sein. Möglich ist ohne Frage die Annullierung und Entfremdung der Person[29]. Möglich ist darüber hinaus, daß diese entfremdete Person obendrein auch noch mit größter Selbstzufriedenheit und Selbstsicherheit auftritt[30]. Und möglich ist vor allem, daß ein hemmungsloser Umgang mit Geld, Macht und Ansehen[31] als Mittel zur Evangelisierung gutgeheißen wird, obgleich diese doch in Wirklichkeit die gleichen Mittel sind, die der Satan bei der Versuchung in der Wüste Jesus anbot[32]. Die Annullierung der Erkenntnis bringt schwerwiegende Folgen mit sich: das Evangelium ist pervertiert, der Glaube entfremdet und die Person zerstört.

Schlußbemerkung

Die *Imitatio Christi* und *Der Weg* haben einen bedeutenden Einfluß auf das christliche Volk ausgeübt. Diese Tatsache muß nach all dem Gesagten nachdenklich stimmen. Zum einen, weil *Der Weg* gegenüber der *Nachfolge* einen Rückschritt bedeutet, da er mit der Annullierung der christlichen Erkenntnis wiederum Gesetz und Norm zur unersetzbaren Vermittlungsinstanz zwischen dem Menschen und Gott macht. Zum andern, weil sowohl die *Imitatio* als auch *Der Weg* in bezug auf das Evangelium Lücken aufweisen, die wie wahre Abgründe den Glaubenden vom Geist des Jesus von Nazaret trennen. Denn die *Nachfolge* verkennt die wesentlich kommunitäre Dimension des Glaubens. Und *Der Weg* mündet zwangsläufig in die Entfremdung der Person und die – schlecht getarnte – Komplizenschaft mit der «Welt», die Jesus bekämpfte und von der auch er bekämpft wurde bis hin zum Kreuz.

Man kann also mit Fug und Recht behaupten, daß unterscheidendes Erkennen das Werkzeug des wirklich christlichen Geistes ist. Weder Frömmigkeit noch Seelengröße sind das entscheidende Kennzeichen für ein Leben, das sich nach der Botschaft Jesu ausrichten will. Dieses wird vielmehr daran gemessen, welche Fähigkeit der Mensch des Glaubens besitzt, um die Wege *des Geistes* erkennen zu können.

[1] Der gegenwärtige Stand der Forschung über diesen Aspekt ist sehr gut dargestellt worden von A. Ampe, Imitatio Christi. Le livre et l'auteur: Dict. de Spiritualité VII/2 2338–2355.

[2] Vgl. E. Iserloh, Die Devotio moderna: Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Freiburg 1968) 535. Vgl. auch A. de Backer, Essai bibliographique sur le livre De imitatione... (Lüttich 1864) 221–245.

[3] Die vollständigste biblische Untersuchung zum Thema der Erkenntnis ist die von G. Therrien, Le discernement dans les écrits pauliniens (Études Bibliques, Paris 1973). Ich habe die paulinischen Texte untersucht in meinem Buch El Discernimiento cristiano según San Pablo (Granada 1975). Vgl. auch W. Grundmann: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II 258–268.

[4] «Welt» (kósmos) meinte in der damaligen Sprache vor allem die Ordnung, insbesondere die Rechtsordnung der Menschen. Vgl. G. Haeffner, «Welt»: Sacramentum Mundi (Freiburg/Basel/Wien 1969) IV 1301. Entsprechend würden wir sagen: «herrschende Ordnung» oder «System». Diese «Ordnung» wird aufgrund einer bestimmten «Weisheit» (1 Kor 1,20–25), d.h. einer Wertskala, in der das Starke und Weise geschätzt, das Schwache und Plebejische dagegen verachtet wird (1 Kor 1,27–28), zu dem System, der Ordnung, die von den Intellektuellen, den Mächtigen und den Leuten aus guter Familie getragen wird (vgl. 1 Kor 1,26).

[5] In 1 Kor 1,26 zählt Paulus drei Personengruppen auf, die in der Gemeinde unterrepräsentiert waren: die Intellektuellen, die Mächtigen und die aus vornehmer Familie. Diese drei Beispiele führt er an, um zu zeigen, in welchem Gegensatz die Weisheit Gottes zur Weisheit der Welt steht. Die «Welt» ist also durch das geprägt, was diesen drei Personengruppen zu eigen ist, was sie kennzeichnet: Ansehen, Macht und Geld. Das «neue Denken» von Röm 12,2 besteht darin, sich «dieser Welt (Ordnung) nicht anzupassen».

[6] Es wird das Verb «discernere» verwendet. III 54, 1.

[7] Dies ist vor allem im dritten Buch zu beobachten. Vgl. B. Spaapen, Imitatio Christi. Doctrine: Dict. de Spiritualité VII/2 2365–2366.

[8] II 2,1; II 4,2; II 6,1; II 6,2; II 6,3; III 23,6; III 43,2; III 48,6; IV 7,1; IV 11,7.

[9] I 25,2; III 1,1; III 3,6; III 25,3.

[10] II 1,7; II 6,4; III 1,1; III 2,1.2.3.

[11] III 2,3; III 3,5; III 4,2; III 7,2; III 27,1; III 34,1.

[12] II 8,5; III 4,2; III 23,1; III 27,1; III 38,1.

[13] I 11,4; III 58,1.2; IV 1,9.

[14] Vgl. E. Iserloh, aaO. 537.

[15] I 22,2.4; I 23,1; II 1,4; II 7,1; III 1,1.2; III 11,3 etc.

[16] So vor allem die Kapitel 54 und 55 des III. Buches.

[17] Vgl. F. Vandenbroucke, Warum liest man nicht mehr die «Nachfolge Christi»? CONCILIUM 11 (1971) 669.

[18] Vgl. O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik (Freiburg 1932) 15ff; J. de Guibert, Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica (Rom 1952) 37–63; A. Benigar, Theologia Spiritualis (Rom 1964) 263–293.

[19] Vgl. L. Mendizabal, Annotationes in Theologiam Spiritualem (Rom 1962) 113–124.

[20] Der gleiche Gedanke kommt an anderen Stellen des NT zum Ausdruck: Apg 15,14; 18,10; Röm 9,25; 2 Kor 6,16; Tit 2,14; 1 Petr 2,9–10; Offb 21,3.

[21] Vom ersten Augenblick seiner Tätigkeit an beruft Jesus die ersten Jünger, die sogleich eine Gruppe bilden. Es handelt sich um eine relativ große Gruppe, die sich nicht auf die Zwölf beschränkt (vgl. Mt 8,21; 27,57; Mk 4,10; 10,32). Diese Gruppe unterscheidet sich deutlich von den Menschen im allgemeinen (Mt 9, 10; 14,22; Mk 2,15; 3,9; 5,31; 6,45; 8,34; 9,14; 10,46). Von gelegentlichen Anlässen abgesehen spricht Jesus nicht einmal mit Einzelpersonen. Seine Predigt gilt immer der Gruppe oder dem Volk. Jesus hat kein Büro für spirituelle Beratung aufgemacht, in dem er einzelnen Seelen zur Heiligung verholfen hätte. Dergleichen hat nichts mit seinem Sendungsauftrag zu tun.

[22] Maria Angustias Moreno, El Opus Dei. Anexo a una historia (Ed. Planeta, Barcelona 1977) 61.

[23] AaO. 61–62.

[24] Das Thema des «Caudillo» wird im *Weg* unermüdlich aufgegriffen: Nr. 16, 19, 24, 32, 365, 411, 833, 931. Im spanischen Sprachgebrauch wird das Wort verwendet für den «jefe que dirige y manda gente, particularmente en la guerra» (Führer, der Leute leitet und befehligt, besonders im Krieg). M. Moliner, Diccionario de uso del español (Madrid 1975) I 559. Ein so eigenartiger und antievangelischer Sprachgebrauch wird verständlich in einem Buch, das in den Jahren des Spanischen Bürgerkriegs geschrieben wurde, und zwar in der Hauptstadt, von der aus der Caudillo Franco seine Heere leitete. – Anm. d. Ü.: Ich halte mich im folgenden nicht an die deutsche Übersetzung von Camino, Der Weg (Adamas, Bonn o.J., Imprimatur vom 19. Juli 1956), die die anstößig wirkenden Begriffe des Originals nur in sehr abgeschwächter Form wiedergibt.

[25] Vgl. O. Cullmann, Christ et le Temps (Neuchâtel/Paris 1957) 164, zitiert bei G. Therrien, aaO. 1.

[26] Die vorrangige Bedeutung, welche die spirituelle Tradition diesem Thema beigemessen hat, kommt recht klar zum Ausdruck bei G. Bardy, F. Vandenbroucke und J. Pegon in dem Artikel Discernement des Esprits: Dict. de Spiritualité III 1247–1281.

[27] Ein typisches Beispiel dafür ist der Heilige Ignatius von Loyola, der Meister des Gehorsams. Seine Lehre ist jedoch für denjenigen bestimmt, der bereits durch die Erfahrung der Geistlichen Übungen hindurchgegangen ist, deren Angelpunkt gerade in der Befähigung des Subjekts zur Erkenntnis besteht. Auch die *Nachfolge* spricht vom Gehorsam (I 9,1; I 18,4; I 20,2; I 23,4; III 5,7; III 13,1.2; III 49,6). Aber immer geschieht dies im größeren Kontext des Geistes der Erkenntnis.

[28] Im *Weg* heißt es: «‹Was aber›, fragst du beunruhigt, ‹mache ich dann mit diesem kritischen Geist, der gleichsam ein Teil meines Charakters ist?› ‹Schau›, werde ich dich beruhigen, ›nimm Feder und Papier und schreib dir die Dinge von der Seele, die dich quälen, einfach, vertrauensvoll, ja, und kurz, übergib die Notiz deinem Vorgesetzten und denk nicht weiter daran. Er, der die Führung hat – und damit die Standesgnade –, wird deine Notiz aufbewahren – oder in den Papierkorb werfen.›» (Nr. 53). Vgl. auch Nr. 457, 798, 945.

[29] Entfremdung liegt genau dann vor, wenn die Person sich unkritisch mit einer Ideologie identifiziert, die ihr aufgezwungen worden ist und die weder ihrer eigenen Erfahrung noch ihren wahren Bedürfnissen entspricht. Zur Einführung in dies Thema vgl. E. Ritz, «Entfremdung»: Historisches Wörterbuch der Philosophie II (Basel/Stuttgart 1972) 509–525.

[30] Nirgendwo deutet sich im *Weg* die Möglichkeit oder der Zweifel an, daß vielleicht andere Recht haben oder gar mehr Recht haben könnten als das sichere Mitglied des Opus. Aufschlußreich in dieser Hinsicht sind die Aussagen über die «heilige Intransigenz» (Nr. 393–399).

[31] Die vom *Weg* empfohlene Armut ist die «im Geiste» (Nr. 631), die mit Besitz und Reichtum zu vereinbaren ist (Nr. 632). Und die Mittel, die er vorschlägt, bestehen unter anderem darin, auszugeben, was man hat und was man nicht hat (Nr. 481), so daß das Geld kein Problem sein darf (Nr. 487), bis hin zu der Aufforderung, sich aller Instrumente zu bedienen (Nr. 488). Das heißt, mit Geld soll man umgehen, ohne sich daraus ein Problem zu machen. Mit demselben Maßstab werden Macht und Ansehen gemessen, vgl. z.B. Nr. 63. Bekanntlich wendet sich Msgr. Escrivá im *Weg* nicht an die kleinen Leute, sondern an die Intellektuellen, an Leute mit Führungsposten und gesellschaftlichem Einfluß. Hierauf wird ständig angespielt.

[32] Vgl. J.I. González Faus, Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana: Estudios Eclesiásticos 47 (1972) 155–198.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSÉ M. CASTILLO

1929 in Puebla de Don Fadrique, Granada (Spanien) geboren. Er studierte an der Theologischen Fakultät in Granada und an der Gregoriana in Rom, wo er 1964 promovierte. Seit 1967 ist er Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Granada. Er war Gastprofessor an den Universitäten Comillas (Madrid) und Gregoriana (Rom). Zu seinen Veröffentlichungen zählen: Oración y Existencia cristiana (Salamanca 1969); Hacia dónde va el clero? (Madrid 1971); El discernimiento cristiano según San Pablo (Granada 1975); La Alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo (Salamanca 1978). Anschrift: Polígono Universitario de Cartuja, Facultad de Telología, Apartado 2002, Granada, Spanien.

Enrique Dussel

Unterscheidung – Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxis?

Die Unterscheidung ist ein konstitutives, ihr innewohnendes Moment der Praxis. Nicht einer unbedingten, absoluten Praxis, sondern der realen, geschichtlichen, d.h. der bedingten, situierten Praxis. Jegliche Praxis ist Praxis einer Gesellschaftsklasse in einer Gesellschaftsformation, die in Raum und Zeit vorgegeben ist. Als Moment der Praxis kann die Unterscheidung nicht eine Theorie oder einen theoretischen Ausdruck zum grundlegenden Bezugspunkt haben, sondern nur das tatsächliche menschliche Handeln, worin sie eine eigene Funktion spielt, die wir beschreiben müssen. Es handelt sich dabei nicht um einen «hermeneutischen Zirkel», wo die Unterscheidungsinterpretation von einer Theorie oder einer verbalen Formulierung ausgeht, sondern es handelt es sich um einen «praktischen Zirkel», wo das praktische Urteil der Unterscheidung in der eigentümlichen Struktur des Handelns gründet. Die Unterscheidung ist zweifellos ein Aspekt der orthopraktischen Struktur[1]. Besehen wir die Frage Stück um Stück.

1. Semantische Erläuterungen

Damit wir uns verständigen können, müssen wir uns vorerst über gewisse Bedeutungsfragen einig werden.

1.1 Im klassischen Denken

Die Frage der «Unterscheidung» wurde von Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik[2] und von Thomas von Aquin in seiner Summa[3] gestellt. Bei beiden ist die Unterscheidung ein Moment des klugen Handelns; es geht dabei nicht darum, sich über wissenschaftliche, theoretische, spekulative Fragen ein Urteil zu bilden, sondern über die konkreten Handlungen, die zu vollziehen sind. Die Unterscheidung bewegt sich auf dem Feld des Voraussichtlichen, Umständebedingten, Zweifelhaften, worüber es keine Sicherheit, Evidenz, Gewißheit gibt. Deswegen ist sie ein Moment der Klugheit und steht mit der Prophetie in Verbindung[4].

Als praktisches Moment besteht die Unterscheidung nicht in der Erfassung von Zielen oder Prinzipien, auch nicht eigentlich in einer Überlegung, die zu einem praktischen Schluß und Entschluß führen soll (*hypólepsis*)[5], sondern sie ist ein Urteil (*krísis*), das Sonderung, Abstandnahme von der Unmittelbarkeit erfordert (entsprechend der Wurzel *cerno* im Lateinischen und «sondern», ent-«scheiden» im Deutschen), das zwischen dem, was man seinem Sinn gemäß tun wird, unterscheidet[6]. Die Unterscheidung (*diákrisis*) ist somit ein Akt, eine Tugend und ein Charisma, die jedoch alle mit der Aktion, der Praxis[7], und zwar mit der künftigen, verbunden sind. Die Unterscheidung ist von der Zeitlichkeit und der Kontigenz bestimmt.

1.2 Die «diákrisis pneumáton» im Neuen Testament

Bei der Paulinischen Aufzählung der Charismen begegnen wir auch der «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12,10), die somit eine Gabe oder Gnade des Geistes ist. Sie ermöglicht, in bezug auf die Handlungen und Personen das, was zum Aufbau des Gottesreiches führt, mit Klarheit zu unterscheiden. Auf Hebräisch wurde diese Unterscheidung mit dem Wort *mischpat* ausgedrückt, das den Urteilsakt Gottes selbst bezeichnet (1 Sam 24,13). Ihrem Wesen nach besteht die Unterscheidung darin, daß man im Handeln das Vorhandensein eines der beiden «Geister» gewahrt: «Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit (*to pneúma tes aletheías*) und den Geist der Täuschung» (und können sie auseinanderhalten) (1 Joh 4,6). «Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten (*pseudoprofétai*) sind in der Welt aufgetreten» (1 Joh 4,1). Der Geist des Irrtums, der böse Geist, tritt in den falschen Propheten zutage. Somit übt man die Unterscheidung vor allem dadurch aus, daß man die wahren und die falschen Propheten auseinanderhält (Mt 7,15; 24,11; 24,24; Lk 6,26; Apg 13,6; 2 Petr 2,1; Offb 16,13; 19,20; 20,10). Der Heilige Geist ist uns durch das Charisma behilflich, ihn, den Geist, wahrzunehmen.

1.3 Unterscheidung und Ideologie

Insofern die Unterscheidung ein praktisches Urteil ist, wird sie, genau genommen, als Aussage auf die Praxis hin ausgeübt. Deswegen hat sie einen ideologischen Status. Auf dem Feld der Ideologie üben die Ideen nicht eine theoretische Funktion aus, sondern dienen der Legitimation oder der Kritik der Praxis.

1.3.1 Das zum Fetisch erhobene praktische Urteil

Im Satz «ich unterscheide» ist das Subjekt (ich) nicht ein unbedingtes Absolutum, wie das Fichte zu Beginn

seiner «Wissenschaftslehre» (1794) behauptet hat – ontologischer Ausdruck dafür, daß man um alle die Bedingtheiten, die in jedem menschlichen, endlichen, realen Ich zwangsläufig a priori mitspielen, nicht weiß. Vor einem Satz wie «ich unterscheide» ist dieses Ich in Wirklichkeit *schon* in irgendeinen Arbeitstypus hineingenommen (es ist nicht das gleiche, ob man ein Krieger des Mittelalters oder ein geknechteter Campesino ist, ob man ein Unternehmer ist oder ein Arbeiter) und in eine gewisse Gesellschaftsbeziehung (es ist nicht das gleiche, ob man ein römischer Senator ist oder ein anonymes Glied der *plebs*), was (nie auf absolute Weise) bestimmt, daß das Ich einer Gesellschaftsklasse angehört. Diese Klasse hat ihre eigenen Interessen und Ziele. Bekanntlich wird die Praxis durch das Ziel bestimmt; daher konstituiert das Ziel, das Interesse der Klasse sämtliche Momente des Handelns. Die Unterscheidung als ein Moment des klugen Handelns («recta ratio agibilium») wird von den Klasseninteressen, von der Klassensituation bestimmt. In den herrschenden Klassen einer Gesellschaftsformation hat – ohne daß man dies bemerkt – das praktische Unterscheidungsurteil sich mit den Herrschaftsinteressen zu identifizieren.

In der Geschichte der Kirche (wie im Fall der lateinischen, byzantinischen, moskowitischen oder lateinamerikanischen kolonialen Christenheit) können wir feststellen, daß selbst die kirchliche Gerichtsinstitution zuweilen mit den ideologischen Apparaten des Staates verquickt wurde. So konstituierte sich im europäischen Mittelalter und in der lateinamerikanischen kolonialen Christenheit die Inquisition als ein Gericht, durch das man die gebieterische herrschende Gesellschaftsordnung reproduzieren und legitimieren konnte.

In diesem Fall hat das aus der Entscheidung hervorgegangene Urteil die Tendenz, zum Gesetz zu werden; man verliert das Wissen um die Beziehung, die es mit einer herrschenden Ordnung hat, und macht es zu einem Fetisch, setzt es absolut; man meint, es sei für immer gültig und stehe außerhalb der Geschichte. Die Interessen der herrschenden Klassen werden zu einem Fetisch gemacht und gelten nicht nur als natürliche, sondern als göttliche Interessen.

1.3.2 Geschichtliches praktisches Urteil

Wenn man die Verschränkung des «ich unterscheide» mit dem realen Gang der Geschichte gewahrt, erfaßt man hingegen, daß der Konflikt der Unterscheidungen (der «zwei» Geister) in der Sünde, in der Herrschaft, in der fetischistischen Anmaßung wurzelt, eine Herrschaftsordnung ewig zu legalisieren. Wenn darum dieses Ich sich den geknechteten, unterdrückten, nach oben drängenden Volksklassen, den «Armen» anschließt, so wird die Unterscheidung der Klassen sofort entfetischiert und vergeschichtlicht (seien diese Klassen nun vorchristlich wie die des Römischen Reiches, oder christlich wie die der Feudalstrukturen oder des heutigen Kapitalismus). Der Interessenkonflikt der Klassen (Herrschende – Unterdrückte) oder der Nationen (Zentrum – Peripherie) ist die Ursache des Konflikts der Unterscheidungen.

Im Urchristentum hatte, da alle Gläubigen den unterdrückten Klassen des Reiches angehörten, die innerkirchliche Unterscheidung den Aufbau des Gottesreiches zum Kriterium. Die Gnostiker wurden somit als solche unterschieden, die in ihrer Praxis vom Glauben abwichen, um die christlichen Forderungen zu desinkarnieren. Später hingegen «verquickten» sich die Interessen der herrschenden Klassen mit den Anliegen des Gottesreiches oder, besser gesagt, sie verdunkelten sie, und es kam eine schwer zu unterscheidende ideologische Struktur auf. Das geschichtliche praktische Urteil der Propheten wurde von der Institution Kirche oft als Stimme falscher Propheten aufgefaßt.

1.4 Erste Begriffsbestimmung

Somit könnten wir schließen: Die Unterscheidung als Charisma ist ein praktisches Moment der befreienden Klugheit[8], die das fetischierte Urteil der Herrschenden prophetisch zu kritisieren weiß und, indem es seinerseits abwägt und urteilt, die notwendigen praktischen Vermittlungen ausfindig zu machen versteht, damit es den Armen, den Unterdrückten gelingt, ihre geschichtlichen Interessen und die des Gottesreiches zu verwirklichen. Die «Geister» unterscheiden heißt, zwischen dem Befreiungsgeist der Geringgeachteten und dem Unterdrückungsgeist der Mächtigen zu unterscheiden wissen.

2. Weitere notwendige Unterscheidungen

Doch das Gesagte genügt noch nicht. Wir müssen das Feld unserer Analyse noch erweitern, damit wir nachher in unserer konkreten Analyse, obwohl sie nicht mehr als ein Beispiel ist, zu irgendeinem Ergebnis gelangen.

2.1 Taktische, strategische und eschatologische Unterscheidung

Die Unterscheidung als praktisches Urteil betrifft die Vermittlungen; sie liegt letztlich auf taktischer Ebene,

auf der der Handlungen, die es mit Teilen der Aktion, jedoch nicht mit dem Ganzen zu tun haben; es geht bei ihr um die Mittel und nicht um die Ziele. Vom Horizont des christlichen Glaubens her gesehen werden zwar im eschatologischen Reiche die Ziele und die strategischen Strukturen zu Vermittlungen (da ja das Eschatologische das Endziel ist: der strategische Horizont jeglicher Strategie). Darum muß man nicht nur die auf dem Strategischen gründende Beziehung des Taktischen unterscheiden (da ja das Kriterium oder Prinzip – *arché* – der Handlung das Ziel und darum die Grundlage des Unterscheidungsurteils ist), sondern zudem prüfen, ob das strategische Ziel (beispielsweise das kapitalistische oder sozialistische System als ganzes) das den Zielen des eschatologischen Reiches im Hier und Jetzt der christlichen Praxis am ehesten entsprechende ist. Eine falsche strategische Option kann bei einer taktischen Unterscheidung das Urteil trüben; durch den Glauben, daß das Reich bereits im bestehenden System zutage trete (Legitimation der strategischen Herrschaft) wird eine strategische Kritik am System als Ganzheit ebenfalls getrübt und verunmöglicht (daher die reformistische Haltung).

Zum richtigen Unterscheiden ist somit eine richtige Verbindung der taktischen, der strategischen und der eschatologischen Ebene erfordert. Und die Richtigkeit (die *rectitudo* oder das *orthón*) hängt am Ende von der eschatologischen Option ab: «Den Armen soll die Frohbotschaft verkündigt werden!». Doch dies erfordert strategisch geschichtliche Systeme, worin die Armen in Gerechtigkeit wohnen können, und dies verlangt taktisch diese oder jene Aktion.

2.2 Der Doppelsinn von Orthodoxie und Orthopraxis

In einem ersten Sinn hat das Wort «Orthodoxie» einen gewissen Bedeutungswandel durchgemacht. In Abänderung seines ursprünglichen Sinns (in praktisch-geschichtlicher Ausrichtung) verlagert es sich zunächst in Richtung des Corpus der Glaubenslehre (die «sana doctrina» bei Augustin in «De vera religione» V), des Dogmas oder des Gefüges von Glaubensartikeln, die zu glauben sind (Vaticanum I, sessio III, cap. 3), da die Kirche sie den Gläubigen vorlegt, bis man schließlich die Auffassung vertritt: «Das geoffenbarte Dogma bietet eine objektive Erkenntnis»; deswegen müsse sich der Theloge «sämtlichen Systemen widersetzen, die dieser objektiven Gültigkeit des Dogmas widersprechen»[9]. Das Dogma, die theoretisch-orthodoxe Struktur besitzt somit eine «substantielle Unveränderlichkeit des Sinns»[10]. Diese Formulierungen erlauben – ich sage nicht, sie erforderten ausschließlich – die Auffassung, die Orthodoxie sei als eine Gesamtheit theoretischer Äußerungen zu interpretieren, die mit der Struktur der herrschenden ideologischen Formation verwechselt werden können. Die Orthodoxie wäre somit eine theoretische, objektive, von der Praxis, der sie ihren Ursprung verdankt, losgelöste Formation.

Nach dieser Auffassung von Orthodoxie ist all das, was zu ihr im Gegensatz steht, heterodox (das praktische Urteil der Armen als nach oben drängender Klasse wird so als heterodox angesehen, wie das bei Jesus oder Hidalgo der Fall war, wie wir noch sehen werden), und die Orthopraxis ergibt sich aus der Orthodoxie und gründet in ihr. Orthopraktisch wäre somit die Praxis, die auf der *a priori* als richtig betrachteten theoretischen Formulierung gründet und sie vollzieht. In der theoretischen Auffassung der Orthodoxie ist die Orthopraxis *a posteriori*. Zudem ist in diesem Fall die Unterscheidung ein theoretischer Akt, der in bloßer «Anwendung» oder Übertragung theoretischer Prinzipien auf objektive Wirklichkeiten besteht. Es handelt sich dabei im Grunde um eine fetischierte Handhabung praktischer Urteile, die man zu Doktrinen hochstilisiert und denen man universale Geltung zuschreibt. Wir stehen damit genau auf der Ebene der *dóxa andrós*, der Selbstherrlichkeit des Menschen.

Wenn hingegen Orthodoxie die richtige Manifestation der Herrlichkeit Gottes – «damit sie die Herrlichkeit (*dóxan*) schauen, die du mir gegeben hast» (Joh 17,24) –, die Epiphanie der Ehre (*kabod*) Jahwes ist, dann, und nur dann, entdeckt man die Orthodoxie in der Praxis. Die Herrlichkeit Gottes scheint in seinem Sohne auf, und der Sohn drückt sich in seinem «Fleisch» und in seinem Geist aus. Die «Orthodoxie» des Vaters kommt in der Geschichte durch seinen Sohn zum Ausdruck, dessen Praxis ihm den Kreuzestod bringt, und durch seinen Geist drückt sie sich in seiner Kirche und seinen Armen aus.

Die Unterscheidung der wahren Manifestation (Orthodoxie) des Geistes in der Praxis im Dienst am Armen (Orthopraxis) ist Folge und nicht Voraussetzung, ist *a posteriori*, nicht *a priori* der praktischen Option für den Geist in seinen Armen. Es kommt nicht sosehr auf die Klassensituation dessen an, der unterscheidet; wichtig ist die Position, die er aufgrund einer Option oder der Geburt gegenüber den unterdrückten Klassen einnimmt. Wenn er dazu geboren ist oder sich entschieden hat, die Anliegen der Armen als die eigenen Interessen anzusehen (das absolute Kriterium der Orthopraxis «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben» ist in «Er wird die einen von den andern scheiden [*aphorízei*]» [Mt 25,32–35] das endgültige Prinzip der göttlichen Unterscheidung der Geschichte), dann entspringt die praktische Unterscheidung dem eschatologischen Glaubenshorizont und den ge-

schichtlichen Horizonten der Strategie und Taktik – sie alle sind Momente der Praxis selbst –, nicht aber theoretischen, universalen, abstrakten Sätzen.

Von der Orthopraxis aus (oder vom Dienst an den Armen aus) unterscheidet die Orthodoxie (die Manifestation der Herrlichkeit Gottes in den Armen) die Herrschaftspraxis des herrschenden Systems als Heteropraxis, und die orthodoxe Doktrin oder die wenn auch durch die Religion legitimierte ideologische Formation der herrschenden Klasse als heterodox.

3. Einige konkrete Analysen

Wir werden der Geschichte der Kirche drei Beispiele entnehmen: erstens, die konstitutive Praxis unseres Glaubens, nämlich die Jesu Christi, zweitens eine für unser Thema höchst aufschlußreiche Situation zu Beginn des 19. Jahrhunderts und drittens eine praktische Option vieler Christen in Lateinamerika, die eine reformistische Unterscheidung in Angleichung an strategische Anliegen (die weder eschatologisch noch taktisch sind) zeigt.

3.1 Christologische Unterscheidung

Wir möchten uns nicht in die Situation des Ich von Christus selbst, und zwar insofern er unterscheidet (die Kriterien *seiner* Unterscheidung, welche die Gottes ist, werden uns u.a. in den unter 1.2 angeführten Texten genannt), hineinversetzen, sondern in das Ich der Jünger (das in Antizipation bereits das Unterscheidungssubjekt der Kirche und unser eigenes ist).

Wenn Jesus die Jünger fragt: «Für wen halten mich die Leute?» (Mk 8,27), so stellt er die Grundfrage jeglicher christlicher Unterscheidung[11]. Die Jünger müssen unterscheiden, welches der «Geist» Christi ist. Um unterscheiden zu können, muß man vom Alltäglichen Abstand nehmen, sich von ihm lösen, damit die Praxis von der Praxis her geklärt wird: «Er ging mit seinen Jüngern in die Dörfer bei Cäsarea». Das praktische Urteil, das der Herr von ihnen erwartet, konnte durch Vergleich mit den vorhandenen Propheten- oder Messiasmodellen zustandekommen; diese geltenden Modelle waren in der jüdischen Überlieferung die orthodoxen. Darum sagen die Jünger, ohne sich selbst darauf einzulassen: «Für Johannes den Täufer, für Elija oder sonst einen Propheten...». So legen sie die verschiedenen orthodoxen Modelle vor. Als aber der Herr sie in die Enge treibt und nach ihrer persönlichen Meinung fragt, ruft Petrus aus: «Du bist der Messias». Die Antwort Christi ist verwirrend: «Da verbot er ihnen, mit jemand über ihn zu sprechen.» Warum fordert er Schweigen?

Christus weist den Titel, den Petrus ihm gab, nicht von sich, bestreitet aber den «Inhalt», den die Jünger in diesen Titel legen. Die orthodoxen herkömmlichen Messiasmodelle Israels standen in klarem Widerspruch zu der einzigartigen Weise, auf die Jesus das Messiassein zu leben trachtete. Er möchte diese Orthodoxie bekämpfen, und darum verbietet er ihnen, deren Inhalt zu übernehmen. Doch gleich darauf beginnt er, die alte Orthodoxie durch eine neue Orthodoxie zu zerstören: «Dann eröffnete er ihnen, der Menschensohn müsse vieles erleiden...» (Mk 8,31).

Die neue Orthodoxie (die für die Überlieferung, für die Pharisäer, die Priester, ja selbst für die Jünger von Grund auf häretisch war – darum protestiert Petrus und weist Christus die satanische Versuchung zurück: Mk 8,32–33), kündigt sich von einer neuen Praxis her an (die für die Überlieferung Heteropraxis ist und darum zur Verurteilung Jesu führt: «Ausnahmslos alle fällten das Urteil, er sei des Todes schuldig»: Mk 14,64). Das heißt, der neue orthodoxe Diskurs Jesu läuft allen geltenden, herkömmlichen orthodoxen Diskursen Israels zuwider; dieser neue orthodoxe Diskurs, diese neue Auffassung des Messianismus ergibt sich aus einer neuen orthopraktischen Struktur, die ihm den Tod bringt und von den herrschenden religiösen Gruppen als Heterodoxie unterschieden wird.

Wir stoßen damit auf das zentrale Moment unseres ganzen Themas. Jesus verurteilt die herrschende Orthodoxie im Namen der neuen, von den Armen her instaurierten Orthodoxie. Die Praxis Jesu wird als Heteropraxis verurteilt, weil sie sich der Herrschaft widersetzt, und darum richtet er eine neue praktische Struktur auf, die Orthopraxie des Gottesreiches, die jegliche menschliche Praxis ewig richten wird.

Zwar erlernten die Jünger das neue Orthodoxiemodell nicht theoretisch, und sie verstanden sämtliche Worte und Predigten Jesu bloß unzulänglich. Nur die Praxis seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung ermöglichte ihnen die Unterscheidung: «Begreift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben!» (Lk 24,25). Die Unterscheidung folgt auf die Praxis und ergibt sich aus ihr! Der orthodoxe Diskurs der Urkirche – der für das jüdische Volk, das den neuen Messianismus Jesu nicht annahm, heterodox war – entspringt der Orthopraxis des Sohnes, der sein Leben dahingibt, um den Armen die Frohbotschaft zu verkünden.

Vom Moment an, da sich Christus mit den Unterdrückten identifiziert («Er nahm das Dasein eines Sklaven an»: Phil 2,7 – eine ganz klare Klassenposition in einem Randland des Römischen Reiches), zeigt er

den Ursprungspunkt, die Quelle und den Born der Orthodoxie (des Zutagetretens der Herrlichkeit Gottes): die Orthopraxis als Dienst am Armen, die sich der dominierenden Praxis des Systems von Grund auf widersetzt. Diese Orthopraxis Christi als Heteropraxis des Systems nachahmen heißt die Anliegen der Unterdrückten sich zu eigen machen und sie erfüllen. Diese Praxis des Dienens ist das praktische Unterscheidungsprinzip: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben!».

Doch dem Hungrigen, dem Armen, den unterdrückten Klassen, den ausgebeuteten Ländern zu essen geben ist Heteropraxis, Veränderung, Revolution. Wer dem Unterdrückten dient, dient nicht dem System. Die Befreiungspraxis der Ausgebeuteten, die Orthopraxis des Himmelreiches ist für den Fürsten dieser Welt eine subversive Praxis. Doch schon die Lehrmeisterin Jesu, seine Mutter, hat gezeigt, wie die Orthopraxis des Himmelreiches Heteropraxis der Welt ist: «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen; die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,52–53).

3.2 Heterodoxie und Heteropraxis des Miguel Hidalgo

Besehen wir nun das bemerkenswerte Beispiel des politischen Befreiungshelden Mexikos, der wie San Martín und Bolivar für die Befreiung Lateinamerikas von der spanischen Kolonialherrschaft kämpfte.

Miguel Hidalgo y Costilla (1753–1811) hatte sich in seinen Studien von der Aufklärung inspirieren lassen und wurzelte in der katholischen Befreiungstradition der hispano-amerikanischen Kreolen. Als er Kunde erhalten hatte, daß Napoleon in Spanien eingedrungen sei (1808), griff er am 15. September 1810 zu den Waffen und erhob sich gegen die Spanier. Als Pfarrer der Gemeinde von Dolores ließ er an diesem Tag die Glokken, mit denen er sonst die Gläubigen zum Gottesdienst rief, zum Zeichen des Aufstands gegen die Unterdrücker läuten. Miguel Hidalgo war Regens des Theologischen Seminars der heutigen Stadt Morelia gewesen, dann aber wegen seiner freiheitlichen Ideen vom Bischof (die Orthodoxie, welche die Praxis richtet) in das ferne Pfarreichen Dolores strafversetzt worden. Als Hidalgo wenig später zum Oberbefehlshaber sämtlicher Befreiungsheere erhoben wird, als Tausende von Soldaten aus dem Volke, viele von ihnen Eingeborene, von Sieg zu Sieg eilen und man bereits den Fall der Hauptstadt befürchtet, diktiert der mexikanische Episkopat einen förmlichen Exkommunikationsakt (man erklärt sein Tun für Heteropraxis und verstößt ihn aus der kirchlichen Gemeinschaft), und die Theologische Fakultät erklärt in einer öffentlichen Verlautbarung, daß Hidalgo in Häresie (in Heterodoxie) gefallen sei.

Läßt sich ein exemplarischerer Fall denken? Der Befreiungsheld wird für heterodox und heteropraktisch erklärt! Was antwortet der katholische Priester und politische Held? Das Folgende:

«Meine geliebten Mitbürger, ich schwöre euch selbstverständlich, daß ich nie auch nur im geringsten vom Glauben der heiligen katholischen Kirche abgewichen bin (...) Seid versichert, meine geliebten Mitbürger: Wenn ich es nicht unternommen hätte, unsere Reiche von den großen Übeln, unter denen sie schmachteten (die befreiende Orthopraxis wird als Heteropraxis angesehen), und von den noch viel größeren, die sie bedrohten, zu befreien, wäre ich nie als Häretiker angeklagt worden (die befreiende Heteropraxis verursacht in den Augen derer, die sie verurteilen, die Lehrheterodoxie) (...) Öffnet die Augen, Amerikaner, laßt euch von euren Feinden nicht irreleiten: sie sind nur aus Politik Katholiken; ihr Gott ist das Geld, und ihre Pläne gehen nur auf Unterdrückung aus. Glaubt ihr vielleicht, wer dem spanischen Despoten nicht untertänig sei, könne kein rechter Katholik sein? Woher stammt dieses Dogma, dieser neue Glaubensartikel?»[12]

Hidalgo, der heute der unbestrittene Held aller, auch der Kirche ist, hat mit klarem Blick die Unterscheidung der «Geister» gelebt: er wußte es zu ertragen, daß er von den herrschenden Klassen (und der gesamten institutionellen Kirche) für heterodox und exkommuniziert erklärt wurde. 1811 hing sein Haupt, vom Rumpf getrennt, von der Zinne der Festung Guanajuato. Die befreiende Orthopraxis (die für das herrschende System Subversion und Heteropraxis ist) war einmal mehr als heterodox verurteilt worden. Trotzdem ist Hidalgo der Begründer der neuen strategisch-geschichtlichen Ordnung von Mexiko; diejenigen aber, die ihn verurteilt haben, sind aus dem Gedächtnis des Volkes getilgt.

Die von Hidalgo geübte Unterscheidung, die in eine der Liebe zu den Armen entspringende Praxis integriert war, besaß bessere Kriterien als der Episkopat seiner Zeit und sämtliche Theologen der größten aller theologischen Fakultäten ganz Amerikas. Der Prophet, seine Praxis, seine Unterscheidung ist das Maß für alle anderen. Doch um der eigentümlichen «Logik» des Gottesreiches willen wird die Orthopraxis des Evangeliums für das geltende, bestehende, herrschende System stets subversive Heteropraxis sein.

Selbst der damalige Papst begeht einen doppelten Irrtum beim Unterscheiden, da er seine Unterschei-

dung nach der Herrschaftspraxis der europäischen Monarchien richtet. Im Rundschreiben «Etsi longissimo» vom 30. Januar 1816 verurteilt er die lateinamerikanische Befreiungsrevolution. Er betrachtet die revolutionäre Praxis, «die für unser Herz so bitter gewesen ist», als heteropraktisch; er rät den Bischöfen, «mit allem Eifer die schrecklichen, überaus schlimmen Nachteile der Rebellion» aufzuzeigen. Noch am 24. September 1824, als auch Mexiko sich von der spanischen kolonialen Unterdrückung befreit hatte, verurteilt die Enzyklika «Etsi iam diu» die Befreiungspraxis ein weiteres Mal: «Wir haben die unglückseligen Nachrichten über die beklagenswerte Situation erhalten, in die in diesen Ländern die Saat der Rebellion sowohl den Staat als auch die Kirche gebracht hat.»

Niemand in der Kirche ist dagegen gefeit, den Irrtum einer falschen praktischen Unterscheidung (die von der unfehlbaren Definition zu unterscheiden wäre, doch dies ist eine andere Frage) zu begehen. Europa ist fern von Lateinamerika, und angesichts von Ereignissen wie der dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (die für Oktober 1978 in Puebla geplant war, dann aber wegen des Todes von Papst Johannes Paul I. auf einen späteren Zeitpunkt verlegt werden mußte), setzen die Christen, die sich für die Armen, die Unterdrückten engagieren, kein allzugroßes Vertrauen auf das praktische Urteil jener, die fern von den unterdrückten Klassen und den peripheren Nationen ihre Tage unter freien Menschen, unter Diplomaten, unter den Großen dieser Welt verbringen...

3.3 Die Unterscheidung der «Dritten Kraft» im Kontext der Ideologie der «Trilateralen Kommission»

Die Unterscheidung ist stets umständebedingt, taktisch oder strategisch. Sie ist stets durch ihren zeitgenössischen geschichtlichen Kontext begrenzt. Wenn die lateinamerikanische, die europäische oder die nordamerikanische Kirche eine konkrete Option vornimmt, so «unterscheidet» sie irgendwie «die Zeichen der Zeit». Ihre Deutung dieser Zeichen hängt notwendigerweise mit ihren praktischen, klassenbedingten Optionen zusammen, die mit dem System als Ganzheit (beispielsweise mit dem strategischen kapitalistischen oder sozialistischen System) in Einklang stehen.

In Wirklichkeit gibt es nicht drei Positionen. Zwar gehen viele darauf aus, eine «dritte Position» einzunehmen. Von der auf die Krise von 1973 folgenden kapitalistischen Expansion und von den Direktiven der «Trilateralen Kommission»[13] her gesehen – die in vielem über die Intentionen des vom europäischen Kapitalismus bestimmten «Club von Rom» hinausgeht – gibt sich diese dritte Position als eine «Unterscheidung» zu erkennen, die das kapitalistische Projekt reformieren oder bestenfalls weiterentwickeln möchte (es wird strategisch nicht in Frage gestellt, sondern in Einzelheiten verbessert; wenigstens ist dies die Absicht). Ein europäischer Theologe sagt uns: «Der Aktionismus aus den revolutionären Jahren ist zwar nicht mehr gefragt. Aber vor aktiven *Reformen* innerhalb der bestehenden Ordnung wird man sich kaum drükken können.»[14]

Wenn dieser Reformismus im «Zentrum» noch erklärbar ist, so ist er völlig undenkbar an der «Peripherie», wo unabsehbare Massen von Arbeitslosen und Teilarbeitslosen nicht in ein System systematischer Ausbeutung integriert werden können. Ein Sozialwissenschaftler sieht die lateinamerikanische Situation so: «Entweder geht man revolutionär und entschieden zum Sozialismus über und bahnt sich einen Weg zur Entwicklung und zum Fortschritt für die weiten Massen unserer Länder, oder man ruft die faschistische Barbarei auf den Plan, die allein imstande ist, dem Kapital die Voraussetzungen zum politischen Überleben zu sichern.»[15]

Wenn man, wie dies die Sozialdemokraten und die Christdemokraten tun, sagt: «Weder Kapitalismus noch Sozialismus!», so leugnet man, da man sich inmitten der kapitalistischen Welt befindet, in Wirklichkeit deren Gegenteil (den Sozialismus) und fällt in ein reformistisches Entwicklungsbestreben, in einen «gemäßigten» Kapitalismus. Die nordamerikanische Außenpolitik wünscht sich nichts Besseres als diese Position, um die Rezession, zu der die mit den aussaugerischen multinationalen Firmen im Bunde stehenden Militärdiktaturen in Lateinamerika geführt haben, zu überwinden und der Ideologie der «Trilateralen Kommission» entsprechend «gemäßigte Demokratien» aufzwingen zu können. Der Christ spielt so das Spiel des Imperialismus.

Die Kirche als Institution greift hingegen zu einer «politischen Taktik»: sie sucht dem lateinamerikanischen militaristischen Staat gegenüber eine «relative Autonomie» zu bewahren; sie möchte nicht nur ein «ideologischer Apparat des Staates» sein, sondern innerhalb der «bürgerlichen Gesellschaft» bleiben. Deswegen weist sie den Staatskapitalismus zurück und bewahrt durch ihre Kritik gegenüber der Doktrin von der «nationalen Sicherheit» (wie im Fall Brasiliens) Distanz, prophetische Stimme, relative Autonomie. Zum Problem wird dies, wenn diese «politische Taktik» (weder Kapitalismus noch Sozialismus) zu einer strategischen Theorie (Orthodoxie) erhoben wird, womit der strategischen Kritik gegenüber dem unterdrückenden System die Türe verschlossen wird. In diesem

Moment fällt die «politische Überlebenstaktik» in den Reformismus und spielt das Spiel des Systems: sie verurteilt die revolutionäre Heteropraxis als Heterodoxie. Jesus hat die Zeloten (obwohl diese in Wirklichkeit nur reformistische Guerilleros waren) nie verurteilt, weil er damit das Römische Reich und die von diesem ausgeübte Unterdrückung legitimiert hätte.

Die Frage verdiente, ausführlicher behandelt zu werden. Wir möchten jedoch wenigstens das Problem stellen, weil wir meinen, daß es heute in Lateinamerika eine der zentralen Fragen der Unterscheidung ist.

4. Organische Verbindung von Unterscheidung und Praxis

Die Unterscheidung ist nicht Theorie, doch wie die Theorie muß sie sich «organisch» (adäquat und vermittels Institutionen) mit der Orthopraxis verbinden, damit sie wirklich Entdeckung der Orthodoxie als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Armen sei.

Um die Unterscheidung mit der Praxis der Befreiung der Armen, Unterdrückten (mit der Orthopraxis im eigentlichen Sinn) organisch zu verbinden, muß man den Interpretations- oder Klärungsakt in einer geschichtlichen, wirklich konkreten Klassenposition vornehmen. Nur der Christ, der sich irgendwie (es braucht dazu nicht unbedingt ein romantisches Drauf-Losstürmen, aber ein wirkliches Einstehen für die Interessen der unterdrückten Klassen mit dem ganzen Risiko, das damit gegeben ist) in einer richtigen Klassenposition befindet, kann «von unten her» die Taten unterscheiden, die im System ausgeübt werden. Er kann die Herrschaftspraxis von der Befreiungspraxis unterscheiden.

Die Unterscheidung ist kein privater, individueller Akt; sie ist ein Akt der Kirche, der Gemeinde; sie ist ein mitverantwortlicher Akt. Darum gestattet die Bezugnahme auf die geschichtliche, vom Volk ausgehende politische Praxis der unterdrückten Klassen der in sie engagierten christlichen Gemeinde (zweite Ebene) eine orthodoxe Unterscheidung (dritte Ebene). Konkret ist der Ort der Unterscheidung wohl nicht die «Privatbeichte» oder das «Kapitel» der Ordensgemeinschaft oder die «Seelenführung», denn alle diese Stätten können sich nicht organisch in die Praxis der Armen in ihrem Befreiungsprozeß integrieren. Mir scheint, der Ort der Unterscheidung sei heute die «Lebensüberprüfung» in den Basisgemeinschaften[16].

In der Basisgemeinschaft ermöglicht die wirkliche Präsenz von Christen, die den unterdrückten Klassen angehören, die Wirklichkeit von den Armen, Hungernden, Ausgebeuteten her zu unterscheiden. Zudem aber setzt sich die Gemeinschaft als Gruppe für die Kämpfe des Volkes ein. Diese Klassenposition sämtlicher Mitglieder dieser Gemeinschaften, auch wenn es sich dabei um Kleinbürger oder Angehörige anderer Klassen handelt, ermöglicht es ihnen, ihr Ich in das Wir des Volkes der Armen wirklich und organisch hineinzuversetzen. Der Ansatz der Unterscheidung ist somit richtig. Die Orthodoxie wird interpretativ von der Orthopraxis der Armen aus wahrgenommen.

Wenn man den Unterscheidungsakt vom organischen Zusammenhang mit der politischen Praxis der unterdrückten Klassen und der Randnationen (von den Armen aller Nationen und den Armen der Welt) löst, so hat diese Unterscheidung nicht wirkliche, konkrete, geschichtliche Normen und Kriterien, von denen aus sie ihre begutachtende Interpretation vollziehen könnte. Ihr Blick wird getrübt, halbblind, irrend und unstet.

5. Schluß

Die Überprüfung des täglichen Lebens («Lebensrevision»), der Praxis im Licht des Glaubens, des Evangeliums, im Verein mit der Gemeinde der Gläubigen, die miteinander diese Praxis prüfen, um herauszufinden, ob sie Orthopraxis ist oder nicht und ob sie mit dem Befreiungskampf der unterdrückten Klassen, des Volkes, orkanisch verbunden ist, stellt heute allem Anschein nach den Ort dar, wo das Charisma der «Unterscheidung der Geister» ausgeübt wird. Der Praxis, ihren Zielen und Interessen entnimmt die Unterscheidung ihre wertenden Kriterien, und aus ihr gewinnt sie die Möglichkeit, die Orthodoxie des Lebens zu beurteilen.

Wer die Geister bloß mit Hilfe seines individuellen, solitären Gewissens zu unterscheiden sucht, wird sich schließlich bloß mit den Interessen seiner herrschenden Klasse, mit den Kriterien einer Orthodoxie treffen, die seine Orthopraxis rechtfertigt und leider nur das ideologische Gebilde des herrschenden Systems und seiner Unterdrückungspraxis ist. Die einzige Gewähr für eine wirkliche, geschichtliche orthodoxe (für die Herrschaft heterodoxe) Unterscheidung liegt darin, daß die Unterscheidung mit der Befreiungspraxis der Armen (mit der Orthopraxis, die für das Unterdrückungssystem Heteropraxis ist) als mit dem Ursprung und Ziel des praktischen Urteils in Verbindung steht.

[1] Da die Unterscheidung ein Charisma ist, vgl. man meinen Aufsatz: Unterscheidung der Charismen: CONCILIUM 13 (1977/11) 571–580. Zum Thema selbst vgl. man vor allem Hugo Assmann, Una praxeología de la fe liberadora en el mundo: Teología desde la praxis de la liberación 2,V,2 (Sígueme, Salamanca 1973) 62–75. Auch muß man Artikel konsultieren wie die zu den Stichwörtern diákrisis, dóxa, práxis usw. im ThWNT von Kittel, zu «discernement (von Chollet) in DTC IV, 1375–1415; (von Martin-Pigeon) in DS III, 1285ff; zu «Unterscheidung der Geister» (von H. Wulf) in LThK 10 (1965) 533–535; zu «Dogme» in DTC XI (1911) 1574–1650 (von Dublanchy); zu «orthodoxy» in The cath. Encypl. XI, 330 und so weiter. Zu der Exegese vgl. The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutic (Berkeley 1976); zu der Christologie vgl. Fernando Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc (Cerf, Paris 1974). Zum allgemeinen Thema vgl. Otto Semmelroth, Orthodoxie und Orthopraxie: Geist und Leben 42 (1969) 359–373.

[2] «Die Wohlberatenheit (Unterscheidung) ist eine Art Richtigkeit, wobei aber ‹Richtigkeit› weder die der wissenschaftlichen Erkenntnis noch die der Meinung bedeutet (...) Weder das ewig Seiende und das Unveränderliche ist der Gegenstand der Verständigkeit (Unterscheidung) noch irgendein Ausschnitt aus dem Werdenden, sondern Dinge, die zu Zweifel und Überlegung veranlassen können. Daher bezieht sie sich auf dieselben Gegenstände wie die sittliche Einsicht (...) Die Verständigkeit hat nur eine urteilende Funktion (...) Der Begriff ‹Verständigkeit› ist am Platz, wenn man bei ethischen Forderungen, die ein anderer ausspricht, die Fertigkeit der Meinungsbildung gebraucht, um über sie ein Urteil zu gewinnen (Nikomachische Ethik 1142 b 34 – 1143 a 15, zitiert nach der Übersetzung von F. Dirlmeier (Berlin 1956) 133–135). Vgl. mein Werk: Para una destrucción de la historia de la ética (Ser y tiempo, Mendoza 1973) 39ff; ferner: Filosofía ética latinoamericana II (Edicol, Mexiko 1977) § 31 El éthos de la liberación (die ganze Klugheitsfrage der Befreiung).

[3] «Synesis (Unterscheidung) importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia» (II-II, 51, 3 c.a.). Vgl. In Et.Nic. comm. L. VI, lec. IX, n. 1235ff.

[4] Vgl. II-II, 171ff.

[5] Nikomachische Ethik 1140 b 11–20.

[6] In Wirklichkeit ist die «Unterscheidung» nicht so sehr *sýnesis* als vielmehr *gnóme*. Allerdings erklärt uns jener Begriff diesen. Zu *gnóme* vgl. Nikom. Ethik 1143 a 19ff und Summa theol. II–II, 51,4; zum Charisma vgl. Summa theol. I–II, 111, 4 c.a.: «Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituuum.*»

[7] «Alles denkbare Handeln...» (*pánta ta praktá*) (Nikom. Ethik 1143 a 33 nach der Übers. von Dirlmeier, aaO. 135).

[8] Vgl. Filosofía ética latinoamericana II, aaO. cap. V.

[9] Vgl. Art. «Dogme» vo Dublanchy, col. 1579–1581.

[10] Ebd. col. 1602.

[11] Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Alfonso Castillo, Confesar Cristo el Señor. Orthodoxia y ortopraxis: Christus (Mexiko) 481 (1975) 19–31.

[12] Vgl. mein Werk «Religión» (Edicol, Mexiko 1977) 199–203.

[13] Vgl. die von H. Assmann herausgegebene Reihe von Arbeiten über das Thema «Carter y la lógica del imperialismo» (Educa, San José [Costa Rica] 1978), zwei Bände mit Arbeiten von Celso Furtado, Noam Chomsky, Franz Hinkelammert, Miguez Bonino, Juan Luis Segundo usw. Die «Trilaterale Kommission» ist eine Gruppe von nordamerikanischen, deutschen und japanischen «Weisen», die seit 1975 zusammenkommt. Ihre Arbeiten wurden von J. Carter angenommen, der vor seiner Präsidentschaftskandidatur selber Mitglied der Kommission war. Die Ideologie dieser Kommission ist aggressiv, expansionistisch; sie möchte dem Imperialismus ein «optimistischeres Gesicht» geben. Nach dem Scheitern der «Alianza para el Progreso» der sechziger Jahre und der von den Militärdiktaturen herbeigeführten Verarmung des Volkes hat man in Lateinamerika vor, innere Märkte für einen gewissen Distributionismus zu schaffen, einen Kampf für die «Menschenrechte» zu führen und Sozialdemokratien, «starke, gemäßigte Demokratien» (d.h. manipulierbare) einzuführen.

[14] Hans Küng, Christ sein (München 1974) 45.

[15] Theotonio dos Santos, Imperialismo y dependencia (Era, Mexiko 1978) 471.

[16] Vgl. meine Aufsätze: Die Basis in der Theologie der Befreiung: CONCILIUM 11 (1975/4) 256–62; Unterscheidung der Charismen: CONCILIUM 13 (1977/11) 571–580. Die Grenze eines Werkes wie das von Jürben Habermas, Theorie und Praxis (Frankfurt 1971) liegt darin, daß man zwar schon von der Funktion der Organisation redet (z.B. in «Historisches zur Organisationsfrage», S. 37ff), aber nicht erklärt, wie sie sich mit der *realeren* Praxis verbinden läßt, mit der Praxis der unterdrückten Klassen. Vor kurzem sprachen wir mit dem Bischof Vieira Pintos von Nampula (Mozambique); er berichtete uns, wie seine Diözese in einem sozialistischen Land vollständig in Basisgemeinden organisiert ist. Heute hat das Bistum mehr als siebentausend erwachsene Taufschüler. Es ist die Basisgemeinde, die ausmacht («unterscheidet»), welches ihrer Mitglieder in die Kommunistische Partei Mozambiques eintreten soll, um seine Aufgabe für das Vaterland zu erfüllen. Das betreffende Mitglied der Gemeinde und der Kommunistischen Partei gibt der Basisgemeinde als Politiker Rechenschaft über sein Handeln und unterscheidet seine Praxis in der «Lebensrevision». In diesem Fall sind drei Ebenen vollkommen miteinander verbunden: erstens die politische Praxis in Verbindung mit dem revolutionären Volk; zweitens die christliche Praxis in der Basisgemeinde; drittens (d.h. an dritter Stelle, a posteriori) die christliche Unterscheidung der Orthodoxie in der Orthopraxis.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza (Argentinien) geboren, Doktor der Philosophie und der Geschichtswissenschaft, Lizentiat der Theologie. Professor der Universidad Autónoma von Mexiko und der Abteilung für Religionswissenschaften der Universidad Ibero-americana (Mexiko), Präsident der Studienkommission der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), Teilnehmer am ökumenischen Dialog von Theologen der Dritten Welt in Dar-es-Salaam und Accra. Er veröffentlichte in der letzen Zeit folgende Werke: Desintegración de la Cristiandad y liberación (Sígueme, Salamanca 1978); Introducción a la filosofía de la liberación (Extemporaneos, Mexiko 1978); Filosofía de la liberación (Edicol, Mexiko 1977); Historia de la Iglesia en América latina (Nova Terra, Barcelona [4]1978); Filosofía ética latinoamericana, 3 Bände (Edicol, Mexiko 1977); Religión (Edicol, Mexiko 1977); Los obispos latinoamericanos y la evangelización del pobre (1504-1620) (CRT, Mexiko 1978) Anschrift: Dr. Balmis 199–202, México, 7 DF, México.

Enrique M. Ureña

Christliche Erkenntnis, Psychoanalyse und marxistische Analyse

«Nicht in der Wiederholung bewährt sich die Treue zum Alten, sondern indem es jederzeit in Wort und Tat neu sich bekundet. Um dasselbe zu bedeuten, bedarf das Überkommene immer wieder einer der Zeit je eigenen, ihr gemäßen und zugleich widersprechenden Gestalt. Treue, die der wechselvollen Welt nicht Rechnung trägt, ist keine Treue.»[1]

Diese wertvollen Gedanken von Horkheimer möchte ich auf das Thema der christlichen Erkenntnis (spanisch = discernimiento, also unterscheidendes Erkennen im Blick auf sittliche Praxis. Die Redaktion) anwenden. Dieser klassischen Übung christlicher Spiritualität werden wir nur dank immer neuen Fragestellungen treu bleiben können. Nur so wird die christliche Erkenntnis weiterhin dasselbe bedeuten.

Alle Artikel dieses Heftes leisten in der Tat einen Beitrag zu dieser notwendigen Wiederbelebung und Neuinterpretation der christlichen Erkenntnis. Mein eigener Beitrag wird von etwas handeln, das auf den ersten Blick wie ein bloßes Wortspiel aussehen könnte: wir wollen ernsthaft unterscheidend *erkennen*, ob die spezifisch *christliche* auf Unterscheidung ausgehende Erkenntnis heute noch einen eigenen, besonderen Sinn hat, ob sie heute überhaupt noch eine Bedeutung haben kann. Die Notwendigkeit, eine solche Frage *heute* zu stellen, läßt sich unwiderlegbar begründen: Zentrale und ganz besonders einflußreiche Strömungen der modernen Philosophie meinen, die Sinnlosigkeit jeder religiösen Aussage oder deren Reduzierbarkeit auf rein innerweltliche Bedeutungen nachgewiesen zu haben[2]. Wenn diese Ansichten zuträfen, wäre natürlich jede christliche Erkenntnis in Wirklichkeit nur noch *schlicht und einfach eine Erkenntnis*, und jeder Versuch, eine spezifisch *christliche* Erkenntnis «auf die Höhe der Zeit zu bringen», wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt: die Treue zu ihr bestünde dann darin, ihrer *Selbstauflösung* Ausdruck zu verleihen.

Der Historische Materialismus von Marx und die Freudsche Psychoanalyse stellen zweifellos den Ausgangspunkt zweier Hauptströmungen des gegenwärtigen Geisteslebens dar. Auf sie werde ich mich bei dieser kritischen Sichtung der christlichen Erkenntnis vorzugsweise beziehen. Der Artikel wird aus zwei recht unterschiedlichen Teilen bestehen. *Im ersten Teil* werde ich auf die Religionskritik bei Marx und Freud eingehen, die in die jeweiligen Interpretationen der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft eingebunden ist, um – in ebenfalls kritischer Absicht – ihre innere Kohärenz zu untersuchen[3]. Nachdem ich mich auf diese Weise kritisch vergewissert habe, daß ein religiöses Bewußtsein auch in unseren Tagen noch eine Existenzberechtigung hat, werde ich dann in einem *zweiten Teil* einige Überlegungen darüber anstellen, in welcher Form wir heute, *nach Marx und Freud*, in einen christlichen Erkenntnisprozeß eintreten können. In diesem zweiten Teil wird der Gedankengang durch einen konkreten und ganz aktuellen Fall illustriert werden: eine christliche Erkenntnis in der Frage, ob die Option für eine marxistisch-sozialistische Gesellschaft möglich ist.

Die Freudsche Religionskritik ist ein wesentlicher Bestandteil der von Freud selbst vorgenommenen Übertragung seiner psychoanalytischen Theorie auf eine Deutung der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Kultur. Bereits gegen Ende seines Lebens, im Januar 1936, beschrieb Freud in einem Brief an Romain Rolland, wie er versucht habe, die Psychoanalyse in Anwendung zu bringen, zuerst an der eigenen Person, «dann auch an anderen und endlich in kühnem Übergriff auch am Menschengeschlecht im Ganzen»[4]. Im beschränkten Rahmen dieses Artikels kann ich natürlich nicht ausführlich die Frage erörtern, worin die Grundlage für einen solchen «kühnen Übergriff» besteht, diesen Sprung von der theoretischen Auswertung der klinischen Erfahrungen mit Neurotikern zu einer Deutung der Menschheitsgeschichte. Diese Grundlage ist überaus vielschichtig[5]. Ich muß mich auf eine kurze Darstellung dessen beschränken, was in meinen Augen und von einem intern-systematischen Standpunkt betrachtet den Grundnexus zwischen der psychoanalytischen Theorie im streng klinischen Sinn und der Freudschen Interpretation der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft ausmacht.

Freud fand schon relativ früh heraus, daß der Ödipuskomplex letztlich den Kern der Neurose bildete[6]. Dennoch konnte er in seiner klinischen Tätigkeit auch sehr oft beobachten, daß die Reaktionen des Neurosekranken gegenüber seinen Eltern im Ödipus- und Kastrationskomplex von der Individualgeschichte des Patienten her nicht ausreichend gerechtfertigt erschienen, sondern nur philogenetisch zu erklären waren. Aufgrund umfangreichen klinischen Materials und durch die Erforschung der Träume und der Legenden und Mythen der primitiven Völker gelangte Freud dann zu der Erkenntnis, «daß die archaische Erbschaft

des Menschen nicht nur Dispositionen, sondern auch Inhalte umfaßt, Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen»[7]. Die Untersuchungen von Darwin, Atkinson und Robertson Smith über den geschichtlichen Ursprung der Menschheit hatten für Freud das Bild vervollständigt und ihm die grundlegende «archaische Lebenserfahrung» vermittelt, die über die vermuteten «Erinnerungsspuren» von einer Generation zur andern überliefert wurde: die Söhne der Urhorde hatten die Frauen begehrt, die der Vater-Häuptling ausschließlich sich selbst vorbehalten hatte, der Hordenvater war dann tyrannisch und grausam mit seinen Söhnen verfahren, und schließlich hatten diese ihre Aggression im Mord am Vater entladen.

Im Ödipuskomplex wiederholt das Kind nach Freud also lediglich individuell das philogenetische Urgeschehen: die individuelle Kindheit wiederholt dank der von Generation zu Generation überlieferten Gedächtnisspuren die Kinderzeiten der Menschheit. In dieser Entdeckung, der Freud enorme Bedeutung beimißt, liegt demnach der entscheidende systematische Knotenpunkt, der jenen im Brief an Romain Rolland beschriebenen kühnen Übergriff von der Interpretation der Individualneurose auf eine Deutung der Menschheitsgeschichte insgesamt ermöglichte. Freud selbst sagt uns sogar, dieser kühne Übergriff sei etwas *Unvermeidliches*[8], da sich ja nun herausstellt, daß jetzt umgekehrt die individuelle Neurose durch den Bezug auf die universalgeschichtliche Hypothese zu erklären ist.

Diese stammesgeschichtliche Neuinterpretation des Ödipuskomplexes muß Hand in Hand gehen mit der Neuinterpretation eines anderen Begriffs, der aufs engste mit diesem verbunden und ebenfalls von zentraler Bedeutung für die Psychoanalyse ist: das Über-Ich[9].

Wiederholt bezeichnet Freud das Über-Ich als den «Erben des Ödipuskomplexes»[10]: Erbe deshalb, weil es mit dem Verschwinden des letzteren auftaucht. Das Über-Ich internalisiert im Sohn die Vaterbeziehung: du sollst sein wie dein Vater, aber was dein Vater dir verbietet, darfst du nicht tun. In Wirklichkeit ist das vom Vater Verbotene nichts anderes als das, was auch dem Vater von dessen eigenem Über-Ich verboten wird, und so wird letzteres zum Übermittler all der Verbote, die sich seit der Institutionalisierung der ersten sittlichen Normen im Laufe von Generationen angesammelt haben. Laut Freud geschieht eine solche Institutionalisierung erstmals in der Geschichte im Anschluß an den Mord der Söhne am Urhodenvater. Nach dem Mord entsteht die Reue und der Antrieb zur Identifikation mit dem getöteten Vater. Der Bruderclan internalisiert daraufhin mit dem Totemismus die väterliche Verbotsinstanz: man führt die Exogamie und das Verbot ein, das den Vater repräsentierende Totemtier zu töten. Die religiösen, ethischen und politischen Institutionen entstehen daher, so Freud, als Reaktion auf den universalgeschichtlichen Ödipuskomplex, als eine Hilfe zu seiner Überwindung; sie sind seine «Erbinnen». Im Laufe von Generationen nehmen diese Institutionen einen immer größeren Umfang an und werden um neue moralische Normen erweitert (im selben Maße, wie die Gesellschaft sich entwickelt und komplexer wird), sie bilden das «Über-Ich der Menschheit» und gestalten letzten Endes auch das individuelle Über-Ich. Dieses findet also genau wie der Ödipuskomplex eine sozio-historische Erklärung.

Diese universalgeschichtliche Neuinterpretation des Ödipuskomplexes und des Über-Ichs gestattet Freud, die Entwicklung der Kultur als einen neurotisch geprägten Wachstumsprozeß der Menschheit aufzufassen. Bevor wir jedoch die Freudsche Konzeption von der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft in einer knappen Formulierung wiedergeben können, müssen wir noch kurz bei einigen Überlegungen zur neurotischen Verdrängung verweilen.

Das neurotische Symptom läßt sich nach der Theorie der Psychoanalyse nur durch den Bezug auf ein anomales Ereignis während der Entwicklung der libidinösen Funktion des Individuums in der frühen Kindheit verstehen[11]. In einem Lebensabschnitt, in dem das Ich noch sehr schwach entwickelt ist, kann ein bestimmter libidinöser Trieb mit solcher Macht nach sofortiger Befriedigung verlangen, daß er alle Möglichkeiten des noch schwachen Ich übersteigt. Wenn also dieses nicht imstande ist, den betreffenden Trieb *rational* zu bewältigen, bleibt kein anderer Ausweg als die *Verdrängung* (Verschlüsselung und Vergraben des Triebes im Unbewußten). Der auf diese Weise verdrängte Trieb behält jedoch seine blinde affektive Kraft; er kann im neurotischen Symptom verdeckt nach außen dringen und *tyrannisiert* den Patienten, indem er ihn zu einem *pathologischen* Verhalten zwingt. Dem Kranken wird es nur dann gelingen, *sich* von dieser Tyrannei zu *befreien*, wenn er mit Hilfe der Psychoanalyse das seinerzeit verdrängte Problem wieder ins Bewußtsein zurückholt und dabei erkennt, daß das, was einst so unlösbar schien, jetzt für das gestärkte, reife Ich nur ein «Kinderspiel» ist[12].

Und nun sind wir in der Lage, kurz zusammenzufassen, inwiefern Freud die Gesellschaftsentwicklung als einen neurotisch geprägten Wachstumsprozeß der Menschheit versteht, der in ihrem Erwachsenenalter eine «psychoanalytische» Therapie notwendig macht.

Nach der Freudschen Rekonstruktion hätte der

Mensch in den Kinderzeiten der Menschheit einem Problem gegenübergestanden, das er damals *rational* nicht lösen konnte: die Beherrschung seiner aggressiven und sexuellen Instinkte um der kulturellen Entwicklung willen. Angesichts dieser Unfähigkeit blieb kein anderer Ausweg als der, das Problem pathologisch zu lösen. Die sittlichen und gesellschaftlichen Normen, die mit der Religion in der Totemgesellschaft entstehen, sollen das gemeinschaftliche Zusammenleben ermöglichen und eine Wiederholung der brutalen Mordtat aus den Anfängen der Menschheit verhindern. Aber nach dem bisher Gesagten bilden sich diese Normen nicht auf rationaler Grundlage. Ihre Entstehung ist von dem mystisch-geheimnisvollen, affektiv-blinden Nimbus des Unabwendbaren umgeben, das man ohne jede Möglichkeit rationaler Kritik hinnehmen muß: diesen Zwangscharakter der Moral führt Freud auf deren «Zusammenhang mit der Religion, der Herkunft aus dem Willen des Vaters» zurück[13]. *Die religiöse Moral ist also eine neurotische Moral:* ihre unwiderstehliche, zwingende Kraft bezieht sie aus dem ihr eigenen enormen gefühlsmäßigen und geschichtlichen Gewicht; sie ist das Symptom eines vergangenen und «verdrängten» Ereignisses der Menschheitsgeschichte.

Aber die Menschheit ist nach Freud bereits in die Epoche ihrer *Reife* eingetreten. Das von der Kultur aufgeworfene Problem (Überwindung der aggressiven und sexuellen Instinkte) müsse durch eine Art universeller «psychoanalytischer Reflexion» rational lösbar geworden sein. Die Religion als universelle Neurose sei in der Kindheitsepoche der Menschheit notwendig gewesen. In ihrer Reifezeit jedoch müsse der Konflikt zwischen der Kultur und den Instinkten des Menschen bereits rational zu lösen sein. In Abwandlung der berühmten, auf den Einzelfall bezogenen Formulierungen Freuds («das Es muß zum Ich werden») könnten wir sagen: «die religiöse Moral muß zur rationalen Moral werden». So würde das Freudsche Rezept lauten. Darin bestünde die «universelle psychoanalytische Behandlung». Der Mensch hätte eine ganze Reihe von moralischen Normen, die ihre Verbindlichkeit allein aus der «religiös-neurotischen» Moral herleiten, als irrational und unterdrückend zu verwerfen und müßte andere Normen rational in der gesellschaftlichen Notwendigkeit und nicht im göttlichen Gebot verankern.

Die Religionskritik Freuds ist also in seine Deutung der Gesellschaftsentwicklung, in seine Kulturtheorie eingebunden. Der *Atheismus* Freuds läßt sich auf folgenden Nenner bringen: *die rationale Reife des Menschen fällt zusammen mit dem Verschwinden der Religion.*

Bevor ich auf Marx zu sprechen komme, möchte ich noch einige Passagen aus *«Die Zukunft einer Illusion»* anführen, die uns vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen als kurze Zusammenfassung dienen, sowohl, was die *Bedeutung* der Freudschen Religionskritik anbelangt, als auch hinsichtlich der Form, in der Freud sie wissenschaftlich zu *begründen* sucht. Freud schreibt: «Über das Menschenkind wissen wir, daß es seine Entwicklung zur Kultur nicht gut durchmachen kann, ohne durch eine bald mehr, bald minder deutliche Phase von Neurose zu passieren. Das kommt daher, daß das Kind so viele der für später unbrauchbaren Triebansprüche nicht durch *rationelle Geistesarbeit* unterdrücken kann, sondern durch Verdrängungsakte bändigen muß (...) In ganz ähnlicher Weise hätte man anzunehmen, daß die Menschheit als Ganzes in ihrer säkularen Entwicklung in Zustände gerät, welche den Neurosen analog sind, und zwar aus denselben Gründen, weil sie in den Zeiten ihrer Unsicherheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerläßlichen Triebverzichte nur durch rein affektive Kräfte zustande gebracht hat (...) Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung. *Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, daß sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muß, und daß wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden.»*[14]

Die Texte von Marx, die eine Kritik der Religion zum Gegenstand haben, konzentrieren sich eher auf den Bereich der Jugendschriften. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Marx zwischen 1837 und 1844 die damalige Polemik um die Hegelsche Philosophie genau verfolgte. Bei dem seinem Wesen nach religiös bestimmten Denken Hegels[15] mußte jene Auseinandersetzung zwangsläufig einen stark religiösen Akzent tragen. In den späteren Schriften sind die substantiellen Bezüge zur Religion überaus selten und verlieren sich in der unüberschaubaren Flut von Dutzenden von Bänden. Demnach ist die Religionskritik bei Marx nicht in so direkter Form in seine Konzeption der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft integriert, wie dies bei Freud der Fall ist[16], obgleich auch sie, wie wir im folgenden sehen werden, in ihrem letzten Kern untrennbar mit ihr verbunden ist.

Der Historische Materialismus stellt den großen theoretischen Rahmen dar, innerhalb dessen Marx die dynamischen Gesetze suchte, welche die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bestimmen. Die Kritik der Politischen Ökonomie[17] bildet den grundlegenden und entscheidenden Teil des Historischen Materialis-

mus. Im Gesamtwerk der Marxschen Schriften erfuhr sie daher in der Tat eine bevorzugte Behandlung, sowohl hinsichtlich der Ausführlichkeit als auch, was den Grad der theoretischen Ausarbeitung des Themas anbelangt: seit 1844 widmet Marx seine Arbeitsstunden fast ausschließlich der Ökonomie und mit ihr zusammenhängenden Problemen[18]. Der Grund für den Eifer, den Marx auf das Studium der Politischen Ökonomie verwandte, ist zur Genüge bekannt. Marx hatte von Hegel gelernt, daß die geschichtliche Selbstverwirklichung des Menschen ein Produkt seiner eigenen Arbeit ist[19] und daß die Entwicklungslogik der verschiedenen gesellschaftlichen Organisationsformen im Rahmen der Entwicklungslogik der Produktivkräfte in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen Eigentumsformen gesehen werden müsse[20]. Daher versuchte Marx, ein theoretisches Modell für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf der Grundlage eines theoretischen Modells der Entwicklung der *ökonomischen* Strukturen dieser Gesellschaft zu errichten, und zu diesem Zweck mußte er vom Philosophen zum Wirtschaftswissenschaftler werden.

Bei der Gemeinsamkeit einer Denktradition, die sie in ganz wesentlichen Punkten miteinander übereinstimmen läßt, unterscheiden sich also die Interpretationen der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft von Marx und Freud unter anderem darin, daß sie mit zwei verschiedenen positiven Wissenschaften, der Ökonomie bzw. der Psychologie, eng verbunden sind. Auf diese Tatsache ist es letzten Endes zurückzuführen, daß Marx die Entwicklungsdynamik der Gesellschaft vorrangig in die Dimension der Beziehung des Menschen zur äußeren Natur (Dimension der Produktivkräfte) verlegte, während Freud die Dimension der sittlichen Normen bevorzugte, welche die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander regeln. Kehren wir zum Thema der Religionskritik zurück, so ist jetzt klar, daß diese – anders als bei Freud – innerhalb einer grundlegend ökonomisch angelegten Untersuchung der Funktionszusammenhänge der kapitalistischen Gesellschaft bei Marx keine wesentliche Rolle spielen konnte.

Wenn dem so ist, in welchem Sinn kann man dann davon sprechen, daß die Marxsche Religionskritik unlösbar mit der Marxschen Interpretation der Geschichte der Gesellschaftsentwicklung verknüpft sei? Meiner Ansicht nach legt der folgende Text von Marx die letzten Grundlagen seiner Religionskritik frei und beantwortet damit unsere Frage: «Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf (...) Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.»[21]

Neben einer streng *historischen* Religionskritik, die sich also auf *bestimmte Formen* von Religion und deren ideologischen, unterdrückerischen *Gebrauch* durch die herrschenden Klassen zum Nachteil der unterdrückten Klassen bezieht, gibt es bei Marx auch jene andere, tiefgründigere und streng *philosophisch-historische* Ebene: die Religion ist wie eine Pflanze, die nur im Sumpf einer an der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen krankenden Gesellschaft gedeiht und die von selbst eingehen wird, sobald die wirkliche Situation dieser Gesellschaft sich verändert hat, die gesellschaftlichen Klassen der Unterdrücker und der Unterdrückten und mit ihnen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verschwunden sind und das menschliche Sein sich damit in der Fülle seines gesellschaftlichen Seins verwirklichen kann. Da Marx den Schlüssel für diese Umwandlung der Klassengesellschaft, dieses «Zustandes, der der Illusionen bedarf», in deren ökonomischem Wesenskern sah, konzentrierte er von 1844 an all seine Anstrengungen auf das *theoretische Studium* der kapitalistischen Wirtschaft, mit dem *praktischen Interesse*, der Revolution, welche zur kommunistischen Gesellschaft hinführen sollte, wissenschaftlich den Weg zu bereiten und die Richtung zu weisen. Marx beschäftigte sich nie wieder ernsthaft mit der *Pflanze*, sondern nur noch mit dem *Sumpf*, der diese seiner Meinung nach hervorbrachte.

Der in dieser tiefen Schicht der Marxschen Religionskritik enthaltene *Atheismus* läßt sich demnach in ähnlicher Weise zusammenfassen wie der Freuds: *die volle Menschwerdung des Menschen fällt zusammen mit dem Verschwinden der Religion.* Oder in einer eher für Marx typischen Terminologie: *die Religion gehört ausschließlich zur Vorgeschichte des Menschen*[22]. Die Marxsche Religionskritik ist *in diesem Sinn* vom Historischen Materialismus als der Interpretation der Gesellschaftsentwicklung nicht zu trennen. Dies jedoch nicht etwa, weil sie systematisch mit dieser Deutung *verwoben* wäre, wie es bei Freud der Fall ist, sondern weil sie einen ihrer grundlegenden Ausgangspunkte darstellt.

Obgleich die Interpretationen der Geschichte der Menschheitsentwicklung von Freud und Marx, wie wir bereits feststellten, verschiedenen Untersuchungsmethoden und unterschiedlichen empirischen Wissenschaften verpflichtet sind, *stimmen* sie doch *in dem Punkt überein, daß sie in einem ganz bestimmten Sinn atheistische Auffassungen vom Menschen sind: die Entwicklungslogik und -dynamik ihrer Geschichts-*

rekonstruktion zielt auf eine Vollendung des Menschen ab, die unter anderem durch das völlige Verschwinden der Religion gekennzeichnet ist; die Religion erscheint lediglich dadurch gerechtfertigt, daß sie während der «neurotischen» oder «prähistorischen» Phase für den Menschen eine Notwendigkeit sei. Wird die Bedeutung des Phänomens Religion damit auf rein soziologische und anthropologische Inhalte reduziert, so ist bereits die Möglichkeit einer spezifisch christlichen Erkenntnis grundsätzlich ausgeschlossen: dem in die Phase der geschichtlichen Reife eingetretenen Menschen ist keine andere Erkenntnis möglich, um hinsichtlich der praktischen Ausrichtung seines individuellen und gesellschaftlich-politischen Lebens Entscheidungen zu treffen, als jene in einem rein rationalen Diskurs bestehende Erkenntnis ohne jeglichen Bezug auf Inhalte, welche diese irdische Geschichte transzendieren[23]. Wir müssen uns nun fragen, wie schlüssig diese von Marx und Freud vorgebrachte Religionskritik ist.

Die Marxsche und die Freudsche Religionskritik *bewegen sich in der Tat reduktionistisch im Rahmen der moralischen und politischen Funktionalität der Religion*[24]. Eines der größten Verdienste von Marx und Freud besteht darin, kritisch auf die ideologischen und unterdrückerischen Tendenzen aufmerksam gemacht zu haben, welche die auf religiösen Traditionen beruhenden Moralvorstellungen und die religiöse oder quasi-religiöse Legitimation bestimmter politischer oder ökonomischer Strukturen begleitet haben und noch immer begleiten. Die Religion besitzt jedoch noch eine *andere*, philosophisch und soziologisch analysierbare *Funktionalität, welche darin besteht, auf die fundamentalen und unheilbaren Nöte individueller Existenz zu antworten:* auf Krankheit, Tod, Einsamkeit und Schuld[25].

Die grundsätzliche Unstimmigkeit der Religionskritik von Marx und Freud liegt meiner Ansicht nach darin begründet, *daß sie die kritische Entlarvung des ideologischen Charakters der Religion in ihrer moralischen und politischen Funktion in unzulässiger Weise auf den Bereich ihrer Funktion als Antwort auf die unheilbaren Grundnöte des menschlichen Seins überträgt.* Gerade die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Vernunft, die, wie unsere Autoren behaupten, in der Reife- oder Erwachsenenphase in einer Kritischen Philosophie gipfele, welche mit jeder Ideologie oder universellen Neurose definitiv unvereinbar sei, hat uns jedoch eindeutig gezeigt, daß jene Grundbefindlichkeiten des Menschen anders als die sittlichen Normen und gesellschaftlich-politischen Organisationen durch ebendiese Kulmination kritischen Denkens nicht beantwortet und nicht gelöst werden können[26]. *Das religiöse Bewußtsein hat hier seinen tiefsten Kern und seine ewige Daseinsberechtigung,* ein Lebensrecht, das von der Kritischen Philosophie respektiert werden muß, *da gerade sie es war, die den dicht verzweigten Baum der Religion von seinen zahllosen Auswüchsen befreite, um schließlich den nicht weiter zu beschneidenden Stamm deutlich sichtbar hervortreten zu lassen.*

Die Epoche der Vernunftreife des Menschen fällt nicht mit dessen *Übergang zum Atheismus* zusammen, sondern mit der *äußersten Läuterung* seines religiösen Bewußtseins. Dies geläuterte religiöse Bewußtsein wird den Menschen davor bewahren, seine eigenen Überzeugungen und Hoffnungen zum Götzen zu erheben und sie zu ideologischer Unterdrückung zu mißbrauchen; es wird ihm die *Möglichkeit* eröffnen, die Botschaft eines Menschen anzunehmen, der behauptet, Gott zu sein, und der trotz der Heillosigkeit und Unvernunft dieser irdischen Geschichte die Erlösung und Vollendung verkündet, der die Auferstehung durch den Tod hindurch verkündet. Ich möchte mir hier eine großartige Stelle aus der *Negativen Dialektik* Adornos zu eigen machen und von diesem geläuterten religiösen Bewußtsein sagen, es habe «die Erfahrung (wachzuhalten), daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre»[27].

Wir können nun zum zweiten Teil unseres Artikels übergehen und uns die Frage stellen: wie soll man sich heute, nach Marx und Freud, einen spezifisch *christlichen* Erkenntnisprozeß vorstellen? Wie ich schon eingangs feststellte, werden meine Überlegungen durch *ein konkretes Beispiel* veranschaulicht werden: die Erkenntnis des Christen hinsichtlich seiner möglichen politischen Option für eine marxistisch-sozialistische Gesellschaft als Alternative zu einer kapitalistischen Gesellschaft. Die Auswahl dieses Beispiels geht bereits von der Voraussetzung aus, daß die christliche Erkenntnis heute auch das öffentliche Leben der Glaubenden, ihr Leben als Gruppe und ihre politischen Entscheidungen umfassen muß und sich nicht von vornherein auf die Dimension der sogenannten «Spiritualität» oder «Innerlichkeit» frommer Seelen beschränken darf.

Nach der Ideologiekritik durch Marx und Freud[28], genauer noch, nach ihrem religionskritischen «Baumschnitt» muß sich der Christ vor allem darüber im klaren sein, daß er nicht unmittelbar aufgrund von «theologischen Kriterien» oder «Glaubensaspekten» entscheiden kann, welche der zur Debatte stehenden Optionen dem «Willen Gottes» entspricht, welche Option vom «guten Geist» und welche vom «bösen Geist»

stammt. In einem ersten Schritt kann sich die vernünftige Erkenntnis des Christen *in nichts* von der vernünftigen Erkenntnis irgendeines Nichtglaubenden *unterscheiden:* dieser erste Schritt muß in einer philosophisch-soziologischen, politischen und ökonomischen Analyse der beiden alternativen Organisationsformen unserer Industriegesellschaft (oder gegebenenfalls einer unterentwickelten Gesellschaft) bestehen, die erlaubt, mit einem gewissen Grad an Sicherheit vorherzusehen, welche dieser beiden Organisationsformen menschlicher, freier und gerechter zu sein verspricht.

Selbstverständlich dürfen bei dieser Art von Analyse nicht nur die beiden Idealgestalten von Kapitalismus und marxistischem Sozialismus einander gegenübergestellt werden, sondern es müssen die konkreten historischen Situationen der Gesellschaft untersucht werden, in denen sich diese Idealformen verwirklichen sollen: handelt es sich um eine industrialisierte oder um eine unterentwickelte Gesellschaft? Haben wir es mit einer gegenwärtig marxistisch-sozialistischen oder mit einer gegenwärtig kapitalistischen Gesellschaft zu tun? Wie sehen die sozio-kulturelle Basis und die in der Mehrheit der Bevölkerung dieser Gesellschaft geltenden Moral- und Wertsysteme aus? Und andere Fragen mehr.

Wenn *diese Analyse* ergeben sollte, daß die Einführung eines marxistischen Sozialismus in einer bestimmten historischen Situation eine menschlichere, freiere und gerechtere Gesellschaft, eine in wirtschaftlicher Hinsicht vernünftigere und in politischer Hinsicht demokratischere Gesellschaft hervorbringen würde als jede kapitalistische Alternative, so hätte der Christ ebenso wie der Nichtchrist für *diese* marxistisch-sozialistische Gesellschaft einzutreten. Und das gleiche gilt für den umgekehrten Fall.

Bis hierher wies die Erkenntnis noch nicht das geringste *christliche Spezifikum* auf. Aber die bisherigen Gedankengänge haben die Erkenntnisproblematik nicht erschöpft, denn natürlich kann keine soziologische, politische und ökonomische Untersuchung alle Meinungsverschiedenheiten darüber ausräumen, was als «menschlicher, freier und gerechter» zu gelten hat. So vertreten zum Beispiel auch nach einer eingehenden politischen und ökonomischen Analyse (die leider bei den meisten Diskussionen über dies Thema fehlt) einige Menschen die Auffassung, Unterdrückung und Irrationalität innerhalb der politischen und wirtschaftlichen Strukturen der großen kapitalistischen Länder seien noch ungerechter und unmenschlicher als die innerhalb der Strukturen der osteuropäischen Länder, während andere die gegenteilige Meinung vertreten.

Welche Kriterien stehen uns dann zur Verfügung, um endgültig entscheiden zu können, was freier und gerechter ist? Meiner Ansicht nach *erlauben* die Psychoanalyse Freuds und die Marxsche Ideologiekritik *nicht mehr eine Absolutsetzung bestimmter Inhalte, denen angeblich objektiv unverrückbare Werte der Freiheit und Gerechtigkeit zu eigen sind* (z.B. das heilige, unantastbare Recht des Privateigentums). Jeder moralische und politische Inhalt steht seit Marx unter dem Verdacht unterdrückerischer Ideologisierung. Mehr noch: *jeder* Konsens über einen bestimmten moralischen oder politischen Inhalt steht seit Freud unter dem Verdacht eines *falschen* Konsenses, einer neurotischen oder systematisch gestörten Kommunikation.

Seit Marx und Freud muß der Christ, der glaubt, sich aufgrund der Freiheits- und Gerechtigkeitsforderungen *seines Glaubens*, aufgrund der Aufforderung *des Evangeliums*, die Armen und Unterdrückten zu befreien, für einen marxistischen Sozialismus entscheiden zu sollen, ernsthaft argwöhnen, ob seine Option nicht vielmehr das *heimliche Produkt* des Ersatzes einer unterdrückerischen und despotischen Ideologie durch eine andere ist (des Ersatzes eines ideologischen Christentums mit bürgerlichem Vorzeichen durch ein ideologisches Christentum mit marxistischem Vorzeichen). Und der Christ, der meint, aufgrund *seines Glaubens* und der von seinem Glauben geforderten Freiheits- und Gerechtigkeitsliebe zur entschiedenen Ablehnung des marxistischen Sozialismus verpflichtet zu sein, muß ernsthaft argwöhnen, ob seine Option nicht vielmehr das *heimliche Produkt* uneingestandener materieller Interessen ist, das Produkt der Angst, wirtschaftliche oder gesellschaftlich-politische Privilegien zu verlieren, und der insgeheim höheren Bewertung des Geldes als der menschlichen Würde seiner Mitmenschen. Wenn dem so ist, welche spezifischen Kriterien für ein *vernünftiges christliches* Erkennen könnte es dann wohl im Fall unseres Beispieles geben[29]?

Derartige Kriterien können sich nur auf die *formalen Bedingungen des christlichen Erkenntnisprozesses selbst* beziehen. Wie wir gerade gezeigt haben, lassen sich die jeweiligen Optionen, die aus diesem Prozeß hervorgehen, nicht aufgrund von Kriterien ihrer «Angemessenheit» gegenüber bestimmten «objektiven» christlichen Werten gutheißen; christlich gebilligt werden können sie letzten Endes nur in bezug auf die formale Einstellung, mit welcher der Christ in jenen Erkenntnisprozeß eingetreten ist, dessen Resultat diese Optionen sind. Und wie sieht nun diese besondere formale Einstellung des Christen aus, die gewährleisten soll, daß der Erkenntnisprozeß vernünftig ist, daß er unter der Leitung des «guten Geistes» steht? In der klassisch ignatianischen Terminologie ist dies die Haltung der *Indifferenz:* nicht Reichtum der Armut,

nicht ein langes Leben einem kurzen, nicht Gesundheit der Krankheit vorziehen (usw.). Es ist die Einstellung dessen, der *die Erlösung und Vollendung wirklich erst jenseits des Todes erwartet* und daher wahrhaft *frei* ist, die *Gerechtigkeit* zu suchen, die über aller Ideologie und über allem nicht verallgemeinerungsfähigen Partikularinteresse steht. Eine solche Einstellung ist *in jenem «geläuterten religiösen Bewußtsein» verankert, das die Frucht einer kritischen Neuinterpretation der Marxschen und der Freudschen Religionskritik ist.*

Psychoanalyse und marxistische Analyse können unseren Glauben ins Wanken bringen. Aber sie können uns auch dazu verhelfen, *unser ganzes Leben als Christ besser zu verstehen,* es zu begreifen als ein langes Unterwegssein in *unaufhörlichem Erkennen*, in dem der «gute Geist» jener ist, der uns immer wieder vor der größten Versuchung des «bösen Geistes» bewahrt: der Versuchung, nach dem Besitz des «guten Geistes» zu streben und über diesen verfügen zu wollen und sich zu irgendeinem Zeitpunkt vom Einfluß des «bösen Geistes» frei zu fühlen. Psychoanalyse und marxistische Analyse können uns den Blick dafür öffnen, daß die christliche *Hoffnung* den Gegenpol bildet zu der Sünde, die darin besteht, Gott *zum Götzen machen* zu wollen, um so nach Lust und Laune mit ihm umgehen zu können und sich das Gefühl der Sicherheit zu verschaffen. Mit einem Wort, Psychoanalyse und marxistische Analyse können uns begreiflich machen, daß *die Erkenntnis der Wahrheit für den Christen nichts anderes sein kann als die Wahrheit seiner Erkenntnis,* ebenso wie die *Gottesbegegnung* in diesem Leben nichts anderes ist als die unermüdliche *Gottessuche.*

Der Versuch einer Neuinterpretation der christlichen Erkenntnis durch deren Konfrontation mit der Psychoanalyse und der marxistischen Analyse hat uns zu guter Letzt einige Resultate erbracht, welche die Linie der ältesten Tradition christlicher Spiritualität fortführen. Die Treue zur Vergangenheit hat sich so im offenen und kritisch aufnahmebereiten Dialog mit zwei der Geistesströmungen bewährt, die, sei es direkt oder indirekt, sehr nachhaltig zur unablässigen Veränderung der Welt in unserer Zeit beigetragen haben.

[1] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 350f.

[2] Unter «religiös» verstehen wir hier ganz unproblematisch all das, was den Bezug auf ein diese irdische Geschichte transzendierendes Etwas (Gott, ein anderes Leben) impliziert.

[3] Natürlich kann ich für meine Überlegungen hier keine weiteren Begründungen liefern. Diese finden sich in anderen Untersuchungen von mir: Karl Marx, Economista (Ed. Tecnos, Madrid 1977); La Teoría de la Sociedad de Freud (Ed. Tecnos, Madrid 1977); La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas (Ed. Tecnos, Madrid 1978); La crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión. Kant, predecesor de Marx y Freud (Ed. Tecnos, Madrid – in Vorbereitung); Kritische Theorie und christlicher Glaube. Eine Auseinandersetzung mit J. Habermas (Diss. Frankfurt/Sankt Georgen 1975); Marx and Darwin: History of Political Economy, vol. 9, No. 4 (winter 1977); Ideología religiosa e ideología política: Sal Terrae 66 (1978) 263–271.

[4] S. Freud, GW XVI, 250.

[5] Vgl. meine oben erwähnte Studie über Freud.

[6] Vgl. S. Freud, GW V, 127f.; VII, 428; VIII, 50; IX, 42, 188f.; XI, 349; XII, 213, 226, 327f.; XIII, 413; XIV, 82f.

[7] Vgl. ders., Der Mann Moses und die monotheistische Religion, GW XVI, 206.

[8] Ebd. 207.

[9] Zu ihrer Vervollständigung gehört auch eine Neuinterpretation des Schuldgefühls, auf die wir jedoch in diesem Zusammenhang verzichten können.

[10] S. Freud, GW XIII, 264, 277f., 380, 399; XIV, 85, 254, 304; XV, 70; XVII, 137.

[11] Wir erklärten bereits, inwiefern der Ödipuskomplex den Neurosen zugrunde liegt.

[12] S. Freud, Die Frage der Laienanalyse, GW XIV, 233.

[13] Ders., Der Mann Moses ..., GW XVI, 230.

[14] Ders., Die Zukunft einer Illusion, GW XIV, 366f. Die letzte Hervorhebung im Text stammt von mir. Vgl. auch GW XIV, 362, 432; XV, 181.

[15] Vgl. z.B. die ausgezeichnete Untersuchung von M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970).

[16] Marx hat, im Unterschied zu Freud, auch keinen Traktat geschrieben, der sich speziell mit der Religion befaßt.

[17] Unter «Kritik der Politischen Ökonomie» verstehe ich hier das immense ökonomische Werk *insgesamt* und nicht nur die gleichnamige Schrift.

[18] Daher wurde Marx zu einem der Meilensteine in der Geschichte des ökonomischen Denkens. Vgl. meine oben zitierte Untersuchung über Marx als Wirtschaftswissenschaftler.

[19] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW EE, 574.

[20] Ders., Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 8f.

[21] Ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, 379. Vgl. eine ähnliche Stelle in Zur Judenfrage, MEW 1, 352.

[22] Folgende Anmerkung Lenins würde völlig mit dieser Sicht übereinstimmen: «Religija = rebjatschesctvo, detsctvo tschelovetschestvo» (Religion = Kindheit, Kinderzeit der Menschheit): K. Marks, F. Engels, V.I. Lenin o religii (Moskau 1975) 269.

[23] Vgl. E.M. Ureña, La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas (Ed. Tecnos, Madrid 1978).

[24] Bei Kant ist dieser Wesenszug bereits klar vorweggenommen. Vgl. meine in Anm. 3 zitierte Untersuchung über Kant.

[25] Vgl. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973) 162–165.

[26] Vgl. ders., Philosophisch-politische Profile (Frankfurt 1971) 197.

[27] T.W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 393.

[28] Ein Vergleich zwischen der Psychoanalyse und der Marxschen Ideologiekritik ist verschiedentlich vorgenommen worden. Vgl. meine eigene Interpretation im dritten Kapitel meiner in Anm. 3 angeführten Untersuchung über Freud.

[29] Der philosophische Hintergrund für die folgenden Überlegungen, der nuancierter zu entwickeln wäre, aber die Grenzen dieses Artikels sprengen würde, orientiert sich am Werk von Habermas.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE M. UREÑA

1939 in Gijón (Spanien) geboren. Jesuit. Promotion in Theologie (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt), in Philosophie (Universidad Comillas, Madrid) und Wirtschaftswissenschaften (Universidad

Complutense, Madrid). Gegenwärtig ist er Professor für Gesellschaftstheorie und Religionsphilosophie an der Universität Comillas (Madrid). Veröffentlichungen: Karl Marx, Economista (Ed. Tecnos, Madrid 1977); La Teoría de la Sociedad de Freud (Ed. Tecnos, Madrid 1977); La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas (Ed. Tecnos, Madrid 1978); (in Vorbereitung: La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión (Ed. Tecnos, Madrid 1979). Anschrift: Universidad Comillas, Madrid–34, Spanien.

René Simon

Das Sittengesetz und die Unterscheidung der Geister

Man kann die Bedeutung der Unterscheidung der Geister auf dem Gebiet der Moral gar nicht hoch genug einschätzen. Wenn dieser Begriff in der Tat auch wenig verwendet wird, und selbst wenn er in der Theologie in das Lager der Spiritualisten zurückverwiesen wird im Sinne einer Aufgabenteilung, die von der Moral ein Mindestmaß an Verhaltensregeln und von der «Spiritualität» die Erforschung der Wege zur Vervollkommnung erwartet, so findet sich das, was er umschreibt, in Ausdrücken wie «Herz», Gewissen, Klugheit in Verbindung mit Augustins Theorie der aufgeklärten Moral sowie mit der heute maßgebenden Frage nach moralischen Kriterien usw. wieder (vgl. CONCILIUM 12 [1976/12] zum Thema «Werteinsicht und Normbegründung».

Das Unterscheidungsvermögen ist von grundlegender Bedeutung für das ethische Handeln und eines seiner komplexen Momente. Diese Komplexität entsteht durch das Zusammentreffen verschiedener Faktoren: Die Notwendigkeit rationaler Analysen und begründeter Wertungen, das In-Rechnung-Stellen des affektiven Engagements des Handelnden, das Gewicht seiner Vergangenheit, seiner Milieu- und Klassenzugehörigkeit und seine philosophischen und religiösen Überzeugungen. So gesehen ist die Unterscheidung der Geister immer subjektiv bestimmt. Sie wird nicht nur, auch nicht in der Hauptsache, durch wissenschaftliche Rationalität gesteuert, wenn diese auch von großer Bedeutung sein mag, sondern vielmehr von der menschlichen und geistlichen Struktur des Handelnden. Das heißt aber, daß eine vollständige Studie alle erwähnten Gesichtspunkte berücksichtigen müßte. Die Fassung des Themas dieses Aufsatzes begrenzt unsere Überlegungen auf die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Moralgesetz und Unterscheidung der Geister. Wir werden dieser Begrenzung Rechnung tragen.

Die Abhandlung ist in drei Abschnitte gegliedert: 1. Ein historischer Abriß der thomasischen Theorie der Klugheit, oder man könnte auch sagen: der klugen Unterscheidung der Geister. Diese Theorie beeindruckt durch ihren Reichtum und ihre ruhige Kühnheit. 2. Eine zweite Überlegung wird sich, das allgemeine Thema des Artikels wiederaufnehmend, nacheinander mit dem äußeren Erscheinungsbild des Gesetzes, seiner Universalität und seiner Beziehung zu Staatsgewalt, Macht und Institution beschäftigen. 3. In einem dritten Schritt schließlich werden die theologischen Aspekte des Themas skizziert werden. Es sei vorweg daran erinnert, daß die Untersuchung sich auf formaler Ebene bewegt und daß *Gesetz* meist in seiner *Positivität*, in seiner *Legalität* zu verstehen ist. Sollte einmal die Rede von *Gesetzen* (Mehrzahl) sein, so werden wir die Bezeichnung Normen vorziehen.

I. Die kluge Unterscheidung der Geister in der Lehre des Thomas von Aquin

Die thomasische Doktrin meint mit «kluger Unterscheidung der Geister» das Urteilsvermögen eines rechtschaffenen Gewissens, das von moralischer Tugend und intellektueller Klugheit bestimmt ist. Die doppelte Bestimmung von Klugheit als intellektuelle und moralische Tugend einerseits und die Wiederaufnahme der stoischen Lehre von der Untrennbarkeit der Tugenden durch Thomas von Aquin andererseits verleihen der klugen Unterscheidung der Geister die Eigenschaft von Komplexität und Umfassendheit. *Recta ratio agibilium:* Tatsächlich ist die Klugheit auf der Ebene des Handelns das, was «Kunst» auf der Ebene des Gestaltens ist, d.h. die Folgerichtigkeit der praktischen Vernunft, jedoch immer mit dem Unterschied, daß diese nicht nur Beweggrund für das *bonum operis*, sondern auch für das *bonum operantis ist.*

Dies impliziert sofort die direkte Einwirkung der «Begierden» auf die moralische Triebkraft. Aus thomasischer Sicht ist es die Aufgabe der Klugheit zu erkennen, um führen und befehlen (*imperare*) zu können; sie kann dies nur tun, wenn sie mit den vorrangig gesetzten Zielen übereinstimmt. Dabei geht es um die Ziele des menschlichen Lebens, die auf die grundle-

genden Werte verweisen, die den Boden für die Tugenden der Enthaltsamkeit, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit abgeben, die mit der Klugheit genau die vier Kardinaltugenden darstellen. Die Klugheit kann die Mittel zur Erreichung dieser Ziele nur dann bestimmen, wenn deren gängige «Zweckbestimmung» durch die moralischen Tugenden abgesichert ist. In dieser Perspektive erscheint sie sogar selbst als die Tugend der Initiativen und der Kühnheit.

Diese Tatsache läßt bereits ahnen, daß die Unterscheidung der Geister sich nicht damit zufriedengeben kann, sich auf eine Stufe zu stellen mit gesetzlichen und rechtlichen Vorschriften, mit dem Druck von Institutionen und von Macht, mit den einfach sachbezogenen Regelungen einer konkreten Gesellschaft. Die Unterscheidung der Geister nach den Regeln der Klugheit ist anthropologisch und axiologisch kritisch.

Die Theorie von der Untrennbarkeit der Tugenden geht in dieselbe Richtung. Sie bringt faktisch zum Ausdruck, daß die Unterscheidung der Geister das ganze Gebilde von Tugenden ins Spiel bringt. Diese These kann wie folgt ausgedrückt werden: 1. keine Klugheit ohne moralische Tugenden; 2. keine moralischen Tugenden ohne Klugheit; 3. und zwar in der Weise, daß der Besitz einer Tugend den Besitz aller anderen impliziert, und daß alle fehlen, wenn eine von ihnen fehlt[1].

Eine These, die sehr deutlich macht, daß die kluge Unterscheidung der Geister viel mehr ist als das Ergebnis spekulativer Vernunft. Sie wurzelt in den Tiefen des menschlichen Wesens, sie gibt den Anstoß zu den fundamentalen Entscheidungen, die dem Menschen die letztgültigen Motivationen seines Handelns liefern. Wir begegnen hier der Frage der dialektischen Beziehung zwischen Theorie und Praxis, insofern man die zu marxistisch gefärbte Herkunft dieser beiden Begriffe außer acht läßt und ersterem die Bedeutung einer geistigen Verarbeitung der Praxis zukommen läßt, die gleichzeitig die wissenschaftliche Analyse der Bedingtheiten des Tuns, ihre anthropologische Bedeutung und ihre ethische Wertung mit einbezieht; der zweite Begriff, die Praxis, möge nicht zunächst als Bewirken und Machen verstanden werden, sondern als Handeln, nicht als *facere*, sondern als *agere*, nicht als *poiein*, sondern als *prattein*. So gesehen liegt die kluge Unterscheidung der Geister auf dem Schnittpunkt von Theorie und Praxis.

Die moralische Qualität, die die Unterscheidung der Geister auf diese Weise der Entscheidung und dem Handeln verleiht, ist, wie bereits gesagt, nicht denkbar ohne eine gewisse berechtigte Kühnheit noch ohne das Risiko eines möglichen Fehlers. Denn die menschlichen Ziele sind zwar verhältnismäßig fest umrissen, die Wege, sie zu erreichen, sind jedoch mannigfaltig wegen der unendlichen Komplexität der konkreten Situationen, der besonderen Umstände, der individuellen und kollektiven Geschichte und der psychologischen Struktur jeder Person.

Hinzu kommt, daß die Unterscheidung der Geister in enger und notwendiger Verbindung mit dem Moralgesetz steht. Zunächst weil dieses in den wichtigsten Prinzipien des Naturgesetzes den strukturellen Nährboden für ihre Lebensfähigkeit selbst und für ihr Funktionieren liefert. Es ist bekannt, daß das absolut wichtigste Prinzip der thomasischen Lehre sich als eine Art ethisches *a priori* darbietet: *bonum est faciendum, malum vitandum*» ; um dies deutlich zu machen, greift Thomas zurück auf die kluge Unterscheidung der Geister, die ihren Platz in der ethischen Endphase des Handelns hat.

Außerdem ist es bezeichnend, daß die Erklärung der wichtigsten Prinzipien des Naturgesetzes den hl. Thomas – sobald er das soeben erwähnte Grundprinzip formuliert hat – dazu führt, zu unterscheiden zwischen 1. einem Erhaltungsgesetz, das der Neigung eines jeden Wesens entspricht, das eigene Sein zu bewahren; 2. einem Fruchtbarkeitsgesetz, das der Tendenz von Lebenwesen entspricht, die eigene Art zu vermehren, ein Gesetz des Menschen, das der Tendenz eines vernunftbegabten Wesens entspricht, auch als solches zu leben, d.h. seine absolute Abhängigkeit von Gott zu erkennen und in Gemeinschaft zu leben.

Bemerkenswert ist dabei, daß Thomas in inzwischen veralteten Kategorien in den beiden ersten Regeln etwas formuliert, was dem doppelten Verbot des Mordes und des Inzestes analog ist und was die heutige Anthropologie und Psychoanalyse zu den Grundlagen von Gesellschaft, Kultur und Moral als Existenzbedingungen und als grundlegende Strukturen der Humanität des Menschen zählen. Diese Tatsache ist umso erstaunlicher, als die Regel der Soziabilität in der thomasischen Argumentation an dritter Stelle erscheint, als sollte damit die Abhängigkeit ihrer Existenz von den beiden ersteren betont werden. Man kann noch hervorheben, das die besonders herausgestellte Einheit der grundlegenden Vorschriften, eine Art von formalem Rahmen oder dynamischen Schemata (Maritain), auf die Gesamtheit der Normen und Regeln des ethischen Lebens ausstrahlt, während der Inhalt letzterer weder nach der Unterschiedlichkeit von Ort noch von Zeiten ins Unendliche variieren können. Das Im-Gesetz-Verwurzeltsein der Unterscheidung der Geister ist also in der thomasischen Lehre von grundlegender Bedeutung. Man könnte diese Analyse fortsetzen mit einer Betrachtung zum Thema Positivität des Gesetzes, die den Gedanken des Thomas nicht fremd ist.

Wir wollen jedoch darauf verzichten, um ihr im Denken unserer Zeit nachzugehen.

II. Moralgesetz und Unterscheidung der Geister

1. Positivierung des Gesetzes und Scheidung der Geister

Den Begriff Positivierung einzuführen, um über die Beziehungen zwischen Gesetz und Scheidung der Geister zu sprechen, mag insofern paradox erscheinen, als es gerade der Gehalt an Positivierung ist, der offenbar Stoff zur Kritik an den Gesetzen liefert. Der Gedanke ist jedoch eine nähere Betrachtung wert.

Es wäre tatsächlich leicht, die Permanenz des Problems in einem historischen Abri der ethischen und politischen Lehren aufzuzeigen. Auf keinen Fall soll das hier geschehen. Wir werden uns damit zufrieden geben, das Problem kurz in drei Aspekten zu streifen: unter einem eher politologischen Aspekt, in einer Perspektive, die den psychoanalytischen und technologischen Erkenntnissen verwandt ist, und in einer philosophischen Perspektive.

M. Gauchet hat in einem Artikel über die totalitäre Erfahrung und den Sinn der Politik[2], in dem er die These aufstellt, daß die soziale Schichtung «weder lenkbar noch abbaubar», sondern «ursprünglich» ist, dem Gesetz einen kurzen Abschnitt gewidmet. Er glaubt an eine konstituierende Positivierung, an einen Ausgangspunkt, an dem das Gesetz genau situiert ist und von dem aus die soziale Wirklichkeit in allen Dingen Sinn und Gestalt bekommt. Dies ist aber nur möglich, wenn die Menschen sich nicht erlauben, diesen Ausgangspunkt zu besetzen oder über ihn herzufallen, oder wenn es ihnen untersagt wird. Das Gesetz ist also niemandes Eigentum: «Gerade weil niemand des Gesetzes habhaft werden kann, hat es für alle Gültigkeit.» (S. 22.) Von dieser Warte aus kann das Gesetz, das sich nicht mit den Normen identifiziert, definiert werden als «die leere Form des Gleiches-für-alle». (S. 22.) Und das besondere Gesetz (die Norm) erhält seine Legalität nur aus seiner Fähigkeit, in konkreten Beziehungen, Verhaltensweisen und Praktiken Ordnung zu wahren, sowie es diese gleichzeitig gemeinschaftsbetonende (*Gleiches*) und differenzierende (*alle*) Beschaffenheit nur auf der Basis einer ursprünglichen Schichtung sichern kann. Die Personen einer konkreten Gruppe oder die Gruppe selbst können nur existieren, weil sie dem Gesetz unterworfen sind oder weil es ihnen unmöglich ist, ihm nicht unterworfen zu sein. Von daher ist die Positivität mit einer gewissen Transzendenz verbunden, die die Religionen von altersher mit dem Begriff des Göttlichen zu verknüpfen pflegten.

Mit anderen Worten: das Gesetz fußt auf den beiden Verboten des Inzestes und des Mordes. Diese ermöglichen die Herausbildung einer differenzierten Welt von Einzelpersönlichkeiten. Das Verbot hat tatsächlich eine zweifache Aufgabe: diejenige des Verbietens, d.h. dem Impuls zu töten, zu «küssen», auf der Stelle die Distanz zwischen dir und ihr, zwischen dir und dem anderen, aufzuheben, den Weg zu versperren. Diesem Impuls nachzugeben, hieße dem undifferenzierten Chaos der allgemeinen Leidenschaft und der regellosen Paarung nachgeben. Aufgabe des Verbots ist es, frühzeitig Grenzen abzustecken, zu differenzieren, Personen und Dingen ihren Platz anzuweisen und so eine allgemeine Verwirrung, die den Tod der Menschen bedeuten würde, zu verhüten. Das Verbot, das von seinem verbietenden Aspekt aus gesehen das Moment darstellt, das eine Verschmelzung eines Wesens mit einem anderen und die Zurückführung des anderen auf das Spiegelbild des eigenen Ichs verhindert, öffnet andererseits – positiv betrachtet – den Schicksalsgenossen in diesem selben menschlichen Abenteuer und Partnern eines gemeinsamen Tuns die Wege zu unbegrenzten Gesprächsmöglichkeiten. Vor diesem Hintergrund ist das Gesetz niemals nur die von oben gesteuerte Begleichung unserer Uneinigkeiten, oder, was dasselbe bedeutet, die regulierte Begegnung und die Anerkennung unserer Wünsche und Freiräume.

Das so originale Konzept von E. Levinas sieht in der Beziehung der Andersartigkeit die das Wesen des menschlichen Subjektes begründende Beziehung. Die fundamentale Erfahrung ist die Erfahrung des anderen, der sich als das Wesen zu erkennenn gibt, das uneinnehmbar ist, das der eigenen Gesetzmäßigkeit nicht unterworfen werden kann, nicht katalogisierbar ist in rechtlichen, ökonomischen und politischen Kategorien und dem die Sachbezogenheit wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht gemäß ist. Das Auftauchen des anderen in der Welt des Ichs verändert dessen Identität und stellt eine unbekümmerte Selbstbestimmung in Frage. Das Wesen des anderen, ein Wesen, das entspricht und sich mitteilt, das sich jeglicher Inbesitznahme und Macht widersetzt: «Die Seinsäußerung des Wesens in dieser Welt fordert nicht die Schwäche meiner Möglichkeiten zur Machtausübung, sondern meine Beherrschung der Macht heraus.»[3] Das Sittengesetz ist nichts anders als das Auf-sich-Aufmerksammachen eines anderen Wesens, dessen Elend, Transzendenz und Größe zugleich eine Herausforderung an meine Person bedeuten, wie E. Levinas wiederholt betont.

Dies sind drei ganz verschiedene Konzeptionen. Gemeinsam ist ihnen aber, daß sie die Positivierung des Gesetzes als eine seiner grundlegenden Eigenschaf-

ten ansehen. Es ist ratsam, die Überlegungen über die Beziehungen zwischen Gesetz und Unterscheidung der Geister zunächst an diesem Punkt anzuknüpfen.

1. Zu allererst sei betont, daß die Unterscheidung der Geister, weit davon entfernt, sich dem so verstandenen Gesetz zu widersetzen, im Gegenteil auf der Grenze zwischen Entscheidung und Handlung zu dessen letzter Erfüllung führt: sie bezieht ihre Glaubwürdigkeit aus der Treue zur festigenden Positivierung, zur konstituierenden Andersartigkeit und zur immerwährenden Offenheit – nicht Verschließung – dem anderen gegenüber. Hierin ist ihre Ermächtigung begründet – und das ist die andere Aufgabe der Unterscheidung der Geister, –, anzuprangern, zu kritisieren, alles zu verwerfen, was in der Praxis, in Sitten und Institutionen diese unwiderrufliche Unterschiedlichkeit des anderen aufheben könnte.

2. Unter diesen Umständen entbehrt die Unterscheidung der Geister in ihren eigenen Wurzeln nicht objektiver und wissenschaftlich gearteter Kenntnisse. Zweifelsohne bilden sowohl die Ergebnisse als auch die Methoden von Wissenschaft und Technik ein notwendiges Moment der Unterscheidung der Geister; denn sie sind für eine wirksame Handhabung von Situationen und Handlungen unverzichtbar; die wissenschaftliche und technische Vernunft findet mehr denn je Eingang in die Bestimmung des Möglichen, aber sie erlaubt letztlich nicht, über das Wünschenswerte und Vorzuziehende zu urteilen. In erster Linie hat die Unterscheidung der Geister die Pflicht, «die unbegreifliche Begrenzung anzuerkennen, die auferlegt ist durch die Anmeldung der Wünsche des anderen, dem das gleiche Maß an Existenzrecht und die Irrationalität der Liebe zugebilligt werden muß wie einem selbst, einer Liebe, auf die schließlich jegliche Vernunft verweisen muß, im Bestreben, die irrationale Verschiedenheit der Lebewesen zu beachten»[4].

3. Aus dieser Beziehung der Andersartigkeit oder der Positivierung des Gesetzes folgt, daß die Unterscheidung der Geister bereit sein muß, die glatte Ordnung ethischer Verhaltenskataloge und ihres unverbrüchlichen Zusammenhangs zu durchbrechen, um die Eventualität von zweischneidigen Entschlüssen und die Möglichkeit zu gewährleisten, Entscheidungen zu treffen, die nach unserem geschlossenen Wertungs- und Denksystem eigentlich nicht zu rechtfertigen sind. Wie V. Jankélévitch schreibt, «ist der irrationale Akt, mit dem man nein sagt, dem Hieb einer Axt vergleichbar»; dieser Akt von Heftigkeit und schneidender Gewalt «läßt sich nicht immer in Übereinstimmung bringen mit unserer Vergangenheit und unserem sozialen Rahmen»[5]. Man muß sowohl die Schlagkraft einer Entscheidung, die die Verzögerung durch lange Überlegungen nicht abwarten kann, als auch die Notwendigkeit der Überprüfung, die wieder zu einer – wenn auch nie endgültigen – Folgerichtigkeit in der Anordnung unserer Wertvorstellungen führt, ins Auge fassen.

Das heißt, daß die normativen Formulierungen unserer Handlungen immer an der Nichtobjektivierbarkeit der Unterschiedlichkeit und der nicht darstellbaren Positivierung des Gesetzes ausgerichtet sein muß: Von daher kann der Handelnde durch nichts weder von seiner Verantwortung entbunden werden noch davon, Wagnisse einzugehen, ja sich selbst zu wagen.

Die Entscheidung beinhaltet tatsächlich ein zweifaches Wagnis: in erster Linie liegt das an der Entscheidung selbst, die, wegen des Mißverhältnisses, das zwischen der Unergründbarkeit und Erhabenheit des anderen und mir herrscht, niemals mit völliger Sicherheit gefällt werden kann. Die Richtigkeit einer Entscheidung bleibt immer in Frage gestellt durch diesen nie ganz zu beseitigenden Mangel an Entsprechung.

An zweiter Stelle folgt das Wagnis des Handelnden: im Akt der Entscheidung wage ich mich selbst, denn weder die vollkommensten Normen noch die bestgeregelten gegenseitigen Verpflichtungen oder die Nachwirkung gemeinsamer Wurzeln entbinden mich von der Pflicht, selbst die Analyse, die Wertung, den Entschluß und den Schritt zur Tat zu leisten. Die Unterscheidung der Geister bleibt immer ein Wagnis. Umso mehr, als der Handelnde sich noch auf andere Weise wagt: er exponiert sich, er setzt sich dem Widerspruch, der Kritik und dem Angriff aus; von dieser Warte aus birgt die Entscheidung auch das größte Risiko, nämlich das des Todes, wie es das Bild des leidenden Gottesknechtes exemplarisch zeigt.

II. Die Universalität des Gesetzes und die Unterscheidung der Geister

Die Universalität des Gesetzes wurde bereits erwähnt. Wir müssen an dieser Stelle auf sie zurückkommen wegen ihrer eigenen Bedeutung und wegen ihrer Auswirkung auf die Unterscheidung der Geister. In der Tat betrifft diese Frage das Verhältnis zwischen der Besonderheit des Rechtssubjekts (ob Individuum oder Gruppe) und dem Zug zur Universalität des Gesetzes. Sie läßt erkennen, daß das Gesetz in seiner konstitutiven Form die Grenzen, die ihm von der Normformulierung und von seiner Kulturbedingtheit gesetzt sind, überschreitet. Wir stoßen hier auf eine andere Erscheinungsform der von Anfang an bestehenden sozialen Schichtung, der subjektiven Gespaltenheit und des bereits erwähnten Mangels an Angemessenheit, der in

der Wesensverschiedenheit begründet ist. Diese Spannung in der Struktur des Gesetzes wirkt sich selbstverständlich auf die Unterscheidung der Geister aus. Man kann diese Auswirkung folgendermaßen beschreiben:

1. Der erste Zweck des Gesetzes muß darin bestehen, die Besonderheit der Einzelentscheidung auf die Ebene des Allgemeingültigen zu heben, indem es den Handelnden bei all seinen Handlungen und Entscheidungen dazu führt, sich dem Wesen des anderen zu öffnen, dieses anderen, dessen Anwesenheit – wie E. Levinas ausführt – «Entäußerung, die Anwesenheit eines Dritten (d.h. der ganzen uns beobachtenden Menschheit) und die Pflicht, die das Befehlen fordert, darstellt»[6]. Besonderheit und Allgemeingültigkeit sind also eng miteinander verbunden, was auch in den Zehn Geboten deutlich zum Ausdruck kommt: ausgehend von der ethischen und religiösen Besonderheit Israels werden sie der Allgemeinheit aller Völker empfohlen. Besonderheit und Allgemeingültigkeit bedingen ein Spannungsverhältnis: ersteres fordert die Notwendigkeit konkreter Hinweise, während letzteres die Gefahr sektiererischer Abgeschlossenheit bannt.

2. In Verbindung mit dieser ersten Bemerkung kann man sagen, daß die Unterscheidung der Geister sich aufgrund dieser Dimension der Allgemeingültigkeit des Gesetzes niemals damit zufrieden geben kann, auf rein deduktive Weise zu funktionieren, so als könnte sie von der Anwendung einer abstrakten Regel, die immer nur annähernd und unvollständig der Transzendenz des Gesetzes entspricht, Maßstäbe, Entscheidungen und Handlungen *more geometrico* ableiten. Die Allgemeingültigkeit ist nicht von vornherein vorhanden; sie ist jeweils nach historisch und kulturell bedingten unterschiedlichen Mustern herzustellen. So gesehen, ist Allgemeingültigkeit weniger aus dem normativen Gehalt einer Vorschrift herzuleiten als vielmehr aus ihrem formellen Vermögen, Unterschiedlichkeiten aufzunehmen und den Austausch der ihr eigenen Bereicherungen zu fördern. Auf diese Weise läßt sich das anfängliche Mordverbot, das von ausnahmsloser Allgemeingültigkeit ist, die Frage seiner faktischen Verwirklichungsmöglichkeiten offen; gerade im Vorhandensein dieser Modalitäten, negativ ausgedrückt in dem Befehl, nicht zu töten, wird schließlich verständlich, was mit Töten eigentlich gemeint ist. In diesem Punkt ist die Unterscheidung der Geister dem Buchstaben des Gesetzes und der Lebensbezogenheit der Handlung gleich nahe.

III. Staatsgewalt, Macht, Institution und Unterscheidung der Geister

Das Gesetz hat notgedrungen zu tun mit Staatsgewalt, mit Macht und mit Institution. Es ist in der Tat von grundlegender Bedeutung für die Gesellschaftsstruktur, für ein gerechtes und friedliches Zusammenleben der Mitglieder der Gesellschaft. Aufgrund dieser Tatsache greift es zurück auf die drei genannten Instanzen. Die Staatsgewalt ist auf der Seite des Gesetzes; sie spricht in seinem Namen, und so gesehen steht sie der übrigen Gesellschaft gegenüber. Aber deshalb ist sie noch nicht Eigentümerin des Gesetzes: «Sie steht auf der Seite des Gesetzes, ohne mit ihm identisch zu sein.»[7] Und es wäre eine Perversion der stattlichen Gewalt, wenn sie sich mit ihm identifizieren würde.

Oder wie Gauchet es ausdrückt: die Macht zielt in die Richtung einer Abwesenheit, eines äußerlichen Ortes, des Ortes des Gesetzes, von dem aus dieser Ort, der Ort der menschlichen Gemeinschaft, sich bilden kann. Von dieser Warte aus ist das Gesetz nicht verfügt, sondern verfügend, es ist nicht von vornherein bestimmt, sondern bestimmend.

Man sieht, in welcher Weise die Scheidung der Geister sich hier auswirken kann. Sie ist zunächst selbst an der Autorität, Macht und Institution orientiert, wenn es zutrifft, daß diese drei Instanzen unverzichtbare Realitäten sind für die notwendige soziale und für eine Unterschiedlichkeit, die die Subjektivität als solche charakterisiert. Die Unterscheidung der Geister verweist also auf ihre Weise auf die zumindest *de jure*, wo nicht gar *de facto* bestehende Legitimität von Autorität, von Macht und Institution, deren Rolle nicht darin besteht, einen ethischen Verhaltenskodex aufzuerlegen, sondern die Existenz eines sozialen Spielraumes, der für die Wahrnehmung der moralischen Verantwortung durch die Gemeinschaft unentbehrlich ist.

So gesehen, ist die Unterscheidung der Geister legitimiert, sich gegen jegliche Inanspruchnahme des Gesetzes durch die Autorität und die Macht zu wenden und sie zurückzuweisen, wenn es diesen nur um Profitgewinn oder eine illegitime Identifizierung mit dem Gesetz geht. Die Beispiele verbrecherischer Unterwerfung unter die Staatsgewalt sind uns noch nah genug, um der Bedeutung dieser wachsamen Distanz genügend Gewicht zu verleihen.

IV. Theologische Aspekte des Problems

Mit dem Einbruch Jesu Christi in die Geschichte der Menschheit wurde das Gesetz, weder was seine ursprüngliche Form noch notwendigerweise was seine im Lauf der Zeit formulierten Normen betrifft, aufgehoben. Wie hätte dies auch geschehen können, wo doch das Gesetz einen integrierenden Bestandteil der Schöpfung darstellt? Es wird nur mit unvergleichlichem Nachdruck zurückgeführt auf den Kern des zweifachen Gebots der Liebe zu Gott und zum Näch-

sten. Es bekommt also seine Konturen von der Entäußerung und der Größe des Wesens Gottes, wie es sich offenbart im Antlitz und Wesen Jesu Christi, von der Andersartigkeit, dessen Zeichen dieser ist, und von der Verschiedenheit, die er verkörpert und die er in seiner Distanzierung von den geläufigen Verhaltensweisen seiner Zeit zum Ausdruck bringt. Als leidender und verherrlichter Gottesknecht stirbt und ersteht er auf wegen seiner Treue zum Vater und seiner lebenspendenden Solidarität mit den Menschen, um im Geist einen neuen Leib zu erhalten, nämlich die Kirche, deren Aufgabe es sein würde, das nicht objektivierbare Wesen des Bundesgottes zu offenbaren.

So gesehen hat das Gesetz als das Gesetz des Bundes die Aufgabe, angesichts der Nacktheit dessen, der nichts hat sich zu bedecken, des Hungernden, für den es kein Brot gibt, des Durstigen, dem es an Wasser gebricht, und angesichts der Fesseln derjenigen, die ihrer Freiheit beraubt sind, dieses Wesen des anderen zu behaupten, als Zeichen für die Anwesenheit Jesu Christi und seines unaufhörlichen Appells an unser Verantwortungsbewußtsein.

Vor diesem Hintergrund ist die Unterscheidung der Geister notwendigerweise christologisch: Jesus Christus, in dem sich Gnade, Gesetz und Verheißung verbinden, bleibt für den Glaubenden der letztlich gültige Maßstab seiner Wertungen, Entscheidungen und Handlungsweisen.

1. Jesus Christus bekundet in seinem Leben auf Erden die zugleich göttliche und menschliche Dimension des Andersseins und verleiht der Ohnmacht des Gesetzes durch den Geist das Licht und die Kraft der Gnade und der Verheißung. Die Mattäischen Antithesen sind hier ganz und gar enthüllend für die Dynamik der christlich begründeten Unterscheidung der Geister, denn im Übergang von dienstbeflissener Beachtung von Vorschriften zu verantwortungsvollem Gehorsam zeigen sie die Anwesenheit des Wesens des anderen, auf den man immer wieder hinhören lernen muß in der Endlosigkeit seines Anrufs. Dieses andere Wesen ist ständig bedroht von tödlichem Jähzorn, sexueller Begierde, diskriminierender Verstoßung der Frau, Lüge mit Worten und «gesetzlicher» Wiedervergeltung nach dem Recht der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem. Es ist gerade das Wesen des anderen, das in solcher Handlungsweise verkannt wird. In diesen Antithesen verweist Jesus uns an die (ursprüngliche) Urwahrheit des Gesetzes, diejenige der Schöpfung, die selbst mit dem Begriff des Bündnisses verbunden ist. Eine der möglichen Deutungen der Auferstehung ist, daß sie uns zum nicht objektivierbaren Wesen des Auferstandenen zurückführt, einem Wesen, das dem Zugriff unserer nivellierenden Vernunft enthoben ist. Aus eben diesem Grund führt sie uns zum Wesen und zum Namen des Nächsten, dessen Anderssein bereits in der Schöpfungsgeschichte durch den Begriff Ebenbild (Abbild) nachdrücklich vorgeprägt war, das Ebenbild eines Gottes, der sich beim namenlosen Namen Jahwe rufen läßt.

2. Unter diesen Voraussetzungen ist es einleuchtend, daß die christlich begründete Unterscheidung der Geister in schöpferischer Weise offen bleiben muß, noch über die feststehenden Normen hinaus, die notwendig sind für eine sinnvolle Existenz der Menschen in einer Gesellschaft, für das nicht fest Begrenzbare dessen, was man das Gesetz des Nächsten nennen könnte, ein Gesetz über allen anderen Gesetzen, dem Jesus mit seinem Leben und Tod eine exemplarische Gestalt gegeben hat, die sich uns nicht so sehr zur einfachen Wiederholung und Nachahmung anbietet, sondern vielmehr Anstoß zur Wahrnehmung erfinderischer Verantwortung sein will.

3. Eine der Folgen dieses christlichen Wesenszugs der Unterscheidungsfähigkeit ist die Tatsache, daß sie eine Gleichförmigkeit, die eine Einebnung von Unterschieden darstellen würde, nicht anerkennen kann. Es gehört zu ihren ursprünglichen Eigenschaften, sich der Vielzahl zu öffnen. Wenn diese Vielzahl ein historisches Zeugnis der Unfähigkeit ist, in christlicher Weise die Unterschiedlichkeiten zu tragen, so gibt es auf der anderen Seite in den heutigen ökumenischen Bemühungen einen Aufruf, nicht an ihrer Beseitigung zu arbeiten, sondern alle teilhaben zu lassen an der Bereicherung, die sie mit sich bringt. Die christlich begründete Unterscheidung der Geister hat die Verpflichtung, diese Unterschiede auszuhalten.

Außerdem muß diese Offenheit über den Kreis der Christen hinaus auf die «Juden» und die «Heiden» ausgedehnt werden: wie könnte man sonst in christlicher Weise die besonderen Merkmale aus den Anfängen der Schöpfung, welche den «Heiden» auszeichnen, und die das Judentum auszeichnenden besonderen Merkmale der biblischen Schriften – die wir bis zum Bruch, verursacht durch Tod und Auferstehung Jesus, gemeinsam haben – leben? Diese unterschiedlichen Merkmale können nicht einer Rangabstufung unterworfen werden: die Entscheidung ist geistlicher Art und verweist uns hier auf die ethische Verantwortung angesichts des Wesens des anderen in seiner unsichtbaren Verwandtschaft mit dem Wesen Jesu Christi.

4. Die Treue zu ihrer eigenen Tradition impliziert, daß die Unterscheidung der Geister der Notwendigkeit einer kirchlichen Überprüfung von Entscheidungen und Handlungen, die das Gleichgewicht zwischen Gnade und Gesetz, Charisma und Institution, autorisierter Regelgebundenheit und Offenheit für Erneue-

rung wahrt, Rechnung trägt. Ein Gleichgewicht, das ein Übergewicht an Autorität ebenso unmöglich macht wie zerstörende Anarchie, die Aneignung der ethischen Reglementierung durch kirchliche Macht genauso verhütet wie die Preisgabe des Einigungsauftrags, der ihr auferlegt wurde. Die Regulierung der Praxis muß eine zweifache Ausrichtung haben: die ethische Verantwortung des Gläubigen besteht nicht nur darin, die Bestimmung der Verhaltensweisen den kategorischen Vorschriften der Obrigkeit entgegenzustellen; diese Bestimmung betrifft ebenfalls die Verantwortung den Vorschriften gegenüber. Diese Verantwortung selbst ist durch das Wesen des Gesetzes vorgegeben. Und die Obrigkeit würde sich, wenn sie dies leugnete, selbst unglaubwürdig machen.

[1] Vielleicht ist dies eine Möglichkeit, zum Ausdruck zu bringen, daß die Tugend oder der tugendhafte Mensch fast nicht existieren.

[2] M. Gauchet, L'expérience totalitaire et la pensée de la politique: *Esprit*, 7/8, Juni/August 1976, 3 ff.

[3] *E. Levinas, Todalité et infini. Essai sur l'exteriorité* (Den Haag 1961) 172.

[4] D. Vasse, *Le temps du désir* (Paris 1969) 136.

[5] V. Jankélévitch und B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé* (Paris 1978) 117.

[6] AaO. 188.

[7] Ebd.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

RENÉ SIMON

1912 in Mollau, Frankreich, geboren. 1943 zum Priester geweiht. Studien an der Universität von Lyon, an der Hochschule für Philosophie der Universität Löwen und an der Sorbonne (Paris) abgeschlossen mit dem Lizentiat in Philosophie und dem Doktorat in Theologie. Nach seiner Pensionierung war er bis Juli 1977 Lehrer für Moral am Institut Catholique zu Paris und lehrte gleichzeitig an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Er ist Gründer der Association théologique pour l'étude morale (A.T.E.M.) und deren Vorsitzender. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: Morale, Philosophie de la conduite humaine (Paris 1961) (Übersetzungen ins Spanische und Italienische); Fonder la morale, Dialectique de la foi et de la raison pratique (Paris 1974) (übersetzt ins Spanische); in Zusammenarbeit mit A. Dumas: Vivre et croire, Chemins de sérénité (Paris 1974); verschiedene Beiträge in Rech.de.Sc.Rel., Lumière et Vie, CONCILIUM, Supplément à la vie Spirituelle. Anschrift: Rue de Vaugirard, F–75006 Paris, Frankreich.

Josep M. Rovira Belloso

Wer ist fähig zu unterscheiden?

1. Einleitung

Die Frage tönt zunächst so, als handle es sich um einen Moralkasus. Dann aber wird man inne, daß der Fächer von möglichen Antworten auf die Frage: Wer kann unterscheiden? verschiedene, ja selbst tiefgründige Positionen zur Spiritualität und zur Seinsweise der Kirche in sich schließt.

Es ist von Nutzen, in Art einer Darlegung des Fragestandes das Spektrum möglicher Antworten auszufalten, ohne daß wir den Anspruch erheben möchten, eine erschöpfende Aufzählung vorzulegen. Wir breiten vor allem jene Antworten aus, die gegenwärtig von Bedeutung sind oder die in dieser oder jener Periode der Spiritualität bedeutsam waren.

a. Unterscheiden soll, wer den zu klärenden Problemen besonders nahe steht. Zugunsten dieser Auffassung läßt sich ein päpstliches Dokument anführen, dem es sehr darum zu tun ist, die Verantwortung sämtlicher Glieder der Kirche zu betonen. In der Enzyklika «Pacem in terris» Johannes' XXIII. findet sich ein Text, der um seiner Situation und seines dichten Inhaltes willen wichtig, wenn auch in seinem Wortlaut ein wenig dunkel ist: «Soweit es sich um den Standpunkt der Katholiken handelt, wird die Entscheidung über Dinge dieser Art vornehmlich bei den Männern liegen, die in der politischen Gemeinschaft und in diesem Problembereich führend sind.»[1]

b. Unterscheiden kann, wer Gott näher steht: der Heilige, der Prophet, der Geistesmensch. Dies können wir die «illuminative Antwort oder Bahn» nennen, die tief in der Tradition gründet. Nur wer Gottes Geist erfahren hat und um dessen Pfade weiß, vermag zu unterscheiden, sind doch «die Wege Gottes nicht unsere Wege» (vgl. Jes 55,8b). Diese Antwort läßt eine zweite Frage offen: Wer ist ein «Heiliger», ein «Prophet», wer ist im Walten des Heiligen Geistes erfahren?

c. Der Obere unterscheidet, falls die Unterscheidung mit Gewähr für ihre praktische Gewißheit und Sicherheit zu erfolgen hat. Und diese praktische Sicherheit erreicht man durch den Gehorsam, worin man «nie fehlgeht», wie man im Ordensleben immer wieder sagt. Doch schon jetzt ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Unterscheidung, die ja auf der Ebene des «Sehens» und «Erkennens» erfolgt, nicht das gleiche ist wie der Gehorsam, worin es um die Willenshingabe geht.

d. Die Gemeinsschaft unterscheidet, denn sie ist die konkrete Gestalt der «ecclesia ante et retro oculata»; sie ist das primäre Subjekt der Präsenz und des Impulses des Geistes: «Wer Ohren hat, höre, was der Geist den Kirchen sagt.»[2] Doch auch diese Antwort ruft nach neuen Fragen: Was verstehen wir unter Gemeinschaft? Die kleine Gemeinschaft, die Ortskirche, die Gesamtkirche? Und welches ist die spezifische Aufgabe der Gemeinschaft bei der Unterscheidung?

e. Wir möchten nicht die Antwort unerwähnt lassen, welche *die Fachkundigen* in irgendeiner Materie als diejenigen ansieht, die unterscheiden können und sollen. Wir haben schon wiederholt erlebt, daß Expertenequipen – mit einem Katecheten, einem Theologen, einem Psychologen usw. – gebildet wurden, damit eine gewisse Unterscheidung sachkundig erfolge.

Schon allein eine solche Aufzählung einiger möglicher Antworten auf unser Problem läßt einen Teil des theologischen und spirituellen Materials zutage treten, das bei dieser Frage mitspielt.

Einige dieser Antworten setzen ja bereits eine gewisse ekklesiologische Einstellung voraus: in einer vertikalistischen Ekklesiologie unterscheidet der Autoritätsträger; in einer mehr horizontalen Ekklesiologie – die in erster Linie das Gottesvolk als ganzes sieht – unterscheidet derjenige, der der Wirklichkeit näher steht oder der über das der Situation entsprechende besondere Geistescharisma verfügt.

Wenn wir nun an das zentrale Thema herangehen, um es richtig zu situieren, so müssen wir zumindest einige nützliche Präzisierungen, Erklärungen und auch Unterscheidungen anbringen, welche die Form bescheidener systematischer Ausführungen oder kurzer Hinweise auf die Geschichte annehmen werden.

2. Das Subjekt des klugen Unterscheidens

Das Wort «unterscheiden» besagt, auch der Etymologie nach, daß man zwei (oder mehr) Möglichkeiten erblickt und sie voneinander scheidet. Man will klar sehen, welches die wahre Lehre, die richtige Option ist. Nun aber kommt jeder Mensch in die Lage, zu unterscheiden, d.h. bewußt und frei die Motive zu einem guten Entscheid ausfindig zu machen.

Um gut zu wählen, genügt es, daß derjenige, der unterscheidet, klug ist, denn «daß einer das richtig auswähle, was zum Ziele führt..., geschieht», wie Thomas von Aquin sagte, «durch die Klugheit»[3]. Jeder Mensch muß klug sein, weil jeder Mensch sich entscheiden und deswegen gut zu unterscheiden verstehen muß.

In der altkastilischen Sprache bezeichnete man diese Qualität des treffenden, klugen Unterscheidens als «discreción»; «discreto» wurde der Mensch genannt, der diese natürliche oder durch Erfahrung gewonnene Qualität besitzt.

Kluges Unterscheiden erscheint als ein Tun, das sich vom bewußten, freien Menschen nicht wegdenken läßt; dieser muß sich mit sämtlichen Faktoren, die in einer bestimmten Sachlage mitspielen, hellsichtig auseinanderzusetzen vermögen. Der Wirklichkeit gegenübergestellt, arbeitet der Mensch einen klugen, verantwortlichen Entscheid aus: er vermag mit einem positiven Beitrag auf die Welt, in der er sich bewegt, zu «antworten». Unterscheiden, um sich klug zu entscheiden, ist somit etwas Allgemeinmenschliches; es gehört zu jedem verantwortlichen Menschen, der sich nicht mehr bloß von Instinkten treiben läßt, die ihn – wie die Sehnsucht oder der Ehrgeiz – zu einer ideologisierten Schau der Wirklichkeit verleiten, und der auch das Stadium der Urtriebe hinter sich gelassen hat. Unterscheiden ist eine reflexive Betätigung, die dem Geist des Menschen eigen ist.

In dieser Sicht würden wir die erste Antwort, die wir in der Einleitung anführten, unterschreiben und ihr folgenden genauen Sinn geben: Jeder Mensch ist berufen, zu den Problemen, die ihn und die Welt betreffen, verantwortlich Stellung zu nehmen. Dieser Verantwortung entsprechend muß er unterscheiden, welche Antwort dem Problem seiner selbst und seiner Umgebung – im Sinn der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe – am ehesten entsprechen, so daß der Mensch in dieser seiner Entscheidung sich selbst erkennen kann: offen auf eine Beziehung zu den anderen hin und in bestimmte Verhältnisse eingebettet. Auf diese Weise werden das Ich, die Beziehungen und die Verhältnisse im Akt des Unterscheidens erkannt und von den Wirkungen der Entscheidung verändert. So erkennt der Mensch sich selbst und so existiert er.

Der Christ nimmt diesen Erkenntnis- und Entscheidungsakt im allgemeinen nicht allein vor. Die gemeinsame Lebensüberprüfung («Revision de vie») kann eine ausgezeichnete Hilfe dazu sein, daß der Gläubige immer mehr verpersönlicht und verantwortungsbewußt wird[4].

Dieses erste Ergebnis unserer Analyse des klugen Unterscheidens dürfen wir im Lauf der folgenden Reflexion über die Frage, wer «dem Geist entsprechend unterscheiden soll», nicht vergessen.

3. Die Unterscheidung im Licht des Evangeliums

Wir suchen nach einem noch tieferen Sinn des Wortes «unterscheiden» und demgemäß nach einer noch spezifischeren Auskunft auf die Frage: «Wer kann unterscheiden?».

Das Wort «Unterscheidung» hat in der Spiritualitätsgeschichte den genaueren Sinn einer geistlichen Tätigkeit, die in einem bedeutsamen Moment des christlichen Lebens die Präsenz, die Weisung und den Impuls des Heiligen Geistes zu entdecken sucht, in einem Moment oder an einem Scheideweg, die vom betreffenden Menschen eine Entscheidung verlangen, die der Sicht des Evangeliums entspricht.

So angesichts zweier möglicher Stellungnahmen oder Lebensformen: für welche dieser beiden soll man sich entscheiden, um Gott treu zu sein? So vor der Ausarbeitung des theologischen Diskurses: wie kann man die Präsenz und Offenbarung Gottes an die Menschen möglichst so deuten, daß die «Lehre», die Daseinsweise und das Verhalten Jesu begrifflich richtig zum Ausdruck gebracht werden? So angesichts eines Umbruchs im Leben des Christen: welche Form des Lebens nach dem Evangelium entspricht diesem Umbruch? Dies sind Beispiele (die sich vermehren ließen) von Momenten und Weggabelungen, die bedeutsam sind, weil sie vom Christen eine dem Evangelium gemäße Entscheidung fordern.

Auf dem Gebiet dieser geistlichen Unterscheidung ist die Frage, wer zum Unterscheiden befähigt sei, noch schwieriger zu beantworten. Doch kommt uns der Umstand zu Hilfe, daß diese Frage hier schon von den ältesten Zeiten der Geschichte der Spiritualität an gestellt worden ist. Sie ist so alt, daß wir bereits in einem Text der Genesis nicht nur auf einen Hinweis auf sie, sondern auf einen klaren Präzedenzfall stoßen: Da «keiner da ist, der (den göttlichen Sinn eines menschlichen Traumes) auslegen kann», gibt Josef von Ägypten die Antwort, welche das ganze Gewicht einer Behauptung hat: «Ist nicht das Träumedeuten Sache Gottes?» (Gen 40,8). «Deuten» – ein Wort, das wiederum sehr aktuell ist – besagt in diesem Text etwas, das dem Unterscheiden sehr nahe kommt. Und die Genesis schreibt die Deutung dessen, was Gott vorhat, ohne weiteres Gott selbst zu. Damit gibt sie, wie es scheint, der «illuminativen Antwort» Raum: Fähig zu unterscheiden ist der Mensch, den Gott erleuchtet, denn dieser allein kann mit Gewißheit das deuten, was Gott betrifft.

Der lange Weg, den diese Antwort zurücklegen wird, wird im Neuen Testament vorgezeichnet: Der Geist Gottes, der den Menschen erleuchtet, erkennt den Plan Gottes, sagt 1 Kor 2,10–11. Die «via illuminativa» wird sodann mit gewohnter Exaktheit von Thomas von Aquin systematisiert: Wer wird imstande sein, die Lehre oder Entscheidung, die mit dem Plan und Wirken Gottes übereinstimmt, zuverlässig zu un-

terscheiden? Derjenige, den Gott erleuchtet hat «durch ein inneres Verstandeslicht, das den Geist erhebt, damit er das, was das natürliche Licht des Verstandes nicht zu gewahren vermag, wahrnimmt»[5].

Diese Antwort, die Thomas von Aquin in seiner «Summa contra gentiles» entwickelt, weist folgenden Gedankengang auf: In der geistlichen Unterscheidung gibt es ein Element, das nicht bloß eine Unbekannte ist, sondern das auch gar nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fallen kann, sondern Sache des Glaubens ist, der von dem handelt, was wir nicht sehen. Dieses unbekannte Element, das seinem Wesen nach sich der Wahrnehmung durch die Sinne und den Verstand entzieht, ist das, was Gott in unserem Leben will und wirkt: die Präsenz des Wortes und die Leitung durch den Geist Gottes. Um dieses Element zu unterscheiden oder zu «sehen», bedarf man der Erleuchtung durch Gott. Diese Erleuchtung ist ungeschuldet und «geoffenbart», wie das bei Petrus der Fall war, der in seiner Unterscheidung feststellt, daß Jesus der Messias ist, und dies hat ihm der Vater, nicht Fleisch und Blut, geoffenbart[6].

Um diese Lehre von der Erleuchtung nicht mechanistisch aufzufassen – als ob es sich um eine reine «Eingießung» von Licht handeln würde, bei der von jeder Beobachtung der sichtbaren Zeichen, die in der Wirklichkeit vorliegen, abzusehen wäre –, sollten wir uns der Quintessenz der Lehre über die Glaubenserkenntnis erinnern, die Johannes vom Kreuz vorlegt. Auf den knappsten Ausdruck gebracht, lautet sie: Die Zeichen geben Zeugnis; das innerlich empfangene Licht lockt an.

4. Die Beziehung zwischen «klugem» Unterscheiden und «geistlichem» Unterscheiden

Der heutige Leser ist sicherlich etwas verdutzt, wenn man einen so entschiedenen (überscharfen?) Unterschied macht zwischen dem klugen, «natürlichen» Unterscheiden und dem übernatürlichen Unterscheiden, zwischen dem natürlichen Erkenntnislicht und dem inneren Licht, womit Gott den geistlichen Menschen erleuchtet.

Diese Unterscheidung, die der ganzen Scholastik eigen ist – eine Unterscheidung, die wir nicht zu unterschlagen suchten – hätte noch heute eine heilsame Funktion: Sie könnte nämlich dazu dienen, beim Festlegen der Grundlagen für das natürliche Unterscheiden («Gratia non tollit naturam») vor bedenklichen Spiritualisierungen zu warnen. Viele Christen würden ja gut daran tun, gegenüber der sie umgebenden Wirklichkeit die Augen und den Verstand weit zu öffnen.

Das Unbehagen, in das ich den Leser wohl versetzt habe, scheint mir jedoch in anderer Hinsicht angebracht: Die thomasische Berufung auf das innere, geoffenbarte Licht scheint am Problem des Zusammenhangs vorbeizusehen, der zwischen den «Zeichen» – auch den «Zeichen der Zeit» – und dem inneren Licht besteht. Im gewöhnlichen Leben spielen nämlich «natürliche» Elemente mit – wie z.B. die Gesundheit, die Befähigungen, die menschlichen Beziehungen, die mögliche Benachteiligung anderer –, die sich als mehr oder weniger spezifische Zeichen des Willens und Rufes Gottes deuten lassen. Es sind Zeichen, die diesen Willen des Herrn, auf alle Fälle seine Präsenz und sein Wirken, zugleich verdecken und aufdecken.

Es macht somit den Anschein, daß die reine «via illuminativa» dazu neigt, das evangelische Unterscheiden oberhalb des prosaischen, gewöhnlichen Terrains des täglichen Lebens anzusetzen, auch oberhalb des durch die inneren Kämpfe durchfurchten Feldes, aus dem die Entscheidungen erwachsen, die der Christ nach dem Geheiß des Evangeliums an den Wendepunkten seines Daseins treffen soll.

Die «via illuminativa» sollte mit dem klugen, realistischen Urteil verbunden erscheinen. Hingegen wissen wir nicht, ob dieses kluge Urteil vor oder während oder in Nachprüfung der inneren Erleuchtung erfolgen soll.

Deswegen dürfen wir ein weiteres Problem nicht unbeantwortet lassen: Welche Beziehung besteht zwischen der Klugheit, die sämtliche Faktoren, die bei einer bestimmten Situation mitspielen, aufmerksam beachtet, und der Unterscheidung der Geister auf der Ebene der Gnade und der Erleuchtung, die Gott dem Menschen schenkt? Dem, der eine verständige, ausgewogene, christliche Antwort wünscht, kommt auch hier wieder der Blick auf die Geschichte zu Hilfe.

Die alten Geisteslehrer betrachten die Klugheit als Grundlage, Reglerin und Grenzzieherin beim Unterscheiden. Deshalb eben wird die Unterscheidung *discretio* genannt, d.h. ein treffendes, ausgewogenes Urteil in Fragen des geistlichen Lebens. In diesem Sinn sagt Cassian, daß das «Maß» die geistlichen Strebungen zu regeln habe[7]; selbst für die Wüstenväter sind die Mäßigung (*sophrosyne*), die psychologische Beobachtung und die praktische Weisheit die Punkte, nach denen sich der geistliche Fortschritt richtet[8]; in den Apophtegmata heißt es, die Maßlosigkeit führe zu geistlichem Ruin[9]; Basilius behauptet immer wieder: «In allem ist das Maß das Beste»[10]. Diese Väter, die doch in ihrem Leben sich gerne rückhaltlos dem Walten des Geistes überließen, betonen sehr die Wichtigkeit des *metron*, des Maßes, und setzen das Moment der Selbstauslieferung an den Geist dialektisch mit der

Mäßigung in Beziehung, die aus der Weisheit und praktischen Erfahrung des geistlichen Menschen erfließt.

Auch bei Ignatius von Loyola finden sich Hinweise darauf, daß die Erleuchtung durch den Geist, wie er sie im Erlebnis am Bach Cardoner bei Manresa erfuhr, in Verbindung steht mit den Gemütszuständen, namentlich mit den Trost- und Trostlosigkeitserfahrungen, welche die Wichtigkeit des «Maßes» zeigen, das den ungestümen Anlauf, den der vom Geist bewegte Mensch nimmt, zu regeln vermag.

5. Zusammenfassung: Einschulung in das Geisteswalten und Erfassen der Wirklichkeit

Zusammenfassend können wir sagen:

1. Der Christ hat eine Einschulung durchzumachen, die ihm die vom Heiligen Geist eingeschlagenen Wege zeigt.

Die einzige Möglichkeit, aus der Art von Tautologie herauszukommen, die sich mit der apriorischen Behauptung begnügt, zum Unterscheiden sei fähig, wer von Gott erleuchtet werde (der Heilige, der Prophet usw.), besteht darin, daß man die tatsächlichen, praktischen Wege kennenlernt, auf denen der Christ gehen kann, und sich einübt in die Gewohnheit, «die Dinge von Gott her zu sehen», sich einlebt in das, was Johannes das «Bleiben in Christus», das «Bleiben in der Liebe» nennt oder auch das «Bleiben in der Liebe des Vaters», das «Bleiben im Wort» und so weiter[11]. In der Spiritualitätsgeschichte hat man diese Einschulung zu würdigen verstanden; man beschreibt sie als Weg der Demut (Cassian), der Mäßigung (griechische Väter), des beständigen, von den Zeichen der inneren Tröstung gestützten Gebetes (Ignatius von Loyola) oder als Sich-Versenken in das Gotteswort[12].

2. Der Christ braucht nicht davor zurückzuschrekken, sich in aller Freiheit vom Heiligen Geist mitreißen zu lassen, der auf ebenfalls freie, unverhoffte Weise ihn auf ungeahnte Wege treibt. Im allgemeinen schließt der Geistesimpuls nicht aus, sondern setzt voraus, daß man ein kluges Urteil fällt, das die mitspielenden Faktoren erfaßt, und in einer ersten, «natürlichen» Unterscheidung abzuklären sucht, ob die treibende Kraft «Ehrgeiz, Gewinnsucht oder Leidenschaft» (Pierre d'Ailly) ist oder aber die Wahrheit und die Liebe zu Gott.

Es wird der Reihe nach darum gehen:

a. sich der sogenannten «Doppelmotivationen»[13] bewußt zu werden, die die manchmal eigensüchtige oder egozentrische ursprüngliche Intention zu maskieren und ihr einen selbstlosen Anstrich zu geben suchen;

b. in den gesamten Unterscheidungsprozeß eine richtige Ordnung hineinzubringen, indem man das kluge Urteil zur Grundlage nimmt, sich aber für den – vorgängigen, begleitenden oder nachfolgenden – freien Antrieb durch den Heiligen Geist offenhält.

3. Zwischen dem klugen Urteil und dem Angetriebenwerden durch den Geist, der im «Rat» und in der Entscheidung waltet, liegt eine eigentliche dialektische Implikation vor.

Das kluge Urteil übt die Rolle eines regelnden «Maßes» auf dem Weg der geistlichen Freiheit aus, indem es sich vergewissert, daß dieser Weg nicht dem betreffenden Menschen selbst[14] oder Drittpersonen zum Schaden gereicht.

Andererseits, und dies ist das Wichtigste, treibt der Heilige Geist uns an und ist uns behilflich, mit der Wirklichkeit der Welt Kontakt zu nehmen; er läßt uns – gleichsam auf verkürztem Weg – erkennen, «was im Herzen des Menschen ist»; er hellt das Gewebe der zwischenmenschlichen Beziehungen auf und ermöglicht uns, wenn wir auf «die Zeichen der Zeit» achten, sogar den Sinn der Geschichte wahrzunehmen. Der Geist läßt uns auf die Wirklichkeit einwirken, die wir in der Sicht der wohlwollenden, heilschaffenden Liebe Gottes sehen. Es scheint jedoch, daß nur durch demütiges, kontemplatives Gebet der Mensch diesen Blick auf die Wirklichkeit gewinnt, der bereits etwas Beglückendes ist.

6. Das Problem der Gewißheit beim Unterscheiden

Das kluge geistliche Urteil ist keine leichte Sache, weil es das bei jeder Wahl gegebene Element der Ungewißheit enthält. Es bezieht sich ja stets auf die konkrete, umständebedingte Wirklichkeit der menschlichen Handlungen[15].

Das heißt also, daß der Gegenstand, auf den sich die Unterscheidung erstreckt, nie jenen Grad der Gewißheit bieten kann, den die ersten Prinzipien oder die einleuchtenden Schlußfolgerungen gewähren. Beim Unterscheiden werden die Prinzipien und Schlüsse durch ein Urteil von praktischer Geltung vermittelt, das sich auf die ungewissen Variabeln bezieht, welche die menschlichen Handlungen in ihrer konkreten Gestalt darstellen. Dies ist die Quintessenz dessen, was Thomas von Aquin mit großem Scharfsinn dargelegt hat[16].

Das Problem der Ungewißheit beim Unterscheiden spielt bei der Frage, wer unterscheiden soll, sehr stark mit. Für die westliche Geisteshaltung, die nicht nur rational ist, sondern zum Rationalismus neigt[17], ist die dem Unterscheiden anhaftende Ungewißheit eine Crux gewesen und ein Beweggrund, sich nach Stützen

umzusehen, die der Entscheidung und Wahl Sicherheit bieten könnten.

Die Furcht vor der Unsicherheit trug zu den Übertreibungen bei, zu denen es in der einen oder andern Richtung gekommen ist. Zuweilen stellte man den «blinden» Gehorsam, in der sich der Geleitete «tamquam cadaver»[18] verhielt, als höchste Sicherheit hin, oder die Furcht vor der Verantwortung der *diakrisis* flößte das Verlangen ein, seine Eigenpersönlichkeit in einer plebiszitären Gemeinschaft aufgehen zu lassen. Andere Male kam es zu einer Übertreibung im gegenteiligen Sinn: aus Furcht vor dem Risiko, das im Gehorsam liegt, oder vor der Last der Gemeinschaft oder vor den Lehrkonstanten, die den Umkreis der kirchlichen Gemeinschaft abstecken, verherrlichte man das individuelle Urteil.

Ich möchte hier nicht gerade ein Loblied auf die Ungewißheit anstimmen. Aber wir müssen annehmen, daß die Unterscheidung, auch wenn sie nicht die Form eines «Schlusses aus einem operativen Syllogismus» annimmt[19], wie Thomas von Aquin dies erwartete, doch zu einer seriösen geistlichen Intuition werden kann, die das eine oder andere Mal durch die Lebenserfahrung berichtigt wird. Auf diesem Gebiet ist die Sicherheit nicht eine empirische Evidenz oder die Evidenz, die sich aus mathematischen Schlüssen ergibt. Sie ist auch nicht die subjektive Sicherheit des Fanatikers. Sondern sie ist die Gewißheit des rechten Ausschreitens in gewisser Hoffnung – eines Ausschreitens, das stets vervollkommnungsfähig und dialogal ist, weil es den Dialog mit der Gemeinschaft und im Umkreis der kirchlichen Gemeinschaft voraussetzt, und das stets am obersten Kriterium Maß nimmt, an der Daseinsweise und am Verhalten Jesu. Wichtiger also als die subjektive «Sicherheit» ist die vertrauensvolle, demütige Bereitschaft, den Weg zu gehen, den der Herr ging.

7. Unterscheidung und Gehorsam

Für die Strömung, welche die Unterscheidung in die Nähe des Gehorsams rücken möchte, ist es der Obere, der zu unterscheiden hat.

Welche Faktoren haben dazu beigetragen, daß unmerklich sich dieser Registerwechsel, dieser Übergang von der Ebene der Erkenntnis (*discretio*) zu der des Willens, der Übergabe des Willens an den Obern (Gehorsam) vollzog?

a. Dies ist in erster Linie eine Folge des eben behandelten Problems der Gewißheit der Unterscheidung. Man sucht es drastisch zu lösen, indem man totalen Gehorsam fordert und behauptet, darin gehe man nie fehl.

b. Im Lauf der Jahrhunderte entstand in bezug auf die Frage, wer unterscheiden soll, eine Art Jurisprudenz. Wenn diese Kriteriologie sich entfaltet, hält sich für gewöhnlich das Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen des Gehorsams gegenüber dem Obern und der eigentlichen Unterscheidung. Dies ist beim vielberedeten Quartett von Pierre d'Ailly der Fall, worin die Unterscheidung zu gleichen Teilen dem Konzil, dem Papst und dem kirchlichen Obern zugeteilt wird (all dies in Richtung des Gehorsams), aber auch dem «Doctor bene doctus» und dem «Discretor spirituum» (in Richtung der selbständigen Unterscheidung)[20].

Doch der bedeutsamste Fall liegt bei den Wüstenvätern vor, die das dialektische Gleichgewicht zwischen Gehorsam und Unterscheidung nie aufheben. Nicht einmal der «unterscheidungslose (*a-diakritos*) Gehorsam» erscheint von seinem Daseinsgrund getrennt, von der Notwendigkeit nämlich, daß der Jünger eine *diakrisis* vornimmt. Der höchste Gehorsam kann nur aus einem freien Akt äußerster Unterscheidung erfließen: «Der Gehorsam gibt die Unterscheidung auf aus Überfülle an Unterscheidung.»[21]

In der Praxis hingegen ist das dialektische Gleichgewicht mehr als einmal zu einer Alternative geworden, die den einen oder andern der beiden in Spannung stehenden Pole aufhebt. Ein Beispiel dafür ist die Seelenführung. Johannes vom Kreuz versteht sie als eine gemeinschaftliche Unterscheidung, um «die Wahrheit zu wissen und zu tun»; der «weise, sich zurückhaltende, erfahrene» Seelenführer übernimmt darin die Rolle eines schlichten Zeugen für den Gottesgeist[22]. In den letzten Jahrzehnten hingegen neigte man dazu, die Seelenführung zu einer Art «Führung nach Diktat» zu machen, wobei sich der Geführte wie eine «regungslose Materie» verhielt. Es ist heute höchst angezeigt, wieder zur Mentalität des hl. Johannes vom Kreuz zurückzukehren.

8. Die Rolle der Gemeinschaft

Die «kleine» Gemeinschaft ist Bezugspunkt des religiösen Lebens; sie ist ein Element, das die Erkenntnis der Eigenwelt und das Urteil darüber fördert. Diese aber sind für den Christen notwendig, damit er der Umwelt die Werte bringen kann, die er am meisten liebt und erhofft.

Bei der Entscheidung ist die Gemeinschaft nicht ein «Ersatz», um sich der eigenen Verantwortung zu entheben, sondern der Lebenskreis, woraus diese Verantwortung erwächst. Sie muß animieren, bereichern, geneigt machen und beglaubigen, aber nicht zwingen; sie unterscheidet, was von gemeinsamem Interesse ist,

vor allem die Sendung und die Bedingungen, unter denen das Zeugnis für Christus abgelegt wird. Die Gemeinschaft möchte Herd und Schule des Sich-Einübens in das Gebet und die Demut sein. Der Christ lernt in ihr, die Menschen mit dem Blick zu sehen, der segnet, weil er die bittere Rinde durchdringt, die wir alle besitzen, bis er in den andern das Antlitz des armen Herrn entdeckt.

Die kirchliche Gemeinschaft ist schließlich das Umfeld der Offenbarung des Wortes, auf die das Lehramt Bezug nimmt und die von den Theologen in riskanter oder zuverlässiger Lehrunterscheidung ausgelegt wird. Als das vom Atem des Gottesgeistes durchwehte Gottesvolk ist sie das Hauptsubjekt der gemeinschaftlichen Unterscheidung, und diese Unterscheidung nennt sich «Konzil».

[1] Johannes XXIII., Pacem in terris, Nr. 160. Vgl. den ganzen Abschnitt.

[2] Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

[3] Thomas von Aquin, Summa theologica I–II, q. 65, a.1.

[4] Vgl. in diesem Heft den Aufsatz von Casimir Marti, Unterscheidung und Lebensrevision.

[5] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles III, 154.

[6] «Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire» («Contra gentiles» III, 154, 1).

[7] G. Bardy, Dict. de Spiritualité III (Paris 1957) 1251 (II, 222).

[8] A. Cabassut, Dict. de Spiritualité III (Paris 1957) 1318.

[9] Migne, P.G. 65, 425.

[10] Vgl. Gregor von Nazianz, Leichenrede auf den hl. Basilius 60,1.

[11] Joh 15,4.5.6.7.9.10; 1 Joh 4,16; auch Joh 8,31.

[12] Vgl. Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen: «Wo sie (die Seele) das Wort hat, bedarf sie auch keines andern Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort genug Speise, Freude, Friede, Licht..., Wahrheit» (W.A. 320).

[13] Zu der ambivalenten Haltung des Subjekts zum Objekt vgl. Sigmund Freud, Totem und Tabu (Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühle).

[14] Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, erste Woche, zehnter Zusatz (betr. die Buße): «...sofern nur dadurch der Exerzitand sich nicht untauglich macht und keine erhebliche Erkrankung folgt».

[15] Vgl. Summa theologica I–II, q. 13–14.

[16] Vgl. vor allem: «In rebus agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia; quae propter suam variabilitatem incerta sunt» (I–II, q. 14, a.1).

[17] J.M. Rovira, Condicionaments racionalistes del pensament teològic occidental: Analecta sacra Tarraconensia XLI (1969) 29–70.

[18] Vitae Patrum, V, 15, 64: P.L. 73, 964 d.

[19] Thomas von Aquin, Summa theologica I–II, q. 13, 1.3.

[20] P. d'Ailly, De examinatione, vgl. Dict. de Spiritualité III, 1264.

[21] Johannes Climacus, Scala Paradisi 4: P.G. 88, 680; I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois (Roma 1955).

[22] Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel II, 22; Lebendige Liebesflamme 3, 20. 43. 46.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO

1926 in Barcelona geboren. Lizentiat in Rechtswissenschaft (1948) und Doktorat in Theologie (1956, an der Gregoriana zu Rom). Dissertation «La visión de Dios según Henri de Gand» unter Leitung von Juan B. Alfaro. Während sieben Jahren geistlicher Berater des Movimiento de «Graduados» de Acción Católica de Barcelona. Professor für systematische Theologie am Priesterseminar von Barcelona und (seit ihrer 1968 erfolgten Gründung) an der Theologischen Fakultät von Barcelona (Sección San Paciano). Er veröffentlichte auf katalanisch «Estudis per a un tractat de Déu» (1970); Fe i llibertat creadora (1971; spanische Übersetzung 1974); L'Univers de la Fe (1975) und zahlreiche Aufsätze in den Zeitschriften «Analecta Sacra Tarraconensia», «Revista Catalana de Teología», «Questions de Vida Cristiana», «Iglesia Viva» und «Pastoral Misionera». Eine großangelegte Interpretation des Konzils von Trient ist im Druck. Als Seelsorger ist er Glied der Equipe der Pfarrei Santa María de Gornal (Hospitalet – Barcelona). Anschrift: Bruch, 136, 3°, 1ª, Barcelona, 37, Spanien.

Berichte

Yves Congar

Erzbischof Lefebvre Lehrmeister der «Tradition»?

Die notwendigen Unterscheidungen

Erzbischof Lefebvre hat sich reichlich ausgesprochen. Man muß ihm bescheinigen, daß er sich nicht verändert hat und daß sein Denken einfach ist. Hören wir ihm zunächst zu.

«Wir halten mit ganzem Herzen und ganzer Seele fest an der katholischen Kirche Roms, der Hüterin des katholischen Glaubens und der Traditionen, die zu dessen Bestand unerläßlich sind, an der ewigen Kirche Roms, der Lehrerin der Weisheit und Wahrheit. Aber wir lehnen es ab und haben es immer abgelehnt, der neomodernistischen und neoprotestantischen Richtung zu folgen, die sich in Rom ganz klar im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den daraus hervorgegangenen Reformen gezeigt hat...

Keine Autorität, selbst nicht die höchste in der Hierarchie, kann uns zwingen, von unserem katholischen Glauben, wie er seit neunzehn Jahrhunderten vom Lehramt der Kirche erklärt und gelehrt wurde, abzuweichen oder denselben abzuschwächen» (Erklärung vom 21. November 1974: E 270[1]).

«Ich werde erhalten» (N 16). «Kämpfen, um *die Tradition zu erhalten*» (E 289).

«Wir müssen uns auf den Positionen von vor dem Konzil halten und nicht fürchten, uns scheinbar in Ungehorsam gegenüber der Kirche zu befinden, während wir eine Tradition fortsetzen, die zweitausend Jahre alt ist. Welches muß das Kriterium des ordentlichen Lehramtes sein, um zu wissen, ob es unfehlbar ist oder nicht? Seine Treue zur ganzen Tradition.» (E 170)

«Wenn Ew. Heiligkeit uns zur entscheidenden Wahl zwischen ihr und ihren Vorgängern zwingt, zwingt sie uns, uns für ihre Vorgänger zu entscheiden, in denen sich die lebendige Kirche aller Zeiten durch das Lehramt und die Apostolische Tradition befindet, denn wir wollen weder Häretiker oder Schismatiker werden, sondern Gläubige der katholischen und römischen Kirche aller Zeiten bleiben» (Audienz vom 11. September 1976: N 233f.). – «Die Messe des heiligen Pius V. ist die Messe von zwanzig Jahrhunderten. Sie ist die Messe aller Zeiten.» (CP 219, E 201; zu «Kirche aller Zeiten», «Lehramt aller Zeiten» siehe auch E 271, A 9, C 12, CP 245.)

«Für mich ist die Tradition das seit zwanzig Jahrhunderten unfehlbare Lehramt der Kirche« (CP 245). «Da nach der Lehre der Kirche die Tradition die durch das feierliche kirchliche Lehramt für immer definierte christliche Lehre ist, trägt sie das Merkmal der Unveränderlichkeit an sich, die nicht nur die gegenwärtige Generation, sondern auch die zukünftigen Generationen zur Glaubenszustimmung verpflichtet... Wie lassen sich nun aber die Aussagen der Erklärung über die Religionsfreiheit mit der Lehre der Tradition vereinen? Wie läßt sich die Liturgiereform mit der Lehre des Konzils von Trient und der Tradition in Übereinstimmung bringen? Wie kann die Verwirklichung des Ökumenismus mit dem kirchlichen Lehramt und mit den kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Beziehungen der Kirche zu den Häretikern, Schismatikern, Atheisten, Ungläubigen und öffentlichen Sündern in Einklang gebracht werden?»[2]

Aus diesen Überzeugungen ergibt sich eine praktische Schlußfolgerung: «Dieses Haus (Ecône) hat sich entschlossen für die Zugehörigkeit zur Kirche aller Zeiten entschieden und weist die Zugehörigkeit zur reformierten und liberalen Kirche zurück» (E 314, N 232). Ungehorsam gegenüber dem Falschen, um dem Wahren treu zu sein. Seither «sind wir es, die die Kirche weiterführen» (C 16); «wir sind in der Wahrheit, weil man nicht außerhalb der Wahrheit sein kann, wenn man weiterführt, was während zweitausend Jahren getan wurde» (C 17). «Wir befinden uns nicht im Schisma, wir führen die katholische Kirche weiter; jene, die die Neuheiten machen, gehen ins Schisma, wir aber führen die Tradition weiter» (CP 223, 247; vgl. N 15). «Wir sind bereit, den Anweisungen des Papstes zu folgen. Wenn er aber den Anweisungen der 262 Päpste, die ihm vorausgegangen sind, nicht folgt, können wir den seinen nicht folgen.»[3]

I. Das Positive dieser Haltung

Wir möchten zunächst nicht nur die Ernsthaftigkeit, sondern auch den Wahrheitsgehalt dieser Äußerung anerkennen. Das, was wahr ist, ist tatsächlich endgültig war; das gilt für die trinitarischen, christologischen, eucharistischen, ekklesiologischen Dogmen. Das heißt zwar nicht, daß die im Verlauf der Geschichte formulierten Dogmen die *ganze* Wahrheit ihres jeweiligen Gegenstandes ausdrücken oder daß sie die *beste* Formulierung bieten, es schließt aber die Notwendigkeit ein, sie zu respektieren. Wir möchten sogar sagen, daß zahlreiche Texte der zuverlässigsten

Autoritäten erklären, daß man, wenn ein Bischof, selbst ein Papst etwas sagte, was im Widerspruch zu einer Glaubenswahrheit steht, nicht auf sie hören dürfte, sondern sie im Gegenteil zurechtweisen müßte[4]. Es ist klar, daß eine Anklage solcher Art von solchem Gewicht ist, daß sie eine äußerst sorgfältige Beantwortung herausfordert. Aber ich frage: Welches *Dogma* haben das Zweite Vatikanische Konzil, Papst Paul VI. oder von ihnen ausgegangene Weisungen geleugnet oder in Frage gestellt? Keines! Im Gegenteil, wenn Theologen, wenn Priester Glaubenssätze in Frage gestellt haben, haben der Heilige Vater und die Bischöfe, vielleicht auch wir selber, dagegen protestiert und gekämpft. Warum sollte dieser Glaubenskampf nicht *zusammen* geführt werden?

Wir möchten noch ein weiteres positives Element unterstreichen. Erzbischof Lefebvre kommt unermüdlich auf die Frage der Messe und des «Priestertums» zurück. Das ist ein Punkt, an dem er die Zustimmung von zahlreichen Katholiken findet. Denn viele, die ihm nicht in das Schisma folgen würden, sagen: er hat recht. Wir bedauern selber, daß man die sogenannte Messe des heiligen Pius V. nicht zusammen mit der sogenannten Messe Pauls VI. zu feiern gestattet hat. Das hätte einerseits zum Ausdruck gebracht, daß der eucharistische Glaube in nichts geändert wurde (aber der römische Kanon bleibt als erstes eucharistisches Gebet, und wenn ich ihn so zelebriere, unter Umständen lateinisch, was unterscheidet dann meine Zelebration von jener von Erzbischof Lefebvre?). Anderseits hätte man die tiefe Empfindsamkeit mancher Katholiken, die die Feier des eucharistischen Opfers zum Zeichen ihrer katholischen Identität machen, besser geachtet. Dieser Punkt ist sehr wichtig, sehr beachtenswert. Viele finden sich darin nicht mehr wieder, weil ihnen der Ausdruck ihrer katholischen Identität weggenommen wurde.

Unglücklicherweise haben die Anhänger von Erzbischof Lefebvre den erneuerten eucharistischen Ritus angeklagt, einen Verrat des Glaubens der Kirche zu begünstigen; sie haben aus der Zelebration nach dem Missale Pius' V. – das seit 1570 dennoch einige Änderungen erlebt hat – ein Mittel leidenschaftlichen Kampfes gegen die Reform Pauls VI. gemacht: und dies macht eine friedliche Lösung beinahe unmöglich. Wir haben hier nicht die Falschheit der vorgetragenen Anschuldigungen aufzuzeigen. Das wurde bereits mehr als einmal getan. Im übrigen anerkennt Erzbischof Lefebvre die Gültigkeit des neuen Ritus, wenn er mit dem Glauben und der Intention der Tridentinischen Eucharistielehre gefeiert wird. Diese Lehre verhärtet er aber, indem er so weit geht und sehr anfechtbare Begriffe verwendet, die das Konzil von Trient nicht kennt, wie «das Kreuzopfer *erneuern*» (E 279 und anderswo).

II. Unhaltbares Verkennen und Zurückweisen

Um zu den notwendigen Unterscheidungen zu kommen, müssen wir nun zu einer kritischen Würdigung der von Erzbischof Lefebvre vertretenen Positionen übergehen. Wir entwickeln diese Würdigung in drei Abschnitten.

1. Erzbischof Lefebvre macht nie eine Anspielung auf die breiten Bewegungen, die das Leben der katholischen Kirche während den Jahrzehnten, die dem Konzil vorausgingen, geprägt haben: Bewegungen, ohne die dieses Konzil nicht das gewesen wäre, was es gewesen ist, denn sie haben für das, was sie an Gültigem darstellten, die Gutheißung der höchsten Autorität erhalten. Die liturgische Bewegung blickte auf ein Jahrhundert und für ihre pastorale Entwicklung auf sechzig Jahre zurück. Sie stützte sich auf Arbeiten von einem unbestreitbaren Wert. Sie ließ im katholischen Bewußtsein die Wahrnehmungen der tiefsten Tradition wiederaufleben. Die Bibelbewegung war in vollem Aufschwung, und auch sie stützte sich auf ernsthafte Arbeiten, zu denen Pius XII. ermutigt hatte. Die patristische Bewegung – P. Henri de Lubacs «Catholicisme» war gleichsam deren schönste Ankündigung – trug bereits Früchte, die die Nachkonzilszeit vervielfacht hat. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil das Ende der Gegenreformation markiert hat, hat es auch an viele Werte der Kirche der Väter, und zwar des Morgen- wie des Abendlandes, wieder angeknüpft. Seine Bedeutung für den Ökumenismus kommt ihm weitgehend von dieser Tatsache her zu. Es gab auch eine ernsthafte ökumenische Bewegung. Es gab einen Aufstieg des Laientums in der Übernahme – in Gemeinschaft mit den Bischöfen und den Priestern – von apostolischen und kirchlichen Aktivitäten... Dies alles war bis zu einem gewissen Grad *neu*, stellte aber in keiner Art und Weise einen Gewaltstreich dar. Das entwickelte sich im geschichtlichen Leben der Kirche, und das hat sich auch nach dem Konzil weiterhin entwickelt, und das wird sich auch morgen noch entwikkeln. Das gehört zu diesem geschichtlichen Leben der Kirche.

2. Nun stellen wir bei Erzbischof Lefebvre eine gewisse Zurückweisung der neuen Einflüsse dieses geschichtlichen Lebens fest; eine Zurückweisung der «modernen Welt», das heißt eine Verneinung der Tatsache, daß es *neue* Probleme gibt, die nach *neuen* Antworten verlangen. «Alle wesentlichen, die Menschheit betreffenden Fragen haben seit Beginn der Welt und vor allem von unserem Herrn Jesus Christus schon

immer ihre Lösung erhalten» (A 83). «Jene, die von der Kirche Antworten auf diese Fragen verlangen, suchen genau, so fürchte ich, Antworten, die die Kirche bereits gegeben hat, die gelten zu lassen jene aber sich weigern... Diese berühmten Leute sind die Welt von heute! Sie finden und erfinden eine Menge von ‹Fragen› zu dem einzigen Zweck, daß die Kirche heute ihrer traditionellen Lehre widerspreche.» (A 84) Diese beiden letzten Texte stammen aus einer Kritik von 1964 am Konzilsentwurf über «Die Kirche in der Welt von heute». Es ist bemerkenswert, daß diesen Text und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» zu unterschreiben Erzbischof Lefebvre sich geweigert hat. Es sind dies doch aktuelle Texte, die auch gewisse Schlußfolgerungen aufweisen sowie neue Situationen oder Sachverhalte akzeptieren. Man könnte eine ähnliche Bemerkung machen in bezug auf die Forschungen im Bereich der Katechese (ein Begriff, den Erzbischof Lefebvre ablehnt!) oder die Bischofssynode von 1977. Für Erzbischof Lefebvre wird das «Moderne» als solches abgelehnt; er geht sehr oft von «modern» zu «modernistisch» über (vgl. E 79, C 5).

Ist doch das «Moderne» von «Liberalismus» verseucht – wir kommen auf den Inhalt dieses Begriffs zurück. Auch in dem , was Erzbischof Lefebvre die Tradition oder das Lehramt aller Zeiten nennt, bezieht er sich auf folgende Dokumente, die «die Lehre von Trient» ergänzt haben: die Bulle «Auctorem fidei» Pius' VI. gegen die Synode von Pistoja, «Mirari vos» Gregors XVI. gegen Lamennais, «Quanta cura» und den Syllabus Pius' IX., «Immortale Dei» Leos XIII., der «das neue Recht veruteilt», die Akten» des heiligen Pius gegen den Sillon und den Modernismus, «Divini Redemptoris» Pius' XI. gegen den Kommunismus, und schließlich «Humani generis» Pius' XII. (E 317 f.) Das sind alles Dokumente *gegen* etwas: gegen Irrtümer, gegen Tendenzen, gegen den «Liberalismus».

Man kommt nicht darum herum, in diesen so bezeichnenden Optionen einen politischen Hintergrund zu enthüllen. Erzbischof Lefebvre wehrt sich dagegen, Anhänger von Maurras oder der Action française gewesen zu sein. Aber: 1. Erzbischof Lefebvre hat einen paternalistischen Begriff von der Autorität, der «Formalursache der Gesellschaft» (E 84): das sei gesagt, ohne zu bestreiten, was er mit Recht behauptet, daß es nämlich ohne Väterlichkeit keine Brüderlichkeit gibt. 2. Er hat als Modelle eines katholischen Staates das Spanien Francos oder das Portugal Salazars (E 101), Argentinien (CP 217), das Chile Pinochets (CP 246) genannt. 3. Und schließlich kommt in seinen Augen alles Üble von der Französischen Revolution mit der Devise Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. «Satan hat Schlüsselbegriffe erfunden, die es den modernen und modernistischen Irrtümern ermöglicht haben, in das Konzil einzudringen. Die Freiheit hat sich über die Religionsfreiheit oder die Freiheit der Religion eingeschlichen; die Gleichheit über die Kollegialität, die die Grundsätze der demokratischen Gleichmacherei in die Kirche einführt, und schließlich die Gleichheit über den Ökumenismus, der alle Häresien und Irrtümer annimmt und allen Feinden der Kirche die Hand reicht» (C 5; vgl. E 196, 259, 288, Brief an Papst Paul VI. vom 17. Juli 1976).

3. Erzbischof Lefebvre behandelt alle in den Dokumenten, auf die er sich bezieht, enthaltenen «Verurteilungen» als absolut, als ob es sich um dogmatische Urteile handelte, die Häresien mißbilligen. Er unterscheidet nicht, was jeder Historiker tun würde, eine Ablehnung formeller theologischer Irrtümer vom Anteil historischer Umstände, so wie sie von der seelsorgerlichen Autorität, unter Umständen sogar von der Politik der Kirchenführer eingeschätzt werden. Er vermengt in die gleiche Verurteilung, was ihm an den modernen Bewegungen mißfällt, den Ökumenismus (E 111), die sogenannte charismatische Erneuerung (E 264, 297; N 146). Die Quintessenz der Häresie ist für ihn der Liberalismus, das heißt die Verständigung mit der Reformation, mit der Revolution (E 100, 288; CP 205, 211f), die vollständige Freiheit, alles dem Gewissen zu überlassen (E 259), «den Menschen von jedem ungewollten oder von ihm selbst nicht angenommenen Zwang zu befreien» (E 315). Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wird, trotz dem, was dieser Text ausdrücklich sagt, gleichgestellt «dem durch die Lehre und das Lehramt der Kirche verurteilten religiösen Indifferentismus» (C 27).

Der Aspekt der Geschichtlichkeit der Dokumente des seelsorgerlichen Lehramtes, die in den modernen Bewegungen anzubringenden Unterscheidungen entgehen Erzbischof Lefebvre dermaßen, weil sein Geist von ewigkeitlichen Vorstellungen beherrscht wird[5]. «Die Wahrheit hat einen ewigen Charakter» (C 31, 34), denn Gott ist unwandelbar (ebd.). Jesus Christus ist gestern, heute und in alle Ewigkeit (C 12, 31). Diese angerufenen Tatsachen sind in sich selbst nicht zu bestreiten, sie verhindern aber nicht die Geschichtlichkeit *unserer* Wahrnehmung und *unserer* Ausdrücke des Wahren, zumal in den Dingen, die die gesellschaftlichen Wirklichkeiten, die von Ideen getragenen Bewegungen, die Unternehmungen der Staaten betreffen, wie es weithin der Fall ist für den Syllabus Pius' IX. Das ist für uns eine Gelegenheit zu sagen, wie wir einen Zugang zum Verständnis dieses wichtigen, der Enzyklika «Quanta cura» vom 8. Dezember 1864 angefügten Dokumentes finden.

III. Der Fall des Syllabus

1. Das sind wichtige Dokumente: Pius IX. und Leo XIII. haben sie verkündet. Sie umfassen Lehraussagen, die wir auch in einem ganz anderen historischen, sozialen und kulturellen Kontext in Ehren halten müßten.

2. Trotz Vacant, dessen Position, das ordentliche Lehramt des Papstes zu überhöhen[6], niemand hält, kann man «Quanta cura» und dem Syllabus nicht den Charakter «unfehlbaren» Lehrens zuschreiben. Beweise: a) Diese Unfehlbarkeit wird von Msgr. Fessler, der Sekretär des Ersten Vatikanischen Konzils war und dessen Buch die Empfehlung Pius' IX. erhielt, verneint[7]. b) das Dokument wurde so wenig als unfehlbar lehrend betrachtet, daß die wärmsten Anhänger des Päpstlichen Lehramtes dessen Lehre durch das Konzil verkünden lassen wollten[8]. Andere befürchteten, daß man es tun würde.

3. «Quanta cura» kann nur in Abhängigkeit vom philosophisch-politischen und sozialen zeitgenössischen Kontext genau verstanden werden. Das gilt noch mehr vom Syllabus, der auf verschiedene päpstliche Interventionen hinweist und oft auf Konsistorialansprachen, die sich auf politisch-religiöse Situationen in verschiedenen Ländern beziehen (Mexiko, Europa, Italien vor allem und in entscheidender Weise)[9]. In vielen Gebieten trat eine Macht vom regalistischen Typ auf, die sich von Juristen oder Philosophen des 18. Jahrhunderts anregen ließ und sich als schädlich erwies für die *libertas Ecclesiae* und die Autorität des Heiligen Stuhls. Die Frage der weltlichen Macht des Heiligen Stuhls war ebenfalls entscheidend. Wenn man die Aussagen, die Worte an sich außerhalb ihres historischen Kontextes nimmt, begibt man sich in die Gefahr, ihnen einen absoluten Sinn und eine absolute Bedeutung zu geben, die ihre Wahrheit überschreiten, das heißt verraten. Diese Bemerkung gilt besonders für den Begriff «Liberalismus». Er bemäntelte in Wirklichkeit einen Rationalismus, der von den staatlichen Mächten in einer antireligiösen Politik praktisch angewandt wurde[10]. So ist er bekämpft worden sowohl von Pius IX. oder Leo XIII. wie von einem Newman (der einen Toast auf das Gewissen ausbrachte!) und den sozialen Katholiken, die von E. Poulat erforscht wurden[11].

4. Pius IX. und Leo XIII. sprachen noch aus dem Blickwinkel des «corpus christianum» oder einer einheitlich christlichen Gesellschaft, das heißt einer Situation, in der die weltlichen Mächte als den durch die Kirche erlassenen Normen unterstellt betrachtet wurden, die sie zu Gesetzen ihrer Regierung machten. In einer solchen Situation finden sich aber die bleibenden Grundsätze, die auf die göttliche Sendung der Kirche verweisen, vermischt mit historischen Bedingungen, die auf das zu dieser Zeit des «corpus christianum» (mehr oder weniger) geltende öffentliche Recht verweisen. Die Päpste selber haben das anerkannt, und nicht erst Paul VI., sondern schon Pius XII. und, zu einem Teil wenigstens, Pius IX.[12] Desgleichen haben die Päpste von Leo XIII. bis zu Pius XI. und vor allem Pius XII. und schließlich bis zu Johannes XXIII. mit «Pacem in terris» immer klarer und entschiedener die Würde der menschlichen Person gegen die Zwangsregime und -maßnahmen verteidigt, so daß die Konzilserklärung «Dignitatis humanae personae» eine kontinuierliche Bewegung fortsetzt[13]. Die Päpste sind schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Entwicklung der modernen Gesellschaft gefolgt, was zu tun Erzbischof Lefebvre unglücklicherweise ablehnt.

5. Dies bedeutet nicht, daß die Kirche die Grundsätze des rationalistischen Liberalismus oder des Laizismus, die sie verurteilt und die noch das Zweite Vatikanische Konzil mißbilligt hat[14], übernimmt. Dies bedeutet, daß es in vergangenen Lehren des Lehramtes einen substantiellen Kern und ein wesentliches Augenmerk für Grundsätze gibt, die wir stets in Ehren halten müssen, die aber in einem historischen Kontext zum Ausdruck gebracht wurden, der nicht mehr der unsrige ist, so daß wir sie heute *anders* in Ehren halten müssen. Es fehlt uns hier der Platz, um diese Position näher darzulegen. Wir könnten sie mit drei Beispielen veranschaulichen: 1. Die Dokumente Pius' IX. und Leos XIII. gegen den rationalistischen Liberalismus. 2. Das fälschlicherweise klare Prinzip «Außerhalb der Kirche kein Heil» und die zeitgenössischen Dokumente sowohl des Heiligen Offiziums in der Affäre Feeney wie des Zweiten Vatikanischen Konzils[15]. 3. Der in zwanzig oder dreißig Jahren vollzogene Übergang von «Mortalium animos» (6. Januar 1928) zur Instruktion «Ecclesia Catholica» vom Dezember 1949 und zum Konzilsdekret über den Ökumenismus[16]. Es gibt so eine Kontinuität der wesentlichen *Prinzipien* und eine Entwicklung, einen neuen und unterschiedlichen Ausdruck der Prinzipien und ihrer Sicht in einem neuen und unterschiedlichen geschichtlichen Kontext.

Diese Überlegungen waren keine Abschweifung. Sie versetzen uns ins Zentrum der erwarteten Unterscheidungen, die den Begriff der Tradition betreffen.

IV. Wahrer Begriff der Tradition. Unterscheidungen

Die Tradition ist eine sehr große Sache, und wir haben ihr mehrere Studien gewidmet[17]. Es handelt sich für die Kirche darum, ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft von ihren Wurzeln her entgegenzutreten. In diesem

Sinne könnte auch ich die Formulierung von Erzbischof Lefebvre verwenden: «Weil unser Glaube jener der Vergangenheit ist, ist er auch jener der Zukunft» (C 17, 34). Die Tradition ist denn auch die Gegenwart eines Prinzips in seiner ganzen Geschichte. Es gibt aber eben zugleich Identität des Prinzips und Geschichtlichkeit der Situationen, Formen und Ausdrücke. Und dies wegen den beiden folgenden Bedingungen:

1. Die Tradition ist nicht nur Weitergabe, sondern auch Übernahme. Denn *tatsächlich* könnte nichts weitergegeben werden, wenn es nicht *übernommen* würde. Daher kommt die Notwendigkeit zu übersetzen, anzupassen. Das wurde denn auch getan besonders in allem, was Institution ist: Liturgie, Ämter, Papsttum. Diese Dinge haben *eine Geschichte!*

2. Die Tradition ist ein großer Fluß, der von seiner Quelle in der Offenbarung und im Evangelium her viele Länder und viele Jahrhunderte durchquert hat. Der Fluß hat so verschiedene Zuflüsse erhalten, die ihre Beiträge mit jenem der Quelle vermischt haben. Es hat die Fragen gegeben, die von den Bewegungen der Welt gestellt wurden, von den Häresien, und zwar im Verlauf der Zeit und unter verschiedenen Klimaten. Es hat auch die Beiträge der Kulturen, der Genies, der Heiligen, des ganzen Volkes Gottes gegeben. Die Tradition ist so, wie sie zu uns kommt, aus all dem gemacht. Das ist denn auch der Grund, in ihr das Absolute des – unter Umständen entwickelten oder ausgedrückten – Prinzips von historischen Formen, die an Zeitabschnitte gebunden und mit mehr oder weniger sich ändernden Kontexten verbunden sind, zu unterscheiden. Wir möchten hier die drei letzten Päpste zitieren:

«Die Tradition ist etwas, was sich von der einfachen Anhänglichkeit an eine verschwundene Vergangenheit sehr unterscheidet: sie ist das völlige Gegenteil einer Reaktion, die jedem heilsamen Fortschritt mißtraut... Das Wort ‹Fortschritt› sagt nur die Tatsache eines Gehens nach vorne aus... Die ‹Tradition› bedeutet ebenfalls ein Gehen nach vorne, aber ein kontinuierliches Gehen, das sich zugleich mit Ruhe und Festigkeit vollzieht, entsprechend den Gesetzen des Lebens»[18].

«Vor allem ist es nötig, daß sich die Kirche vom heiligen Erbgut der von den Vätern empfangenen Wahrheit nicht trennt; aber gleichzeitig muß sie auch die Gegenwart betrachten, die neuen Bedingungen und Lebensformen, die in die moderne Welt eingeführt wurden und die dem katholischen Apostolat neue Wege eröffnet haben... Etwas anderes ist die Substanz der alten, im *depositum fidei* enthaltenen Lehre und etwas anderes ist die Formulierung, die man ihr gibt...»[19]

«Die Tradition ist nicht eine erstarrte oder tote Gegebenheit, eine im gewissen Sinne statische Tatsache, die in einem bestimmten Augenblick der Geschichte das Leben des aktiven Organismus, den die Kirche, das heißt der mystische Leib Christi darstellt, blockieren würde. Es ist Aufgabe des Papstes und der Konzilien, in den Traditionen der Kirche zu unterscheiden zwischen dem, worauf man nicht verzichten kann, ohne dem Herrn Jesus Christus und dem Heiligen Geist untreu zu werden, dem Glaubensgut, und dem, was im Gegenteil den veränderten Zeitumständen angepaßt werden darf und muß, damit das Gebet und die Sendung der Kirche den sich wandelnden Gegebenheiten entsprechend besser ermöglicht werden und die göttliche Botschaft besser in den heutigen Sprachgebrauch übersetzt und ohne ungehörige Zweideutigkeiten vermittelt wird... Im Grunde genommen wollen Sie und Ihre Anhänger an einem bestimmten Augenblick im Leben der Kirche stehen bleiben; damit weigern Sie sich aber gerade, der lebendigen Kirche anzugehören, die die Kirche aller Zeiten ist.»[20]

Das halten wir für die Prinzipien der Unterscheidung, um die wir gebeten wurden. Diese Unterscheidung bezieht sich auf den Unterschied zwischen dem identischen Prinzip und den geschichtlichen Formen. Man verfehlt sie, wenn man – wegen fehlender Information oder historischer Betrachtungsweise – ein starres und ewigkeitliches Weltbild hat, wenn man – nachdem man seine Auskunftgeber unter den Vertretern einer Opposition gegen die unreinen Neuheiten der modernen Welt gewählt hat – das Relative der Geschichte mit dem Absoluten des Glaubens verwechselt und so die Formulierungen verabsolutiert. Man kann das «Dogmatismus» oder «Ideologie» nennen oder auch, in medizinischen Begriffen, Paranoia. Welch ein Unglück, daß eine offensichtlich aufrichtige und an sich lobenswerte Treue sich in der praktischen Verwirklichung so täuscht! Die Kirche hätte sie nötig unter der Bedingung, daß sie in der Gemeinschaft mit ihrem heutigen Leben geübt wird.

[1] Die im folgenden verwendeten Abkürzungszeichen bedeuten:
E = Mgr Marcel Lefebvre, Un évêque parle. Ecrits et allocutions 1963–1975 (Dominique Martin-Morin, Paris 1976).
A = Mgr Lefebvre, J'accuse le Concile! (Editions Saint Gabriel, Martigny 1976).
C = Mgr Marcel Lefebvre, Le coup de maître de Satan. Ecône face à la persécution (Editions Saint Gabriel, Martigny 1977).
P = Procès-verbal de l'entrevue avec les cardinaux Garrone, Tabera et Wright, 3 mars 1975; R. Gaucher, Mgr Lefebvre. Combat pour l'Eglise (Editions Albatros, Paris 1976) 216–261.
CP = Conférence de Presse tenue par Mgr Lefebvre à Ecône, 15 septembre 1976; J.A. Chalet, Monseigneur Lefebvre (Pygmalion, Paris 1976) 233–248. Auf den Seiten 205–226 Text der Rede von Lille vom 23. August 1976.

N = Non. Entretiens de José Hanu avec Mgr Lefebvre (Stock, Paris 1977).

[2] Brief von Erzbischof Lefebvre an Papst Paul VI. vom 3. Dezember 1976: Doc. Cath. Nr. 1715 vom 6. März 1977, S. 229.

[3] Rede in New York vom 6. November 1977: Le Monde vom 9. November 1977, S. 19.

[4] Ich habe diese Texte, im besonderen jene von Anselm, Gratian und Thomas von Aquin, angeführt in Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine: Volk Gottes. Festgabe J. Höfer (Freiburg i.Br. 1967) 84–111; Ministère et Communion ecclésiale (Paris 1971) 51–94.

[5] Vgl. «Das ewige Rom» (E 270) und, in einem den Ideen von Erzbischof Lefebvre wohlgesinnten Milieu, Marquis de la Franquerie, Charles Maurras, défenseur de l'Eglise et des principes éternels; M. Mad. Martin, Le latin immortel.

[6] J.-M. A. Vacant, Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes (Paris–Lyon 1887) 102f. Vgl. J. Bellamy, La théologie catholique au XIX[e] siècle (Paris 1904) 239ff.

[7] Mgr Fessler, La vraie et la fausse infaillibilité (französische Übersetzung: Paris 1873) 8f, 132f.

[8] So der berühmte Artikel der Civiltà Cattolica vom 6. Februar 1869. Das war der Wunsch eines Rodrigo Guste in der vorbereiteten Kommission. Siehe auch, was Msgr. Freppel am 20. Februar 1869 an Msgr. Maret geschrieben hat. Selbst während des Konzils kam der Plan erneut zum Vorschein, aber die Mehrheit und Pius IX. selber hielten die Sache für nicht opportun. Siehe unter anderen R. Aubert, Vatican I = Les Conciles œcuméniques (Paris 1964) 71, 75 usw.

[9] Siehe zu diesem Thema Em. Ollivier, L'Église et l'État au concile de Vatican, 2. Auflage, Band I, 342–355; R. Aubert, Le Pontificat de Pie IX (Paris 1951), L'enseignement du Magistère ecclésiastique au XIX[e] siècle sur le libéralisme: Tolérance et Communauté humaine (Casterman, Paris 1952) 75–103.

[10] «In Frankreich wie in Belgien hat das Etikett ‹liberal› während des ganzen 19. Jahrhunderts zunächst dem schlimmsten antiklerikalen und sogar antireligiösen Fanatismus gedient.» J. Lecler, Les controverses sur l'Église et l'État au temps de la Restauration (1815–1830): L'Écclésiologie au XIX[e] siècle (Paris 1960) 305, Anm. 23; ders., La papauté moderne et la liberté de conscience: Études 249 (1946) 298f.

[11] E. Poulat, Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du Catholicisme actuel (Casterman, Pari 1977).

[12] Références dans notre Église catholique et France moderne (Paris 1978) 265, Anm. 7.

[13] Siehe die Artikel von R. Aubert, Et. Borne, M.-D. Chenu: Essais sur la liberté religieuse = Recherches et Débats n° 50 (März 1965); J.C. Murray, Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse: Vatican II. La liberté religieuse = Unam Sanctam 60 (Paris 1967) 111–147.

[14] Dekret «Apostolicam actuositatem», Nr. 7.

[15] Erklärungen und Belegstellen in unsrem 1956 erschienenen Artikel in: Catholicisme, Band V, S. 948–956, wiederaufgenommen in: Sainte Église (Paris 1963) 417–432. – Zweites Vatikanisches Konzil, «Lumen Gentium», Nr. 16, und «Ad Gentes», Nr. 7.

[16] Vgl. unseren Vortrag zum 50-Jahr-Jubiläum von Lausanne: Cinquante années de recherche de l'unité: Lausanne 77. Cinquante ans de Foi et Constitution (Genève 1977) 20–34 sowie: Istina 23 (1978).

[17] La Tradition et les traditions. I. Essai historique (Paris 1960), II. Essai théologique (Paris 1963) = Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965, [2]1969), La Tradition et la vie de l'Église (Paris 1963), Tradition in Theology: A Symposium on Tradition: The Great Ideas Today. Encyclopedia Britannica (1974) 4–20.

[18] Pius XII., Ansprache an den römischen Adel vom 19. Januar 1944.

[19] Johannes XXIII., Eröffnungsansprache des Konzils vom 11. Oktober 1962.

[20] Paul VI., Brief an Erzbischof Lefebvre vom 11. Oktober 1976: L'Osservatore Romano en français vom 10. Dezember 1976.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

YVES CONGAR

1904 in Sedan geboren, 1925 in den Dominikanerorden eingetreten, 1930 zum Priester geweiht, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien lediglich erwähnt: Zerrissene Christenheit (Wien 1959); Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Stuttgart 1966); Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965, [2]1969); Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma: HDG III/3c (Freiburg i.Br. 1971); Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart: HDG III/3d (Freiburg i.Br. 1971); Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal IV/1 (Einsiedeln 1972) 357–599; Ministère et Communion ecclésiale (1971); Un peuple messianique. Salut et libération (1976); Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? (Freiburg i.Br. 1977), Église catholique et France moderne (1978). Anschrift: Couvent St. Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Casimir Martí

Unterscheidung und Lebensrevision

Der Ausdruck «Lebensrevision» kam in den Jahren nach 1930 in den kirchlichen Kreisen auf, aus denen die «christliche Arbeiterjugend» (französisch = Jeunesse Ouvrière Catholique = JOC) erwuchs. Neben anderen Formeln wie «Gewissenserforschungs-Kampagne», «Suche nach dem Evangelium», «Equipenarbeit»[1] bildet er den semantischen Ausdruck einer bedeutsamen Neuerung unter den Verhaltensmodellen, die in der katholischen Kirche in Kraft waren. Mehr noch: er bietet auch eine Ausweitung des Feldes der sogenannten christlichen Kontemplation.

Unter dem Einfluß der JOC gewinnt in der katholischen Welt die realistische Sicht der Probleme der Umwelt neue Gestalt und Festigkeit. Das gilt vor allem von den Problemen der Arbeiterwelt, der man sich auf dem Feld der Politik und des Arbeiterkampfes schon in der «christlichen Demokratie»[2] und im christlichen Syndikalismus zugewandt hatte. Ähnlich taten dies ja auf dem Feld der theologischen Forschung auch der Modernismus und die Bibelkritik. Die Initiative der katholischen Arbeiter angesichts der Probleme der Arbeiterwelt, wie die JOC sie förderte, darf als Schöpferin einer Haltung betrachtet werden, die gegenüber der gewöhnlichen Art des christlichen Handelns in der Kirche der Zeit etwas Neues bedeutete.

Das in der katholischen Welt herrschende Verhalten wurde von der Kirche mit strengen Sicherungsmaßnahmen gegen den Einfluß der außerkirchlichen Mentalität und Sitte bestimmt; durch gottesdienstliche und moralische Normen wahrte man die Gruppendisziplin. Zu diesen Mitteln griff die Kirche für gewöhnlich, um ihre Ablehnung der modernen, ihrer Obhut entronnenen Welt zu wahren, und zu versuchen, von neuem die Macht und Kontrolle über die bürgerliche Gesellschaft zu gewinnen, die sie in früheren Jahrhunderten besessen hatte.

Alle Versuche, die man in katholischen Kreisen unternahm, um mit der wirklichen modernen Welt in Berührung zu kommen, mußten den Kreis des Argwohns und der Verurteilungen achten, den die katholische Hierarchie mit weitgehender Zustimmung der Masse ihrer Gläubigen gegen sie errichtet hatte. Will man den Ernst der Lage und den Bereich der erwähnten Versuche besser werten, so darf man nicht vergessen, daß ihre Verfechter in den meisten Fällen nicht einfach den Verzicht auf das Bestreben forderten, den Einfluß wiederzuerlangen, den die Kirche in früheren Jahrhunderten über die Gesellschaft gehabt hatte. Sie setzten sich vielmehr als Ziel, diesen Einfluß nicht durch beleidigte und verächtliche Verbote, sondern auf anderen Wegen wiederherzustellen.

Der JOC und später anderen spezialisierten Bewegungen schien die erwähnte Lebensrevision ein Werkzeug für eine dreifache Begegnung zu sein: Begegnung mit der tatsächlichen Umwelt, auch wenn sie sich der kirchlichen Obhut entzieht; Begegnung des Christen mit sich selbst ohne die Hypothek der Verbote, die die Kirche aus ihrer Psychologie einer belagerten Festung heraus erließ; Begegnung mit dem Wort Gottes, das man aus neuen oder neu erlebten Verhältnissen heraus erfaßte, so daß eine Öffnung zu neuen Zonen der Erlösung und das Erfassen neuer Motive für Danksagung und Anbetung möglich wurde.

In dieser dreifachen Begegnung: mit der wirklichen Umgebung, mit dem Menschen und mit dem Worte Gottes kommen verschiedene Formen der Unterscheidung zur Geltung, die wir nun zu untersuchen haben.

1. Begegnung mit der Wirklichkeit

Die Lebensrevision nimmt die «Gegebenheiten des Lebens» als Ausgangspunkt. Man will die Tatsachen, die der Christ in der Wirklichkeit erlebt, beobachten und analysieren.

Die Gegebenheiten des Lebens, die echte Christen – z.B. die jugendlichen Mitglieder der JOC oder anderer spezialisierter Bewegungen – erfahren, sind immer Ereignisse des Alltagslebens. Genau genommen kann man fast nie sagen, es stehe darin wirklich das Schicksal der Welt auf dem Spiel, und es wäre ein psychologisch anfechtbares Vorgehen, wenn der Christ, der diese Dinge erlebt, bei ihrer Beobachtung und Analyse sich verpflichtet fühlte, ihnen eine transzendentale Bedeutung zu verleihen, die sie in Wirklichkeit nicht besitzen.

Nehmen wir einige Gegebenheiten des Lebens in ihrer schlichten, alltäglichen Einfachheit als Ausgangspunkt! Ihre Analyse kann verschieden tief ausfallen. Sie kann eine einfache Beschreibung der erlebten Tatsache bleiben. Sie kann aber auch in die Untersuchung ihrer Ursachen und Folgen vordringen. Oder sie kann endlich das Wirken der (wirtschaftlichen, politischen, psychologischen) Strukturen studieren, die bei der Entstehung des erwähnten Ereignisses mitwirken und es bedingen.

Die Übung des Glaubens verlangt als «conditio sine qua non» zweifellos nicht das Erfassen der Wirklich-

keit, das zum höchsten Grad der Schärfe vordringt. Aber die weniger tiefgreifenden Stufen der Analyse bleiben immer für die tieferen offen, und der vom Glauben beseelte Mensch erfährt durch ihn keinen Anlaß, sich einer immer tieferen Erfassung der Wirklichkeit zu verschließen. Im Gegenteil; gerade durch die Dynamik der Berufung zum Glauben wird er zu dieser wachsenden Erkenntnis gedrängt. Denn der Glaube strebt danach, die ganze Wirklichkeit des Menschen «bis ins Mark» zu durchdringen (vgl. Hebr 4,12–13).

In jeder der drei genannten Möglichkeiten (einfache Beschreibung der gewählten Gegebenheit, Untersuchung der Ursachen und Folgen – lineare Analyse –, oder Erfassung der Strukturfaktoren – dialektische Analyse –) wird der Christ kraft des Glaubenslebens angespornt, die Wirklichkeit anzunehmen.

Vom Gesichtspunkt der Gegenwart der Kirche in der modernen Welt aus gesehen bedeutet die Hinnahme der Tatsachen den Beginn der Überwindung der voreingenommenen, feindlichen Haltung der modernen Welt gegenüber, welche die Kirche im letzten und in den ersten Jahrzehnten des jetzigen Jahrhunderts gekennzeichnet hat. Für diesen Willen zur Annahme der Wirklichkeit hat die Tuchfühlung der Christen mit Menschen aller Art im zweiten Weltkrieg – im Schützengraben, in der Widerstandsbewegung, in den Konzentrationslagern – eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Man wurde sich bewußt, wie fern die Kirche von der wirklichen Lage ihrer Zeitgenossen lebte, und man gab z.B. den vom Sozialismus inspirierten Kräften gegenüber die Einstellung eines feindlichen Nebenbuhlers auf.

Congar weist diesbezüglich darauf hin, wie die Jahre 1925 bis 1940 eine Zeit waren, in der ein neues Empfinden wach wurde. Die Burschen und Mädchen der katholischen Aktion vermittelten den Geistlichen, die durch ihre Ausbildung der Welt gegenüber isoliert waren, aus dem Gefühl ihrer Würde und ihrer kulturellen Tätigkeit Angaben über den religiösen Zustand, die Lektüre, die Vergnügungen der kirchenfremden Massen. Und in einer späteren Zeit setzte der Krieg ein, ebnete die herkömmlichen Unterschiede gewaltsam ein und ließ den religiösen Zustand des Volkes als einen wahren «Missionszustand» erscheinen[3].

Das polemische Gefälle gegen den Sozialismus, das sich in der JOC der ersten Jahre[4] zeigte, ward im Klima der Annäherung und Zusammenarbeit, das unter den Umständen des Weltkrieges zwischen Christen und Sozialisten entstand[5], ebenfalls schwächer.

Noch unter einem anderen Gesichtspunkt war es von großer Wichtigkeit, daß Bewegungen wie die JOC die Initiative zu christlicher Aufnahme der Wirklichkeit ergriffen. Wenn nämlich nur ein paar Christen sich dafür einsetzen, ihren Glauben zu leben und gleichzeitig fest in der heutigen Welt verwurzelt zu sein, so läßt sich nicht zutreffend sagen, die ganze Kirche söhne sich mit der Welt aus. Die Erfahrung dagegen, die die JOC anspornte, wollte vom ersten Augenblick an wahrhaft kirchlich sein. Die Unterstützung, die Cardijn bei den Päpsten und bei der kirchlichen Hierarchie fand, war durchaus kein bloßer Opportunismus, sondern verschaffte der gesamten Kirche die objektive Möglichkeit, durch die Anerkennung des Vorgehens der JOC als kirchliche Tat gleichzeitig geltend zu machen, daß sie zur Welt in einer ganz anderen Beziehung stehe, als dies unter Gregor XVI. und Pius IX. der Fall gewesen war.

Auf dem Gebiet der praktischen Übung der Lebensrevision gestattet diese Erfahrung die folgenden zwei Bemerkungen:

1. Der Umstand, daß die Fakten, die wir der Analyse unterziehen, im allgemeinen rein persönlich und fragmentarisch sind, erlaubt offensichtlich normalerweise nicht zu behaupten, ihr Träger finde darin den vollen und ganzen Ausdruck seiner selbst. Allein auch ein teilweiser Ausdruck der Person ist deswegen keineswegs geringzuschätzen. Denn in jeder gelebten Lage ist mehr oder weniger tief die ganze Person im Spiel.

2. Wenn man von einer bestimmten Tat einer einzigen Person ausgeht, die einer bestimmten Gruppe angehört, läßt sich schwerlich sagen, auch die andern ihrer Vertreter fühlten sich inbegriffen. Mehr noch: es wird übertrieben sein zu behaupten, ein Teil der Gruppe bringe zum Ausdruck, jeder ihrer Teilnehmer erlebe ähnliche Situationen wie die des untersuchten Einzelfalles. Wenn diese jedoch die analysierte Tatsache und deren Träger ernst nehmen, fühlen sie sich doch angesprochen. Wenn man überdies die Analyse des Falles auf seine Ursachen und Folgen und auf die vorhandenen Strukturfaktoren ausdehnt, so bestehen sehr wahrscheinlich noch weitere Möglichkeiten dafür, daß alle Teilnehmer sich in ihrem persönlichen menschlichen und christlichen Leben inbegriffen fühlen.

2. Die Begegnung des Menschen mit sich selbst

Bei der Lebensrevision verlangt man nicht nur eine objektive Erfassung und Analyse der erlebten Ereignisse. Ein weiteres wichtiges Element ist dem Ausdruck der Reaktionen geweiht, welche das Ereignis im Subjekt geweckt hat: mehr oder weniger zusammenhängende oder widersprüchliche Empfindungen; die Wahrnehmung der tatsächlichen Handlungsmöglichkeiten; die Erfahrung der Grenzen der eigenen Fähigkeit, sich mit

den Problemen auseinanderzusetzen oder in einer Gruppe mitzuarbeiten; die Erfassung des Empfindungsgrades angesichts der Beschaffenheit der Struktur; ethische Urteile usw.

Diese Achtsamkeit auf die Reaktionen der Subjekte hat Anlaß zur Behauptung gegeben, die Lebensrevision sei abhängig von einer personalistischen Philosophie und zeige wenig Empfinden für die Strukturfaktoren, welche die Handlungen und selbst das Dasein der Subjekte objektiv bestimmen.

Man braucht nicht zu betonen, daß die Aufmerksamkeit auf die subjektiven Reaktionen die objektive Betrachtung der Tatsachen und ihrer Dynamik nie ersetzen kann. In der Lebensrevision bedeutet diese Aufmerksamkeit auf das Subjekt nur einen Schritt, der sich zu den vorherigen der Analyse der Fakten hinzufügt.

Diese Aufmerksamkeit auf die Einwirkungen der Begebnisse auf das Innere des Subjektes, die bei der Lebensrevision stattfindet, wirkt nun wie ein Rückschlag gegen die idealistisch-voluntaristischen Mechanismen, welche in einer Kirche volle Gültigkeit besaßen, die zwar in der modernen Welt gewissermaßen in einem Belagerungszustand lebte, aber trotzdem den Anspruch aufrechterhielt, die gesamte Welt und ihre Menschen nach den Regeln ihrer Individual- und Sozialethik zu gestalten.

Der für die industrielle Gesellschaft typische Klassenkampf mag als summarisches Beispiel für das Funktionieren der genannten idealistisch-voluntaristischen Mechanismen dienen und gleichzeitig den Beitrag der Lebensrevision zum christlichen Verhalten werten. Das christliche Ideal für das Zusammenleben der Menschen ist im Gebot der Liebe enthalten. Im Namen dieses Ideals hat die Kirche den Klassenkampf wiederholt verurteilt und jahrzehntelang gezögert, ihn einfach als Tatsache hinzunehmen. Der gläubige Christ neigte unter dem Druck dieser Lehre dazu, sich von der Wirklichkeit mit ihren zuweilen sehr nützlichen Formen fernzuhalten, da er es nicht fertigbrachte, einen so wichtigen Faktor wie den Klassenkampf auf natürliche Weise in seine Sicht der Dinge einzufügen. Wenn der Christ daher im Ringen um die Gerechtigkeit auf dem Feld des Kampfes für die Arbeiter teilnahm, so suchte er die Motive und Ziele dieses Kampfes in den Forderungen zu finden, die aus einer auf dem Feld der Ideen aufgestellten Lehre hergeleitet waren. Im Handeln des Christen gewannen der Rückgriff auf die Ideologie und der ethische Voluntarismus ein so hohes Gewicht, wie es eine richtige Analyse der Wirklichkeit nicht zu leisten vermochte.

Bei der Lebensrevision mit ihrem Verweilen bei der Beachtung der subjektiven Reaktionen wird der Christ aufgerufen, auf seine wirklichen Gefühle zu achten und dadurch eine allzu sehr vereinfachende Sicht seiner selbst zu überwinden, weil in dieser das wirklich Entscheidende die Übereinstimmung seiner Handlungen mit einem «a priori» festgelegten Modell oder die Abweichung davon ist. In unserem Beispiel vom Klassenkampf kann sich der Christ den Rückgriff auf den idealistischen Ausweg ersparen, den die erwähnten idealistisch-voluntaristischen Mechanismen empfehlen. Er entdeckt vielmehr, daß er restlos in einer Welt der Gegensätze steht, die gegensätzliche Empfindungen weckt; angesichts dieser Sachlage ist es nutzlos, kurzfristig eine Aussöhnung finden zu wollen.

3. Die Begegnung mit dem Wort Gottes

Bei der Stellungnahme zum Worte Gottes gelangt die Lebensrevision an einen entscheidenden Punkt ihres Weges. Wenn man mit der Analyse einer Gegebenheit begann und dann zur Bewußtwerdung der Reaktionen des Subjektes gelangte, so geschah dies mit der Absicht, das Glaubensleben von der Wirklichkeit her zu vertiefen.

Ist man an diesem Punkt der Lebensrevision angelangt, so kann die Unterscheidung nicht mehr durch Analyse oder Blick in das eigene Innere erfolgen. Will der Christ sich in Beziehung zu Gott befinden, so genügt es ihm nicht mehr, die Wirklichkeit, in der er lebt, genau zu untersuchen oder in die Tiefe seiner Erfahrung hinabzutauchen. Auf dem Weg über die Analyse oder den Blick in das eigene Innere kann man bestenfalls zur Erfahrung der Leere und zu einer theistischen Ideologie gelangen.

Will er den Glauben üben, so nimmt der Christ Bezug auf Jesus. In unserer Welt erscheint Jesus als Zeuge einer einzigartigen Erfahrung Gottes. Im Urteil, das Jesus über die Wirklichkeit äußert, zeigt sich das Urteil Gottes. In der Tiefe seiner menschlichen Erfahrung begegnete Jesus immer der Wirklichkeit Gottes, seines Vaters. Durch seine Bezugnahme auf Jesus erkennt der Christ die Fülle der menschlichen Gotteserfahrung und die Fülle der Gaben Gottes an den Menschen. In Jesus hat Gott seine Pläne für unsere Hoffnung verwirklicht. Im menschlichen Dasein Jesu, das er als Sohn Gottes gelebt hat, und in seinem für immer währenden Leben bei Gott nach der Überwindung des Todes ahnt und betrachtet der Christ der Reihe nach die alten Verheißungen, die Gott an ihm erfüllt hat und im Verlauf der Geschichte bis an das Ende der Zeiten an den Menschen verwirklichen wird.

In seiner Analyse der erlebten Wirklichkeit wird der Christ durch die Bezugnahme auf Jesus die durch Beobachtung gewonnenen und durch die Mittel der je-

weiligen Kultur geprüften und ausgedrückten Erfahrungsgegebenheiten nicht stören und für gewöhnlich ebensowenig die persönlichen Möglichkeiten eines jeden Subjektes verfälschen. Die Bezugnahme auf Jesus ist ein gesamthaftes «Urteil» über die Welt, wie schon das bloße Dasein Jesu auf Erden ein «Urteil» über die Welt war. Rein durch seine Gegenwart in der Welt war Jesus ein ständiger Hinweis auf den Vater, und in ihm wurde offenkundig, daß alles, was sich ihm nicht durch den Glauben unterordnen läßt, ohne Bestand und «gerichtet» ist (vgl. Joh 3,16–21 und 5,24). Durch seine Bezugnahme auf Jesus aktualisiert der Christ dieses «Urteil» über die Welt.

Wenn sich der Christ seiner Reaktionen und Gefühle mit den üblichen Mitteln der Selbstbeobachtung bewußt wird, erfaßt er seine menschliche Erfahrung und vergleicht sie mit der menschlichen Erfahrung Jesu, um festzustellen, ob zwischen den Grundlinien oder den besonderen Einzelheiten, die seine menschliche Erfahrung kennzeichnen, und den Linien und Einzelheiten, die im Leben Jesu zutage treten, Ähnlichkeiten bestehen. Sind solche vorhanden, so erlauben sie die feste Hoffnung, die liebende Gemeinschaft mit dem Vater, die Sohnschaft, mit einem Wort, die göttlichen Gaben, die Jesus als die seinen lebte und weiter lebt, seien auf den Christen übergegangen. Die Beurteilung durch das Wort Gottes verleiht dem Christen also, sich selber in der wesentlichen Beziehung zum Vater zu finden, in der Jesus lebt und in die der Christ eingeführt wird.

Natürlich zwingt nichts dazu, den Vergleich zwischen der Erfahrung des Christen und der Jesu wörtlich zu Ende zu führen, wie die im letzten Abschnitt verwendeten Ausdrücke nahelegen könnten oder wie ihn z.B. der Verfasser der Nachfolge Christi durchführt. Der Christ, dem die Mittel der Geschichts- und Textkritik der Hl. Schrift zu Gebote stehen, kennt die tiefe, zuverlässige Überlieferung, in der die Übung, das von der Kirche in ihrer Gemeinschaftserfahrung und in der Bibel aufbewahrte Andenken an Jesus zu erforschen, verwurzelt ist. Die ersten christlichen Gemeinden, welche die Verfolgung, das Drama des Bruches mit der Synagoge und ihren Gebräuchen, die Probleme der innern Spaltungen usw. erlebten, stellten die Gestalt Jesu mit den Eigenheiten zusammen, die am besten Trost boten und zur Übung ihres Glaubens dienten (vgl. Joh 21,31). Alle Bücher des neuen Testamentes spiegeln diese Tätigkeit der religiösen Erinnerung der Gemeinschaft wider, die aus dem Glauben und der Hoffnung erwuchs. Und diese Erkenntnis des fleischgewordenen Wortes Gottes, die mit der Absicht durchgeführt wurde, den Glauben und die Hoffnung zu nähren, wurde von der in der Eucharistie vereinten Kirche mit dem Blick auf die Rückkehr Jesu dauernd geübt.

Diese Lebensrevision und ganz allgemein die geistliche Erfahrung der Christen aller Zeiten mahnt uns zur Vorsicht gegenüber der moralisierenden Extrapolation, in die man im Bestreben, die Erinnerung an Jesus im Glauben und in der Hoffnung lebendig zu machen, bei der Lektüre des Evangeliums geraten kann. Zu diesem voluntaristischen, ethischen Abweg beim Gebrauch des Evangeliums kann bei der Lebensrevision gerade die Notwendigkeit beitragen, sich an das wirkliche Leben zu halten und aus ihm Anregung zu schöpfen. Diese Notwendigkeit drängt sich im Rahmen einer Kirche, die den Aufgaben des Arbeiterkampfes und des politischen Lebens völlig teilnahmslos und abweisend gegenübersteht, gebieterisch auf. Wo sich das kirchliche Leben in solcher Lage befindet, ist es begreiflich, daß eine Neigung entsteht, in der Lektüre des Evangeliums wirksame Imperative für das Handeln zu suchen.

Eine ähnliche Neigung zu moralisierendem Gebrauch entstand in Spanien und vielleicht auch anderswo in einigen Handbüchern für Leute, die die Lebensrevision übten. Man wollte ihnen damit gewissermaßen ein Wörterbuch evangelischer Auskünfte für entscheidende Punkte des christlichen Verhaltens bieten, z.B. Engagement, Armut, Aufrichtigkeit, Heuchelei, Glaube, Leiden, brüderliche Liebe, Energie, Solidarität usw.

Im Spanien Francos diente diese moralisierende Lektüre des Evangeliums und auch der päpstlichen Lehren dazu, den inneren Widerspruch in einem politischen Regime offenkundig zu machen, das sich katholisch nannte, aber nicht nach den Forderungen der Gerechtigkeit und Freiheit handelte, die mit den katholischen Grundsätzen unweigerlich verbunden sind.

Diese erwähnten Handbücher erleichterten den raschen, praktischen Gebrauch und legten auch die Notwendigkeit nahe, den christlichen Glauben vom Diktatorenregime Francos, das der Katholizismus legitimierte, zu unterscheiden. So konnte die Lektüre des Evangeliums zum Begegnungspunkt mit bestimmten sittlichen Grundsätzen werden und das Handeln dadurch anregen, diesen ethischen Normen auch eine soziologisch-kulturelle Kraft zu verleihen. Dabei aber geschah es leicht, daß der Blick auf das typisch Eigene des Evangeliums, auf die gute Kunde der Nähe Gottes in Christus, beiseite gelegt oder mindestens im Halbdunkel des Unausgesprochenen gelassen wurde.

4. Schlußbemerkung

Wir haben die Lebensrevision und ihre Möglichkeiten als Übung der Erkenntnis in jedem der drei Momente,

die zusammen ihr Ganzes bilden, getrennt dargelegt. Sie besitzt aber auch eine innere Dynamik, die wir bisher nur gestreift haben. Diese muß zum Abschluß dieses Artikels noch klar zur Sprache kommen. Es handelt sich, wie das im Verlauf der ganzen christlichen Erfahrung der Kirche stets der Fall war, darum, die Gaben Gottes in Christus zu betrachten und bereit zu werden, sie als lebendig und tatkräftig anzuerkennen, hier und jetzt, in der gegenwärtigen Welt, in den konkreten Menschen der gegenwärtigen Welt. Die Menschen, die zur Teilnahme an den Gaben Gottes in Christus berufen sind, leben nicht in den Wolken, sondern stehen mit Händen und Füßen, mit Kopf und Herz in der jetzigen Welt. Wer so genau wie möglich die Wirklichkeit seiner Umgebung (Erkenntnis der Tatsachen), sowie die Lage, die Haltungen und Reaktionen der Menschen in der Welt (Erkenntnis des Subjekts) erfaßt, wird dadurch auch für ein neues Verständnis des Wortes Gottes (Erkenntnis des Evangeliums) und für eine neue Bereitschaft fähig sein, die betrachteten christlichen Gaben aufzunehmen. Die Betrachtung der Gaben Gottes in Christus und die Aufnahmebereitschaft für sie spornen wiederum zur Tat an. Und um sich in seinem Kindesverhältnis mit dem Vater zu erhalten, wird der Christ sich zu einer Unterscheidung der verschiedenen Möglichkeiten zur Tat berufen sehen, die sich in jeder der erlebten Lagen bieten. Und so wird die dialektische Bewegung Handlung – Betrachtung von neuem beginnen.

Diese Übung von Analyse und Kontemplation, die von der Praxis ausgeht und wieder zu ihr hinstrebt, wurde von der JOC in ihrem Einsatz für die Evangelisierung der Arbeiterwelt gefördert. Später machten sich andere spezialisierte Gruppen, deren Ziel die Evangelisierung anderer, der Kirche entfremdeter Kreise war, die Methode der Lebensrevision zu eigen. Die Übung dieser Revision nach der von ihr verlangten strengen Methode geht in den Spezialbewegungen weiter; das von ihr angestrebte Ergebnis aber ist Besitz vieler christlicher Gemeinschaften geworden. Die sonntäglichen Eucharifeiern mit ihren Homilien, ihrer Teilnahme der Gläubigen an der Erklärung des Gotteswortes, mit den Gebeten des Volkes streben danach, die Erfahrungen des wirklichen Lebens ausdrücklich in die Schriftkontemplation und die eucharistische Feier einzufügen. Was also als eigene Übung einer besonders bewußten Minderheit begann und weiterlebt, verwandelt sich nun in einen gemeinsamen Besitz aller Gläubigen.

[1] Marguerite Fièvrez, Jacques Meert, Roger Aubert: La vida de un pionero: Cardijn (Barcelona 1970) 159.

[2] Zur christlichen Demokratie, zum Modernismus und zur Tiefenströmung, welche die zwei Bewegungen (Rationalisierung des politischen Lebens und Rationalisierung der theologischen Erwägung) anspornt, möchte ich nicht unterlassen, auf das ausgezeichnete Werk hinzuweisen: Maurice Montuclard, Concsience religieuse et démocratie (Paris 1965).

[3] Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise (Paris 1969) 49–50.

[4] Fièvrez u.a., la vida ... (vgl. Anm. 1!), 116. – Diese antisozialistische Konstante in den den katholischen Sozialwerken betont für Spanien Juan José Castillo, El sindicalismo amarillo en España (Madrid 1977).

[5] Fièvrez u.a., La vida ... (vgl. Anm. 1!), 186–187. – Ähnliche Ergebnisse sieht Alfonso Carlos Comin, Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia (Barcelona 1977), 41–47. – Sie gehen nach ihm zurück auf die Berührung von Christen und Marxisten in der langen Zeit des Untergrundkampfes gegen die Diktatur Francos in Spanien.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner

CASIMIR MARTÍ

1926 in Vilanova i la Geltrù (Barcelona, Spanien) geboren. Studium der Philosophie und Theologie im Seminar von Barcelona und an der «Universidad Pontificia» in Salamanca. Doktorat in Sozialwissenschaft 1958 an der Gregoriana (Rom). 1959 - 1967 Assistent spezialisierter Bewegungen der katholischen Aktion, in Arbeiterkreisen und bei Universitätsstudenten. Professor an der theologischen Fakultät Barcelona und Pfarrer in einer Vorortzone dieses Bistums. – Von seinen Veröffentlichungen sind besonders zu erwähnen: Orígenes del anarquismo en Barcelona (Barcelona 1959); Barcelona a mitjan segle XIX. El moviment obrer durante el bienni progressista 1854–1856 (Barcelona 1976, 2 vol); dieses letzte Werk in gemeinsamer Arbeit mit Josep Benet. Anschrift: C. Santa Eulalia 57–59, esc. A. át. 3ª, Hospitalet de Llobregat, Barcelona, Spanien.

Schlußbetrachtung

Fernando Urbina

Geist und Geschichte

I. Die historische Dialektik des christlichen Handelns und der Geist

Dieser synthetische Artikel faßt einige frühere Entwürfe im Licht einer neuen ergänzenden Sicht zusammen und möchte zu einer Überlegung über das christliche Handeln in seiner innersten Dialektik zwischen Geist und Geschichte aufrufen[1].

Im Neuen Testament finden wir besonders bei Paulus die Elemente für eine Theorie des evangelischen Handelns. Es wird darin in keiner Weise auf bestehende Gesetze als allgemeine, verpflichtende Normen Bezug genommen. Der Nachdruck liegt auf der «Beurteilungsgabe» (*dokimazein*)[2]. Diese Fähigkeit beruht theologisch auf dem neuen Leben des Christen, dessen tätige Kraft der Geist darstellt[3]; er bildet den Gegensatz zur Kraft des Fleisches. Dieser Gegensatz fand alsdann seinen Ausdruck in Begriffen der griechischen Asketik, die von der paulinischen, eschatologischen Theorie vom Handeln völlig verschieden ist.

Der Geist ist Kraft, konkrete Norm und Sinn des christlichen Handelns im Bezug auf die grundlegende Gegebenheit, den auferstandenen Christus, und steht für die Zukunft der Hoffnung offen. Der normative Inhalt zeigt sich nicht als legalistische Form, sondern als Wertforderung und besteht in der grundlegenden Bezugnahme auf das vorbildliche Handeln Christi; absoluter Inhalt des Gesetzes ist die Liebe[4]. Augustinus faßt die ethische Norm des Paulus in seinem *kategorischen Imperativ* zusammen: «Liebe und tu, was du willst». Dieser Imperativ gibt dem christlichen Handeln eine Freiheit, welche höchste Forderung der Gabe und des Dienens bedeutet. Hierin erhält die Theorie des christlichen Handelns ihre Grundlage, ihren Inhalt und ihren Sinn: geistige Unterscheidungsgabe, Dienst der Liebe, eschatologische Erwartung.

Damit tritt Paulus den falschen Deutungen des Geistes bei den Enthusiasten und Ekstatikern entgegen; er erinnert die Gemeinde von Korinth daran, daß wir noch in der Zeit des Kreuzes stehen[5]. In einem Text, der für das Verständnis des tiefsten Sinnes der geschichtlichen Dialektik des Kreuzes von grundlegender Bedeutung ist (Röm 8), bringt er die Lösung des Problems, wieso die Parusie auf sich warten läßt: sie liegt in der dialektischen Spannung zwischen *elpís* und *hypomoné*, Hoffnung und Geduld.

Die Übung des christlichen Handelns, die auf der Bezugnahme zum Geist und zum Evangelium gründet und von der eschatologischen Spannung gezeichnet ist, hätte eine Prägung für eine spezifisch christliche Theorie des Handelns in der Welt bieten können. In Wirklichkeit war das Feld dieser Tätigkeit noch die kleine, von den Charismen[6] beseelte und in den großen Raum der Welt eingefügte Gemeinschaft.

Aber das Fortdauern und die wachsende Dichte der geschichtlichen Zeit und ihrer unbestimmten Ausdehnung führte zur Erschlaffung der eschatologischen Spannung und zu einer neuen Deutung des christlichen Handelns, deren Begriffe den Auffassungen der Umgebung, der Ethik der Stoiker und Neuplatoniker, später auch des Aristoteles usw. entnommen würden. Eine tiefe Umwandlung erlebte auch das Feld des Handelns, die geistliche Gemeinschaft.

Das allgemeine Kennzeichen des christlichen Handelns ist vom Friedensschluß Konstantins an nicht mehr das eschatologische Feld des Gottesreiches. Es wird vielmehr in den *selbständigen Raum* eingeschlossen, in dem sich die hierarchische Kirche durchsetzt. Diese hört auf, die von den «Energien und Charismen»[7] beseelte Gemeinschaft des Geistes zu sein, sondern verwandelt sich immer mehr in ein *corpus christianorum*, das sich zu eiserner juridischer Struktur gestaltet.

Und nun besteht nur mehr ein einziger Lebensraum: die Kirche, die in ethischer und juridischer Hinsicht alles in der Welt mögliche Handeln aufsaugt und bestimmt.

Vom Begriff der eschatologischen, geistlichen Gemeinschaft des Neuen Testamentes geht man zu dem des *corpus sacramentale* über. Der Papst, zuerst einmal Stellvertreter Petri, dann Christi, «Besitzer aller Macht», ist das Haupt dieses Leibes und greift, nach dem paulinischen Bild, den alten politischen Begriff des Gesellschaftsleibes auf, dessen Haupt, der *princeps*, der absolute Herrscher ist. Diese Ideologie findet ihre Bestätigung im großen Erfolg der neuplatonischen Ideologie des Pseudo-Dionysius und setzt in der Kirche an die Stelle des Geistes die Macht, die in senkrechter Linie von oben nach unten absteigt, im Haupte aber konzentriert ist. Der Papst übernimmt die Erbschaft der römischen Begriffe *auctoritas und potestas*. Vom *corpus sacramentale* ging man zum gewaltigsten *Rechtssystem* der Geschichte über. Selbst die staatliche Macht, der Kaiser und der «zweite Stand», der Adel[8], sind nur der weltliche Arm der päpstlichen Macht. – Dies gilt für die Entwicklung im Westen. Im Osten

entwickelt sich das Machtverhältnis umgekehrt: der *Basileus* ist das Haupt und erscheint als Rex-Sacerdos[9].

Diese höchste Synthese des Mittelalters (Gregor VII. – Innozenz III.) führt tatsächlich zur *päpstlichen Theokratie*[10]. Bald aber zeigen sich innere Spannungen, die den künftigen Riß im christlichen Bewußtsein und Handeln ankünden.

1. Die staatliche Macht kämpft um ihre Unabhängigkeit und schafft den Ausgangsherd einer wachsenden Säkularisation, die in der Französischen Revolution ihren höchsten Punkt erreicht. Es entsteht eine Bresche in der Einheit des *corpus christianorum* und des christlichen Bewußtseins, welche die Kirche erst durch die offizielle Anerkennung der Autonomie des menschlichen Handelns in der Welt hinnehmen wird[11]. Mit diesem Prozeß beginnt jedoch eine Spaltung im christlichen Bewußtsein, die Hegel hellsichtig ans Licht hebt[12]. Allein sein machtvoller Versuch, den Glauben und die weltliche Vernunft miteinander zu versöhnen, unterliegt. Die Wurzel dieser tragischen Niederlage Hegels liegt vielleicht in seiner irrigen Auffassung des Geistes. Wir fragen uns, was für prachtvolle Möglichkeiten sich ergeben hätten, wenn die Tübinger Theologische Schule die Strenge und Ehrlichkeit dieses genialen Denkers auf den wahren Begriff des Geistes im Neuen Testament hin weiterverfolgt hätte.

2. Eine zweite Quelle tragischer Trennung liegt in der inquisitorischen Strenge des «Rechtssystems», in die die Kirche dadurch geraten ist, daß sie die Mehrzahl der Bewegungen, die sich um die Wiedergewinnung des ursprünglichen geistlich-eschatologischen Sinnes des Handelns bemühten, aus ihren Reihen ausschloß. Wurde doch selbst die franziskanische Bewegung rasch unterdrückt[13]!

3. Eine Spaltung besteht vor allem bei den «Geistträgern», bei denen das Geistprinzip weiterhin in Kraft ist. Hier wird die «Unterscheidung» durch den Lehrer oder den geistlichen Leiter mit dem Beruf verknüpft. Das geistliche Handeln verläßt das wirkliche Leben und schließt sich in die geschlossenen Mikrowelten der Klöster ein.

Die Ethik des wirklichen, sozialen Handelns des Alltags (Liebe, Arbeit, wirtschaftliche Beziehungen) wird in den großen Schultraktaten an Hand des aristotelischen Modells des Handelns als praktische Vernunft dargelegt. Damit zerbricht man den wesentlichen Zusammenhang zwischen der «Nikomachischen Ethik» und der «Politik»; man unterläßt es, diese letztere wissenschaftlich zu betrachten oder verbannt sie allenfalls in die «Ratschläge für die Fürsten»[14].

4. Das «übernatürliche Ziel», das – vermittelst eines absoluten Schnittes – die Zielsetzung des menschlichen Handelns übersteigt (obwohl das thomistische *desiderium naturale* – das der Transzendenz der praktischen Vernunft Kants vielleicht sehr nahe steht[15] – eine «Transzendenz»-brücke[16] bilden könnte), führt eine neue, absolute Spaltung ins menschliche Handeln ein. Es gesellt nämlich zur Zerschneidung des Menschen in «Leib–Seele» noch die andere, schwerwiegendere in «Natur–Übernatur» und verletzt dadurch die notwendige Einheit des Handelns in ihrer Wurzel. Heute sehen wir ein, daß in dieser so schwerwiegenden Spaltung eine radikale Unmöglichkeit liegt, über die «naturalistisch-substantialistischen» Kategorien hinauszukomme, in denen sich bis zum Zweiten Vatikanum das Modell oder Paradigma[17] der Theorie des christlichen Handelns bewegte. Das «Über-natürliche» ist nichts anderes als eine weitere «darüberliegende Natur», wie ein Backstein auf einem andern oder zwei Substanzen, die zusammengeschlossen sind, ohne daß eine wirkliche Verbindung möglich ist. Die heutigen historisch-existentiellen Kategorien der «auf das Unendliche offenen Person» könnten mit ihrer geschichtlich absoluten Neuheit vielleicht diese alte Wunde heilen[18]. Tatsächlich nämlich ist die paulinisch-augustinische Tradition des vom Gesite bewegten Menschen verloren gegangen.

An dieser Stelle, in der großen Krise des 16. und 17. Jahrhunderts, den wahren «Geburtswehen» der modernen Zeit, ist die geniale Entdeckung des Ignatius anzusetzen. Er definiert den modernen Begriff der individuellen Berufung so, wie Luther es innerhalb eines anderen Rahmens tut. Das Subjekt der Berufung wird in die paulinisch-augustinische Tradition der von der Unterscheidung des Geistes angeregten und auf den eschatologischen Horizont des Planes Gottes projektierten Handlung gestellt. Ignatius bedient sich dabei des mittelalterlichen Bildes des Ritters und seines irdischen Königs; denn wie Luther steht er noch mit einem Fuß im Mittelalter, mit dem andern in der modernen Zeit. Dadurch wird das christliche Handeln nun nicht mehr im geschlossenen Raum des Klosters vollbracht, sondern an den großen Wegkreuzungen der Welt.

Trotzdem müssen wir von unserem heutigen Gesichtspunkt aus anerkennen, daß der Begriff des Handelns in den «Exerzitien» eine Reihe Fehler und Mängel aufweist, die zu einer wachsenden Spaltung im modernen christlichen Bewußtsein beitragen sollten.

1. Die «Gewissenserforschung» der ersten Woche streift in Wirklichkeit nur die oberflächliche Rinde, d.h., wie wir heute wissen, nur das «individuelle Bewußtsein» in seinem Monolog. Ricœur übt harte Kritik an der Oberflächlichkeit des cartesischen, in sich eingeschlossenen *Cogito*; er weist darauf hin, daß die

Psychoanalyse und die moderne Erkenntnissoziologie[19] bewiesen haben, daß es sich darin um einen «mit falschen Bildern des Ich und falschen kollektiven Ideologien belasteten Schein» handelt. Genau das gleiche läßt sich vom ignatianischen *Cogito* der ersten Woche sagen. Wir besitzen einen außerordentlich klaren empirischen Beweis für diese Behauptung: in den triumphalistischen Grundsätzen des Faschismus Francos steckte eine «Inflation der ignatianischen Exerzitien»[20]. Hundertausende junger und erwachsener Menschen der herrschenden Schicht, die im Bürgerkrieg gesiegt hatte, machten Exerzitien und übten dauernd das «Partikularexamen» des persönlichen *Cogito*. Es ist aber kein einziger Fall bekannt, wo einer durch diese Übung die völlige Falschheit entdeckt hätte, in der sein Selbstbewußtsein steckte. Keiner dieser Christen, die aus den Exerzitien kamen, gewahrte den schrecklichen Widerspruch zu den Kerkern, die immer noch voll von ideologisch «Besiegten» waren, und zum ausgebeuteten Proletariat, das durch eine unglaubliche polizeiliche Unterdrückung zum Schweigen verurteilt war. Das war natürlich. Denn das monologische Selbstbewußtsein ist nicht imstande, seine radikale ideologische Fehleinstellung zu entdecken.

2. Der Individualismus des Tätigkeits- und Entscheidungsmodells, das im Kapitel über das «Wählen» vorgeschlagen wird – hier liegt der kritische Punkt der Exerzitien – ist vom radikalen Ungenügen der «drei Zeiten des Wählens»[21] beherrscht. Es fehlt die vierte: die Erwägung im Gespräch mit den Brüdern der Gemeinschaft. Natürlich liegt darin eine genaue Gleichförmigkeit vor zwischen dieser Art des Denkens – die den Dialog beim Handeln ausschaltet – und der vertikalen juridischen Struktur, die in der hierarchischen Kirche herrscht und im wesentlichen im Mittelalter entstand. Aus diesem Grunde ist der Ordensobere gefährlich, der ganz allein diese «drei Zeiten des Wählens» «vor dem Tabernakel» hält und dann kraft der Überzeugung, er sei «von Gott inspiriert», die ganze Arbeit einer Gemeinschaftsversammlung, ganz gleich welcher Art, oder den Rat der Sachkundigen außer acht läßt. Die moderne Psychologie hat uns gezeigt, daß der Obere, der sich den andern nicht sowohl durch den beratenden als auch den beschließenden Dialog eröffnet, im Tabernakel nur der unbewußten Projektion seines eigenen Willens begegnet[22].

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich die *Lebensrevision* als Methode zum Auffinden einer praktischen Theorie des christlichen Handelns entwickelt. Diese Revision bietet gewisse Werte, die den «Exerzitien» unbekannt sind: a) die Dialoggemeinschaft, b) die Unterscheidung zwischen der ehrlichen Vermittlung und der konkreten Handlung, c) das Bemühen, die traditionelle «Unterscheidung der Geister» durch eine konkrete Deutung der geschichtlichen Praxis und der «Zeichen der Zeit» zu verwirklichen.

Diese Lebensrevision fand besonders in den katholischen lateinischen Ländern der fünfziger und sechziger Jahre eine intensive Entwicklung. 1968 setzte eine kritische Zeit ein; die «apostolischen Bewegungen», die Hauptträger der Lebensrevision, gingen auseinander. Seither steht die Revision in einer Krise, die von unserer Pastoral noch kaum studiert wird. Ich glaube, man kann zwei mögliche Ursachen namhaft machen. a) Man wollte durch die auf einer «fundamentalistischen» Auslegung der Evangelien beruhende Revision eine unmittelbare «Anwendung» auf die Analyse des wirklichen (sozialen, politischen usw.) Handelns erreichen. Die angegriffenen Militanten entdeckten rasch die Notwendigkeit anderer, wissenschaftlich besser begründeter Analysen. b) Der Hauptfehler lag bei den katholischen Theologen, die in ihren vorvatikanischen Spekulationen eingekapselt waren und es nicht fertig brachten, einen ernsthaften theologischen Unterbau für die Lebensrevision herzustellen.

Damit stehen wir natürlich wiederum vor dem weiteren Problem der Spaltung des christlichen Bewußtseins. Es besteht eine gewaltige Verschiedenheit zwischen der Sprache des Glaubens (Dogmatik, Katechetik usw.) und der Sprache, in der das moderne Handeln seinen Ausdruck findet. Solange die Christen im Getto der Defensiv-Kirche der letzten zwei Jahrhunderte von Gregor XVI. bis zum Zweiten Vatikanum steckten, gab es keine Probleme. Heute haben die Gläubigen endlich begonnen, ihren Platz einzunehmen, den schöpferischen Eifer der geschichtlichen Vortruppen, und da entdecken sie, daß der Geist ohne Sprache geblieben ist.

II. Öffnung für den Geist oder Rückwendung zu einer neuen Defensivlegalität?

Eine der Folgen des Zweiten Vatikanums war es, daß die Fenster geöffnet wurden, um frische Luft hereinzulassen. Was aber hereinkam, war nach den Worten eines Kirchenmannes ein gewaltiger Sturm. Vergessen wir nicht, daß der Geist immer der Sturm der schöpferischen Kraft Gottes gewesen ist.

Auf jeden Fall ist anzuerkennen, daß für einen oberflächlichen Beobachter die tatsächliche Kulturkrise mit einer tiefen Krise der Kirche zusammengeht[23]. Zwei Deutungen sind möglich. Die eine: die katholische Kirche ist in Auflösung begriffen, da die Bastionen der Autorität und Institutionssicherheit des Westens zusammenbrechen. Das ist seltsamerweise die Lesart, die

einige «Atheisten der Rechten» immer aufs neue wiederholen, z.B. Raymond Aron[24]; sie erinnern uns an die Haltung von Charles Maurras. Die andere: Die Kirche hat ihrer eigenen zuvor unterdrückten geistlichen Lebenskraft die Türe wieder geöffnet. Infolgedessen gewinnt sie im schöpferischen, wenn auch ein bißchen ungeordneten Wallen der verschiedenen Bewegungen und Tendenzen ihre wesentliche Funktion wieder zurück; sie wird wiederum zum Zeichen der Hoffnung in einer von neuem von Finsternis bedeckten Welt.

Gerade in dieser Krisen- und Schöpfungslage entdecken wir nun die entscheidende Bedeutung zweier Funktionscharismen der Kirche. Als erstes das *theologische* Charisma. Werden die Theologen nach dreihundert Jahren sprachlicher Untätigkeit imstande sein, den Dialog mit der heutigen Kultur und Denkweise, die ebenfalls in Krise, aber auch machtvoll schöpferisch ist, wieder aufzunehmen? Die Anstrengung, die damit von ihnen verlangt wird, ist gewaltig groß. Sie müssen helfen, die neue Sprache des Glaubens zu erfinden und dabei in schöpferischer Wortfügung die grundlegende Beziehung zum Evangelium zu bewahren. Anderseits muß dies in dauerndem Dialog mit der Grundlage geschehen; denn hier, in der drängenden Gärung des Lebens, webt der Geist, nicht in den Höhen der Jurisdiktion.

Das zweite Charisma ist das *pastorale*. In ihm steckt der Schlüssel der letzten Alternative: dem Geiste öffnen oder schließen[25]. Ohne die Hoffnung zu verlieren, beobachten wir aus der Klarheit, die uns das Verstehen des Glaubens verleiht, mit einer gewissen Unruhe den langsamen Rückzug der riesigen hierarchischen Maschinerie. Wir ersehen ihn an den folgenden Symptomen:

1. Es liegen klare Zeichen der Angst und Rückbildung vor, besonders in den höheren Kreisen der Kirche. Entscheidungen großer Kirchenversammlungen verlieren langsam ihre Geltung, oder man gibt vor, man leite und kontrolliere sie vom Gipfel aus.

2. Das Zweite Vatikanum hat zwar die Kirche als Sakrament und Gemeinschaft theologisch neu definiert, aber nicht vermocht, die eiserne Struktur der vollständigen Häufung der Macht im Haupte zu ändern, durch die die gewaltige katholische Gemeinschaft immer noch regiert wird, und behält so den unglaublichen Anachronismus bei, daß immer noch dieses mittelalterliche Bild einer absoluten Macht existiert, an der die Basis keinen Anteil und keine Einschränkungsmöglichkeiten hat.

3. Die Soziologie wie die Geschichte sind vollkommen eins in der Auffassung: der größte Gegensatz zur Bürokratie ist der Schöpfergeist.

4. Die Methode der Ernennung eines Papstes müßte radikal geändert werden. Immer noch hält man fest an der Wahl im Kreise einer geschlossenen Machtgruppe. Der größte Widerspruch liegt darin, daß dies in dem Augenblick geschieht, wo die geistige Neugeburt der Kirche das große Licht sein könnte, das eine von Krisen erschütterte Welt erwartet.

[1] H. De Lubac, Histoire et Esprit (Paris 1950); A. Darlapp, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte. Mysterium Salutis I (Köln 1965) 17–154; W. Kasper, Fe e Historia (Salamanca 1974); M.D. Chenu, L'Évangile dans le temps (Paris 1960); J.B. Metz, J. Moltmann, W. Ölmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (München 1970); R. Mate, El ateismo como problema político (Salamanca 1973); H. Fries, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung: Mysterium Salutis 4/1 (Köln 1972) 223–280.

[2] 1 Kor 11,28; 2 Kor 13,5; Gal 6,4; 1 Thess 5,21...

[3] Gal 5, 16–26; Röm 8,14–16...

[4] Röm 13,8–10.

[5] 1 Kor 1,17–31.

[6] 1 Kor 12,13 f.

[7] 1 Kor 12, 4–6.

[8] Die drei Stände: Geistlichkeit, Adel und Arbeiter haben ihre Wurzeln in der indo-europäischen Vorgeschichte und wurden dann in der politisch-sakralen Ideologie des Mittelalters erneuert: G. Dumezil, Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens (Paris 1968). Die stoische Ideologie der kosmischen Ordnung mit ihrem Abbild in der sozialen Ordnung und die neuplatonische, vertikal absteigende Ideologie verleihen der Herrschaftsordnung rechtliche Geltung: J. Le Golf, La société: les trois ordres et les exclus: La civilisation de l'Occident Médieval (Paris 1967). Für H. Meyer beruht die Zentralidee des Thomas von Aquin, des vollendeten Vertreters der kirchlichen Ideologie, auf dieser Idee der hierarchischen Ordnung. Vgl.: Die Welt, ein Ordo: Thomas von Aquin. Sein System und seine geschichtliche Stellung (Paderborn 1961). Die theoretische Grundlage seines Traktats über den Gehorsam (2-2, q.104,a.1 c), die die grundlegende politische Ethik des Volkes unter dem «princeps» darstellt, beruht auf der neuplatonischen Ideologie eines natürlichen sozialen Kosmos, der in einer vertikal absteigenden Hierarchie geordnet ist.

[9] G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates (München 1952): A. Alfoldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe: d. Deutschen Arch. Inst. Röm. Abt. 49 (1934) 1–118.

[10] Ein überaus weites Thema. Es seien drei wesentliche Werke genannt: M.X. Arquillière, L'Augustinisme politique (Paris 1955); M. Pacault, La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au moyen âge (Paris 1957); W. Ullman, Principles of Government and Politics in the Middle Ages (London 1961).

[11] Gaudium et Spes, 36.

[12] G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen (Hamburg 1962); Phänomenologie des Geistes. Das unglückliche Bewußtsein (Hamburg 1952) 158 ff.

[13] Verschiedene Gesichtspunkte zu diesem vielschichtigen Problem behandeln: N. Chon, The Pursuit of the Millennium (London 1961); G. Fourquin, Les soulèvements populaires au moyen âge (Paris 1972); H. Maisonneuve, Études sur les origines de l'Inquisition (Paris 1960).

[14] Ein klassisches Modell: Thomas Aq., De regimine principum (Rom 1948).

[15] Eine bedeutende Anzahl katholischer Philosophen sind vom Thomismus ausgegangen und haben das Denken Kants vortrefflich eingebaut: Maréchal, Rahner, Coreth, De Finance, Lonergan und der spanische Philosoph J. Gomez Caffarena in seiner prächtigen Trilogie: Metafísica Fundamental (Madrid 1969), Metafísica Transcendental (Madrid 1970) und (zusammen mit J. Martin Velasco) Filosofía de la religión (Madrid 1973).

[16] Im Sinne einer sich selbst übersteigenden Bewegung.

[17] In dem Sinn, den Kuhn diesem Wort in seinem Werk The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1962) gibt.

[18] In diesem Sinne bewegen sich die Erwägungen über das Konzil nach dem Zweiten Vatikanum, angefangen von Mysterium Salutis.

[19] Vgl. P. Ricœur, Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique (Paris 1969) 21 f.

[20] F. Urbina, C. Martí, u. andere: Iglesia y sociedad en España 1939/1975 (Madrid 1977). Über die Geistlichen Exerzitien, 21–26.

[21] Ejercicios, n. 175. Ed. de la BAC (Madrid) p. 194.

[22] Mit dieser Kritik will ich jedoch die Methode nicht entwerten, die sich von ihren geschichtlichen Begrenztheiten gereinigt hat und heute eine große Hilfe für Menschen bedeutet, die Überlegung, Gebet und kritische Begegnung mit dem Evangelium suchen.

[23] Die diesbezügliche Literatur ist überaus reich. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf zwei Werke hervorragender Verfasser: J.L.L. Aranguren, La crisis del catolicismo (Madrid 1970); M. De Certrau, J.M. Domenach, Le christianisme éclaté (Paris 1974).

[24] R. Aron, Plaidoyer pour l'Europe décadente (Paris 1977).

[25] Löscht den Geist nicht aus! (1 Thess 5,19).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner

FERNANDO URBINA

1923 in Murcia geboren. Diözesanpriester von Madrid. Studien im Seminar Madrid und an der theologischen Fakultät von Granada. Pfarreidienst in Dörfern und Vorstädten mit Arbeiterbevölkerung. Assistent der katholischen Aktion. Oberer am spanisch-lateinamerikanischen Seminar Madrid. Zahlreiche Exerzitienvorträge in Spanien, Frankreich, Venezuela, Brasilien und Argentinien. Professor der Aszetik und Mystik am spanisch-amerikanischen Seminar, der Pastoraltheologie an der theologischen Fakultät Granada. Zur Zeit Professor der Fundamentaltheologie am Seminar Madrid. Leiter der Zeitschrift «Pastoral Misionera». Veröffentlichungen: La persona humana en San Juan de la Cruz. Violencia en el Mundo y en la Iglesia. Vocaciones para una comunidad misionera. Sacerdotes: crisis y construcción. (Mit einer Forschergruppe:) Iglesia y Sociedad Civil en España: 1936–1975. Zahlreiche Artikel in Zeitschriften. Anschrift: José Ortega y Gasset 6, Madrid 6, Spanien.

In memoriam

Nachruf auf P. Albert-Marie Besnard

Anstelle des Beitrags, den wir für dieses Heft von dem inzwischen verstorbenen P. Albert-Marie Besnard erbeten hatten, geben wir hier die wesentlichen Teile des Briefes wieder, der «für den Fall eines unerwarteten Aufbruchs nach Jersualem, nach dem himmlischen Jerusalem nämlich», für seine Brüder und Freunde bestimmt war. Dieser Brief wurde uns zugesandt von Prof. Jean-Claude Sagne:

Ich möchte, daß Sie wissen, daß ich bereit bin, wenigstens, wenn bereit sein nicht heißt, eine wie auch immer geartete Vollkommenheit erreicht zu haben, sondern vielmehr begriffen zu haben, daß mein Leben nichts ist, außer, was Gott will, daß es ist in jenem Augenblick, in dem ich es durch das ersehnte Geschenk seiner Barmherzigkeit ganz einfach in seine Hände zurücklegen kann. Dies hat etwas Wunderbares an sich. Endlich werde ich mit Seinem eigenen Herzen lieben können – welche Freude! Endlich werde ich der Kirche von Nutzen sein – welche Gewißheit! Endlich werde ich das LEBEN leben können – welcher Tanz und welcher Jubel!

Ich sage es ganz einfach: Ich hätte gerne noch gelebt, denn gerade jetzt bin ich so weit, daß ich anfing, endlich aus tiefstem Herzen ein Schüler des Evangeliums zu sein und erstmals zu spüren, wie ein gewisses Wort gleich einer Quelle in mir aufbrach und ununterbrochen zu strömen begann. Ich hätte vor allem gerne Zeugnis abgelegt, mit anderen zusammen am Gewebe der Freundschaft und des Verständnisses im Dienst der weniger mit guten Gaben Bedachten gewirkt. Aber ich bin beruhigt: Andere werden diese Taten tun, andere werden diese Worte sprechen.

Es ist wahr, daß ich mich oft einsam gefühlt habe in der Erfahrung des Glaubens, wie sie mir gemäß war. Ich hatte geglaubt (aber hatte ich recht oder unrecht dabei, ich weiß es nicht, Gott allein weiß es), wahrnehmen zu können, wie sich eine erneuerte Selbsterschließung des lebendigen Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus, an unsere Welt anbahnte; eine andere Weise, dessen ansichtig zu werden, was Gott seinem Sohn bereitet hat mittels der unendlichen Dimensionen des Universums und der Menschheit...

Mir fehlt die Zeit, noch all das niederzuschreiben, was ich mit Vergnügen zur reinen Freude derer zu sagen hätte, die mir freundschaftlich nahegestanden sind. Was liegt schon daran! Die vielen Worte, welche das eine WORT im Schweigen der Gemeinschaft vermittelt, der Gemeinschaft, welche es stiftet unter allen – diese Worte enthalten alles, was wir sagen möchten, was wir laut hinausschreien möchten an alle und was sämtliche Bücher der Welt nicht einfangen könnten.

So kehrt denn in Frieden zurück in euer Leben und zu euren alltäglichen Aufgaben, so wie ich die Schwelle jenes Hauses überschreite, in dem wir alle uns wiederfinden werden. Wie sehr habe ich Jerusalem geliebt!

Wenn das Leben eines Glaubenden sich im Kraftfeld des Heiligen Geistes vollzieht, so ist es ein Liebeslied, das immer nur ein einziges Motiv abwandelt. Uns scheint, daß das Leben von Albert-Marie Besnard nichts anderes war als ein solches Lied über das Verlangen, das Antlitz des Vaters zu finden.

Christian Duquoc
Casiano Floristàn

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beachtenswerte Neuerscheinungen

Hermann A. J. Wegman
Geschichte der Liturgie im Westen und Osten
Aus dem Niederländischen übersetzt von Michael Grütering
ca. 400 Seiten, kartoniert ca. DM 48,–
Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von seinem Anfang bis zur Erneuerung der Liturgie in unserer Zeit!

Wiederentdeckung der Volksreligiosität
Herausgegeben von Jakob Baumgartner
ca. 300 Seiten, kartoniert ca. DM 36,–
Qualifizierte Fachleute geben hier eine erste umfassende Information zum Phänomen der Volksreligiosität in unserer Zeit.

Gerhold Becker
Theologie in der Gegenwart
Reihe: Pustets Theologische Bibliothek
256 Seiten, kartoniert DM 19,80
Wer sich über das jüngste Kapitel Theologiegeschichte informieren möchte, findet hier eine gut geschriebene Zusammenschau der gegenwärtigen Strömungen.

Gerhard Voss
Boten des Kommenden
Alttestamentliche Predigten
Reihe: Pustets kleine Predigtreihe
ca. 170 Seiten, kartoniert ca. DM 16,80
37 Predigten zu alttestamentlichen Perikopen versuchen, die Erfahrungen des Menschen mit Gott, wie die Schriften des AT sie erzählen, aufzuspüren.

Der Römerbrief
Übersetzt und erklärt von Otto Kuss
Dritte Lieferung Röm 8,19–11,36
I–XIV, 625–935 Seiten, kartoniert DM 29,80
Endlich liegt die dritte Lieferung des großen Römerbrief-Kommentares, in der ein theologisch besonders bedeutsamer Teil des Römerbriefes abgehandelt wird, vor!

Franz-Elmar Wilms
Wunder im Alten Testament
Reihe: Schlüssel zur Bibel
ca. 350 Seiten, kartoniert ca. DM 29,80
Anhand von Wundertexten aus dem Alten Testament schlüsselt der Autor die Ziele und Absichten der Wundererzählungen auf.

Johann Auer – Joseph Ratzinger
Kleine Katholische Dogmatik Band II
Gott der Eine und Dreieine
600 Seiten, kartoniert DM 28,–
Hier wird die Gotteslehre systematisch und in all ihren Details abgehandelt. Wieder eine wertvolle Ergänzung der „Kleinen Katholischen Dogmatik".

Wir kommen vor dein Angesicht
Predigten zum Vollzug der Meßfeier
Herausgegeben von Reiner Kaczynski
Reihe: Pustets kleine Predigtreihe
192 Seiten, kartoniert DM 16,80
Eine Fülle von Anregungen, damit den Gläubigen von Zeit zu Zeit das „Geheimnis des Glaubens" erschlossen werden kann.

Sind wir noch zu retten?
Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde
120 Seiten, kartoniert DM 14,50
Sechs Autoren diskutieren vor dem Hintergrund einer Theologie der Schöpfung Möglichkeiten und Konzepte für ein neues Verhältnis des Christen zur Welt.

Josef Goldbrunner
Einladung zum Fest
Die großen Feiern des Kirchenjahres
60 Seiten, kartoniert DM 7,80
Dieses Büchlein gibt dem Christen neue Perspektiven für das Leben mit dem Kirchenjahr, dem Seelsorger zeitgemäße Hilfe für die Predigtvorbereitung.

Die Sorge um den Kranken
Gemeinsame Aufgabe von Ärzten, Seelsorgern, Pflegeberufen
Herausgegeben von Stanis-Edmund Szydzik
Reihe: Aufträge
112 Seiten, kartoniert DM 13,80
Die Beiträge dieses Buches bieten wertvolle Hilfen an, damit eine krankheitsorientierte Heiltechnik zur krankenorientierten Heilkunst werden kann.

Gisbert Kranz
Sie lebten das Christentum
SONDERAUSGABE
28 Biographien
536 Seiten, kartoniert DM 19,80
(Leinen, mit Bildteil, DM 48,–)
Das Standardwerk für jeden Christen! Soeben wird die preisgünstige Sonderausgabe für nur DM 19,80 vorgelegt.

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

Vorwort
Franz Böckle
Jacques Pohier

Folter und Todesstrafe

Über die Folter sollte man eigentlich längst nur noch in historischen Berichten schreiben müssen. Offiziell ist sie aus den Gesetzbüchern verschwunden; Folterungen werden auch von allen relevanten internationalen Erklärungen, Konventionen und Pakten verboten. Tatsächlich werden aber in etwa sechzig Staaten systematisch von den Regierungen Folterungen angeordnet oder zumindest geduldet. In mehr als einem Drittel der Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen ist die Folter ein Teil der Verhörmethoden oder wird zur Bestrafung von Häftlingen praktiziert. Dabei gewinnen die sogenannten psychischen Methoden und der Mißbrauch von Medikamenten ständig an Bedeutung. Die Behandlung des Themas in dieser Zeitschrift bedarf darum keiner weiteren Begründung. Dabei brauchen wir uns vom moraltheologischen Standpunkt aus gar nicht erst bei der akademischen Frage aufzuhalten, ob Foltermethoden grundsätzlich als sittlich verwerflich zu gelten haben. Sinn und Zweck dieses Heftes muß es vielmehr sein, historische und gesellschaftliche Zusammenhänge deutlich zu machen und alle Gutwilligen zum Einsatz für die Respektierung der Menschenwürde zu mobilisieren.

Mit der Frage nach der Folter verbinden wir auch die Diskussion der Todesstrafe. Wohl sind Folter und Todesstrafe an sich zwei verschiedene Probleme, die aber doch innerlich zusammenhängen. In der Rechtsgeschichte zeigt sich die Tendenz, von grausamen Hinrichtungen wegzukommen und den Vollzug der Todesstrafe durch technische Perfektion zu «humanisieren». Doch der Unterschied zwischen der Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, der Vergiftung in der Gaskammer im Konzentrationslager oder einer schmerzlosen Einschläferung scheint – wenn man die psychische Situation in Rechnung setzt – eher quantitativer als qualitativer Natur zu sein. Besteht der Fortschritt der Humanisierung allein im Fortschritt der Hinrichtungstechnik? Muß nicht in diesem Zusammenhang das Verfügungsrecht über das Leben des Menschen neu bedacht werden? Anderseits erleben wir bei den Terroristen mit dem Begriff der «Isolationsfolter» eine Ausweitung des Begriffs Folter, der sich gegen das Fundament der Strafuntersuchung und Strafverfolgung wendet.

Der verstärkte Ruf nach dem Vollzug oder nach der Wiedereinführung der Todesstrafe steht selbst offensichtlich im Zusammenhang mit der Eskalation von Terror und Gewalt in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. In diesen Auseinandersetzungen vollzieht sich von seiten radikaler Gruppen gleichzeitig eine «demokratische Entinstitutionalisierung» der Todesstrafe durch revolutionäre Volksgerichte. Sie lassen durch Kommandos Hinrichtungen vollziehen. Wo liegen die Wurzeln dieses Vergeltungs- und Rachedenkens? Haben sich die Kirchen und ihre Theologie immer laut genug gegen das Vergeltungsdenken gewandt? Wo liegen unsere Möglichkeiten? Was wird bereits getan? Das sind Fragen, auf die wir in diesem Heft eine Antwort suchen.

Wir beginnen mit einem kritischen Bericht eines Vertreters von Amnesty International über die gegenwärtige Praxis der Folter. Ihm folgen Berichte über Gesetz und Wirklichkeit der Todesstrafe in verschiedenen Ländern. Da den großen Religionen (Christentum, Judentum, Islam) eine bedeutende Rolle für das normative Denken in den entsprechenden Völkern zukommt, interessieren wir uns in einer theologischen Zeitschrift selbstverständlich ganz zentral für die Haltung dieser Religionen gegenüber der Folter und der Todesstrafe. In einem dritten Teil sollten sozialpsychologische und gesellschaftliche Aspekte zur Sprache kommen. Wir schließen das Heft mit einem Bericht über neueste kirchliche Stellungnahmen zur Todesstrafe in Kanada und Amerika.

Beiträge

Herbert Radtke

Die Folter als illegales Mittel der Macht

«Du Hurensohn. Wir werden Deine Mutter vergewaltigen. Wenn Du jetzt nicht redest, wirst Du hier nicht mehr lebend herauskommen... Dann haben sie mir gedroht, meine Mutter und meine Schwester herbeizuschleppen und vor meinen Augen zu vergewaltigen, wenn ich nicht sofort die Vorwürfe gestehen würde. Die Schläge waren so stark, daß ich immer wieder bewußtlos wurde, und um mich bei Bewußtsein zu halten, gossen sie kaltes Wasser über meinen Kopf. Diese Folterungen dauerten 12 Tage.» (Mustafa Oglün, Türkei.)[1]

«11. März, morgens: Während der Visite, nur so als Experiment, klagte ich, daß ich mich nach der Einnahme von Haloperidol schlecht fühlte und bat darum, die Dosis zu verringern. Das führte dazu, daß mir nur noch mehr Aminasin verschrieben wurde, als ich ohnehin schon erhielt. (...) ... und vom 19. Januar an erhielt ich zweimal täglich zwei Haloperidol-Tabletten, das heißt insgesamt vier Tabletten (und Kositsch[2] versicherte mir, daß das lange Zeit so weitergehen wird). Dieses Medikament macht mich elender, als ich mich je gefühlt habe; kaum legst du dich nieder, möchtest du aufstehen, kaum machst du einen Schritt, möchtest du dich niedersetzen, und wenn du sitzt, möchtest du wieder gehen – aber du kannst nirgendwo umhergehen. Übrigens bin ich nicht der einzige, dem solche Dinge geschehen. Jedem hier wird das Leben durch Triftasin (Trifluopersain/Stelasin), Aminasin und andere starke Medikamente zur Qual gemacht.» (Wladimir Gerschuni, UdSSR.)[3]

«Sofort wurde ich ausgezogen, auf ein Bett gelegt und Folterungen unterzogen – vor allem mit der ‹picana› (Elektrostab) –, etwa eineinhalb Stunden lang. (...) Am Samstag, 17. Juli, um etwa 15 Uhr, wurde ich wieder in den Folterraum gebracht. Eineinhalb Stunden lang wurde der Elektrostab an den empfindlichsten Körperteilen appliziert: Hoden, Brust, Mund etc.; danach unterzogen mich die rohen Söldner etwas, was sie ‹Asiatische Folter› nannten, und das darin bestand, daß sie mich, an den Beinen hängend, in Wassertonnen warfen. Sie machten das vier- oder fünfmal, bis ich das Bewußtsein verlor. Als ich wieder zu mir kam, wurde ich wieder eine Stunde lang (ungefähr) mit der ‹picana› behandelt, aber diesmal gleichzeitig mit drei Stäben. Ich muß noch erwähnen, daß sie mir irgendeine Substanz – möglicherweise giftig oder infektiös – in die große Zehe des rechten Fußes injizierten, sowie in die Hoden und den rechten Arm, und daß sie mir beide großen Zehennägel ausrissen und eine Zehe aufschlitzten und danach andauernd die Elektrostäbe an diesen Stellen applizierten.» (Carlos Baro, Argentinien, Arzt, verhaftet am 16.7.1976.)[4]

Das sind Aussagen, die nicht aus dem ‹finsteren Mittelalter› stammen, sondern aus unserer Gegenwart. Das sind Anklagen, die nicht einige wenige sadistische Gefängniswärter beschuldigen, sondern die verantwortlichen Regierungen. Das sind Hilfeschreie, die nicht vereinzelt laut werden, sondern täglich hundert-, ja tausendfach. Die meisten von ihnen verhallen ungehört. Die wenigen Berichte, die bekannt werden, stoßen auf Mißtrauen, Ungläubigkeit. Denn für viele Menschen kann einfach nicht sein, was nicht sein darf. Und Folter darf nicht sein – sie ist von allen relevanten internationalen Erklärungen, Konventionen und Pakten verboten; sie ist in kaum einem Gesetzbuch als Strafe zugelassen. Trotzdem ist sie in keinem Staat undenkbar. Trotzdem wird sie in etwa 60 Staaten systematisch von den Regierungen angewandt oder zumindest geduldet[5].

1874 hatte Victor Hugo sagen können: «Die Folter hat für immer aufgehört zu existieren.» Heute müssen wir feststellen, daß sie um sich greift wie eine Epidemie und eine Verbreitung erreicht hat wie nie zuvor – in mehr als einem Drittel der Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen ist die Folter ein Teil der Verhörmethoden oder wird zur Bestrafung von Häftlingen praktiziert. Dabei kennt die Folter keine ideologischen Grenzen – gefoltert wird in Iran, Irak, Äthiopien, Uganda, Ghana, Guinea, der Republik Südafrika, Guatemala, Argentinien, Chile, Bolivien, Nicaragua, Indonesien, Bangla Desh, Afghanistan, UdSSR, Marokko, Tunesien, Israel und der Volksrepublik Jemen, um nur einige Staaten zu nennen.

«Technisierte» Foltermethoden

Ohne im einzelnen auf die vielfältigen Foltertechniken einzugehen, seien hier nur zwei deutlich erkennbare Tendenzen vermerkt:

1. Die Folter wird mehr und mehr auf wissenschaftlicher Grundlage betrieben. Neben den brutalen physischen Mißhandlungen und Verstümmelungen gewinnen «technisierte» Foltermethoden (wie z.B. Elektroschocks) ständig an Bedeutung. Besonders besorgniserregend ist das Anwachsen psychischer Folterungen und der Mißbrauch von Medikamenten[6]. Während früher die Anwesenheit von Ärzten bei Folterun-

gen meist dazu diente, einen möglichen Tod zu verhindern, ist die Medizin heute vielfach aktiv an den Folterungen beteiligt.

2. Diese Entwicklung wird gefördert durch einen intensiven internationalen Erfahrungsaustausch, der die Ausbildung von Folterern einschließt. So werden in den US-Militärbasen Fort Gulick und Fort Sherman in der Panama-Kanal-Zone Lehrgänge zur «Guerilla- und Subversionsbekämpfung» durchgeführt, an denen «Gäste» aus mittel- und südamerikanischen Staaten teilnehmen. Wie die ‹New York Times› berichtet, sind von den 30000 Absolventen des Fort Gulick heute in Südamerika 170 Regierungschefs, Minister, Oberbefehlshaber, Stabschefs oder Direktoren der Geheimdienste[7]. Am 6. November 1973, also knapp zwei Monate nach dem blutigen Militärputsch, bedankte sich der Chef der chilenischen Militärjunta, Augusto Pinochet, in Fort Gulick mit einem Brief, in dem es u.a. heißt: «Wir bitten Sie, die Dankbarkeit der chilenischen Armee entgegenzunehmen, der ich meine aufrichtigen Glückwünsche für die berufliche Ausbildung, die in diesem Institut erteilt wird, hinzufüge.»[8]

Beide Punkte faßt Schah Reza Pahlevi zusammen, wenn er sagt: «Wir müssen die Leute nicht mehr foltern. Wir benutzen vielmehr die gleichen Methoden wie einige hochentwickelte Länder auch – psychologische Methoden.»[9] Es muß allerdings ergänzt werden, daß der Schah hier ganz bewußt die Unwahrheit sagt. Die brutale physische Folter hat in Iran nie aufgehört zu existieren. Der dem Schah direkt unterstellte Geheimdienst SAVAK ist sogar berüchtigt für seine außergewöhnliche Grausamkeit. So ist z.B. der ‹Heiße Tisch› (ein elektrisch erhitztes Metallgitter oder eine Metallplatte), auf der das Opfer festgeschnallt wird, von der SAVAK entwickelt worden und wird bisher auch nur in Iran eingesetzt.

Ausbildung der Folterer

Was sind das für Menschen, die foltern? Es sind die unteren Dienstgrade von Polizei, Militär und Geheimdiensten. Auffällig ist, daß häufig gerade sogenannte Elite-Einheiten beteiligt sind. Ganz sicher sind unter ihnen einige krankhafte Sadisten – die große Mehrzahl jedoch sind biedere Männer, die «ihrem Job nachgehen». Durch ein ausgeklügeltes *System, in dem drei Aspekte besonders Bedeutung haben*, werden diese Menschen zu brutalen Werkzeugen der Staatsmacht.

1. Das potentielle Opfer wird «entmenschlicht». – Diese Entmenschlichung geschieht häufig in der Form intensiver Kampagnen, die durch die Medien geführt werden. Oft kann die Regierung dabei auf vorhandene Vorurteile zurückgreifen und so leicht ein Feindbild aufbauen, das in seiner Gefährlichkeit und Grausamkeit meist den Tatsachen Hohn spricht. Gleichgültig ob Hitler die Juden als «Parasiten», «Schmarotzer» und «schädlichen Bazillus» bezeichnete oder General Pattakos, der «starke Mann» der damaligen griechischen Militärjunta, verkündete: «Kommunisten sind Bestien. Wir unterscheiden nicht zwischen Menschen und Menschen, nur zwischen Menschen und Bestien.» Der Adressat ist austauschbar, das Ziel dasselbe. Auf diese Weise werden ganze Bevölkerungsteile in eine Außenseiterrolle gedrängt: religiöse Gruppen (die sog. «dissidenten» Baptisten in der UdSSR, die Zeugen Jehovas in Malawi), ethnische und rassische Gruppen (z.B. die Kurden in Iran, Irak, Syrien und der Türkei, die Afrikaner in Rhodesien und der Republik Südafrika), oder soziale und/oder politische Gruppen (z.B. die Studenten in Griechenland, die Kommunisten in einer nicht aufzählbaren Reihe von Staaten, die Bergarbeiter in Bolivien, die Angehörigen der Kongreß-Partei in Nepal). Die Wirkung solcher Kampagnen verdeutlicht folgende Aussage eines ehemaligen US-Soldaten aus dem Vietnam-Krieg: «Es war, als ob sie keine Menschen wären. Wir waren so ausgebildet, daß wir glaubten, dies sei für das Wohl der Nation, für das Wohl unseres Landes, und alles, was wir taten, sei okay. Und wenn man jemanden erschoß, dachte man nicht daran, daß man auf einen Menschen schoß. Sie waren Gooks (rassistisches Schimpfwort für Vietnamesen) oder Kommunisten, und es war okay.»[10]

Diese «Entmenschlichung» hat zwei Ergebnisse: Sie erlaubt es dem Folterer, seine «Arbeit» zu tun, da er nicht mehr gezwungen ist, sein Opfer als seinesgleichen zu betrachten, und sie sichert den Behörden zu einem gewissen Grade die Zustimmung der Bevölkerung. Dies besonders, weil auch die Ziele der Herrschenden positiv herausgestellt werden. Denn natürlich handeln die «Folterherren» nur «zum Wohle des Volkes». Sie «retten das Vaterland vor der kommunistischen (revisionistischen) Unterwanderung», sie «verteidigen die christliche Kultur (die Errungenschaften der glorreichen Revolution)» oder – der Wahrheit schon einen kleinen Schritt näher – sie sind bemüht, «Ruhe und Ordnung wiederherzustellen».

2. Die Erziehung zu absolutem Gehorsam – ein weiterer wichtiger Punkt bei der Konditionierung zu Folterern. Nicht zu übersehen ist, daß die Folterknechte fast ausschließlich aus Berufen stammen, in denen Gehorsam und eine straffe hierarchische Ordnung eine entscheidende Rolle spielen. Wissenschaftliche Bestätigung findet diese These in den Experimenten von Prof. Stanley Milgram[11]. Pointiert ausgedrückt kann man die Ergebnisse der Versuche zusammenfassen: «In jedem Menschen steckt ein Folterknecht.» Auf je-

den Fall machen sie deutlich, in welch starkem Maße Autorität Einfluß auf unsere Handlungen nehmen kann.

Bestätigung bringen Aussagen aus dem ersten Prozeß gegen Folterer in Griechenland, der 1975 stattfand. Der Staatsanwalt stellte in seinem Plädoyer fest: «Nachdem man ihnen (den Wehrpflichtigen) im KESA[12] jede Spur von Individualität und Menschlichkeit herausgepreßt hatte, nachdem man die niedrigsten Instinkte in ihnen geweckt hatte, nachdem man sie bedroht, terrorisiert und betrogen hatte, wurden sie wie wilde Tiere aus ihren Käfigen auf ihre Brüder gehetzt, um sie in Stücke zu reißen. Die meisten hatten nicht die Kraft zum Widerstand und befolgten die Befehle[13]. Ein Folteropfer schilderte seine Eindrücke so: «Es gab zwei Arten von ESA-Männern. Zur ersten gehörten die, welche gehorchten, um zu überleben...Zur zweiten Kategorie gehörten diejenigen, bei denen durch besondere Ausbildung der Faschismus ein Teil der Persönlichkeit geworden war... Das sind keine unheimlichen Monster, sondern die Ergebnisse eines Ausbildungssystems.»[14] Ein Angehöriger der ESA verteidigte sich: «Ich schlug Gefangene, Herr Vorsitzender. Es waren meine Befehle, und ich tat es. Ein Soldat konnte nichts tun, als gehorchen.»[15]

3. Die Gewöhnung an Grausamkeit – ein Problem, das z.B. im Zusammenhang mit der Darbietung von Brutalitäten im Fernsehen heftige wissenschaftliche Kontroversen ausgelöst hat und in diesem speziellen Fall sicher noch nicht abschließend beurteilt werden kann[16]. Im Zusammenhang mit den beiden bereits behandelten Methoden scheint dieser Punkt jedoch geklärt. Allein die Tatsache, daß die Folterer sich häufig aus Spezialeinheiten rekrutieren, die ein sog. Härtetraining absolviert haben, stärkt diese These. Folgender Vorfall ist wohl Beweis genug: In der britischen Armee nehmen jährlich 250 Freiwillige an einem «Torture Resistance Training» teil. In diesem Programm werden an ihnen fünf Foltermethoden praktiziert. Es hat sich nun herausgestellt, daß genau diese fünf Techniken von der britischen Armee in Nordirland angewandt wurden. Die Aussage eines griechischen Folterers mag dieses Bild abrunden: «Es ist nichts, Herr Vorsitzender, jemandem fünf Schläge zu geben, wenn man von seinen Kameraden 60 bekommen hat».[17]

Aus zahlreichen Armeen liegen Meldungen über ähnliche Ausbildungsmethoden vor. So wird ein Elitetraining für Mannschaftten und Offiziere der US-Marine von dem Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL aufgrund der Aussage eines Teilnehmers wie folgt geschildert: «Dröhnende vietnamesische Musik mischt sich in das Rattern von MGs. Im ‹Tigerkäfig›, einem 0,5 Kubikmeter kleinen Verschlag, kauert ein amerikanischer Soldat. Für die Notdurft hat er eine Kaffeekanne. Er hört die gurgelnden Schreie eines Kameraden, der auf die ‹Wasserschaukel›, ein schräges Brett, gefesselt ist: den Kopf nach unten, ein Handtuch über den Mund gebunden, werden ihm pausenlos Mengen kalten Wassers ins Gesicht geschüttet. Ein Arzt kontrolliert, daß er nicht ‹ertrinkt› !»[18] Eine Reportage der Illustrierten «Stern» belegt mit Fotos, daß in Brasilien die Soldaten in ähnlichen «Lehrgängen» tagelang, an Bäume gebunden, «gekreuzigt» oder in Schlammlöcher eingegraben werden; daß sie brutal geschlagen und gezwungen werden, ihre Kameraden zu schlagen[19].

Neben diesen drei Hauptmethoden, Folterer heranzubilden, sind in Einzelfällen sicher auch noch andere Faktoren von Bedeutung. So liegen Amnesty International Aussagen vor, die den Schluß zulassen, daß teilweise von den Vorgesetzten auch individuell Druck ausgeübt wird. Eine Beförderung wird in Aussicht gestellt und damit der Ehrgeiz angespornt; materielle Anreize werden geboten, denen einige Soldaten – die ja häufig aus den unteren Bevölkerungsschichten stammen – nicht widerstehen können, und ähnliche Tricks mehr.

Die Folter ist heute in den meisten Staaten, in denen Amnesty International sie nachweisen konnte, institutionalisiert. Unter meist verschleiernden Bezeichnungen – z.B. «Abteilung für politische Ordnung» in Argentinien, «Nationale Informationskommission» in Chile – sind innerhalb des Polizei- oder Militärapparates mächtige Sonderorganisationen entstanden. Sie haben stets die Tendenz, sich zu verselbständigen, ein Staat im Staate zu werden, denn sie stehen meist außerhalb der normalen Hierarchie, außerhalb der parlamentarischen Kontrolle und agieren außerhalb der normalen Rechtsordnung. In einer ganzen Reihe von Staaten existieren darüber hinaus auch noch «private» Folter-Organisationen, die sich hauptsächlich aus Angehörigen der Sicherheitskräfte rekrutieren (z.B. «Graue Wölfe» in der Türkei, «Weiße Hand» in Guatemala, «Christ-Königs-Krieger» in Spanien, «Antikommunistische Allianz Argentiniens», «Revanche-Untergrundorganisation» in Iran). Diese Gruppen agieren in vielen Fällen im Auftrag, zumindest aber mit Duldung der Regierung. So sind die «Grauen Wölfe» ein Teil der Jugendorganisation der «Partei der Nationalistischen Bewegung» des ehemaligen türkischen Vize-Premiers Alparslan Türkes[20]. Die «Weiße Hand» wurde gegründet von Mario Sandoval Alarcon. Er ist heute Vizepräsident Guatemalas[21]. Der Führer der «Todesschwadron» in São Paulo, Sergio Fleury, ist gleichzeitig Chef der DEIC (Departamento de Investigação Criminal)[22].

Allen Folterorganisationen gemeinsam ist, daß sich in ihnen Elemente einer eigenen Kultur mit eigenen Ritualen und einer eigenen Sprache entwickeln. Dazu gehören nicht nur die Bezeichnungen für Foltermethoden (wie «Papageienschaukel», «Krone Christi», «Telefon» oder «U-Boot»), Foltersitzungen («spiritistische Séance» – Brasilien, «Teeparty» – Griechenland) und die Anreden für Folterer (meist Spitznamen oder z.B. «Herr Doktor» oder «Der Sanfte»), sondern auch bestimmte Schemata, nach denen Folterungen ablaufen. Offensichtlich erleichtert diese Verschleierung und Schematisierung es den Folterern, ihr Tun als «gewöhnlich» anzusehen und zu ertragen. «Die Atmosphäre, die den Folterprozeß umgibt, scheint dieser Art von perverser Ironie zu bedürfen, eines Korpsgeistes, der wie erzwungene Tapferkeit im Krieg zur Stützung des Glaubens notwendig ist, daß es irgendwo eine höhere Instanz gebe, die die Verantwortung für die im Namen des Staates begangenen Verbrechen übernehmen wird.»[23]

Die Ziele der Folter

Im Mittelalter lag das Ziel der Folter ausschließlich in der Findung der «Wahrheit» und diente der Bestätigung der Zeugenaussagen. Heute wird dagegen meist die «Gewinnung von Informationen» als Ziel genannt. Da jedoch der Wert der so erhaltenen Aussagen sehr zweifelhaft ist – oft genug wissen die Opfer sich nicht anders zu helfen, als irgend etwas zu Protokoll zu geben, in der Hoffnung, sich damit einige Tage oder auch nur Stunden «Pause» zu erkaufen –, ist dies als vorgeschobene Begründung zu betrachten. Für diese These spricht auch, daß gerade dieser Rechtfertigungsversuch noch am ehesten auf Zustimmung rechnen kann. Noch überzeugender ist allerdings die Praxis der Folterer selbst. Noch vor wenigen Jahren wurden Folterungen strikt geheimgehalten, durften Opfer nicht vor dem Abklingen aller verräterischen Spuren entlassen werden und wurde streng darauf geachtet, daß es nicht zu «unangenehmen» Todesfällen kam. Seit einiger Zeit müssen wir dagegen beobachten, daß die Folterregimes dazu übergehen, ihre Verbrechen öffentlich bekannt werden zu lassen. In zunehmender Zahl «verschwinden» Menschen – meist wird ihr Schicksal nie geklärt. Die Zahl der «Verschwundenen» beträgt in Argentinien seit dem Militärputsch 15 000[24]. Viele von ihnen wurden nach Wochen oder Monaten mit deutlichen Folterspuren tot aufgefunden.

Immer häufiger müssen wir beobachten, daß Menschen verhaftet werden, bei denen offensichtlich kein politisches Engagement vorliegt. Sie werden in Folterzentren verschleppt, dort brutalen Torturen unterworfen und nach einigen Tagen wieder freigelassen. Man bemüht sich nicht, die Folterspuren zu vertuschen, man «verhört» die Opfer kaum (die «Verhöre» gleichen eher wüsten Beschimpfungsorgien). Die Folterer sind lediglich darauf bedacht, ihre Opfer im unklaren darüber zu lassen, wo und von wem sie gefoltert wurden.

In Kampuchea (Kambodscha) und Äthiopien werden «Umerziehungsprogramme» mit unglaublicher Brutalität durchgesetzt. Berichte über Massaker füllen die Spalten der Presse[25]. In Iran sind in den ersten drei Monaten 1978 nach Aussagen französischer Rechtsanwälte über 100 Menschen bei friedlichen Demonstrationen erschossen worden[26]. Diese Praxis kann nur einen Zweck haben: die Bevölkerung soll durch die Verbreitung eines Terrorklimas im ganzen Land von jeglicher politischen Betätigung abgeschreckt werden.

Die Gewinnung von «Geständnissen», die dann die Grundlage eines späteren Urteils bilden, kann als weiteres Ziel der Folterungen genannt werden. Konkrete Hinweise auf diese Zielsetzung hat Amnesty International z.B. aus Marokko und der Türkei vorliegen. In diesem Fall sei die Spekulation erlaubt, daß den Behörden an der Durchführung eines «ordentlichen» Prozesses gelegen ist, um gegenüber der internationalen Öffentlichkeit den Anschein einer intakten Rechtsstaatlichkeit zu wahren. Der Begriff «Geständnis» ist in diesen Fällen so zu verstehen, daß die Folteropfer eine «Aussage» zu unterschreiben gezwungen werden, deren Inhalt sie entweder gar nicht kennen, oder aber der von ihren tatsächlichen Aussagen entscheidend abweicht.

Will man die Ziele der Folter nach ihrer Häufigkeit gewichten, wird man sagen müssen, daß an erster Stelle die Verbreitung eines Terrorklimas steht. Die Gewinnung von Informationen hat – nicht zuletzt wegen der ständigen Verbesserung von Ausforschungs- und Verhörmethoden – dagegen an Bedeutung verloren und scheint nur noch in Einzelfällen glaubhaft. Die Erpressung von Geständnissen, die in Gerichtsverfahren verwendet werden, war in den letzten Jahren auf wenige Staaten – und in diesen wiederum auf einige Einzelfälle – beschränkt.

Die politischen Hintergründe der Folter

Die hier angeführten Beispiele von Folterstaaten machen deutlich: Folter ist an keine politische Ideologie, an kein Wirtschaftssystem und an keine Regierungsform gebunden. Es muß also einen Faktor geben, der allen diesen Staaten, unabhängig von ihrer Selbstdarstellung und deren tatsächlicher Verwirklichung, eigen ist und der sie veranlaßt, Folter einzusetzen.

In diesem Zusammenhang sei ein Exkurs in die Geschichte gestattet. Als der Preußenkönig Friedrich II. 1740 als einer der ersten absoluten Herrscher die Folter verbot, machte er drei Ausnahmen, von denen zwei für uns von Bedeutung sind: «... außer bei Majestätsbeleidigung und Landesverräterei und großen Mordtaten.»[27] Diesem Zusatz ist unschwer zu entnehmen, daß die Erhaltung des Staates mit dem Fortbestehen der gültigen Regierungsform eng verknüpft und als eines das andere tragend angesehen wurde. Der gleiche Gedankengang ist auch heute wohl ausschlaggebend.

So beanspruchen die Einheitsparteien der «sozialistischen» Länder heute für sich, sie und nur sie kännten den Weg zur Erlangung von Frieden, Gerechtigkeit und Wohlstand für alle. Jeder, der es wagt, an diesem Dogma zu zweifeln oder Kritik an der gerade gültigen Parteilinie zu üben, wird von den Herrschenden als «Staatsfeind» angeprangert. Seine Ideen werden als «schädlich für das Volk» klassifiziert. Um eben dieses Volk vor ihnen zu schützen, muß der Dissident seine abweichende Meinung widerrufen, oder aber er muß aus der Gesellschaft entfernt werden.

Schwerer durchschaubar sind diese Mechanismen in den nicht-«sozialistischen» Staaten. Übereinstimmend kann man jedoch beobachten, daß in den «klassischen» Folterstaaten die Herrschenden die Mehrheit (oder eine oder mehrere Minderheiten) von der Beteiligung an der politischen Willensbildung ausschließen und/oder das Volkseinkommen sehr ungleich verteilt ist. Aus diesen Faktoren entstehen zwangsläufig Situationen, die von der Regierung und/oder den Besitzern der Wirtschaftsmacht als bedrohlich angesehen werden.

Ralph Giordano beschrieb diese Entwicklung so: «Die Folter in der westlichen, der nicht-kommunistischen Welt ist die wütende Reaktion von oben auf einen verzweifelten sozialpolitischen Änderungswillen von unten – darin besteht das Wesen des Konfliktes. Der Angriff der Armen auf ihren unerträglichen Status quo in Asien, Afrika und Lateinamerika liefert überall den Vorwand zur Tortur. Da aus diesem Zusammenhang geschlossen werden kann, daß sich die Folter immer wieder aus der Massenarmut regeneriert, dürfte ihr ein langer Atem sicher sein, zumal sie mächtige Gönner und Förderer hat. Kein Folterregime ist je international geächtet worden, weder von der Politik, noch von der Wirtschaft – im Gegenteil, Folterstaaten sind begehrte Investitionsplätze. Die brasilianische Regierung etwa gewährt – wie Kongo-Kinshasa, Persien oder Indonesien – ausländischen Kapitalgebern maximale Bedingungen. Ein umfangreiches Gesetzeswerk verschafft ihnen fortgesetzten Zugang zu den Bodenschätzen, den Arbeitskräften und den Märkten des Landes. Dieses Zusammenspiel von ausländischem und einheimischem Großkapital aber legt erst die regimestabilisierenden Fundamente. Im besten Fall wird die Folter in Kauf genommen, im allgemeinen aber als Dividendengarantie betrachtet. – Mir ist bei der Nennung dieses Tatbestandes in meinem Film ‹Im Jahr der Folter› von einer bestimmten Presse der Bundesrepublik der Vorwurf der ‹Linkslastigkeit› und des agitatorischen Mißbrauchs der Opfer gemacht worden. Dazu zweierlei: Erstens, alle in meinem Film erschienenen und wegen Zeitmangels nicht erschienenen Zeugen haben sich ausdrücklich zu diesen Zusammenhängen bekannt, ja sie als die wichtigsten überhaupt bezeichnet. Und zweitens sei hier, zur Bestätigung der These von der Dividendengarantie, die ‹Wirtschaftswoche› vom 1. Februar 1974 erwähnt, in der laut ‹Süddeutscher Zeitung›, Werner Paul Schmidt zitiert wird, früher Chef von ‹Volkswagen do Brasil›: ‹Sicher foltern Polizei und Militär Gefangene, um wichtige Informationen zu erlangen; sicher wird bei politisch Subversiven oft gar kein Gerichtsverfahren mehr gemacht, sondern gleich geschossen. Aber eine objektive Berichterstattung müßte jedesmal dazufügen, daß es ohne Härte eben nicht vorwärts geht. Und es geht vorwärts!› Das ist die Sprache von Komplicen. Foltern – für den Fortschritt...»[28]

Verfolgung und Folter aus rassischen und religiösen Gründen sind heute ebenfalls noch weit verbreitet. Man muß dabei unterscheiden zwischen einer Repression aus nur diesen Gründen und einer, bei der sich diese Gründe mit sozio-ökonomischen und politischen Aspekten mischen. Folter aus rein religiösen Gründen ist relativ selten geworden. Allerdings nicht, weil die Regierungen die Verwerflichkeit eingesehen hätten, sondern weil Folter als eine der gravierendsten Repressionsmaßnahmen meist erst eingesetzt wird, nachdem durch ökonomische, soziale und politische Benachteiligung die betroffene Gruppe in eine aktive Opposition gezwungen wurde.

Etwas differenziert muß man Folter aus rassischen Gründen betrachten. Hier gibt es in der Behandlung der betroffenen Gruppen durchaus Methoden, die zumindest in der «Grauzone» zwischen «grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe» und «Folter» angesiedelt sind.

Unsere Verantwortung

Versteht man unter dem Begriff «Frieden» nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern faßt ihn weiter auf, so schließt er die Verwirklichung der Selbstentwicklung und Selbstentfaltung eines jeden Menschen in einer von ihm bestimmten Gesellschaftsform ein.

Die Erreichung dieses Zieles setzt die Verwirklichung der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» voraus. Sowohl die körperlichen Grundbedürfnisse (Rechte auf ausreichende Ernährung, Recht auf Wohnung, Recht auf medizinische Versorgung) als auch die fundamentalen Grundfreiheiten (Rechte auf freie Meinungsäußerung und Religionsausübung, Recht auf freie Wahl des Wohnortes) sind in ihr zusammengefaßt. Daneben setzt sie den Staaten bestimmte Grenzen für seine Eingriffe in die Freiheit des einzelnen und bestimmt etliche Grundprinzipien (Gleichheitsprinzip, Recht auf Leben, Freizeit und Sicherheit, Recht auf ordentliche Gerichtsverfahren, Recht auf Freiheit von Folter). Diese Grundsätze sind 30 Jahre alt und formal von allen UN-Mitgliedern anerkannt. In der Praxis haben aber allein in dem von Amnesty International bearbeiteten begrenzten Gebiet (Verfolgung aufgrund der politischen Meinung, der Rasse, der Religion und des Geschlechts; Verstöße gegen die Regeln rechtsstaatlicher Prozesse; Freiheit von Folter und Todesstrafe) 117 Staaten im vergangenen Jahr gegen die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» verstoßen[29].

Diese ständigen Verletzungen der Menschenrechte verhindern den Aufbau einer friedlichen Gesellschaft sowohl innerhalb der Staaten wie auch im zwischenstaatlichen Bereich. Der innere Frieden wird ständig durch den Zwang bedroht, die vom Staat gegenüber den Bürgern nicht gewährten Rechte einfordern zu müssen. In vielen Staaten eskalieren diese Konflikte zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Damit wird gleichzeitig die Gefahr einer Intervention «befreundeter» Staaten heraufbeschworen.

Um diesen Teufelskreis zu durchbrechen, ist es erforderlich, die bisherigen unverbindlichen Deklarationen in die Form rechtlich bindender Konventionen oder Pakte umzuwandeln. Parallel dazu muß eine Instanz geschaffen werden, die dem einzelnen erlaubt, seine ihm vorenthaltenen Rechte vom Staat einzuklagen[30]. Ein erster wichtiger Schritt wäre es, wenn Kritik an Menschenrechtsverletzungen nicht mehr als «Einmischung in innere Angelegenheiten» abgewiesen werden könnte.

Gleichlaufend mit dieser internationalen Entwicklung muß das Interesse jedes Menschen an dem Schicksal seines Mitmenschen geweckt werden. Das aktive Eintreten für die eigenen Rechte und die Rechte anderer muß ebenso selbstverständlich werden wie der Verzicht auf eigene Privilegien zugunsten eines Weltfriedens.

Was können wir tun?

Jeder einzelne allein und in seiner sozialen Gruppe kann zur Erreichung dieser Ziele beitragen. So umfassend wie das Ziel, so vielfältig sind die Möglichkeiten, zur Abschaffung der Folter beizutragen.

Treten Sie ein gegen blinde Autoritätsgläubigkeit, wo immer Sie ihnen begegnet. Es soll nicht bestritten werden, daß ein gewisses Maß an Disziplin und Gehorsam in jeder Gemeinschaft erforderlich ist, jedoch wird dieses viel zu häufig von uns allen – es ist ja so bequem – ausgenutzt.

Treten Sie ein gegen jede positive oder gar verherrlichende Darstellung von Gewalt. Es gibt keine «gute» Gewalt – sie ist nur manchmal nicht zu vermeiden. Brutalität und Folter dagegen sind in keiner Situation und zu keiner Zeit zu rechtfertigen. Jeder Versuch, dies zu tun, schlägt eine erste Bresche in den Deich und kann der Folter Eingang verschaffen.

Treten Sie ein gegen die «Entmenschlichung» – wer immer davon betroffen ist. Keine Hautfarbe, kein Glaube, keine politische Überzeugung und kein Verbrechen – auch das der Folterung nicht – darf Vorwand sein, den Menschen zum Nicht-Menschen zu erklären. Jedes Pauschalurteil und jede Verallgemeinerung sind ein erster Schritt auf diesem verhängnisvollen Weg.

Treten Sie ein für eine effektivere Arbeit der UN und anderer zwischenstaatlicher Organisationen und für den Gedanken, daß für einen wirklichen Frieden auch Opfer gebracht werden müssen.

Treten Sie ein für die Opfer von Folterungen – wo immer Sie davon erfahren. Tragen Sie mit dazu bei, Berichte über Folterungen zu verbreiten; protestieren Sie bei den verantwortlichen Behörden; leisten Sie materielle Hilfe für die Angehörigen.

«Folter muß so undenkbar werden wie Sklaverei.» Unter dieses Motto stellte Friedensnobelpreisträger Sean MacBridge die «Kampagne zur Abschaffung der Folter», die von Amnesty International getragen wird. Dieses Ziel kann von Amnesty International allein nicht erreicht werden. Alle Menschen guten Willens sind aufgerufen, ihr Teil dazu beizutragen.

[1] amnesty international, Türkei – Politische Verfolgung, Folter, Mord (Mai 1977).

[2] Jewgenij Wladimirowitsch Kositsch, Oberarzt der «Psychiatrischen Sonderanstalt».

[3] amnesty international, Politische Gefangene in der UdSSR (November 1975).

[4] amnesty international, Argentinien-Bericht einer Mission vom November 1976, (Nomos-Verlag, Baden-Baden [2]1978).

[5] amnesty international, Jahresbericht 1976/77 (Nomos-Verlag, Baden-Baden).

[6] Vgl. Gustav Keller, Die Psychologie der Folter, 39–46 (März 1978).

[7] Vgl. Peter Koch/Reimar Ottmanns, Die Würde des Menschen (Gruner+Jahr, Hamburg 1977) 77.
[8] AaO. 80.
[9] Zitiert nach David Hawk: Wo heute noch gefoltert wird, ZEITmagazin Nr. 38/1976; die Originalfassung des Aufsatzes erschien in «TIME».
[10] Vietnam Veterans Against War, zitiert nach: amnesty international, Bericht über die Folter, 67ff, Fischer TB 1711 (Frankfurt 1975).
[11] Vgl. Stanley Milgram, Das Milgram-Experiment (Rowohlt, Hamburg 1974).
[12] KESA = Kentron Ekpaideseos Stratiotikis Astynomias = Ausbildungszentrum der Militärpolizei ESA.
[13] amnesty international, Folter in Griechenland – Der erste Prozeß gegen Folterer 1975, S. 57 (Nomos-Verlag, Baden-Baden 1977).
[14] AaO. 58.
[15] AaO. 61.
[16] Vgl. DER SPIEGEL, Nr. 51/1977, 46–60.
[17] amnesty international, Folter in Griechenland – Der erste Prozeß gegen Folterer 1975, 61.
[18] DER SPIEGEL, Nr. 17/1976, 126/129.
[19] Vgl. ‹Stern›, Nr. 30 vom 13.9.1970
[20] Vgl. amnesty international, Türkei – Politische Verfolgung, Folter, Mord (Mai 1977).
[21] Vgl. amnesty international, Guatemala (Länderreihe), Dez. 1976.
[22] Vgl. Helio Pereira Bicudo, Die Todesschwadron unter Anklage (Mettingen 1977).
[23] amnesty international, Bericht über die Folter, 68.
[24] amnesty international, Argentinien – Bericht einer Mission von November 1976, Vorwort zur 2. Aufl.
[25] Vgl. DER SPIEGEL, Nr. 15/78, 150–154 (zu Kampuchea); Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25.3.78 (zu Äthiopien).
[26] Le Monde vom 8.3.1978.
[27] Heinz Holzhauer, Rechtsgeschichte der Folter: amnesty international, Folter-Stellungnahmen, Analysen, Vorschläge zur Abschaffung (Nomos Verlag, Baden-Baden 1976).
[28] Ralph Giordano, Internationale der Einäugigen: Deutsche Zeitung – Christ und Welt Nr. 42/1974.
[29] amnesty international, Jahresbericht 1976/77 (Nomos Verlag, Baden-Baden 1978).
[30] Otto Trifterer, Das Folterverbot im nationalen und internationalen Recht – Anspruch und Wirklichkeit: amnesty international, Folter-Stellungnahmen, Analysen, Vorschläge zur Abschaffung (Nomos Verlag, Baden-Baden 1976).

HERBERT RADTKE

1939 geboren, tätig als Werbekaufmann, bis Mai 1978 freiberuflich (ehrenamtlich) Mitglied des Bundesvorstandes von Amnesty International, Sektion der Bundesrepublik Deutschland e.V., Veröffentlichungen bisher nur im Rahmen von Amnesty International. Anschrift: Innocentiastraße 8, D-2000 Hamburg 13.

François Colcombet

Das Land, in dem man guillotiniert

Die Geschichte der Todesstrafe in Frankreich ist voller Widersprüche. Wenn es ein Land gäbe, das den Ideen Beccarias zugänglich wäre, dann sicherlich dasjenige Voltaires. Und doch haben die Revolutionäre sie weder im Jahre 1789 noch später abgeschafft. Sie begnügten sich damit, die Hinrichtungsweise zu modernisieren. Die Guillotine mußte vom Augenblick ihres Auftretens in der Geschichte an häufig eingesetzt werden...

Die Befürworter der Abschaffung der Todesstrafe erhoben während des 19. Jahrhunderts, häufig sehr geschickt, ihre Stimme. Man denke nur an «Derniers jours d'un condamné à mort» (Die letzten Tage eines zum Tode Verurteilten) von Victor Hugo. Am Ende des Jahrhunderts vernahm man es von der ganzen Welt: sowohl von Italien anläßlich der Aufstellung einer Statue zu Ehren Beccaria («Wenn die Statue einmal errichtet sein wird, so würde sie, sollte das Schaffott aus der Erde kommen, selbst hinein versinken!» 1875) als bei der Abschaffung der Todesstrafe in Genf («Wann endlich werden alle, die die Bibel lesen, begreifen, daß auch Kains Leben unangetastet blieb?» 1862). Aber das republikanische Frankreich, das dem Dichter das Pantheon geöffnet hatte, blieb der Guillotine treu.

Sicher, die Zahl der Hinrichtungen wurde merklich kleiner: von 161 im Jahre 1825 verringerte sie sich auf 12 im Jahre 1875, auf 4 im Jahre 1905 und auf 12 im Jahre 1930. In den meisten westlichen Ländern war die gleiche Tendenz zu beobachten.

Notwendigerweise setzte sich diese Entwicklung in den meisten dieser Länder fort. Nach dem zweiten Weltkrieg hatte Westeuropa fast geschlossen die Todesstrafe abgeschafft, das Portugal Salazars mit eingeschlossen. Treu blieben ihr lediglich Belgien, Spanien und Frankreich. Dabei vollstreckte Belgien die Todesstrafen praktisch gar nicht mehr. Und was Spanien betrifft, so ist es dabei, sich dem Rest Europas anzuschließen.

Das Land der Erklärung der Menschenrechte ist also von jetzt an die letzte Bastion der Todesstrafe, was ihm die Mißbilligung seiner Nachbarn einbringt. Manche Länder, wie Dänemark und Holland, zögern sogar gelegentlich, Verbrecher einem Land auszuliefern, in dem sie Gefahr laufen würden, zum Tode verurteilt zu werden.

Bis auf den heutigen Tag konnte niemand diesen erstaunlichen Archaismus erklären. Umso mehr, als

Frankreich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg mit Problemen konfrontiert wurde, von denen seine Nachbarn verschont blieben. Während diese damit beschäftigt waren, ihre Wirtschaft wiederaufzubauen und ihre Freiheit zu restaurieren, war Frankreich durch seine großen Schwierigkeiten in Zusammenhang mit der Abtrennung der Kolonien in Beschlag genommen.

In dem Augenblick, in dem der sehr bedrohte Staat – nicht damit zufrieden, gegen seine Feinde ein ganzes Arsenal legaler Repressalien, darunter auch die Todesstrafe, einzusetzen – schließlich, um sich zu verteidigen, einen wahrhaftigen Staatsterrorismus organisierte (willkürliche Festnahmen, Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren, Folter, die Verwendung gemeingefährlicher Verbrecher für Polizeiaufträge, usw.) erschien die Abschaffung der Todesstrafe als ein sekundäres Problem.

Auch hat General de Gaulle ziemlich häufig von seinem Begnadigungsrecht Gebrauch gemacht (was im Jahre 1959 191 zum Tode Verurteilten zugute kam), und wenn er Bastien Thiry auch hinrichten ließ, der ein Attentat auf ihn verübt hatte, so verschonte er doch Jouhaud und Canal.

Nachdem der Friede wieder eingekehrt war, bemühte die Regierung sich, ihre Versäumnisse auf wirtschaftlichem Gebiet und auf dem Gebiet der Freiheitsrechte aufzuholen, und sie versuchte, die Folgeerscheinungen des Algerienkrieges verschwinden zu lassen. Was die Todesstrafe betrifft, so wurde sie immer weniger angewandt (8 Hinrichtungen von 1961 bis 1969 für gemeingefährliche Verbrechen). Alles trug dazu bei, den Eindruck zu wecken, als sei sie im Begriff, ungebräuchlich zu werden.

Dem war jedoch nicht so. Nach den Ereignissen vom Mai 1968, die das Land gründlich erschüttert hatten, war die konservative Reaktion sehr heftig. Eine deutliche Erstarrung war die Folge. Es war, zumindest fürs erste, keine Rede mehr von einer liberalen Entwicklung. Es wurde im Gegenteil gerade durch den Minister des Innern während dieser Ära, Marcellin, Nachdruck gelegt auf eine Mehrung der Wirksamkeit und der Macht der Polizei und ganz allgemein auf eine Verstärkung der Repression.

In Sachen Todesstrafe geschah sozusagen nichts Neues. Von 1969 bis 1974 machte Ministerpräsident Pompidou zwölfmal Gebrauch von seinem Begnadigungsrecht, und drei Verurteilte ließ er hinrichten.

Die Gruppe der Befürworter der Abschaffung hatte ihre Anhängerschaft inzwischen merklich vergrößert, nachdem die kommunistische und die sozialistische Partei 1972 den Text eines gemeinsamen Programms veröffentlicht hatten, in dem sie sich verpflichteten, im Falle ihrer Wahl die Todesstrafe aufzuheben. Wenig später wurde dieser Text von der Partei der Linksradikalen unterzeichnet.

Der Gedanke setzte sich ebenfalls in der Mehrheit durch, wo bereits seit langem Claudius Petit, ein früherer Minister, mit Ausdauer für die Abschaffung kämpfte. Das bemerkenswerteste Ereignis war eine Pressekonferenz am 11.4.1974, während der Giscard d'Estaing, damals Kandidat für das Amt des Präsidenten der Republik erklärte, daß er «selbstverständlich wie jeder eine tiefe Abneigung gegen die Todesstrafe empfinde».

Man hätte annehmen können, daß der neue Präsident, wenn er erst einmal an der Macht wäre, da er einen breiten Konsens in «Sachen gesellschaftlicher Reformen» anstrebte und für die Herabsetzung des Volljährigkeitsalters und die freiwillige Schwangerschaftsunterbrechung die Unterstützung der Linken erhalten hatte, die Gespräche über die Todesstrafe wieder neu in Gang setzen würde.

Diese Hoffnungen waren von kurzer Dauer. Ganz im Gegenteil: in Frankreich entwickelte sich fortgesetzt das, was man «die Kampagne für die Sicherheit der Franzosen» genannt hat. Diese Kampagne, die das Werk von keinem geringeren als dem Minister des Innern, M. Poniatovski war, sollte einen großen Widerhall in der öffentlichen Meinung finden.

Ob die Straffälligkeit sprunghaft gestiegen ist oder nicht, kann niemand mit Sicherheit sagen. Die Argumente und die statistischen Ergebnisse der Regierung sind ebenso suspekt wie diejenigen ihrer Gegner. Aber anstatt die Bevölkerung davon zu überzeugen, daß die bereitwillige Dramatisierung von spektakulären Straftaten durch gewisse Presseorgane und manchmal durch das Fernsehen große Verunsicherung hervorrufen, nahm der Minister diese Unruhe zum Vorwand, eine verschärfte Repression zu fordern und neue Kontrollen über die Kategorien der Bevölkerung einzuführen, die im Ruf stehen, gefährlich zu sein. Natürlich konnte von einem Verzicht auf die Todesstrafe keine Rede mehr sein.

Diese Kampagne erreichte ihren Höhepunkt anläßlich der Affäre Patrick Henry im Januar 1976. Dieses Individuum hatte sich des Raubes und eines Mordes unter außergewöhnlich scheußlichen Bedingungen an einem Kinde schuldig gemacht. Während seiner Verhaftung tobten die Anhänger der Todesstrafe. Es kam ihnen nicht nur der Minister des Innern zur Hilfe mit seiner Äußerung, daß er für Patrick Henry die Todesstrafe wünschte, sondern, was noch nie vorgekommen war: der Justizminister erklärte öffentlich, daß er derselben Meinung sei.

Diese Exzesse richteten sich schließlich gegen ihre

Urheber. Nach einem bemerkenswerten Plädoyer des Verteidigers, Rechtsanwalt Badinter, war Patrick Henrys Kopf gerettet. Und was die Herren Poniatovski und Lecanuet betrifft, sie wurden beide nach dem Scheitern verschiedener Gesetzesvorlagen betreffend die Sicherheit der Franzosen im Parlament ihrer Ämter enthoben. Einer dieser Texte über die Durchsuchung von Fahrzeugen wurde für verfassungswidrig erklärt, nachdem er zuerst von beiden Versammlungen gebilligt worden war.

Im Justizministerium trat M. Peyrefitte sein Amt an. Er war dafür bekannt, seit langem ein Gegner der Todesstrafe zu sein und die Arbeit des Komitees über die Gewalttätigkeit geleitet zu haben, das am 20.4.1976 eingerichtet wurde. Der Schlußbericht der Arbeit dieses Komitees, der unter der Überschrift «Antwort auf die Gewalttätigkeit» publiziert wurde, endet mit einer Reihe von Empfehlungen, darunter der, die Todesstrafe abzuschaffen: sie sollte für schwerste Fälle durch Sicherheitsverwahrung ersetzt werden. Trotz der Existenz dieser Empfehlung und trotz der «tiefen Abneigung» des Präsidenten der Republik gegen die Todesstrafe hat die Regierung bis heute keinen einzigen Versuch gemacht, eine Abstimmung über ihre Abschaffung herbeizuführen. M. Peyrefitte hat sich in der Zeitung «Le Monde» vom 25.8.1977 darüber ausgelassen.

Im wesentlichen wiederholt dieser Text die Argumente der Befürworter der Abschaffung: die Todesstrafe sei mit einem liberalen Humanismus nicht zu vereinbaren: «Ein humanistisches Ideal läßt den Menschen davor zurückschrecken, seinesgleichen kaltweg zu töten». Sie tut dem Ansehen des Staates selbst Abbruch: «Kann er die Gemüter zu einer ablehnenden Haltung der Gewalt gegenüber bewegen, wenn er selbst das Beispiel der größten Gewalttätigkeit gibt?» M. Peyrefitte geht so weit zu behaupten, es sei ebenso verbrecherisch, wenn ein Richter einen Kriminellen zum Tode verurteilt, wie wenn ein Verbrecher sein Verbrechen begeht», was nicht eben leicht wiegt, wenn es aus der Feder eines Justizministers kommt. Er gelangt schließlich zu der Erkenntnis, daß die Todesstrafe weder eine geeignete Sühne darstellt noch eine abschreckende Wirkung hat.

Dieser Artikel führt jedoch nicht zum erwarteten Ergebnis: Im Namen der «Klugheit» und der «Realität» ist der Minister der Ansicht, daß man nicht zu schnell zur Abschaffung schreiten sollte. Er hat, so schreibt er, «den festen Glauben, daß, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, diese Frage im Sinne der Menschlichkeit geregelt werden kann, ohne das Volksempfinden vor den Kopf zu stoßen».

Dieser Vorschlag berücksichtigt eine Realität: ein gewichtiger Teil der Bevölkerung ist der Abschaffung der Todesstrafe gegenüber ablehnend gesonnen, wenn man den Meinungsumfragen trauen darf. Von diesen Franzosen hört man jedoch nichts. Es stimmt allerdings, daß das Gesetz auf ihrer Seite ist. Die nationale Liga gegen das Verbrechen und für die Anwendung der Todesstrafe und das Komitee für gesetzliche Verteidigung, das von einem ehemaligen in den Ruhestand versetzten Präsidenten des Staatssicherheitshofs geleitet wird, sind also weit davon entfernt, alle Anhänger der Guillotine zu vereinen. Und schließlich, selbst wenn die einzigen Politiker, die die Todesstrafe öffentlich befürworten, von der Rechten oder der extremen Rechten kommen, so ist es doch ziemlich sicher, daß ein Teil der Abgeordneten der Linken die Notwendigkeit einer Abschaffung nicht mehr erkennt, trotz der offiziellen Stellungnahme der Parteien des gemeinsamen Programms. Dieser dumpfe Widerstand lähmt die Befürworter der Abschaffung, die im übrigen mehr Lärm machen, als sie wirklichen Bekehrungseifer zeigen.

Dieser deprimierenden Feststellung ist noch eine letzte Bemerkung hinzuzufügen: der Terrorismus in Deutschland, Irland, Italien und – weniger stark – in Frankreich, hat eine unerwartete Auswirkung in unserem Land: Es wurde deutlich, als Ende 1977 ein sozialistischer Abgeordneter vorschlug, die Abschaffung der Todesstrafe in einem Text über die Freiheit, über den das Parlament gerade debattierte, vorzusehen. Er wurde von M. Foyer, dem früheren Justizminister, zurückgewiesen mit der Bemerkung, dieser Vorschlag sei «völlig inopportun» in einer Zeit, in der sich gerade ein außerordentlich gewalttätiger internationaler Terrorismus ausbreite».

Und so kommt es, daß die Abschaffung der Todesstrafe in Frankreich immer irgendwie an der Tagesordnung ist, aber stets seltsam inopportun ist...

FRANÇOIS COLCOMBET

1937 geboren. Richter. Bekleidete Staatsanwaltspositionen in Villefranche sur Sâone, Bourg-en-Bresse, Lyon und Paris. Seit Januar 1978 Vortragender Referent am Kassationsgerichtshof. Von 1972 bis 1974 Präsident der Richtervereinigung. Seit 1976 Mitglied des Vorstandskomitees der Liga der Menschenrechte und der Bürgerrechte und seit 1977 Mitglied des Büros dieser Vereinigung. Autor vieler Artikel über Probleme der Rechtsprechung, erschienen in verschiedenen Zeitschriften (Projet, Esprit, Lumière et Vie, Après demain, usw.). Anschrift: 4, rue Joseph Granier, F–75007 Paris, Frankreich.

Alberto Iniesta

Die Todesstrafe in Spanien: Gesetzliche Grundlage und praktische Handhabung

I. Gefahr der Massenhysterie?

Wie jeden Morgen war ich zur Tür hinuntergegangen, um die Zeitung zu holen, und als ich nun zur Küche hinaufkam, wo meine Kameraden – einige Priester vom Assumptionistenorden, mit denen ich in einem Pfarrhaus zusammenlebe – sich gerade ihr Frühstück machten, sagte ich, mit entsetztem Gesicht auf die Zeitung deutend: «Fünfundsechzig Tote bei einem Attentat!» Sie wurden blaß vor Schreck. Mit verschmitztem Lächeln beeilte ich mich zu erklären: «Nein, das sind die Opfer des Straßenverkehrs vom letzten Wochenende.» «Ach so,» sagten sie erleichtert. Und sogleich hatten sie meinen Streich durchschaut. Dieser hatte uns intuitiv klargemacht, daß wir in allen Ländern – die zitierte Angabe bezog sich allein auf Spanien – bei Verkehrsunfällen einen hohen Tribut an Menschenleben zahlen, was uns zwar beklagenswert, aber doch unvermeidlich und «normal» erscheint, ohne daß wir deshalb auf den Gedanken kämen, die Gesellschaft sei vom Untergang bedroht. Aber die Toten des Terrorismus, deren Zahl nicht einmal zwei Prozent der zuvor Genannten erreicht, machen uns äußerst nervös, ja fast hysterisch. Dies läßt uns eine Reihe von kollektiven Mechanismen erkennen, die wir entlarven sollten, um eine besonnene, zivilisierte, menschliche und vor allem christliche Lösung des Problems zu ermöglichen.

Es stimmt, daß die Terroristen in bewußter, gewollter und ungerechter Weise Menschenleben auslöschen und daß sie zudem solche Personen anzugreifen pflegen, in denen sie die Gesellschaft am empfindlichsten treffen können, sei es wegen der besonderen Bedeutung dieser Personen, sei es wegen ihrer Rolle als Garanten der öffentlichen Ordnung. Das Urteil über diese Akte kann daher nur auf eine unbedingte, entschiedene und rückhaltlose Verurteilung hinauslaufen. Was jedoch das Gemeinwohl der Gesellschaft betrifft, müssen wir ihre Wirkungen relativieren und dürfen nicht das Spiel der Terroristen mitspielen, indem wir Terror mit Gegenterror und brutale Gewalt mit brutaler Gegengewalt beantworten. Daraus ergäben sich nämlich für die Gesellschaft zwei negative Folgeerscheinungen, die meines Erachtens schlimmer wären als der mögliche Tod von Einzelpersonen. 1. Die Gesellschaft würde jenen kostbaren, mühsam errungenen Schatz, der im Respekt gegenüber dem Menschen, der Gerechtigkeit, dem Gesetz und in der Wahrung der Unparteilichkeit besteht, aus dem Blick verlieren, wenn sie sich durch unverhältnismäßiges, grausames Vorgehen auf das moralische Niveau der Terroristen einließe. 2. Die Regierungen würden zum Zweck der Vorbeugung allen Bürgern gegenüber derartige Überwachungsmaßnahmen und repressive Praktiken einführen, daß wir im Grunde alle als mutmaßliche Terroristen behandelt würden, und zwar dadurch, daß sie eine Reihe von Grundfreiheiten und Grundrechten außer Kraft setzen oder einschränken würden, die für die Würde des modernen Menschen unverzichtbar sind.

Ich sage dies zu Beginn meines Artikels, weil es in der gegenwärtigen Situation vieler vom Terrorismus geschreckter Länder nicht nur möglich ist, daß die Regierenden ihre demokratischen Nerven verlieren und diktatorische Entscheidungen treffen, sondern daß auch die Kirche selbst sich von diesem zwanghaften Bedürfnis nach Sicherheit und Ordnung um jeden Preis anstecken läßt und die «weltliche Gewalt» auffordert oder zumindest darin bestärkt, die von mancher Seite verlangten einschneidenden Maßnahmen zu ergreifen. In diesem Fall wären zum einen wir Länder auf dem Weg zur Demokratie von unserem Ziel noch sehr weit entfernt, zum andern würden die Länder, die sich schon lange diesem Ideal angenähert haben, einen bedauerlichen Rückschlag erleiden.

Im folgenden werde ich einige Angaben zum gegenwärtigen Stand der Todesstrafe in Spanien machen, und in einem dritten Abschnitt will ich dazu eine kurze persönliche Beurteilung abgeben, um schließlich meinen Wunsch zum Ausdruck zu bringen, daß die Kirche auch in dieser Hinsicht ein Faktor der Humanisierung und des Fortschritts sein und sich eindeutig gegen die Todesstrafe aussprechen möge.

II. Die Todesstrafe in Spanien vom 19. Jahrhundert bis heute

1. Vom Galgen zur Garrotte

Ferdinand VII. löste zu Beginn des 19. Jahrhunderts die bis dahin übliche Hinrichtungsmethode des Galgens durch das System der Garrotte ab, um «die unvermeidliche Strenge des Rechts mit der Menschlichkeit» in Einklang zu bringen und außerdem dem Verurteilten die Schande zu ersparen, die sich mit dem Galgen verband. Diese Hinrichtungsart ist seither in

Spanien gebräuchlich gewesen, außer es handelte sich um Straftaten, die gegen Bestimmungen des Militärgerichtlichen Gesetzbuches verstießen. Es ist bemerkenswert, daß sie in der Volkspsychologie ebenfalls entehrenden Charakter angenommen hat, eine Tatsache, die sich in der allgemein bekannten Bezeichnung «garrotte *vil*» (= Schandgarrotte, Schurkenwürgschraube) niederschlägt.

2. Kurze Periode der Abschaffung und neuerliche Einführung

Es ist die II. Republik, der die Ehre gebührt, 1932 in Spanien die Todesstrafe abgeschafft zu haben, die allerdings 1934 in den zwei Jahren rechtsgerichteter Regierung für bestimmte Terrorakte wieder eingeführt wird. Franco setzt sie am 5. Juli 1938 ohne jede Einschränkung wieder ein, «da sie diejenige Strafe ist, die einem starken und gerechtigkeitsliebenden Staat angemessen ist», wie es in der Präambel des Gesetzes heißt, eine jener Strafen, «die weder der Erklärung noch der Rechtfertigung bedürfen, weil die Realität selbst ihre Anwendung gebietet».

3. Die letzten Exekutionen

Bekanntlich überwachte Franco persönlich die Vollstreckung der äußersten Strafe, die während des Bürgerkriegs und in den Jahren unmittelbar danach außerordentlich oft vorkam. Nicht so in den letzten Jahrzehnten des Franquismus. Seit 1963 wurden hingerichtet: Julián Grimau, Mitglied der Kommunistischen Partei, in ebendiesem Jahr; Pedro Martínez, Soldat, des Raubmordes angeklagt, 1972; Salvador Puig Antich, Anarchist, und Hein Chez, polnischer Staatsbürger, 1974; Angel Otaegui und Juan Prades, Mitglieder der ETA, José Humberto Baena, Ramón García Sanz und José Luis Sánchez Bravo, Mitglieder der FRAP, im September 1975, eine Hinrichtung, die in Spanien und im Ausland besonderes Aufsehen erregte. Ich selbst veröffentlichte daraufhin am 4. Oktober eine Ansprache, die zur Folge hatte, daß ich auf Anraten des Kardinal-Erzbischofs von Madrid angesichts der mannigfachen Drohungen und des massiven Druckes von seiten der Regierung und der Ultrarechten für einige Wochen nach Rom gehen mußte.

4. Die «Vereinigung zur Abschaffung der Todesstrafe»

1976 nimmt die «Asociación pro Abolición de la Pena de Muerte» (AAPM) ihre Arbeit auf; sie vereinigt eine Reihe von Persönlichkeiten aus ganz Spanien, die sich immer schon als Befürworter der Abschaffung profiliert hatten: Carande, derzeit Vorsitzender; García Valdés, stellvertretender Vorsitzender und zur Zeit Leiter der Justizvollzugsbehörden; María Asunción Salinas, Schriftführerin, und andere mehr, wie Aranguren, Gimbernat, der Verfasser dieses Artikels usw. Am 4. März stellte sich die AAPM mit einem Rundgespräch im Ateneo von Madrid der Öffentlichkeit vor, wobei die einzelnen Referenten unter verschiedenen Gesichtspunkten die Todesstrafe untersuchten: unter historischem, juristischem, soziologischem, anthropologischem, theologischem und ethischem Aspekt. Außerdem hat sie zahlreiche Kontakte zu Persönlichkeiten aus den Bereichen der Kirche, der Regierung und der zivilen sowie der militärischen Jurisdiktionsgewalt hergestellt und auch mit Vereinigungen in Frankreich, Italien und anderen Ländern Verbindung aufgenommen, die ähnliche Ziele haben wie die AAPM.

5. Auf dem Weg zur Abschaffung

Am 28. Dezember 1977 lehnte der Senat mit einer Mehrheit von zwölf Stimmen einen Gesetzentwurf zur Abschaffung der Todesstrafe ab, den der unabhängige Sozialist Villar Arregui eingebracht hatte. Im Mai 1978, zur Zeit der Abfassung dieses Artikels, liegt ein Gesetzentwurf für eine teilweise Abschaffung der Todesstrafe vor, der nun der Zustimmung des Parlaments bedarf; diese ist zu erwarten. Der Gesetzentwurf sieht vor, daß die Todesstrafe aus dem Bürgerlichen Gesetzbuch gestrichen und durch eine Haftstrafe von vierzig Jahren ersetzt wird, die in keinem Fall auf weniger als zwanzig Jahre reduziert werden kann. Im Militärgerichtlichen Gesetzbuch wird die Todesstrafe beibehalten; sie ist auch auf eine Zivilperson anwendbar, wenn diese den Tod eines Militärangehörigen oder eines Angehörigen der Öffentlichen Ordnungskräfte verschuldet hat, vorausgesetzt, daß letztere zu diesem Zeitpunkt der Militärdisziplin unterliegen. Es ist anzumerken, daß die Delikte aus dem Bereich des Terrorismus im Januar 1977 ins Bürgerliche Strafgesetzbuch Eingang gefunden hatten, weshalb derartige Straftaten seither nur noch in dem Fall mit dem Tod zu bestrafen sind, daß es sich um Opfer der Streitkräfte handelt. Insgesamt wird der Entwurf als ein guter, aber ergänzungsbedürftiger Schritt nach vorn angesehen. Diese Meinung vertreten García Valdés und Gimbernat, wobei letzterer die Dauer der an die Stelle der Todesstrafe getretenen Haft, die in fast allen westeuropäischen Ländern zwischen zehn und fünfzehn Jahren schwankt, als übermäßig lang beurteilt. Diese Frage steht jedoch auch im Zusammenhang mit der gegenwärtig durchgeführten Reform des Bürgerlichen Gesetzbuches[1].

6. Und die Christen?

Natürlich gibt es innerhalb der AAPM und anderer «abolitionistischer» Gruppierungen auch Christen. Was ich hier kurz untersuchen möchte, ist jedoch die Frage, ob in Spanien das christliche Bekenntnis auf die Einstellung zur Abschaffung der Todesstrafe einen Einfluß hat oder nicht. Ich muß gestehen, daß der Gesamteindruck ziemlich enttäuschend ist. Zum einen hat der Episkopat als solcher weder für noch gegen die Todesstrafe Stellung genommen. Als man während der Vollversammlung der Bischofskonferenz im Dezember 1977 ein Dokument über die gegenwärtige politische Lage in Spanien vorbereitete, stellte ich den Antrag, in dieses Dokument eine Petition für die Abschaffung der Todesstrafe aufzunehmen, doch meinem Vorschlag war kein Erfolg beschieden. Persönlich sind einige Bischöfe Gegner der Todesstrafe, andere sind unschlüssig und enthalten sich einer Stellungnahme.

Was die Politiker anbelangt, wollen wir zunächst einmal festhalten, daß ausgerechnet die als atheistisch, agnostisch und antiklerikal geltende Republik die Todesstrafe abgeschafft hat, während diese in den zwei Jahren einer rechtsgerichteten und offensichtlich christlich bestimmten Regierung zumindest teilweise wieder eingeführt wird. Franco, dessen Bemühungen um Katholizität und eifrige Religionsausübung überall bekannt waren, führt später diese Strafe – man möchte sagen, mit tiefer Befriedigung und voller Überzeugung – nicht nur wieder ein, sondern läßt sie auch erschreckend oft vollstrecken. Um unser zwielichtiges Bild zu vervollständigen, ist schließlich noch die Tatsache anzuführen, daß heute die Position der wichtigsten Parteien zu diesem Thema einmal mehr die traurige Feststellung untermauert, daß die Christen weniger oder überhaupt nicht für die Abschaffung der Todesstrafe eintreten, während diejenigen, die man als Atheisten oder Agnostiker kennt, entschiedene Abolitionisten sind. So sprechen sich zum Zeitpunkt, als der Verfassungsentwurf erscheint, Alianza Popular und Unión de Centro Democrático, extreme Rechte bzw. rechtes Zentrum, in ihren Parteiprogrammen nicht für die Abschaffung aus, während die sozialistischen Parteien PSOE und PSP vor der Vereinigung mit letzterer und PCE (Kommunisten) nach wie vor entschiedene Verfechter der Abschaffung sind. Ist dies nicht eine bedauerliche Feststellung, die uns beunruhigen muß?

III. Zusammenfassende Bewertung der Todesstrafe

Obgleich es wegen des beschränkten Raumes, der mir zur Verfügung steht, nicht möglich ist, eine Reihe von Argumenten gegen die Todesstrafe ausführlich darzulegen – die aber vermutlich in anderen Beiträgen dieses Heftes eingehender untersucht werden können –, so möchte ich an dieser Stelle doch auf einigen Aussagen bestehen, die meine Ansicht zu diesem Thema deutlich zum Ausdruck bringen.

1. Die Todesstrafe ist sinnlos

Die Statistiken beweisen, daß ihre Beibehaltung oder Abschaffung die Zahl der begangenen Straftaten nicht beeinflußt. Außerdem nützt der Tod des Delinquenten niemandem, und er kann auch nichts wiedergutmachen. Man erinnere sich an das Argument, das die Frau des Tekoa gegenüber David vorbrachte.

2. Sie ist unmoralisch

Das heißt: sie demoralisiert, sie gibt ein schlechtes Beispiel. Der Delinquent kann entweder pervers oder anomal sein oder aufgrund bestimmter Umstände unter einer Störung leiden. Die Gesellschaft ist jedoch grundsätzlich unparteilich, besonnen und vernünftig und verfügt über gut durchdachte Gesetze und über einen Kreis von ausgeglichenen Menschen mit hohem moralischem Niveau, um sie anzuwenden. Es ist ungeheuerlich, sich aus bloßer Rachsucht mit einem Kriminellen auf eine Stufe zu stellen. Darüber hinaus bleibt immer die Möglichkeit eines in keiner Weise wiedergutzumachenden Justizirrtums bestehen.

3. Sie ist überflüssig

Zum Schutz der Gesellschaft genügt es nämlich, den Straftäter in Gewahrsam zu nehmen, und dies auch nur für die Zeit, die seine Resozialisierung erfordert, indem man ihm eine angemessene Behandlung widerfahren läßt und die Haft niemals als Instrument der Quälerei und Rache ansieht.

4. Sie ist pessimistisch

Sie glaubt nicht, daß uns heute Mittel zur Verfügung stehen, die einem Menschen helfen können, völlig neu anzufangen, sich wenigstens zu bessern, zumindest dies zu versuchen. Die gesetzliche Todesstrafe bevorzugt jedoch eine einschneidende Lösung, die das Übel mit der Hinrichtung des Straftäters ausrottet, als ob dieses sich hypostasieren könnte. Man übersieht dabei, daß sich die Todesstrafe selbst gegenwärtig als krimi-

nogen erweist und daß das Übel nur durch die Behandlung des Delinquenten wirklich zu beseitigen ist.

5. Sie ist ungerecht

Eine Konkurrenz- und Konsumgesellschaft, die ihre Glieder zum Kampf für den Erfolg um jeden Preis *erzieht*, sät Gewalt; eine Gesellschaft, die strukturell auf so viel Unrecht aufgebaut ist, bringt Kriminalität hervor. Dann aber will sie sich nicht zu ihren eigenen Früchten bekennen, sondern sie in falschem Puritanismus aus ihrer Mitte verbannen, indem sie diese ihre schwächsten Glieder zum Sündenbock für eine Schuld macht, die zum großen Teil der Allgemeinheit zuzuschreiben ist.

6. Sie ist unchristlich

Auch wenn in der Bibel aus Erwägungen, die niemals im Sinne Gottes sind, bei entsprechenden Gelegenheiten Gewalt und Tod durchaus eingeplant werden, spricht sich doch die große Linie der Offenbarung selbst im Alten Testament schon ganz klar für das Leben, die Verzeihung und die Hoffnung aus. Gott verhindert, daß der Mörder Kain seinerseits getötet wird. Das Talionsgesetz hat eindeutig einschränkende Funktion, um maßlosen Racheakten vorzubeugen. Gott ist der Ursprung des Lebens, und daher ist alles Leben heilig, auch das des Tieres. Der Mensch ist Ebenbild Gottes, und diese Eigenschaft verliert er auch als Sünder nicht. Im Neuen Testament verkündet Jesus von Nazaret klar das Gesetz der Liebe, die auch den Feind einschließt, und die Vergebung ohne jede Einschränkung, selbst siebzigmal siebenmal, und dies sogar dann, wenn es um das eigene Leben geht, so wie er selbst am Kreuz handelt, indem er seinen Feinden von Herzen verzeiht. Das ist keine zusätzliche Leistung, sondern ein christliches Grundgesetz. Und zwar nicht nur im Sinne einer individuellen, sondern einer kollektiven Einstellung.

IV. Die «Stunden» Gottes

Die Kirche hat vom auferstandenen Herrn und seinem Geist einen Schatz erhalten, dessen Reichtum sie weder völlig erfassen kann noch immer unmittelbar zu nutzen versteht. Hier geht es um das Geschäft des Schriftgelehrten, der Neues und Altes aus seinem Schatz hervorholt. So konnte die Kirche aus der Idee der Gotteskindschaft des Menschen nicht sogleich Konsequenzen ziehen, welche die Sklaverei, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die Folter usw. verhindert hätten, Dinge, die sie zunächst verkannte, duldete und sogar selbst praktizierte und später als mit den Grundsätzen des Evangeliums unvereinbar verurteilte. Das gleiche könnte auch jetzt in einer Gesellschaft auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit geschehen, wenn die Kirche eines jener «Zeichen Gottes» erhält und uns mit einemmal klar wird, daß die Todesstrafe im Widerspruch zur Verkündigung der Lehre Jesu steht, die von Grund auf Liebe, Vergebung und Hoffnung ist.

Deshalb glaube ich, daß wir Christen uns alle mit unseren Überlegungen zusammentun sollten, wie es beispielhaft in diesem Heft von CONCILIUM geschieht, und unsere Option für das Leben öffentlich zum Ausdruck bringen sollten, indem wir uns nicht nur für die Abschaffung der Todesstrafe verwenden, wo sie noch existiert, sondern darüber hinaus erklären, daß wir diese Strafe in unserem gegenwärtigen geschichtlichen und kulturellen Kontext für unchristlich halten. Auf diese Weise würden wir dazu beitragen, unsere Gesellschaft auf einige Gesichtspunkte hinzuweisen, die sie in Besonnenheit, Großmut und Menschlichkeit bestärken könnten, Haltungen, die immer nötig sind, ganz besonders aber in der gegenwärtigen akuten Kulturkrise, weil sie reaktionäre Versuchungen überwinden helfen und statt dessen Wege des Suchens, des Wachsens und der Zukunft eröffnen.

[1] Am 6. Juli, zwei Monate nach der Abfassung dieses Artikels, stimmte das Plenum der Abgeordnetenkammer dem Vorschlag zu, daß die künftige Verfassung die Abschaffung der Todesstrafe enthalten solle, und zwar mit der genannten Einschränkung bezüglich der Militärjurisdiktion. Der Vorschlag, der von der UCD (rechtes Zentrum) formuliert wurde, fand die Zustimmung aller politischen Kräfte, vom rechten Zentrum bis zur Linken, während sich fünfzehn Mitglieder der Alianza Popular (extreme Rechte) der Stimme enthielten und einzelne Abgeordnete dagegen stimmten. Zur Zeit, da ich diese Anmerkung niederschreibe, Mitte August, berät der Senat seinerseits über den Verfassungsentwurf.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ALBERTO INIESTA

Studium in Salamanca. Priesterweihe 1958 in Lourdes. Eintritt ins Pfarramt in San Pedro, Albacete, 1959. Zwischen 1959 und 1972 verschiedene Funktionen im Leitungsteam des Priesterseminars von Albacete, Diözesanbeauftragter für Liturgie, Professor für Liturgiepastoral in Valencia, Mitglied des Nationalsekretariats für Liturgie, Madrid. Seit 1972 Weihbischof von Madrid (Vikariat IV, «Vallecas»). Jüngste Veröffentlichungen: Creo en Dios Padre (1976); Papeles prohibidos (1977); außerdem verschiedene Beiträge in Zeitschriften für Theologie und Pastoral. Anschrift: San Florencio, 1, Madrid – 18, Spanien.

James F. Bresnahan

Todesstrafe in den Vereinigten Staaten von Nordamerika

In dem Jahrzehnt von 1967 bis 1977 war der Vollzug der Todesstrafe überall in den Vereinigten Staaten praktisch aus der Übung gekommen. Die beiden letzten Fälle, in denen Todesstrafen vollzogen wurden, waren im Jahre 1967: einer in Kalifornien, der andere in Colorado. Da beendete im Jahre 1977 der seltsame Fall von Gary Gilmore, der mit der Exekution durch das Erschießungskommando in Utah schloß, die Periode des Moratoriums. Obwohl keine weiteren Todesurteile vollstreckt worden sind, ist es möglich, daß eine neue Flut von Exekutionen derjenigen von Gilmore folgen wird. Andererseits macht die Geschichte dieser Periode es nicht gerade wahrscheinlich. Denn es gibt zwar eine ganze Anzahl von Menschen, die eines entsprechenden Verbrechens überführt, zum Tode verurteilt sind und in den verschiedensten Gefängnissen der Vereinigten Staaten auf ihre Exekution warten. Doch obwohl es in der öffentlichen Meinung eine starke Strömung gibt, die die Annahme von Gesetzen begünstigt, durch die eine Verhängung der Todesstrafe *gestattet* wird, ist es *keineswegs* klar, daß die öffentliche Meinung gegenwärtig den Vollzug der Todesurteile *begünstigt*. Ebensowenig klar ist es, daß viele amtliche Stellen wirklich darauf erpicht wären, die Todesstrafen vollstreckt zu sehen.

Ein seltsamer und verwirrender Streit ist entstanden zwischen den Gegnern der Todesstrafe und den zahlreichen Leuten, denen es darum geht, daß Gewaltverbrechen, speziell «Gewaltverbrechen auf offener Straße», die auch den einfachen Mann in den städtischen Bereichen bedrohen, nachdrücklich und wirksam bestraft werden. Dieser Streit mit allen seinen Implikationen wird wohl nur von künftigen Historikern ganz verstanden werden, nicht dagegen von selbst beteiligten Zeitgenossen, die diesen geschichtlichen Vorgang selbst miterleben. Eine fruchtbare Diskussion kann nur über den *Rechtsstatus* der Todesstrafe in den Vereinigten Staaten im Jahre 1978 geführt werden. Denn die Gerichtshöfe sind das Forum, vor dem die Diskussion über die Todesstrafe geführt wird und das die größte Publizität und den größten Einfluß besitzt.

Die Verfassungsgemäßheit der Todesstrafe in Kalifornien im Jahre 1972

In den letzten zehn Jahren vor 1967 wurden in den Vereinigten Staaten jedes Jahr weniger Todesstrafen vollstreckt. Um 1967 schien sich eine gewichtige Diskussion in erster Linie auf die Möglichkeit zu konzentrieren, daß die Tötung als Strafe endgültig ausgeschlossen werden könne, – *nicht* durch ein Tätigwerden der Legislative, sondern durch *richterliche Interpretation* der Bestimmungen der Verfassung (sei es der Verfassung des jeweiligen Bundesstaates oder sei es der Bundesverfassung)[1].

Der erste derartige Fall, bei dem es um die Frage der Verfassungsgemäßheit ging, wurde in Kalifornien im Jahre 1972 entschieden. Er stützte sich nur auf eine Interpretation der Kalifornischen Verfassung durch den Höchsten Gerichtshof des Bundesstaates Kalifornien, blieb daher in seiner Auswirkung auf den Staat Kalifornien beschränkt. Mit sechs Stimmen gegen eine vertrat dieses Gericht in dem *Strafprozeß gegen Anderson*[2] den Standpunkt, die Todesstrafe sei heute als «grausam» wie auch als «ungebräuchlich (unusual)» anzusehen und daher durch Artikel I, Absatz 6 der Verfassung des Bundesstaates Kalifornien[3] verboten.

Doch hatte schon eine gegenläufige Tendenz eingesetzt, genährt aus der Angst der Bevölkerung vor den Gewaltverbrechen «in den Straßen der Städte». Und der politisch konservative frühere Filmschauspieler und damalige Gouverneur von Kalifornien[4] leitete augenblicklich ein Referendum zur Korrektur der Staatsverfassung ein, so daß das Urteil gegen *Anderson* aufgehoben werden konnte. Diese Verfassungsänderung erfolgte innerhalb desselben Jahres[5]. Doch haben in Kalifornien im Gefolge dieser Verfassungsänderung noch keine Vollstreckungen von Todesurteilen stattgefunden.

Die Argumentation des Obersten Gerichtshofes von Kalifornien für seine Entscheidung im Falle *Anderson* scheint mir einen Grund für diese anomale Situation nahezulegen.

Bei der Entscheidung dieses Falles sah sich der Oberste Gerichtshof von Kalifornien einem starken Präjudiz für eine Annahme der Todesstrafe gegenüber: Die Todesstrafe war allgemein üblich in der Zeit um 1849, als die Kalifornische Verfassung angenommen wurde. Und in der Folgezeit hatte der Oberste Gerichtshof des Staates wiederholt Todesstrafen bestätigt, wie eben noch im Jahre 1968, ohne jeden Gedanken daran, sie könne verfassungswidrig sein. Wie sollte man nun plötzlich den Artikel 1, Absatz 6 so auslegen, daß er eine seit 1849 in Kalifornien widerspruchslos geübte Praxis für ungültig erklären konnte? Oberrich-

ter Wright, der die Meinung der Mehrheit schriftlich fixierte, lenkte die Aufmerksamkeit zunächst auf die Verpflichtung eines Gerichtshofes des Allgemeinen Rechtes, die Bestimmungen der Verfassung «im Licht zeitgenössischer Normen und Maßstäbe» zu interpretieren. Er zitierte den wohlbekannten auf Bundesebene behandelten Fall *Trop gegen Dulles*[6]. Hier hieß es zur Begründung der gleichen Art von Verfassungsbegrenzung, die Strafbefugnis müsse «innerhalb der Grenzen der von der Zivilisation gegebenen Grundsätze» ausgeübt werden. Sodann müßte er die entsprechenden Quellen für das inhaltliche Verständnis des Begriffes «von der Zivilisation gegebene Normen» identifizieren. Hier finden wir einen Schlüssel dafür, daß man ständig und vielerorts kein Interesse daran zeigt, die einmal verhängte Todesstrafe auch tatsächlich zu vollstrecken. Das gilt auch für eine Reihe von Leuten, die es für notwendig halten, daß in dem, was sie als eine zunehmend gewalttätigere Gesellschaft bezeichnen, das Todesurteil verfügbar ist. Oberrichter Wright findet die angemessene Quelle zur Bestimmung der zeitgenössischen, «sich entwickelnden Normen von Anstand und Ehrbarkeit, die den Fortschritt einer reifenden Gesellschaft kennzeichnen», nicht in Ergebnissen von Umfragen zur Erforschung der öffentlichen Meinung, nicht in der tatsächlichen Entschlossenheit von Richterkollegien, die Todesstrafe zu verhängen, nicht in dem Widerstreben gewählter Gesetzgeber, sich für eine Aufhebung der gesetzlichen Voraussetzungen für die Todesstrafe einzusetzen, sondern im tatsächlichen Verhalten und den tatsächlichen Handlungsweisen jener Amtspersonen, die *direkte persönliche Erfahrung* mit der Todesstrafe gemacht haben, und in diesem Sinne mit der *Praxis:*

«Obwohl die gesetzlichen Voraussetzungen für die Todesstrafe in den Büchern mancher Rechtssprechungen verbleiben und die Ergebnisse von Meinungsumfragen erkennen lassen, daß die grundsätzliche Meinung über die Todesstrafe keineswegs einheitlich ist, zeigt die Seltenheit ihrer tatsächlichen Anwendung, daß sie in dem Personenkreis, der berufen ist, die Todesstrafe konkret und tatsächlich zu verhängen oder auszuführen, mit zunehmender Häufigkeit abgelehnt wird... Was unsere Gesellschaft tatsächlich tut, muß eben das Lügen strafen, was sie hinsichtlich der Befürwortung der Todesstrafe sagt.»[7]

Anschließend charakterisiert Oberrichter Wright den gesamten Vorgang von der Überführung bis zur Vollstreckung als entmenschlichend und zur Brutalität führend. Und eben dies ist nach seiner Meinung der Grund, daß die Mitglieder der Gesellschaft, die direkte Erfahrung mit der Todesstrafe machen, es immer mehr ablehnen, sie zu vollstrecken. Daher, so schließt er, muß die Todesstrafe als grausam und ungebräuchlich in dem unserer Zeit gemäßen Sinne der kalifornischen Verfassung angesehen werden.

Die Verfassungsgemäßheit der Todesstrafe in den Vereinigten Staaten auf Bundesebene von 1972 bis 1976

Zwischen dem Strafurteil gegen *Anderson* vom 17. März 1972 und der gesetzlichen Einführung der Verfassungsänderung vom 7. November 1972, die dieses Urteil umgeworfen hat, wurde eine andere gerichtliche Entscheidung ausgesprochen, die ebenfalls zur einstweiligen Aussetzung der Vollstreckung an einigen in Kalifornien und in anderen Staaten bereits zum Tode Verurteilten beigetragen hat. Dies war der Spruch des Obersten Bundesgerichtshofes der Vereinigten Staaten im Falle *Furman gegen Georgia*[8], der am 29. Juni 1972 erging und zeitlich zwischen dem Anderson-Urteil und der Änderung der kalifornischen Verfassung liegt. Im Gegensatz zu jener Entscheidung von Kalifornien interpretiert der Fall *Furman* den achten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten mit Hilfe der «due process»-Klausel des vierzehnten Zusatzartikels, der dadurch eine Beschränkung der Handlungsfreiheit der Legislative in allen fünfzig Bundesstaaten darstellt.

Der Fall *Furman* führte tatsächlich zu einer Unterbindung aller Vollstreckungen zwischen 1972 und 1976. Die Urteilsbegründung war so, daß sie Zweifel an der Verfassungsgemäßheit der Todesstrafe generell entstehen lassen mußte. Der Fall war mit einer Mehrheit von fünf zu vier Stimmen in diesem Sinne entschieden worden. Alle neun beteiligten Juristen formulierten schriftlich ihre eigenen gesonderten Meinungen. Die Mehrheit der Fünf entschied, daß die Todesstrafe *in den vorliegenden konkreten Fällen* nicht verhängt werden dürfe, doch ihre persönliche Begründungen in den fünf getrennten Meinungsäußerungen deckten sich keineswegs. Zwei von ihnen, die Richter Brennan und Marshall, verfaßten ausführliche Stellungnahmen, in denen sie mit Entschiedenheit einen Standpunkt bezogen, der dem des Obersten Gerichtshofes von Kalifornien im Falle *Anderson* entsprach. Die Todesstrafe als solche ist, so schreiben sie, «grausam und ungewöhnlich» im Sinne des achten Zusatzartikels[9] und sollte daher künftighin für die gesamten Vereinigten Staaten ausnahmslos verboten werden. Die Ausführungen dieser beiden Juristen waren ähnlich, aber umfassender als die von Oberrichter Wright. Inhaltlich sind ihre Meinungen theologisch relevant.

Richter Brennans Ausführungen betonen Notwendigkeit und Voraussetzungen für eine fortschrittliche Interpretation des achten Zusatzartikels der Verfas-

sung: «Eine Bestimmung der Verfassung wird zweifellos aus der Erfahrung mit Übeln und Mißständen heraus getroffen. Doch sollte ihre Sprache generell nicht so sein, daß sie unbedingt auf die Formen beschränkt bleibt, unter denen man ursprünglich mit diesem Übel konfrontiert worden ist. Die Zeit schafft Wandlungen, neue Bedingungen und Zielsetzungen. Daher muß ein Grundsatz, um lebensfähig zu bleiben, eine weitere Anwendung gestatten als auf den Übelstand, aus dem er entstanden ist.»[10]

Dann betont er noch einmal: «Die Grundidee, die dieser (Bestimmung) zugrunde liegt, ist keine geringere als die der Menschenwürde... Der Staat muß, selbst wenn er Bürger straft, ihre ihnen zutiefst innewohnende Würde als Menschen berücksichtigen.»[11] Richter Brennan stimmt mit diesen Sätzen überein, soweit es die Gesetzesseite angeht, nicht dagegen theologisch gesehen, indem er die Komponenten der anhand der Verfassung vorzunehmenden Prüfung näher bestimmt. Die hierbei zu stellenden Fragen lauten: (1) Ist eine Strafe entwürdigend, (2) willkürlich verhängt, (3) unannehmbar vom Standpunkt zeitgenössischer Normen und Maßstäbe aus, (4) übertrieben, da sinn- und zwecklos? Nach Meinung von Richter Brennan rechtfertigt eine Konvergenz dieser Mängel bei der Todesstrafe ihre Ausschließung durch das Gericht.

Ein bedeutsames Moment taucht auf, wo Richter Brennan ebenso wie der Oberste Gerichtshof von Kalifornien bemerkt, daß die Todesstrafe mit zunehmender Seltenheit verhängt wird. Daraus schließt er, daß der Tod *in willkürlicher Weise* nur über wenige der vielen eines Verbrechens überführten Personen, die nach den Gesetzen der verschiedenen Staaten ebenfalls den Tod verdienen, verhängt wird. Und bei der Überlegung, ob die Todesstrafe mit all ihrer offenbaren Grausamkeit gerechtfertigt sein könnte durch das Prinzip der Nützlichkeit – etwa als Abschreckung –, weist Brennan darauf hin, daß der Tod nur dann abschrekken kann, wenn er überall gleichermaßen und schnell verhängt wird. Doch das Widerstreben der amerikanischen Gesellschaft gegen eine häufige Verhängung der Todesstrafe und überdies ohne die zeitliche Frist, die erforderlich ist, damit man ihrer gesetzlichen Berechtigung sicher sein kann, macht dieses Prinzip praktisch jetzt und in Zukunft zunichte. Dieses Widerstreben spiegelt eine Überzeugung der Öffentlichkeit wider, die Brennan als moralisch interpretiert: «...wenn die vorsätzliche Auslöschung eines Menschenlebens überhaupt eine Wirkung hat, dann tendiert diese eher zu einer Minderung unserer Achtung vor dem menschlichen Leben und zu einer Verrohung unseres Wertempfindens.»[12] Wieder finden wir eine Bezugnahme auf etwas, das man als *Praxis* bezeichnen könnte, im Zentrum der vom Gesetz ausgehenden Argumentation.

Richter Marshall gliedert seinen Gedankengang nach demselben Entwicklungsprinzip, wie es in Brennans Meinungsäußerung und bei dem Strafprozeß gegen *Anderson* zu finden ist: Die Interpretation des achten und vierzehnten[13] Zusatzartikels muß ausgehen von «den sich entwickelnden Normen von Anstand und Ehrbarkeit, die den Fortschritt einer reifenden Gesellschaft kennzeichnen». Seine Argumentation weicht von der Brennans hauptsächlich darin ab, daß er den besonderen Nachdruck auf die Geschichte der Bewegung zur Abschaffung der Todesstrafe verlegt und schließlich erklärt: «Die Frage, der es sich nun zu stellen gilt, lautet: Hat die amerikanische Gesellschaft einen Punkt erreicht, an dem die Abschaffung nicht mehr von einer erfolgreichen Basisbewegung in verschiedenen Jurisdiktionsbereichen abhängt, sondern von dem achten Zusatzartikel gefordert wird?»[14]

Richter Marshall untersucht dann Gründe, aus denen eine Gesetzgebung vernünftigerweise die Todesstrafe als Ersatz für Gefängnisstrafe fordern könnte. Er stellt dabei die Frage, ob es vernünftig ist, diese strenge Strafe anzuwenden, oder ob sie zu diesem Zeitpunkt der Geschichte eine *unnötige* Grausamkeit darstellt. Damit aber schiebt Marshall implizite die *Beweislast* jeweils demjenigen zu, der weiterhin die Verfassungsgemäßheit der Todesstrafe verteidigen möchte. Hierin scheint er weiter zu gehen als Brennan und zweifellos wesentlich über den sehr im Grundsätzlichen bleibenden Standpunkt der drei anderen Richter (Douglas, Stewart und White) hinaus, die alle zusammen die Fünfermehrheit derer ausmachten, die die Todesstrafe in diesen Fällen für verfassungswidrig hielten. Marshall untersucht ferner sechs Zielsetzungen, die von seiten der Gesetzgeber zur Rechtfertigung der Todesstrafe angeführt werden könnten: Vergeltung, Abschreckung, Verhütung der Wiederholung der Verbrechen, Ermunterung zu Schuldbekenntnis und Geständnis, eugenische Gesichtspunkte und wirtschaftlicher Nutzen (d.h. eine kostensparende Bestrafung). Er zieht den Schluß, daß diese Zielsetzungen weder jede für sich noch alle zusammengenommen eine genügende Rechtfertigung für eine Bestrafung abgeben, deren Grausamkeit man heutzutage allgemein erkennt.

In dem eindrucksvollsten Teil seiner Ausführungen argumentiert Richter Marshall, daß Todesstrafe heutzutage nicht allein eine vernunftwidrige Maßnahme für jede Gesetzgebung und somit verfassungswidrig grausam ist, sondern auch «moralisch nicht akzeptabel für das Volk der Vereinigten Staaten» und auch aus diesem Grund in ihrer Verfassungswidrigkeit den achten Zusatzartikel verletzt. Wie bei der Stellungnahme im

Falle *Anderson* und der Brennans in diesem Falle, ergibt sich für Marshall das Problem, wie sich das alles als Tatsache erweisen und erhärten läßt. Handelt es sich dabei nur einfach um einen Fall von Auswertung empirischer Untersuchungen der öffentlichen Meinung? Marshall möchte diese Beurteilung einer moralischen Überzeugung unbedingt auf die Grundlage der Reaktion einer «*informierten* Bürgerschaft»[15] gestellt sehen. Je geringer die Zahl der Exekutionen und je mehr «privaten» Charakter sie haben – entsprechend dem Generationen alten Brauch, keine öffentlichen Exekutionen durchzuführen, desto ernster wird das Problem der Unterrichtung der Bürgerschaft.

Damit geht Marshall direkt die Frage an, ob das Verlangen der Öffentlichkeit nach Strafe für das blühende Gewaltverbrechertum ein Faktor ist, der die weitere Anwendung der Todesstrafe rechtfertigen kann, oder ob dies ein Faktor ist, der letztlich geringer zu bewerten ist, indem man das moralische Urteil der Bürgerschaft über die Todesstrafe entsprechend auswertet. Marshalls Antwort ist wichtig für eine theologische Untersuchung der menschlichen Bedeutung des Todes als Strafe: «Ich kann nicht glauben, daß in diesem Stadium unserer Geschichte das amerikanische Volk noch derart wissentlich und vorsätzlich eine sinn- und zwecklose Rache unterstützt. Daher nehme ich an, daß die große Masse der Bürger auf der Grundlage des bereits betrachteten Materials zu dem Schluß gelangen wird, daß die Todesstrafe unmoralisch und daher verfassungswidrig ist.»[16]

Anschließend lenkte Richter Marshall die Aufmerksamkeit auf die Diskriminierung unterprivilegierter rassischer und ethnischer Minderheiten, die von der Verhängung der Todesstrafe betroffen sind. Dadurch weist er auf den Zusammenhang hin, der zwischen der Todesstrafe und der ganzen Geschichte der «Kapital»strafen der Sklaverei besteht sowie jener rassistischen Absonderung und Diskriminierung, die auf die Versklavung bestimmter Rassen zurückgeht. Er schließt dann: «Wenn der Durchschnittsbürger all die heute verfügbaren Fakten, welche die Todesstrafe betreffen, zur Kenntnis nimmt, dürfte er sie nach meiner Meinung schockierend finden für sein Gewissen und seinen Gerechtigkeitssinn.»

Richter Marshall fährt dann fort: «Zu einer Zeit unserer Geschichte, in der die Straßen der Städte unserer Nation mehr Furcht und Verzweiflung einflößen als Stolz und Hoffnung, ist es schwierig, Objektivität und Interesse für unsere Mitbürger zu bewahren. Doch das Maß für die wahre Größe eines Landes liegt in seiner Fähigkeit, auch in Krisenzeiten Mitgefühl lebendig zu halten. Kein Volk in der Menschheitsgeschichte, soweit sie uns aufgezeichnet ist, hat eine größere Tradition der Achtung für Gerechtigkeit und faire Behandlung allen seinen Bürgern gegenüber in Zeiten der Unruhen, Verwirrungen und Spannungen, als das unsere. Dies ist ein Land, das groß dasteht in bösen Zeiten, ein Land, das festhält an grundlegenden Prinzipien, das das Erbe seiner Verfassung liebt und vereinfachte Lösungen verwirft, die Werte aufs Spiel setzen, welche an den Wurzeln unseres demokratischen Systems liegen...Nur in einer freien Gesellschaft kann Recht in schwierigen Zeiten triumphieren, kann Zivilisation ihren großartigen Fortschritt registrieren. Wenn wir die Menschenwürde unserer Mitmenschen anerkennen, zollen wir uns selbst den höchsten Tribut. Wir erreichen einen wichtigen Meilenstein auf der langen Straße von der Barbarei aufwärts und schließen uns damit den etwa 70 anderen Rechtsbereichen der Welt an, die ihre Achtung für Zivilisation und Humanität dadurch feiern, daß sie auf Todesstrafe verzichten.»[17]

Hier finden wir einen direkten Appell an den Verfassungsidealismus, der letztlich hinter dem praktischen Widerstreben der Amtspersonen steht, Exekutionen durchzuführen, und die Behauptung, dieser Idealismus werde in Wirklichkeit von vielen geteilt.

Ungeachtet all dieser Argumente in den Stellungnahmen von Brennan und Marshall haben ihre drei Kollegen von der Mehrheit die Entscheidung im Falle *Furman* auf die zur Diskussion stehenden konkreten Exekutionen beschränkt, deren *willkürliche und leichtfertige Verhängung* gegen die Grundsätze eines ordentlichen Verfahrens verstoßen. Somit ist es auch «grausam und ungewöhnlich». Nach Richter Stewarts Worten «ist es aber in derselben Weise grausam und ungewöhnlich, wenn jemand vom Blitz getroffen wird. Denn von all den Leuten, die in den Jahren 1967 und 68 wegen Raub und Mord überführt worden sind und von denen viele nicht weniger strafbar gehandelt haben als diese, gehören die Bittsteller zu jener ganz nach Willkür und Laune ausgewählten Zufallsgruppe, über die das Todesurteil tatsächlich auch verhängt worden ist.»[18]

So wurde im Falle *Furman* von den Richtern Douglas (der anschließend in den Ruhestand trat), White und Stewart zum Ausdruck gebracht, daß die Todesstrafe *in sich selbst nicht* «grausam und ungewöhnlich» sei, wenn die Gesetzgeber einen Weg fänden, Willkür und Leichtfertigkeit zu vermeiden. Ihre Betonung, die sie mehr auf die *Verfahrensseite* als auf wesentliche Charakteristika der Todesstrafe gelegt haben, fand ihren Widerhall in den Stellungnahmen der vier Vertreter der Minderheit in der Regelung des Falles *Furman*: Oberrichter Burger, die Richter Blackman, Powell und Rehnquist. Eine Anzahl bundesstaatlicher Gesetzgebungen erließen, der Angst und dem Zorn der

Bevölkerung entsprechend, neue Gesetze zur Todesstrafe, die bestrebt waren, diesen Maßstäben und Forderungen gerecht zu werden.

Im Jahre 1976 entschied der Oberste Gerichtshof über eine weitere Reihe von Todesurteilen, die auf der Grundlage neuer Gesetze gefällt waren, welche verschiedene Verfahren zur Lenkung und Kontrolle des Ermessensspielraumes der Geschworenen vorsahen (in der Regel durch Aufzählung von erschwerenden oder mildernden Umständen), die den Ermessensspielraum von Geschworenen und Richtern auf der *Verhandlungsebene* kontrollieren sollten und demnach die Absicht verfolgten, jede Art willkürlicher und leichtfertiger Verhängung der Todesstrafe zu unterbinden. Mit einer Mehrheit von sieben zu zwei Stimmen (nur Brennan und Marshall stimmten dagegen) hielt der Gerichtshof in dreien dieser Fälle das Todesurteil aufrecht: im Falle *Gregg v. Georgia, Profitt v. Florida* und *Jurek v. Texas.* Auf der anderen Seite setzte der Oberste Gerichtshof zur gleichen Zeit mit einer Mehrheit von fünf zu vier Stimmen in zwei weiteren Fällen die Vollstreckung des Todesurteils aus, nämlich in den Fällen *Roberts v. Louisiana und Woodson v. North Carolina.* Drei Richter, Stewart, Powell und Stevens, der an die Stelle von Douglas getreten war, fanden in den hier angewendeten Gesetzen eine ungenügende Sicherung gegen Leichtfertigkeit; Brennan und Marshall schlossen sich ihnen an, während die vier Richter, die seinerzeit beim Falle *Furman* den abweichenden Standpunkt vertreten hatten, auch hier von der Mehrheitsmeinung abwichen[19]. Im Anschluß an diese Entscheidungen wurde Gary Gilmore dann exekutiert nach den Gesetzen von Utah, die ähnlich waren wie die, nach denen das Urteil in den Fällen *Gregg, Proffitt* und *Jurek* zustandegekommen war. Derzeit besteht nur eine geringe Wahrscheinlichkeit, daß die Auffassung der Richter Brennan und Marshall ihre gegenwärtigen Kollegen im Obersten Gerichtshof überzeugen wird[20].

Theologische Überlegungen

Der öffentliche Charakter der Auseinandersetzung in diesen Entscheidungen über die Verfassungsgemäßheit nach allgemeinem Recht ergangener Urteile macht sie zu einer bedeutsamen Quelle für das Verständnis der Probleme, die auch für die Entwicklung einer theologischen Analyse menschlicher Erfahrung bei der Anwendung der Todesstrafe und bei der theoretischen Behandlung dieser Frage als sozialen Problems eine Rolle spielen. Das Schicksal der Argumente der Richter Brennan und Marshall enthält eine Lehre für Theologen und Planer pastoraler Praxis.

Wie ich die Dinge sehe, wird das fortgesetzte Bemühen vieler Kirchenglieder (einschließlich der römisch-katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten), zu einer Entfernung der Todesstrafe aus dem öffentlichen Leben zu gelangen, in seinem Erfolg von einer *informierten* «Erfahrung» der Mehrzahl der Bürger abhängig sein. Abstrakte Beweisführung allein hat nicht wirklich die grundlegenden menschlichen Werte mitzuteilen vermocht, um die es geht, wie sie von einigen wenigen unmittelbar in die Exekution verwickelten Amtspersonen in eigenster Erfahrung erfaßt worden sind. Die tatsächliche Vollstreckung der Todesstrafe ist lange Zeit vor den Augen aller, abgesehen von einer kleinen ausgewählten Schar von Amtspersonen sowie Zeugen, die im «Todeshaus» anwesend sind, verborgen geblieben. Die bizarre, vernunftwidrige Geschichte der Exekution von Gary Gilmore in Utah im Jahre 1976 hat offenbar in sich keine Erfahrung über Sinn und Zweck der Todesstrafe vermittelt, die lebendig genug ist, um eine erneute Kampagne zur gesetzlichen Abschaffung der Todesstrafe in einer breiten Öffentlichkeit auszulösen. Andererseits scheint diese Geschichte aber auch bei der breiten Masse kein besonderes Verlangen geweckt zu haben, mehr Berichte über konkrete Vollstreckungen von Todesurteilen zu hören.

Die gesamte Situation ist von einer starken Ambivalenz geprägt. Skrupellose Politiker sind daran interessiert, eine nicht informierte öffentliche Meinung auszunutzen, während gewissenhafte Gesetzgeber sich von einem Stimmenverlust bei der nächsten Wahl bedroht sehen, weil sie angeblich «zu liberal» oder «zu weich dem Verbrechen gegenüber» sind, wenn sie sich nicht zur Stützung der die Todesstrafe vorschreibenden Gesetze bereit finden. Angesichts einer solchen Situation hat der amtierende Gouverneur von New York sein Veto eingelegt gegen ein Gesetz zur Verhängung der Todesstrafe und versprochen, alle bereits verhängten Todesstrafen umzuwandeln, wenn das Gesetz anschließend durch die Gesetzgebung des Staates über sein Veto hinweg eingeführt wird. Doch kurz vorher hat offenbar der amtierende Bürgermeister von New York City (der praktisch keinerlei mit der Todesstrafe zusammenhängende legislative oder exekutive Aufgaben hat) seine eigene Wahl durchgefochten, – teilweise durch Befürwortung erneuter Exekutionen bei Gewaltverbrechern. Unter solchen Umständen rufen Christen, die den Tod als vom Menschen verhängte Strafe ablehnen, nach neuen Strategien, die auf neuen Formen von Argumentation und Überzeugung aufbauen.

Es scheint daher, daß das Problem der Todesstrafe nur dann in adäquater Weise behandelt werden kann,

wenn christliche Theologen die Anregung von Richter Marshall aufgreifen und dieses Problem der Todesstrafe mit dem der Sklaverei und des Rassismus verknüpfen, die Möglichkeit einer «Lehrentwicklung» in diesem wie in jenem wahrnehmen und dann eine sorgfältige Beweisführung aufbauen über die symbolische und «sakramentale» Wirkung des staatlichen Tätigwerdens, das den Tod verursacht, innerhalb der heutigen zivilisierten Welt. Die Beweisführung muß vor allem mit *positiven* Handlungen verknüpft werden, die in Liebe dem Leben dienen, speziell dem der Machtlosen und Unterdrückten.

Diese Verbindung von Beweisführung und Praxis kann, glaube ich, einer verbreiteten Furcht vor Gewalt standhalten, die den Durchschnittsmenschen dazu bewegt, in einer Art Überzeugung aus «gesundem Menschenverstand» erneut dafür einzutreten, daß der Staat in einer abstrakten «essentiellen» Ordnung das *Recht* haben muß, Tod als Strafe zu verhängen. Eine auf Praxis basierende Argumentation müßte daher die *historische* Einsicht betonen, daß solch ein «Recht» nicht mehr ausgeübt werden sollte. «Von Staats wegen» den Tod verhängen bedeutet – das müßte aufgezeigt werden – in der geschichtlichen Periode, in der wir leben, einen unverantwortlich gefährlichen Schritt rückwärts in Richtung auf eine Bereitschaft zum Krieg und eine Indifferenz der Unterdrückung gegenüber. Das aber kann nur sichtbar gemacht werden, wenn Christen Wege entdecken, sich selbst opfernde Wagnisse auf sich zu nehmen, Wagnisse, die ihre Überzeugung erkennen lassen, daß Krieg nicht notwendig ist und Unterdrückung verhindert werden muß. Das Überleben des Menschen hängt davon ab, daß und ob in jeder Dimension menschlicher Angelegenheiten, auf jeder Ebene, ein ständiges, tätiges Empfinden für Menschenwürde Eingang findet.

Allein entschiedene Bemühungen, jedem menschlichen Leben die gebührende Wertschätzung entgegenzubringen, können eine wirksame Argumentation für die Möglichkeit und Notwendigkeit der Abschaffung der Todesstrafe ins rechte Licht rücken und ihr mehr Überzeugungskraft verleihen. Gelebtes Mitleid und gelebte Barmherzigkeit allein vermögen einem politischen Argument Überzeugungskraft zu verleihen.

Ein solches Programm müßte meiner Meinung nach auf einem zentralen Glauben der Christen aufbauen, einem Glaubensinhalt, der seltsamerweise in den Diskussionen um den Tod als Strafe bisher kaum ins Feld geführt worden ist: Die christliche Religion leitet ihre Existenz geradezu her von einem Mann, der ungerechterweise, ja höchst willkürlich und leichtfertig verurteilt, am Kreuzesbalken hing. Welche praktischen Implikationen hat dieser Glaube in unserer Phase menschlicher Geschichte, «nach den Massenvernichtungen» und Kriegen von einer Grausamkeit, die in der Geschichte nicht ihresgleichen kennt? Welche Äußerungen und Ausdrucksformen mitleidvollen Erbarmens anderen Menschen gegenüber, *allen* anderen gegenüber, auch wenn sie schuldig geworden sind, werden fähig sein, den Christen und danach vielleicht auch allen denen, die christliche Verhaltensweisen üben, wieder nahezubringen, daß Christi Tod, wenn wir ihn als *Praxis* glauben, in machtvoller Weise diese Welt umwandeln kann? Diese Herausforderung, finde ich, ist unlöslich mit unserem heutigen Kampf zur Beseitigung der Todesstrafe verbunden.

[1] Siehe A. Goldberg und A. Derschowitz, Declaring the Death Penalty Unconstitutional = 83 Harvard Law Review 1773 (1970).

[2] 6 Cal. 3d 628, 100 Cal. Rptr 152, 493 P 2d 880 (1972).

[3] Artikel 1, Absatz 6 der Verfassung des Staates Kalifornien: «Alle Personen sind gegen ausreichende Kaution aus der Untersuchungshaft freizulassen, außer bei Kapitalverbrechen, wenn ein eindeutiger Beweis erbracht oder die Schuldvermutung groß ist. Übertrieben hohe Kautionen sollen nicht gefordert werden. Ebenfalls allzu hohe Geldstrafen sollen nicht auferlegt werden; auch grausame oder ungewöhnliche Strafen sollen nicht verhängt werden. Zeugen sollen nicht ohne guten Grund festgehalten noch in Räumen verwahrt werden, in denen gleichzeitig Verbrecher inhaftiert sind.»

[4] Ich beziehe mich hier auf Ronald Regan, den damaligen Gouverneur von Kalifornien. Der derzeitige Gouverneur des Staates New York, den ich erwähne, ist Hugh Carey; der Bürgermeister der Stadt New York ist Edward Koch. Beide sind Demokraten.

[5] Art. 1, Sec. 27, Constitution of the State of California, added Nov. 7, 1972. «Alle Gesetze dieses Staates, die am 17. Februar 1972 in Kraft waren und die Todesstrafe verlangten, autorisierten, verhängten oder dazu in Beziehung standen, befinden sich in vollem Umfang in Kraft und Wirkung und können nur durch Gesetzesänderung, gesetzliche Widerrufung, entsprechende Initiative oder Referendum außer Kraft gesetzt werden. Die kraft solcher Gesetze vorgesehene Todesstrafe darf nicht als Verhängung einer grausamen oder ungewöhnlichen Strafe im Sinne des Artikels 1, Absatz 6, angesehen werden noch eine solche darstellen, noch darf eine solche Strafe für derartige Verstöße als irgendeiner anderen Bestimmung der Verfassung zuwiderlaufend betrachtet werden.» Die Annahme dieser Gesetzesänderung fand natürlich nur auf solche Todesurteile Anwendung, die nachher ausgesprochen wurden, gemäß dem verfassungsmäßigen Verbot von *ex post facto*-Gesetzen.

[6] 356 U.S. 86, 78 S.Ct.590, 2 L. Ed. 2 d 630 (1958). In diesem Falle ging es um eine Aberkennung der Bürgerrechte als Strafe. Sie enthält Passagen, die von dem ehemaligen Oberrichter Warren stammen, der wiederholt von den Obersten Gerichtshöfen Kaliforniens und des Bundes zitiert wird, wenn es sich um Fragen zur Todesstrafe handelt.

[7] 493 OP. 2d at 894.

[8] Drei Fälle wurden gleichzeitig entschieden: Furman, Georgia, Jackson, Georgia, Branch, Texas 408 U.S. 238. 33L. Ed. 2d 346, 92 S.Ct. 2726 (1972).

[9] Zusatzartikel VIII zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika: «Übertrieben hohe Kautionen sollen nicht gefordert werden; ebenfalls sollen nicht allzu hohe Geldstrafen auferlegt noch grausame und ungewöhnliche Strafen verhängt werden.»

[10] 408 U.S. at 263–64, Zit. Weems v. United States 217 U.S. 349, at 373 (1910), ein weiterer Präzedenzfall von großer Bedeutung für die Fälle von Todesstrafen.

[11] 408 U.S. at 270, Zit. Trop v. Dulles 356 U.S. at 100.

[12] 408 U.S. at 303.

[13] Aus dem Zusatzartikel XIV zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika: «Absatz 1. Alle Personen, die entweder in den Vereinigten Staaten geboren oder naturalisiert sind und damit ihrer Jurisdiktion unterstehen, sind Bürger der Vereinigten Staaten und des Staates, in denen sie ihren Wohnsitz haben. Kein Staat soll ein Gesetz machen oder in Kraft setzen, das die Vorrechte oder Immunitäten von Bürgern der Vereinigten Staaten einschränkt; ebenso soll kein Staat jemanden ohne ordentliches Rechtsverfahren des Lebens, der Freiheit oder des Eigentums berauben noch jemandem, der seiner Jurisdiktion untersteht, den für alle gleichen Schutz der Gesetze versagen.»
(Die Absätze 2, 3 und 4 beziehen sich auf den Zuteilungsschlüssel für die Sitze im Repräsentantenhaus des Kongresses, auf die für den Staatsdienst geforderten Qualifikationen, auf die öffentliche Verschuldung der Vereinigten Staaten und der einzelnen Bundesstaaten und sind vor allem auf die Situation in der Zeit nach dem Bürgerkrieg zugeschnitten. Absatz 5 bevollmächtigt den Kongreß, die Bestimmungen des gesamten Artikels wirksam durchzusetzen.)

[14] 408 U.S. at 341–42.

[15] 408 U.S. at 361–62.

[16] 408 U.S. at 363.

[17] 408 U.S. at 371.

[18] 408 U.S. at 309–10.

[19] Gregg v. Georgia 96 S.Ct. 2909 (1976); Jurek v. Texas 96 S. Ct. 2950 (1976); Profitt v. Florida 96 S.Ct. 2960 (1976); Woodson v. North Carolina 96 S.Ct. 2978 (1976); Roberts v. Louisiana 96 S.Ct. 3001 (1976).

[20] Es ist nicht unmöglich, daß mit einem Personalwechsel im Gerichtshof die abweichenden Standpunkte der Richter Brennan und Marshall ein Übergewicht erhalten, so daß das Festhalten an der Todesstrafe in den Fällen Gregg, Profitt und Jurek auf diesem Weg aufgehoben werden kann. Doch können solche Wechsel in der Regel nur dann stattfinden, wenn Richter sterben oder in den Ruhestand treten. So geht die Diskussion um die Todesstrafe in absehbarer Zeit zurück vor das Forum der Legislative.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES F. BRESNAHAN

Associate Professor der Christlichen und Sozialethik an der Jesuit School of Theology in Chicago und Lektor für Medizinische Ethik und menschliche Werte am Department of Medicine der Northwestern University Medical School. A.B. 1947, College of the Holy Cross; M.A., Ph.L. 1953, Weston College; J.D. 1954, Harvard Law School; LL.M. 1955, Harvard Law School; S.T.L. 1960, Weston College; M.Phil. 1968, Ph.D.1972, Yale University. Mitglied des Council on Religion and Law 1977; Elected Fellow der Society for Values in Higher Education, 1975; Mitglied der American Society of Christian Ethics, 1965; als plädierender Anwalt zugelassen beim Supreme Judicial Court von Massachusetts, 1955. Anschrift: Jesuit House, 5554 Woodlawn Avenue, Chicago, IL. 60637, USA.

Francesco Compagnoni

Folter und Todesstrafe in der Überlieferung der römisch-katholischen Kirche

Je nach dem Ziel, das man sich setzt, kann man bei der Behandlung dieses Themas verschiedene Wege einschlagen. Man kann der geschichtlichen Entwicklung in ihrem Sachverhalt nachgehen und Zeugnisse für oder wider diese beiden Strafarten beibringen, die Beweggründe und geschichtlichen Notwendigkeiten, die ihnen zugrunde lagen, aufzuzeigen suchen und dann zur Gegenwart übergehen und beweisen, daß heute die Kirche absolut gegen die Folter eingestellt ist und viele Bedenken gegen die Todesstrafe hat. Oder man kann sich dazu entscheiden, die Toten ihre Toten begraben zu lassen, selbst aber dem roten Faden der Stellungnahmen gegen die beiden Strafarten zu folgen, um deren Argumente im jetzigen westlichen Kontext zu verwenden.

Die vorliegende kurze, unvollständige Skizze wird im Vertrauen auf die pragmatische Vernunft und auf die heute anerkannte Toleranz der Methoden diesem zweiten Weg folgen. Ausgangspunkte werden sein: in bezug auf die Folter die «Erklärung über den Schutz aller Personen vor der Folter und anderen grausamen, unmenschlichen oder entwürdigenden Strafen oder Behandlungsweisen», die in der Resolution 3452 (XXX) vom 9. Dezember 1975 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen einstimmig angenommen worden ist; in bezug auf die Todesstrafe can. 984 des Kirchlichen Gesetzbuches, der «den Richter, der ein Todesurteil verhängt hat» (Nr. 6), und «solche, die das Amt eines Scharfrichters ausgeübt haben, und diejenigen, die ihnen bei der Vollstreckung eines Todesurteils freiwillig und unmittelbar behilflich gewesen sind», für irregulär und somit zum Empfang der Priesterweihe ungeeignet erklärt. Außer auf diese etwas seltsam anmutenden Canones, die in einer Zeit formuliert worden sind, in der die Kirche offen für die Todesstrafe eintrat, können wir uns mit Vorteil auch auf die «Elemente zu einer Reflexion über die Todesstrafe» stützen, welche die Sozialkommission des französischen Episkopates in «Documents-Episcopat» (Januar 1978) offiziell veröffentlicht hat.

Es handelt sich hier ausschließlich um die Folterung durch öffentliche Beamte – gleich, ob sie in der staatlichen Gesetzgebung vorgesehen ist oder einfach im Rahmen der richterlichen Behörden oder der Polizei erfolgt. In der abendländischen Geschichte ist die Folterung vollzogen worden, um einen Beweis oder – nach dem Geständnis – die Nennung von Komplizen oder weitere Informationen zu erpressen, oder auch als Strafmethode (in diesem Fall gehörte sie eher zu den Körperstrafen, als daß sie einen Bestandteil des Gerichtsverfahrens gebildet hätte – ein Unterschied, den wir nicht berücksichtigen werden). Was die Todesstrafe betrifft, so befasse ich mich mit ihr ebenfalls nur soweit, als sie im ordentlichen Strafrecht eines Staates vorgesehen ist, und ziehe somit die im Krieg oder Belagerungszustand geltenden Militärstrafgesetze nicht in Betracht. Somit werden meine Ausführungen die Folter und die Todesstrafe als ordentliche Strafmethoden eines Staates betreffen.

Schließlich ist noch eine geschichtliche Vorbemerkung notwendig. In der Urkirche waren Folter und Todesstrafe integrierende Bestandteile eines ganzen Komplexes von Moralproblemen, zu denen auch der Krieg, die Betätigung als Gladiator, als Strafrichter oder als Scharfrichter und selbst das Soldatenhandwerk gehörten. Auf diesen Komplex bezieht sich die Maxime: «Ecclesia abhorret a sanguine – Die Kirche verabscheut Blutvergießen». Aus Mangel an Raum werde ich mich mit dieser Problematik nur im Hinblick auf die beiden gestellten Themen befassen.

I. Die Folter

1. Geschichtlicher Überblick[1]

Das Alte Testament kannte die Folter nicht, und das Neue Testament erwähnt sie (Apg 22,24 ff) nur beiläufig, als Paulus sich auf sein römisches Bürgerrecht beruft, um nicht gefoltert zu werden (*lex Porcia*). Die erste klare Stellungnahme in der Welt der lateinischen Kirchenväter liegt in montanistischen Werken Tertullians (aus den Jahren 197–207) vor. In «De corona» (cap. 11) fragt er sich, wie ein christlicher Soldat neben andern unzähligen Scheußlichkeiten darum herumkommen könne, Folterungen vorzunehmen, und in «De idololatria» (cap. 17) fragt er in beißender Ironie, wie ein Diener Gottes, der das Richteramt ausübt, es vermeiden könne, foltern zu lassen. Auch bei Lactantius (der um 305–323 schriftstellerisch tätig war) finden sich Texte, die sich ganz entschieden gegen die Folter aussprechen (z.B. «Divinae institutiones» V,20 und VI,10); diese verstoße gegen das Recht und jedes Gut des Menschen. Er bezieht sich aber dabei auf die von den Christen erlittenen Torturen, weshalb mir sein Zeugnis für unsere Thematik nicht von gleichem Wert zu sein scheint wie das Tertullians. Augustin («De civitate Dei» 19,6; das Werk wurde 412–416 verfaßt) verurteilt die römische Institution der Folter und damit auch den Richter nicht von Grund auf, hält aber eine scharfe Anklagerede gegen ihre Verwendung, wobei er sich auf den Umstand stützt, daß dabei eine Strafe vollzogen wird an einem Menschen, von dem man noch gar nicht weiß, ob er schuldig ist, während es der Fall sein könnte, daß ein Schuldiger sie erträgt und kein Geständnis ablegt.

Neben diesen drei bekannten und oft angeführten Autoren scheinen mir jedoch noch weitere Zeugnisse aus der Zeit wichtig, in der das Römerreich, nachdem es dem Rechte nach christlich geworden war, dies auch tatsächlich wurde. Im Jahre 382, zur Zeit des Papstes Damasus, erklärten die den Bischöfen Galliens übersandten Canones der römischen Synode (PL 13, 1181 ff) in cap. V, Nr. 13 entschieden, daß Staatsbeamte, «die Todesurteile verhängt, ungerechte Urteile gefällt und im Gerichtsprozeß Folterungen vollzogen haben», nicht von Sünde freisein können. Sie sind in Unsitten zurückgefallen, die sie aufgegeben hatten, wie die herkömmliche Kirchenzucht dies verlangt. Um die Tragweite dieses Textes zu ermessen, denke man daran, daß ein kaiserliches Dekret von 369 bekannt ist, welches das Verbot bekräftigt, außer bei Majestätsverbrechen solche zu foltern, die wegen ihrer Gesellschaftsklasse oder Würde schon davon ausgenommen waren. Nun aber schreibt Innozenz I. (Papst von 401–417) kaum zwanzig Jahre nach der Synodenerklärung: «Man hat uns gefragt, was von denen zu halten sei, die nach Empfang der Taufe öffentliche Ämter innegehabt und Folterungen ausgeübt oder Todesurteile gefällt haben. Diesbezüglich ist uns nichts überliefert» (Epistola VI, cap. 3, n. 7). Doch von dem Moment an, da Gott die Verwendung des Schwertes in Strafverfahren zugelassen habe, könne die Kirche dies nicht mißbilligen.

Es wäre eine gründlichere Untersuchung notwendig, doch stellen wir die Hypothese auf, daß eben um das Jahr 400, wenn auch mit allen von Augustin gemachten Vorbehalten, immer mehr die Strafpraxis des nun christlich gewordenen Reiches akzeptiert wurde. Wie man bemerkt, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Erklärung der Synode und den Äußerungen von Augustin und Innozenz. Der Synodentext hielt sich noch an die Fragestellung Tertullians (Dürfen Christen beim Gerichtsverfahren Folterungen ausüben?), die beiden andern Autoren hingegen gingen bei der Problemstellung davon aus, daß der Staat eine immer größere Zahl christlicher Beamten aufwies und daß die Strafjustiz nicht mehr ihren «nor-

malen» Verlauf nehmen könnte, wenn alle sich an die alte Kirchendisziplin hielten. Somit ist es in der Problematik selbst, nicht erst bei ihrer Lösung, zu einer Wende gekommen.

Nach den Barbareneinfällen wurde indessen die Verwendung der Folter aufgegeben, denn die neuen Völker übten im allgemeinen das Gottesurteil aus, das die gleiche Funktion hatte wie die römische gerichtliche Beiziehung der Folter. In den uns bekannten Quellen wird deshalb die Folter erst wieder 866 anläßlich der Bekehrung der Bulgaren erwähnt. In einem Brief, den er an sie richtete, beantwortete Papst Nikolaus I. (Denz. 648) verschiedene dogmatische und moralische Fragen, darunter auch die nach der Berechtigung der Folter, die bei ihnen vor ihrer Bekehrung üblich war. In diesem Brief wird zum ersten Mal in der abendländischen Kultur zur Pflicht gemacht, die Folter abzuschaffen: Das Geständnis muß freiwillig erfolgen, und die Anwendung der Folter wird «weder vom göttlichen noch vom menschlichen Gesetz erlaubt». Man erreicht durch dieses Verfahren nichts oder nichts Sicheres. Es ist durch den Zeugenprozeß oder durch den Eid auf das Evangelium zu ersetzen. Man merke sich: Nikolaus rät auch nicht zum Gottesurteil, das doch während der gleichen Epoche beispielsweise von Hinkmar von Reims vertreten wurde.

Die Situation im westlichen Strafrecht sollte sich jedoch recht bald von neuem ändern. Das Wiederaufblühen des Studiums des römischen kaiserlichen Rechts im zwölften Jahrhundert brachte die Gottesurteile zum Verschwinden und setzte die Folter wieder in Kraft. Zwar findet sich in diesem Jahrhundert noch ein glänzendes Zeugnis gegen sie, doch nach Aussage von darauf spezialisierten Historikern wie P. Fiorelli handelt es sich dabei nur um ein Rückzugsgefecht. Im Decretum Gratiani (pars 2, causa 15, quaestio 6, Quod vero) findet sich die Bestimmung: «Wie Papst Alexander schreibt, darf das Geständnis nicht mit der Folter erpreßt werden.» Daß dies das letzte Gefecht der christlichen Milde und Folgerichtigkeit ist, kann man aus dem gleichen Werk an derselben causa 15 ersehen, wo bei der quaestio 5 in cap. 4 wahrscheinlich von der Folterung der Häretiker die Rede ist.

Im darauffolgenden dreizehnten Jahrhundert wird die in der Praxis bereits eingetretene Wende kodifiziert. Die neuen zentralisierten Staaten führen die Folter wieder ein: Alfonso X. in Kastilien, Friedrich II. in Sizilien, Ludwig IX. in Frankreich. Eine Ausnahme davon bildet die in dieser Hinsicht glückliche Insel England. In Parallele dazu tritt die Wende auch in der Kirche ein. Innozenz IV. approbiert 1244 das Strafgesetz von Friedrich II. und gibt 1252 («Ad extirpandam») die Erlaubnis: «Die Häretiker dürfen – aber ohne daß man an ihnen Verstümmelungen vornimmt oder sie in Todesgefahr bringt – gefoltert werden, damit sie ihre eigenen Irrtümer gestehen und die anderer anzeigen, wie man dies im Fall der Diebe und Räuber macht.» Somit wird bei Gericht die Folter vollumfänglich angewandt, präventiv und inquisitorisch; man ist wieder zum römischen Strafrecht zurückgekehrt, das sich um die Selbstanklage und das Geständnis dreht.

Daß es sich dabei um eine tragische rückläufige Neuheit handelt, kann man aus dem Moralteil der «Summa theologica» des Thomas von Aquin ersehen, deren Secunda-Secundae gegen Ende der sechziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts am päpstlichen Hof von Viterbo geschrieben worden ist. In der quaestio 65 (Ungerechtigkeiten gegen die Person des Menschen) spricht er von der Verstümmelung, vom Schlagen der Kinder oder der Sklaven und über die Einkerkerung, nicht aber über die Folter. Und doch war ihm diese bekannt, denn in seiner «Expositio super Job» (Cap. X, 1–5) sagt er wörtlich: «Wenn ein Unschuldiger bei einem Richter ungerecht angeklagt wird, kommt es manchmal vor, daß dieser, um die Wahrheit herauszufinden, ihn der Folterung unterzieht, wobei er nach Recht verfährt. Doch der Grund hierfür ist die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis.» Dieser Text stammt aus der gleichen Zeit wie die «Summa» und gibt die Rechtfertigung wieder, die Augustin für die tragische Notwendigkeit, jemanden um des allgemeinen Wohles willen zu foltern, vorgebracht hatte.

Nun fehlt nicht mehr viel, bis die Handbücher für die «Inquisitio haereticae pravitatis» erscheinen können. Die Folter wird von der Kirche – auch in den Prozessen wegen Häresie – offiziell übernommen, doch bleibt es Klerikern verboten, Folterungen selbst vorzunehmen. Es ist der ewige Kampf zwischen Inspiration und Institution.

Man muß das Jahr 1522 abwarten, um die alte Lehre von neuem zu vernehmen, obwohl gerade damals (1532) die unerhört grausamen Strafgesetze Karls V. veröffentlicht werden. Der christliche Humanist Juan Vives bietet uns in seinem Kommentar zu «De civitate Dei» (19,6) einen der schönsten christlichen Texte gegen die Folter:

«Ich bin überrascht, daß Christen mit äußerster, ja geradezu religiöser Anhänglichkeit an so vielen heidnischen Dingen festhalten, die nicht nur der christlichen Liebe und Milde, sondern auch der Menschlichkeit widersprechen (Argument von Lactantius und Nikolaus I.). Augustinus sagte zwar, die Folter sei um der menschlichen Gesellschaft willen in Gebrauch, aber wer bemerkt nicht, daß er das zu und von Heiden sagt? Doch was ist das eigentlich für eine Notwendigkeit – die manchmal unerträglich und beklagenswert ist, ja

wenn möglich mit Tränenströmen begossen werden sollte –, wenn sie doch keinen Nutzen bringt und unbeschadet der öffentlichen Wohlfahrt abgeschafft werden kann? Wie können so viele Völker leben, auch Barbaren, wie die Griechen und Lateiner sie nennen, die sich anmaßen, einen Menschen um zweifelhafter Vergehen willen aufs härteste zu foltern? Wir Menschen, die doch mit humanitärem Sinn begabt sind, foltern Menschen, damit sie nicht unschuldig sterben, und doch haben wir mit ihnen mehr Mitleid, als wenn sie stürben, denn oft sind ihre Qualen viel schlimmer als der Tod... Ich kann und will mich hier nicht länger bei der Folter aufhalten... Es ist bei den Rednern ein Gemeinplatz, für oder gegen sie zu sprechen. Doch während das, was sie dagegen sagen, sehr triftig ist, sind die Argumente dafür nichtig und schwach.»

Die von mir verwendete Vives-Ausgabe (Tomus V, ed. Froben, Basel 1551) ist von einem wahrscheinlich italienischen Inquisitor sorgfältig purgiert worden, und der angeführte Passus ist einer der vielen Texte, die mit der Feder durchgestrichen und durch ein sorgfältig darüber geklebtes Blatt unleserlich gemacht worden sind. Dieser an und für sich geringfügige Umstand ist doch bezeichnend dafür, wie sogar barmherzige Vorschläge, Milde walten zu lassen, von den Zensurbehörden der Gegenreformation zurückgewiesen wurden.

Man hat deshalb ein Jahrhundert zu warten, bis die Diskussion auf theoretischer Ebene ernstlich in Gang kommt und abgeschlossen wird. Als erstes Werk ist das von Jan Graefe (Grevius), einem arminianischen holländischen Pastor, zu erwähnen, der 1624 zu Hamburg sein «Tribunal reformatum», eine eigentliche moraltheologische Summa über das Thema veröffentlicht. Um sich von der Stichhaltigkeit der Argumentation ein Bild zu machen, braucht man bloß das Inhaltsverzeichnis des zweiten Bandes durchzublättern, der den Argumenten gegen die Folter gewidmet ist: Diese läßt sich nicht durch die Heilige Schrift rechtfertigen; verstößt gegen die christliche Liebe und das Naturrecht (Zwang zur Selbstbezichtigung); sie erzeugt zahlreiche Übelstände; öffnet Mißbräuchen Tür und Tor; um sich ihr zu entziehen, begehen viele Selbstmord. Am Schluß folgt eine lange Reihe maßgebender Autoren, die sich gegen sie aussprechen (unter ihnen fehlt weder Vives noch Montaigne). Auf dieses Werk folgt eine Reihe von Schriften von katholischer Seite: F. von Spee, «Cautio criminalis» (1631); J. Schaller, «Paradoxon de tortura in christiana republica non exercenda» (1657); A. Nicolas, «Si la torture est un moyen sûr à vérifier les crimes secrets» (1682).

Doch das Meisterwerk und zugleich Schlußwerk der Anstrengungen dieser mutigen christlichen Männer ist die Dissertation von C. Thomasius «De tortura ex foris christianorum proscribenda» (Halle 1705). Sie vertritt die These, daß die Folter von den Strafprozessen der Christen auszuschließen ist, weil sie gegen das göttliche Gesetz und das der Natur verstößt. Dies wird in drei Beweisgängen dargetan: die Folter widerstreitet der allgemeinen Gerechtigkeit und ist eine übertriebene Strafe; sie widerspricht dem christlichen Gerechtigkeits- und Angemessenheitsempfinden; darauf folgen Einzelargumente gegen die Auffassungen der Befürworter der Folter. Daraus ergibt sich der Schluß: Der Fürst kann in der Frage der Abschaffung der Folter nach rein politischen Gesichtspunkten urteilen, denn die Folter ist theologisch und nach dem Naturrecht unhaltbar. Eine Position, die nicht serviler Unterwürfigkeit entspringt, sondern dem Staatsabsolutismus jener Epoche entspricht.

Damit ist die Diskussion, wie gesagt, theoretisch abgeschlossen. Von C. Beccaria, «Dei delitti e delle pene» (Livorno 1764; französische Übersetzung 1766) an übernehmen die Autoren der Aufklärung die erste und dritte Reihe der Argumente des Thomasius, ohne etwas eigenes hinzuzufügen, doch gelingt es ihnen, das Verbot der Folter in die Gesetzgebung hineinzubringen. Schweden und Preußen, dieses unter dem aufgeklärten jungen König Friedrich II., gehen dabei voran mit den Teilrevisionen von 1734 bzw. 1740 (somit vor dem Werk des Beccaria), und dieser Prozeß findet seinen Abschluß in den Staaten, die während der auf Napoleon folgenden Restaurationszeit die Folter abschaffen.

Die katholische Kirche wird von den Ereignissen förmlich überrollt. Am 3. Februar 1766 setzt das Sanctum Officium das Buch von Beccaria auf den Index, und Alphons von Liguori stellt in der Ausgabe seiner Moraltheologie von 1785 (die letzte nicht posthume Ausgabe) noch ganz unbefangen die Frage: «Was ist dem Richter an Folterung erlaubt?» Von den vielen von mir konsultierten Moralisten stellt sich ein einziger auf die Seite des Thomasius: der deutsche Kapuziner R. Sasserath in seinem «Cursus theologiae moralis» (Auflage von 1787), wo er in einer kleinen Anmerkung schreibt: «Das, was ich bis anhin über die Folter gesagt habe, habe ich der alten Praxis und der allgemeinen Ansicht der Moralisten entnommen. Heute jedoch fragt man sich... von seiten vieler, ob die Folter ein richtiges Mittel sei. Was mich betrifft, überlasse ich das Problem der Entscheidung des Staatsoberhauptes.»

Vom 19. Jahrhundert an spricht kein moraltheologisches Handbuch mehr von der Folter; das theoretische Problem, das sich mit ihr stellt, wurde im 17. Jahrhundert von christlichen Denkern gelöst und als Problem der Straf- und Gerichtspraxis im 18. Jahrhundert,

ohne daß das Lehramt oder die katholischen Theologen die Diskussion gefördert oder an ihr teilgenommen hätten.

Erst im 20. Jahrhundert, nach dem Ersten Weltkrieg, hält die Folter, diese Barbarei, zwar nicht in die Gesetzgebung (der moderne Gerichtsprozeß ist ein ausschließlicher Indizienprozeß), aber in die Praxis der Polizeiverhöre wiederum Einzug, und zwar in einer ganzen Reihe von Staaten. Das Zweite Vatikanum («Gaudium et spes» [1965] 27,3) hat gegen diese Praxis entschieden Stellung genommen: Die Folter steht in Gegensatz zum Leben, greift die menschliche Würde an, ist eine schändliche Unsitte. Sie gehört zu jener Gruppe von Taten, die weit mehr jene entwürdigen, die Unrecht tun, als jene, die es erleiden[2]. Dies entspricht ganz der Argumentation in der von der UNO herausgegebenen Erklärung gegen die Folter: Die Folter stellt einen «Verstoß gegen die menschliche Würde» dar «und ist zu verurteilen als eine Verleugnung der Zielsetzungen der UNO-Charta und als eine Verletzung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten, die von der universalen Erklärung der Menschenrechte proklamiert worden sind.»

2. Die Argumente gegen die Folter

Den zu Beginn dieses Aufsatzes genannten Zielsetzungen entsprechend müssen wir uns nun nach den Gründen fragen, weshalb ein Teil der Denker und Verantwortlichen der Kirche sich der Folter widersetzte.

Bis zum vierten Jahrhundert scheint das christliche Denken gemäß dem Grundsatz, wonach jedes freiwillige Blutvergießen verwehrt ist, auf der ganzen Linie gegen die Folter eingestellt gewesen zu sein. Argumente im eigentlichen Sinn finden sich nicht, sondern es wird einfach unablässig behauptet, die Folter verstoße gegen das Recht des Menschen und gegen jedes göttliche Gebot (Lactantius: «contra ius humanitatis, contra fas omne»). Die gleiche Formel wird von Nikolaus I. verwendet («nec divina lex nec humana admittit»), auf den sich, zum ersten Mal in einer jahrtausendelangen Geschichte, Pius XII. in seiner Botschaft an den Sechsten Internationalen Strafrechtsprozeß von 1953 beruft.

Augustinus hingegen legt uns ein eigentliches Argument vor: Die Folter ist eine Bestrafung, bevor überhaupt ein Urteil erfolgt ist. Daß dies das eigentliche Argument Augustins ist, ersieht man aus der angeführten Stelle im Kommentar des Thomas von Aquin zum Buche Job, worin Thomas es zuläßt, daß ein Unschuldiger durch die Folter bestraft wird. Bei Vives endlich finden wir das Argument, das im Grunde dann auch das eines Grevius und Thomasius sein wird: Die Folter verstößt gegen die christliche Liebe und Milde, widerspricht jeglicher Menschlichkeit, bringt unzählige Übel hervor, dient gar nicht dem Zweck der Wahrheitsfindung, die zum Schutz der Gemeinschaft notwendig ist, und kann abgeschafft werden, ohne daß die Gemeinschaft deswegen Schaden erleidet.

Diese Argumente lassen sich noch weiterentwickeln von der Kenntnis aus, die wir über die Wirkungen und Zielsetzungen der Folter besitzen. Der Bericht von Amnesty International gibt die von A.D. Biderman zusammengestellte Liste von Zwangsmaßnahmen wieder, worin die Folgen der Ausübung eines Zwanges auf das Verhalten in acht Klassen gruppiert sind. Daraus läßt sich ableiten, daß die Folter zur Desintegration und somit zur Vernichtung der psychischen und moralischen Personalität führt, praktisch zur nichtphysischen Tötung der Person mit bleibenden Folgen. Experimentell ist dies von der dänischen Ärztegruppe von Amnesty International in «Evidence of Torture» (London 1977) bestätigt worden. Es handelt sich somit um eine Verurteilung zu einer höchst schlimmen Strafe; diese wird von staatlichen Organen ausgeführt, die gar nicht berechtigt sind, irgendeine Strafe zu verhängen. Zudem zieht der moderne Strafprozeß, der sich um Indizien und nicht mehr um das Geständnis dreht, aus einem erpreßten Geständnis gar keinen Nutzen für ein korrektes Untersuchungsverfahren.

Doch vom theologischen Standpunkt aus kann man meines Erachtens das Hauptgewicht auf eine andere Erwägung legen. Die menschliche Person darf nicht in dem, was sie zutiefst konstituiert, d.h. in ihrer rationalen Freiheit, den Erfordernissen eines Gesellschaftsgebildes geopfert werden, dessen Endziel das Wohl aller ihrer Glieder ist. Wie mir scheint, kann man, ohne sich auf Fragen nach dem individuellen Nutzen einzulassen, behaupten, daß eine der zentralen Lehren der theologischen Anthropologie der absolute Vorrang der kreatürlichen und christlichen Würde ist.

Dies ist die – vom Ende des zwölften Jahrhunderts an gänzlich außer acht gelassene – Position schon einiger lateinischer Kirchenväter wie Leo d.Gr. und Gregor d.Gr., wenn sie von der «dignitas humanae naturae, substantiae, conditionis» sprechen. Diese gegenüber jedem Rechtsinstitut und jeder Gemeinschaft selbständige Würde ist der Grund, weshalb auch nach schlimmsten (und erwiesenen) Delikten stets eine Möglichkeit der Umkehr besteht: das von Christus verheißene Heil wird von keiner staatlichen Notwendigkeit eingeschränkt. Sonst läge nichts anderes vor als die praktische Anwendung des Axioms «Die Ziele rechtfertigen die Mittel», worin die zynische Leugnung jeglicher Moralität und der christlichen Botschaft am krassesten zum Ausdruck kommt.

II. Die Todesstrafe

1. Geschichtlicher Überblick[3]

Das älteste christliche Zeugnis für die Ablehnung der Todesstrafe findet sich wiederum in «De idololatria» (cap. 17) Tertullians: «Was die Staatsgewalt betrifft, so darf ein Knecht Gottes keine Todesurteile fällen.» Das gleiche sagt Tertullian in «De spectaculis» (cap. 19), einem noch nicht montanistischen Werk. Und Lactantius schreibt in «Divinae institutiones» (VI, 20): «Wenn Gott zu töten verbietet, so betrifft dies nicht nur Raubmord, sondern besagt zudem, daß man auch in den Fällen nicht töten darf, in denen dies von den Menschen als erlaubt angesehen wird... So ist es einem gerechten Menschen, der für die Gerechtigkeit zu sorgen hat, nicht einmal erlaubt, jemanden eines Kapitalverbrechens zu bezichtigen, denn es macht keinen Unterschied, ob man mit dem Wort oder mit dem Eisen tötet; die Tötung an und für sich ist verboten.» Im gleichen Sinn behauptet Minucius Felix (um 225) in «Octavius» (V): «Uns ist es nicht erlaubt, der Tötung eines Menschen beizuwohnen, ja wir dürfen nicht einmal einen Bericht darüber anhören. Wir sind so sehr gegen Blutvergießen eingestellt, daß wir nicht einmal das Blut getöteter Tiere genießen.» Noch ausführlicher sind die Canones von Hippolyt (II,16), die sich an sehr alte ägyptische Überlieferungen anlehnen. Sie sagen in bezug auf den Beruf der möglichen Glaubensschüler: «Wer die Gewalt über das Schwert hat, und der Stadtmagistrat, der den Purpur trägt (Strafgewalt besitzt), gebe sein Amt auf oder soll (vom Taufunterricht) ausgeschlossen sein.»

Zu Beginn des vierten Jahrhunderts bestimmt Canon 56 der Synode von Elvira (305), daß die Duumviri, obwohl sie für gewöhnlich keine Todesurteile fällen müßten, während ihres Amtsjahres die Kirche nicht betreten dürfen. Ambrosius (340–397) läßt durchblikken, wie schwer die Kirche es diesbezüglich hat. Er schreibt um 385 an den Magistraten Studius: «Diejenigen, die es als ihre Pflicht erachtet haben, ein Todesurteil zu fällen, befinden sich nicht außerhalb der Kirche, doch die meisten von ihnen halten sich von der Eucharistiegemeinschaft fern und verdienen deswegen Anerkennung. Ich weiß, daß sogar Heiden es zumeist als eine Ehre ansehen, wenn sie von ihrer Verwaltungstätigkeit in den Provinzen ein nicht von Blut beflecktes Beil heimbringen. Was also ist dann Aufgabe von Christen?». Römer 13 gibt zwar dem Staate die Tötungsgewalt, wir aber sollten Christus nachahmen, der der Ehebrecherin verziehen hat, «denn es kann der Fall sein, daß für den Verbrecher die Möglichkeit besteht, sich zu bessern; wenn er nicht getauft ist, kann er Vergebung erlangen, und wenn er getauft ist, die Buße» (Ep. 25). Der ehemalige kaiserliche Beamte legt hier klar das Problem und Dilemma dar, vor das sich die nun in den Staat integrierte Kirche gestellt sieht.

Auch Augustin folgt dieser Linie. Nachdem er in «De libero arbitrio», I, anerkannt hat, daß die Todesstrafe einem Geheiß Gottes entspreche, räumt er in einem Brief an Macedonius (Ep. 54) ein, daß es notwendig sein kann, Strenge zu üben, macht aber die Einschränkung, daß dabei auch die christliche Liebe ein Wort zu sagen hat: «Eure Strenge ist also von Nutzen, da durch sie auch unsere Ruhe gefördert wird; aber auch unsere Fürsprache ist von Nutzen, da durch sie eure Strenge gemildert wird» (Ep. 153,19).

Wie in bezug auf die Folter scheint zu Beginn des fünften Jahrhunderts auch in bezug auf die Todesstrafe die Wende innerhalb der Kirche zum Abschluß gekommen zu sein. In der Verlautbarung der römischen Synode von 382 nahm man noch die alten Positionen ein; Innozenz I. gibt sie ausdrücklich auf. Umso bewundernswerter ist die Mahnung Nikolaus' I. in dem schon angeführten Brief an die Bulgaren: Ihr müßt es machen wie der Apostel Paulus, der zuerst ein Verfolger war, dann aber sich bekehrte und nicht nur von jeder Anwendung der Todesstrafe absah, sondern sich ganz dem Heil der Seelen widmete. So sollt auch ihr von euren Gepflogenheiten ablassen und nicht nur jede Gelegenheit zu töten meiden, sondern ihr sollt auch bei jedem möglichen Anlaß, ohne zu zögern, das Leben des Leibes und der Seele eines jeden retten. Nicht nur die Unschuldigen, sondern auch die Verbrecher sollt ihr vor dem Tode retten, weil Christus uns vom Tod der Seele errettet hat.» (Ep. 97, cap. 25.)

Entsprechend dieser Aufforderung, die nach den großen Barbareneinfällen die alte Lehre wiederaufnahm, gründete die Kirche ihre Bußdisziplin weiterhin auf das Prinzip der Bekehrung, und die Bußbücher des achten und neunten Jahrhunderts betrachten Kapitalvergehen nur als Sünden. Da stets die Möglichkeit der Bekehrung besteht, müssen sie ihrer Schwere entsprechend gesühnt, nie aber mit der Todesstrafe geahndet werden.

Im zwölften Jahrhundert hingegen räumen die Dekretalien dem Staat ausdrücklich das Recht ein, die Todesstrafe anzuwenden (»*gladius materialis*»), nicht aber der Kirche («*gladius spiritualis*»); auch dürfen Kleriker die Todesstrafe nicht vollziehen. Doch der von alters her geübte Brauch, daß die Kirche für Milde eintritt, ist verschwunden; diese soll sogar dafür sorgen, daß Häresie und Magie mit dem Tode bestraft werden. Aus diesen Texten stammt immerhin der Rest des Widerstandes gegen die Todesstrafe, der sich, wie

eingangs unseres Aufsatzes gesagt, im heutigen Kirchenrecht noch findet.

Wie in der Frage der Folter sind im 13. Jahrhundert auch in bezug auf die Todesstrafe die Würfel gefallen. Innozenz III. erklärt 1208 gegen die Waldenser: «Was die weltliche Gewalt betrifft, so bestätigen wir, daß sie das Recht hat, die Todesstrafe vorzunehmen unter der Bedingung, daß diese nicht aus Haß, sondern aus Weisheit, nicht unbedacht, sondern nach reiflicher Überlegung verhängt wird» (Denzinger 795).

Diese Lehre wird von der zeitgenössischen Theologie übernommen. Ungefähr sechzig Jahre später legt Thomas von Aquin eine systematische Lösung vor: «Wenn ein Mensch auf Grund eines Verbrechens der Gemeinschaft zur Gefahr und zum Verderben wird, ist es vernünftig und heilsam, ihn zu töten, damit das Gemeinwohl gerettet werde...» Was Mt 13 (das Gleichnis vom Unkraut im Weizen) betrifft, so sagt Thomas: «Wenn aus der Tötung der Schlechten keine Gefahr für die Guten erwächst, sondern vielmehr Sicherheit und Heil, so ist es erlaubt, die Bösen zu töten... Wie Gott es nach der Ordnung seiner Weisheit macht,... so beseitigt die menschliche Gerechtigkeit jene, die für die anderen eine Gefahr sind; diejenigen jedoch, die der Sünde leben, ohne daß sie damit den anderen schweren Schaden bringen, bewahrt sie auf zur Buße... Indem er sündigt, verläßt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, so daß man nun über ihn bestimmen darf nach Maßgabe des Nutzens für die anderen». («Summa theologica» II–II, q. 64, art. 2.)

Um die gleiche Zeit schreibt Thomas von Aquin noch: «Das allgemeine Wohl geht über das besondere Wohl einer Einzelperson. Das besondere Gut ist somit zu entziehen, um das allgemeine Wohl zu bewahren. Das Leben verderblicher Menschen aber behindert das allgemeine Wohl, das im Einvernehmen der menschlichen Gesellschaft besteht. Deshalb sind solche Menschen durch den Tod aus der menschlichen Gesellschaft herauszunehmen... Man wirft zwar ein, daß ein Mensch sich bessern könne, solange er auf der Welt weilt. Deshalb sei er nicht aus der Welt fortzuschaffen, sondern er sei zu schonen, damit er Buße üben könne: Haec autem frivola sunt – dies sind nichtige Gründe.» («Contra gentiles» III, 146.) Daraus können wir schließen, daß gewisse Zeitgenossen des Aquinaten aus theologischen Gründen gegen die Todesstrafe waren und daß seine Argumentation auf der Annahme beruht, daß die Todesstrafe das einzige Mittel ist, um die schwerbedrohte Gesellschaft zu schützen. Diese von Thomas vorgelegte Lösung wird jahrhundertelang Geltung haben und ist im Grunde noch heute verbreitet, nicht nur in der katholischen Welt.

Auch Duns Scotus († 1308) läßt die Todesstrafe zu, doch nur in den von der Heiligen Schrift ausdrücklich vorgesehenen Fällen, weil dabei Gott selbst vom fünften Gebot dispensiere. So ist es beispielsweise erlaubt, einen Mörder oder Gotteslästerer zu töten, nicht aber einen Dieb oder – seit Mt 13 – jemanden, der Ehebruch begangen hat (Summa theol., T. IV, Appendix qu. 64, a.2).

Während Jahrhunderten verharrt man bei dieser Auffassung, obwohl untergründig sich dagegen Widerstand regt. Man fragte sich: «Wo steht denn ausdrücklich geschrieben, daß Gott es den Königen und Staaten erlaubt hat, Verbrecher hinzurichten? Ist dies in der Schrift, in der Überlieferung enthalten oder ist es ein Glaubensartikel?», was von der Konvention des gallikanischen Klerus im Jahre 1700 als irrig und häretisch verurteilt wurde. 1786 veröffentlichte der Priester C. Malanima zu Livorno einen «Commento filologico critico sopra i delitti e le pene secondo il gius divino», worin er im Anschluß an C. Beccaria behauptet, das Neue Testament habe die alttestamentliche Weisung, Verbrecher hinzurichten, widerrufen. 1867 nimmt Abbé Le Noir in der zweiten Ausgabe des «Dictionnaire de théologie» von Bergier gegen die Todesstrafe Stellung (über diese Frage wurde damals, als man die Todesstrafe abzuschaffen begann, viel diskutiert), indem er auf Duns Scotus und auf die von der Nationalkonvention von 1700 zensurierte Motion zurückgriff.

In § 137 seines «Lehrbuchs der Moraltheologie» (1878) bietet uns F.-X. Linsenmann eine ausgezeichnete Behandlung des Problems. Sein Hauptgedanke ist, daß das Recht auf die Verhängung der Todesstrafe nicht von der Gesellschaft herkommen kann, und sich auch nicht einfach aus den Zwecken und der Natur der Strafe im allgemeinen ableiten läßt, sondern sich nur aufgrund des Rechts auf Selbstverteidigung im Notfall vertreten läßt. Die Todesstrafe dürfe nur in Fällen äußerster Notwendigkeit für die Gesellschaft, bei Revolutionen, im Belagerungszustand und dergleichen verhängt werden. Daß man in der Gesetzgebung von der Todesstrafe absehe, sei nur ein politisches oder Zivilisationsproblem; von seiten des Rechtsfundamentes stehe dem nichts entgegen.

Zur gleichen Auffassung gelangt, doch auf anderen Wegen, Jacques Leclercq in Band IV seiner «Leçons de droit naturel» (Löwen 1955): «Wie jede Strafe, so ist auch die Todesstrafe nur dann berechtigt, wenn sie der legitimen Selbstverteidigung der Gesellschaft dient. Sie rechtfertigt sich nicht aufgrund eines Rechtes des Staates, über das Leben seiner Bürger zu verfügen, sondern nur aufgrund gesellschaftlicher Notwendigkeit. Das

Leben des Menschen an und für sich darf weder durch den Staat noch durch Einzelpersonen verletzt werden.»

Die beiden Positionen entsprechen in ihren Konsequenzen der von C. Beccaria, der die Todesstrafe auf Fälle von Aufruhr und der Notwendigkeit, Nichtdelinquenten von Verbrechen abzuhalten, begrenzt sehen wollte. Strengere Auffassungen finden sich in den letzten hundert Jahren nur bei «weniger bedeutenden» Autoren wie z.B. bei G. Coco Zanghy, «Il cattolicesimo e la pena di morte» (Catania 1874; damals von der «Civiltà Cattolica» bekämpft) und bei dem Österreicher J. Ude, «Du sollst nicht töten» (Dornbirn 1948), die sich beide darauf stützen, daß Gott der staatlichen Autorität nicht das Recht gegeben habe, das fünfte Gebot aufzuheben.

2. *Die Argumente gegen die Todesstrafe*

Während man sich bei der Argumentation gegen die Folter nicht lange aufzuhalten brauchte, da diese von jedem Rechtsstaat zurückgewiesen wird, so kann man mit den Argumenten gegen die Todesstrafe nicht ebenso kurz verfahren. Diese findet sich noch in allzuvielen Strafgesetzbüchern, und vor allem schwebt sie dem Geist noch allzuvieler Christen als mögliche, ja wünschbare Lösung vor, je mehr die allgemeine und die politische Kriminalität zunimmt.

Der dünne rote Faden der Gegner der Todesstrafe leitet sich in den ersten vier Jahrhunderten vom gleichen Grund her, der auch gegen die Folter vorgebracht wird: Die Todesstrafe widerspricht dem Liebesgebot Jesu und der Apostel; bei ihrer Vollziehung tritt ihr Rache- und Vergeltungscharakter klar zutage. Diese Auffassung wird verständlich, wenn man sich den Eindruck vor Augen hält, den die grausamen Hinrichtungen von Christen machten. Es findet sich denn auch ständig der Hinweis auf die Hinrichtung von Christen, die um ihres Glaubens willen zum Tode verurteilt wurden. Diese Position beschränkte sich auf die ersten drei Jahrhunderte, d.h. auf die Epoche, während der das Christentum vom Staat verfolgt wurde. Mit seiner Anerkennung hingegen stellte es sich zu den in Geltung stehenden Staatsgesetzen anders ein[4].

Aus den angeführten Dokumenten ersehen wir aber, daß diese Wende erst zu Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts eintritt, und zwar nicht ohne Schwierigkeiten, da die Todesstrafe eben dem sittlichen Empfinden wie der Lehrüberlieferung widerspricht. Man übernimmt allmählich die Position des Staates, wofür Thomas von Aquin das deutlichste Beispiel ist. Wie jedoch schon vor Jahren B. Schüller bemerkt hat, setzt man in der Argumentation das, was man beweisen will, schon voraus: die Notwendigkeit der Todesstrafe. Übrigens sagt Thomas selbst ganz klar: «Die menschliche Gerechtigkeit beseitigt jene, die für die anderen eine Gefahr sind; diejenigen jedoch, die der Sünde leben, ohne daß sie damit den anderen schweren Schaden bringen, bewahrt sie auf zur Buße» («Summa theologica» II–II, q. 64, art. 2 ad 2). Er gibt somit zu, daß bloß schlimmste Gefährdung der Gesellschaft die Todesstrafe rechtfertigt. Unser Problem ist somit: Sprechen auch theologische Gründe für sie?

Die eingangs zitierte Erklärung der französischen Bischofskommission gibt uns eine unseres Erachtens entscheidende Antwort in bezug auf den Sühneaspekt, der als einziger theologisch bedeutsam ist, während den anderen Motiven – Rache, Selbstschutz, Abschreckung – keine theologische Bedeutung zukommen kann: die Rache entbehrt jeglichen theologischen Fundaments; die beiden andern Gründe fallen in die Zuständigkeit der politischen Gewalt und brauchen nicht von einem direkten theologischen Argument gestützt zu werden. Die Bischofskommission erklärt:

«Das kollektive Bewußtsein empfindet einen Mord als ein sehr schwerwiegendes, absolutes Vergehen. Es meint deshalb, dieses Vergehen müsse wiedergutgemacht werden durch einen Akt, der ebenfalls absolut und endgültig ist. Man spricht deshalb von Sühne. Man sagt denn auch von jemandem, der hingerichtet worden ist: ‹Er hat gesühnt.› Kann man aber, strenggenommen, sagen, er habe ‹gesühnt›? Dieser Ausdruck ist eigentlich der religiösen Sprache entnommen. Vielleicht behält er im kollektiven Bewußtsein noch etwas von der heidnischen Vorstellung in den Religionen bei, die Menschenopfer zuließen. Die jüdisch-christliche Tradition hat ihm jedoch die wahre und heute allein zulässige Bedeutung gegeben, die der Auffassung entspricht, die wir vom Menschen haben. Die Sühne wird in dieser Sicht auf die Sünde bezogen, ohne daß damit die Vernichtung des Sünders gemeint ist. Im Gegenteil ist er es, der freiwillig sühnt: er sieht ein, daß er sich von Gott entfernt hat, bekennt seine Schuld und wendet sich an Gott in der Gewißheit, daß sich dieser seiner erbarmt. Seine Versöhnung mit Gott und mit der menschlichen Gemeinschaft vollzieht sich in einem *Leben*, das fortan in Gerechtigkeit und Wahrheit gelebt wird. Von der von Gerichten verhängten Todesstrafe als von einer Sühne zu sprechen, heißt den eigentlichen Sinn dieses Begriffes verdrehen.»

Man kann somit sagen, daß uns diesbezüglich von der Heiligen Schrift eine Botschaft übermacht ist, die sich auf drei Punkte gründet: Achtung vor dem Menschen, Erbarmen Gottes und Jesus als Heil der Men-

schen. Um vom theologischen Standpunkt aus annehmen zu können, daß der Rechtsstaat in einer relativ normalen Lage (kein Krieg mit äußeren Mächten und kein Bürgerkrieg) das Recht habe, die Todesstrafe anzuwenden, muß man somit unbedingt beweisen können, daß kein anderes Mittel zur Verfügung steht, um den Frieden und die Gerechtigkeit zu bewahren.

Von der Tatsache ausgehend, daß die Todesstrafe die härteste aller Strafen ist, erwägen wir nun, welches die Ziele sind, die der heutige Rechtsstaat in der Strafe anstrebt. Wenn bewiesen ist, daß diese Strafe diesen Zielsetzungen entspricht, wird es möglich sein, dem Staat dieses extreme Urteil über einzelne Glieder des Volkes zu «delegieren». Nun aber kann eine Strafe folgende fünf Zwecke verfolgen: 1. dem Opfer Genugtuung (einen Ausgleich) zu verschaffen (dies ist der private Zweck, der sich im alten Brauch der privaten Blutrache und im Gesetz der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem findet); 2. ein Exempel für die Allgemeinheit zu statuieren; 3. den Delinquenten selbst einzuschüchtern; 4. die Gesellschaft zu schützen und zu verhindern, daß der Delinquent von neuem schaden kann; 5. eine Besserung des Verurteilten herbeizuführen (was heute als das wichtigste Ziel angesehen wird).

Was den ersten allgemeinen Zweck der Strafe betrifft, so wird die Hinrichtung in den meisten Fällen im Sinn von «ein Leben für ein Leben» gedacht. Doch dies ist eine mißbräuchliche Redewendung. Mit einer zweiten, legalen Tötung schafft man die erste, illegale Tötung nicht aus der Welt; man verschafft der Familie des Ermordeten bloß das Gefühl, daß der Staat die Rache ausgeführt hat, dieser ist aber nicht imstande, ihr den ermordeten Angehörigen wiederzugeben.

Was das zweite Motiv, die Abschreckung eventueller Schwerverbrecher betrifft, so bleibt erst zu beweisen, daß die Todesstrafe wirklich ein taugliches Mittel dazu ist. Vor allem ist es schwierig, ein Kapitalverbrechen auf diesem Weg zu verhindern, denn der Delinquent, der kaltblütig das Für und Wider abwägt, findet sich nur in Kriminalromanen. Und sodann ist immer noch der ironische Einwand Voltaires gültig, der erzählt, daß in England während der zahlreichen öffentlichen Hinrichtungen, die auch für Hunderte von kleineren Vergehen verhängt wurden, sich unter den Gaffern eine Unzahl von Taschendieben ihrem Handwerk hingaben.

Der dritte und fünfte der genannten Zwecke lassen sich durch die Todesstrafe selbstverständlich nicht erreichen, da ja der betreffende Verbrecher ums Leben gebracht wird. Bleibt noch der vierte Zweck: der Selbstschutz der Gesellschaft und die Verhinderung des Delinquenten, das gleiche Verbrechen ein weiteres Mal zu begehen. Der heutige Staat verfügt aber über viele andere Mittel als die Hinrichtung. Die Zuchthäuser z.B. (und dies entkräftigt Argumente, die wie die des Thomas von Aquin aus dem Sicherheitsanspruch der Gesellschaft das Gegenteil ableiten) funktionieren als befriedigendes System erst seit der Mitte des letzten Jahrhunderts; die ersten solchen Zuchthäuser gab es erst gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts in Holland. Es liegt ein typischer Fall moralischer Argumentation vor: zwischen der normativen Prämisse und dem ebenfalls normativen Schluß gibt es eine zweite, deskriptive Prämisse; wenn diese sich ändert, so ergibt sich selbstverständlich eine andere normative Schlußfolgerung. Man kann aber auch umgekehrt vorgehen und die negativen Folgen prüfen, die sich aus der Zulassung der Todesstrafe konkret ergeben.

Um eben beim Konkreten zu bleiben, wollen wir die Motive betrachten, die eine Organisation, welche die Abschaffung der Todesstrafe fordert, zugunsten ihrer Auffassung vorbringt. Es handelt sich um die Erklärung, die *Amnesty International* am 10./11. Dezember 1977 veröffentlicht hat. Darin heißt es: Die Todesstrafe wird oft als Repressionsinstrument gegen rassische, ethnische, religiöse Gruppen, gegen politische Opponenten oder gegen Angehörige von Minderheiten verwendet (Argument des Rechtsmißbrauchs). Die Hinrichtung ist ein Akt von Gewaltsamkeit, Gewalt aber ruft gern der Gewalt (Argument der Einschränkung von Gewalttätigkeit und Haß). Die Fällung eines Todesurteils und dessen Ausführung verletzt jede einzelne der in das Verfahren verwickelten Personen (das auch vom kirchlichen Gesetzbuch und von «Gaudium et spes» verwendete Argument der menschlichen Würde). Man hat nie nachweisen können, daß die Todesstrafe eine besondere Abschreckungswirkung ausübte (Argument, das den angeblichen Nutzen und eine unausweichliche Notwendigkeit bestreitet). Die Hinrichtung läßt sich nicht mehr rückgängig machen und kann auch Unschuldige treffen (Argument der Anwendungsschwierigkeit)[5].

Es dünkt uns deshalb richtig, die Schlußfolgerungen anzunehmen, zu denen die *Kommission Iustitia et Pax der Vereinigten Staaten* in einer Untersuchung über die Haltung der Kirche zur Todesstrafe gelangt: «Alle diese (theoretischen und praktischen) Punkte legen folgende pastorale Haltung nahe: um der ethischen Werte willen, die auf dem Spiele stehen, und weil es an entscheidenden Gegenargumenten fehlt, muß die Abschaffung der Todesstrafe vorgesehen werden. 1972 hat die Katholische Konferenz des Staates Indiana vom immer lebendigeren Wissen um den heiligen Charakter des Lebens gesprochen. Die amerikanischen Bischöfe haben sich mit aller Kraft für das Leben, gegen den Schwangerschaftsabbruch und die Euthanasie ausge-

sprochen und eingesetzt. Eine innere Logik muß somit die Katholiken aus ihrer Überzeugung heraus, daß das Leben etwas Heiliges ist, dazu führen, in ihrem Einstehen für das Leben konsequent zu sein und es auf die Todesstrafe auszudehnen. Diese Haltung hat dazu geführt, daß sich Katholiken auf die Seite der Quäker gestellt haben, die eine lange Tradition des Kampfes für das Leben aufweisen.»[6]

[1] P. Fiorelli, La tortura giudiziaria nel diritto comune, 2 Bände (Rom 1953); A. Mellor, La torture. Son histoire, son abolition, sa réapparition au XX[e] siècle (Paris 1949); F. Helbing-Bauer, Die Tortur. Geschichte der Folter im Kriminalverfahren (Berlin 1926); R. Quanter, Die Folter in der deutschen Rechtspflege (Dresden 1900); Amnesty International, Report on Torture (London 1973) = Bericht über die Folter (Frankfurt a.M. 1975, Fischer-Taschenbücher 1711); A. Mellor, Je dénonce la torture (Paris 1972).

[2] Vgl. Moraltheologische Abteilung der Katholischen Universität von Chile, Une étude de théologie morale sur la torture: Documentation catholique, Nr. 1713, 6. Febr. 1977, 135–139.

[3] H. Hetzel, Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung (Berlin 1970); F. Skoda, Doctrina catholica de poena mortis a C. Beccaria usque ad nostros dies (Roma 1959); P. Savey-Casard, L'Eglise catholique et la peine de mort: Revue de Science Criminelle et de Droit Pénal Comparé, nouv. série 16 (1961) 773–785.

[4] Vgl. Gerh. K. Schmidt, Christentum und Todesstrafe (Weimar 1938) 36.

[5] Vgl. P. Bockelmann, Die rationalen Gründe gegen die Todesstrafe: R. Maurach u.a., Die Frage der Todesstrafe (München 1962) 137–152.

[6] Origins, NC Documentary Service vom 9.12.1976; franz. Übersetzung: Documentation Catholique Nr. 1713, 6. Febr. 1977, 139–140.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCESCO COMPAGNONI

1941 geboren, Dominikaner, seit 1975 außerordentlicher Professor der Moraltheologie an der deutschsprachigen Abteilung der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg/Schweiz. Er veröffentlichte «La specificità della morale cristiana» (Bologna 1973) und Aufsätze über Fundamentalmoral in Zeitschriften, Lexiken und Sammelbänden. Anschrift: Albertinum, G.-Python-Platz 1, CH–1700 Freiburg i. Ü.

Martin Honecker

Die Todesstrafe in der Sicht evangelischer Theologie

I.

Artikel 102 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland erklärt kategorisch: «Die Todesstrafe ist abgeschafft.» Die Todesstrafe ist daher für die gegenwärtige deutsche evangelische Theologie kein aktuelles Thema, sondern eher ein historisches, es sei denn, grausame Gewaltverbrechen oder terroristische Aktionen lassen gelegentlich den Ruf nach der Todesstrafe erneut laut werden.

Gleichwohl kann die Erörterung der Todesstrafe in der deutschen evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts beispielhaft sein, weil sich hier entschiedene Befürworter und ebenso entschiedene Gegner gegenüberstanden, deren Argumente exemplarisch sind. Im 19. Jahrhundert traten Kant und Hegel, beides protestantische Philosophen, und die Mehrzahl der auf diese sich berufenden evangelischen Theologen entschieden für die Todesstrafe ein, Schleiermacher lehnte sie dagegen ebenso entschieden ab. Im 20. Jahrhundert ist vor allem Karl Barth als Gegner der Todesstrafe hervorgetreten, dem Ernst Wolf sich anschloß, während lutherische Theologen (Paul Althaus, Walter Künneth, Gerhard Gloege) noch Jahre nach der verfassungsrechtlichen Abschaffung der Todesstrafe für sie eintraten.

Die Beschränkung auf die in der Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts vorgebrachten Argumente für und gegen die Todesstrafe ist deshalb sinnvoll, weil erst das 1764 erschienene Buch von Cesare Beccaria «Dei delitti e delle pene» den nunmehr 200jährigen Kampf gegen die Todesstrafe eröffnet hat. Bis dahin war es gemeinchristliche Überzeugung, daß die rechtmäßige staatliche Obrigkeit das Recht hat, gegen Rechtsbrecher die Todesstrafe zu verhängen. Der Apostel Paulus hat in Röm 13,4 erklärt, die Obrigkeit sei Gottes Dienerin dem Menschen zugute und mahnt darum: Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut.» In der Augsburgischen Konfession (1530) lehrt daher der Artikel 16 «De rebus civilibus», «Von der weltlichen Ordnung», daß zu den «geordneten Regimenten und Gesetzen guter Ordnung» auch das Recht gehöre, «nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen».

Die Verhängung und Vollstreckung der Todesstrafe wird also von den Reformatoren begründet mit dem

Amt der Obrigkeit: Der Obrigkeit ist als Gottes Ordnung ein Strafamt übertragen, das Amt des Schwerts[1]. Luther kann recht drastisch sagen, Gott selbst henke, räche, köpfe, wenn dies die rechtmäßige Obrigkeit tue. Die Reformatoren haben deswegen damals das Recht zur Todesstrafe gegen die Schwärmer und Wiedertäufer verteidigt, weil sie durch die Ablehnung der Todesstrafe seitens der Schwärmer grundsätzlich Amt und Recht der weltlichen Obrigkeit bestritten und geleugnet sahen. Sachlich begründet wird die Todesstrafe mit ihrer Wirkung als Zucht- und Abschreckungsmittel der Bösen. Für eine derartige generalpräventive Sicht war die Todesstrafe ein zulässiges Strafmittel, auch wenn Luther für die Anwendung und das Maß strafenden Handelns durchaus die Milde vernünftiger Liebe, die Epieikie, empfahl.

II.

Die Wende in der Beurteilung der Todesstrafe in der Aufklärung trat dadurch ein, daß nicht nur das Strafamt der Obrigkeit allein für sie als begründend galt, sondern die Person des Täters in die Erörterung einbezogen wurde. Die Todesstrafe gilt nunmehr als unvereinbar mit der Achtung der Humanität, zunächst des Bestraften, später auch der die Strafe Ausführenden. Dazu kam das Argument, daß der Schutz der Gemeinschaft von Gewaltverbrechern nicht mehr allein durch die Todesstrafe gewährleistet werden könne.

1. Mit dieser aufklärerischen Forderung nach der wegen der Achtung der Humanität unmöglichen Beibehaltung der Todesstrafe haben Kant und Hegel sich auseinandergesetzt und damit eine für die Folgezeit höchst wirksame Neubegründung der Todesstrafe gegeben. Kant argumentiert anders als Goethe, der mit der Abschaffung der Todesstrafe das staatliche Chaos hereinbrechen sah: «Wenn sich die Societät des Rechts begibt, die Todesstrafe zu verfügen, so tritt die Selbsthülfe unmittelbar wieder hervor: die Blutrache klopft an die Thüre» (Maximen und Reflexionen 685). Kant führt als Argument vielmehr die «sittliche Persönlichkeit» des Täters ein. Beccarias Bekämpfung der Todesstrafe nennt er eine «teilnehmende Empfindelei einer affektierten Humanität»[2]. Um des Prinzips der Gerechtigkeit willen ist vielmehr die Todesstrafe erforderlich. Denn es macht gerade die Freiheit der Person aus, daß ihr die aufgrund ihrer Tat zukommende Gerechtigkeit auch zuteil werde. Kant beruft sich auf den Gedanken der Vergeltung, auf das Talionsprinzip, wenn er sagt: «Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Widervergeltung, als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod. «Er fährt sodann fort: «Selbst, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z.B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in aller Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat.»[3] Mit geradezu alttestamentarischer Unerbittlichkeit dringt Kant auf den Fortbestand der Todesstrafe, da nur sie die Achtung der sittlichen Persönlichkeit des Täters und die Wahrung der sittlichen Weltordnung garantiere. Hegel schließt sich Kant an, mit der Aussage, es mache die «Ehre» des Verbrechers aus, daß ihm durch die Strafe sein Recht zuteil werde.

Von Kant und Hegel stammt die für die Begründung der Todesstrafe in der evangelischen Theologie so außerordentlich einflußreich und wirksam gewordene metaphysische Straftheorie: Strafe hat der Sühne der verletzten sittlichen Ordnung zu dienen. Das Maß der Strafe hat dabei dem Ausmaß des Verbrechens zu entsprechen. Die Strafe dient der Wiederherstellung des verletzten Rechts und hat sich an der überindividuellen Ordnung der Gerechtigkeit zu orientieren. Der Verbrecher wird als sittliche Persönlichkeit geachtet, indem man, auch gegen dessen eigenen subjektiven Willen, ihn teilhaben läßt an der allgemeinen, objektiven sittlichen Ordnung. Es geht beim Vollzug der Todesstrafe nicht nur um die Aufrechterhaltung der staatlichen Autorität und Ordnung, sondern um die Wahrung der Unbedingtheit der sittlichen Ordnung.

Diese metaphysische Begründung der Todesstrafe wurde von evangelischen Juristen und Theologen aufgenommen[4]. Vor allem der Rechtslehrer Friedrich Julius Stahl (1803–1861) mit seiner «Die Philosophie des Rechts» (2 Bände, Heidelberg ^{3}1854) und der Theologe Richard Rothe (1799–1867) in seiner vielbenutzten «Theologischen Ethik» (5 Bände, ^{2}1868/71) forderten die Todesstrafe. Zu dem Unbedingtheitsanspruch der vom Staat durchzusetzenden sittlichen Ordnung tritt als weiteres Argument der Sühnegedanken hinzu sowie die Idee der «Selbststrafe», wonach der Deliquent der Strafe innerlich zuzustimmen habe. Die Todesstrafe ist damit nicht nur objektive Sühneleistung für die verletzte metaphysische Ordnung, sondern sie soll zugleich die subjektive Sühnebereitschaft wecken, eine Vorstellung, die man volkstümlich «Galgenreue» nennt.

2. Diese vom deutschen Idealismus gegebene Begründung der Todesstrafe fand breite Zustimmung in

der evangelischen Theologie. Nur vereinzelte Stimmen in der evangelischen Theologie sprachen sich gegen die Todesstrafe aus. Zu ihnen gehörte freilich Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) in seiner «Christlichen Sitte».[5] Die Forderung Hegels, der Täter müsse in seine Strafe einwilligen, kommt nach ihm der Forderung einer Zustimmung zum Selbstmord gleich. Anders als der deutsche Idealismus sieht Schleiermacher auch nicht als Strafzweck die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung an, sondern die Wiederherstellung des Gehorsams dessen, der das Gesetz übertreten hat.

Die Strafe wird damit eingeordnet in den größeren Zusammenhang des sittlichen Bildungsprozesses der Person. Sie wird zu einer pädagogischen Maßnahme, modern gesprochen: sie hat der Resozialisierung zu dienen, wobei allerdings darüber der Rechtscharakter der Rechtsstrafe bei ihm zurücktritt. Die Strafe soll den Bestraften zum Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung zurückbringen, und zwar nicht nur so, daß er diese Ordnung passiv an sich ergehen läßt, sondern so, daß er aktiv selbst Anteil an ihr nimmt. Die Strafe dient also nicht allein dem Schutz der Gemeinschaft, sondern sie soll auch den Straftäter selbst gemeinschaftsfähig machen. Erster Schritt auf diesem Weg zu einem auf die Integration des Täters in die Gemeinschaft abzielenden Strafverständnis ist für Schleiermacher die Aufhebung der Todesstrafe.

Wie der Vergleich von Kant und Hegel auf der einen Seite mit Schleiermacher auf der anderen Seite zeigt, ist die Erörterung der Todesstrafe deshalb das Kriterium für das allgemeine Verständnis von Strafe und von den Strafzwecken. Wenn Strafe allein der Sicherung der Rechtsordnung und der Wahrung der moralischen Weltordnung dienen soll, dann wird die Todesstrafe zum höchsten Ausdruck der Strafe überhaupt. Wird jedoch der Sinn der Strafe in der Wiedereingliederung des Straftäters in die Gesellschaft gesehen, dann wird die Todesstrafe sinnlos: Denn ein Toter ist nicht mehr besserungsfähig. Er ist endgültig aus der Gemeinschaft ausgestoßen. Damit kann freilich auch die Gemeinschaft selbst nicht mehr durch die Besserung des Straftäters sich bessern. Schleiermacher sieht die Bedeutung der Besserungsstrafe eben darin, daß er ein Wechselverhältnis von Einzelnem und Gesellschaft bei der Strafe annimmt. Strafe hat das künftige Leben des Straftäters und der Gesellschaft zu bedenken.

Karl Barth und Emil Brunner haben diesen Gedanken dann aufgenommen, wenn sie die Mitschuld der Gesellschaft an Verbrechen als einen Grund gegen die Todesstrafe ins Feld führen. Hinter der verschiedenen Bewertung der Todesstrafe stehen also unterschiedliche Motive: Neben der Sorge um die staatliche Autorität bewegt Befürworter der Todesstrafe der unbedingte sittliche Anspruch der Rechtsordnung, in einigen Fällen sodann ein religiöses Verständnis von Sühne, gelegentlich auch die Abschreckungswirkung. Die Gesellschaft, der Staat, das Recht haben dabei unbedingten Vorrang vor dem Einzelnen, dem Straftäter. Dagegen heben Gegner der Todesstrafe den unbedingten Vorrang der Person vor der Rechtsordnung hervor; sie bezweifeln ferner die Abschreckungswirkung der Todesstrafe wie die Annahme, daß allein die Todesstrafe die Staatsautorität letzlich sichern könne.

III.

1. Während im 19. Jahrhundert die Gegner der Todesstrafe in der evangelischen Theologie eine geringe Minderheit bildeten, hat im 20. Jahrhundert Karl Barths prinzipielle theologische Bestreitung der Zulässigkeit der Todesstrafe als einer Rechtsmaßnahme breite Zustimmung bei evangelischen Theologen gefunden. Dies verbindet sich ferner mit einer stärkeren Berücksichtigung der individuellen Täterpersönlichkeit, mit einer grundsätzlichen Ablehnung metaphysischer Straftheorien, aber auch mit einem Zurücktreten des Abschreckungsgedankens hinter das Ziel der Resozialisierung und mit einer Ausrichtung der Strafe an der menschlichen Zukunft des Verbrechers. Im Hintergrund steht dabei zudem die Abkehr von einem obrigkeitsstaatlichen und autoritären Staatsverständnis, im äußersten Fall sogar die Auflösung des Staatsgedankens überhaupt in ein Verständnis von Gesellschaft als kontinuierlichem Sozialisierungsprozeß. Evangelische Sozialethik begreift sich darum nicht mehr vor allem als Anwalt der Staatsmacht, sondern als Fürsprecher des Menschen und hebt daher die Mitverantwortung der gesamten Gesellschaft für die Bestraften hervor.

Karl Barth (1886–1968) ist der gewichtigste, keineswegs aber einzige Vertreter dieser Sicht[6]. Vor allem Ernst Wolf (1902–1971) ist neben ihm zu nennen[7]. Die Pflicht der Gesellschaft zur Solidarität auch mit dem Verbrecher als Mitmenschen wie die Mitschuld der Gesellschaft an der Entstehung und Entwicklung von Verbrechen schließen das Recht der Anwendung der Todesstrafe aus. Mit der Verhängung der Todesstrafe begibt sich der Staat nämlich selbst auf den Boden anarchistischer Notwehr. Die abschreckende Wirkung der Todesstrafe ist zweifelhaft. Die Todesstrafe ist ferner unvereinbar mit dem Ziel der Besserung des Straftäters.

Vor allem freilich beruft sich Karl Barth gegen die Begründung der Todesstrafe aus dem Sühnegedanken auf den Sühnetod Christi, wie vor ihm im 19. Jahrhun-

dert der katholische Moraltheologe Franz Linsenmann. «Wie kann man angesichts des für die Sünde der Welt ans Kreuz geschlagenen Jesus Christus zur Begründung der Todesstrafe immer noch und wieder mit dem Sühnegedanken operieren?»[8] Barth argumentiert exklusiv christologisch: Die Sühne für die Schuld der Welt ist ein für allemal vollbracht im Kreuzestod Jesu Christi. Damit sei von Gott der Tod als Strafmittel menschlicher Verfügung entzogen.

Für Barth führt diese Berufung auf den Sühnetod Christi zur völligen Preisgabe des Sühnegedankens im Strafrecht überhaupt. Sühne ist exklusiv Gottes Tat im Tod Christi gewesen. *Nach* Christus gibt es darum menschliches Strafen nur noch als pädagogisch-resozialisierende Maßnahme. Barths Strafverständnis berührt sich darin, sieht man von der, für ihn freilich fundamentalen, christologischen Begründung ab, mit modernen Straftheorien. Dies ist freilich auch in der Kritik solcher moderner Straftheorien strittig, ob das Strafrecht völlig zum reinen pädagogischen Maßnahmerecht werden kann. Ebenso ist unter Theologen strittig, ob der Schluß vom vollbrachten Sühnetod Christi auf die Abschaffung jeglicher menschlichen Sühne überhaupt möglich ist. Zuzustimmen ist jedoch Barth sicherlich darin, daß der christliche Glaube an den Gekreuzigten zur Kritik aller absoluten Straftheorien führt und menschliches Strafen zwar nicht gänzlich aufhebt, aber relativiert: Der christliche Glaube kann weder ein absolutes Urteil noch eine absolute Strafe als Maßstab des weltlichen Strafrechts anerkennen. Ein christliches Verständnis der Strafe wird weiterhin generell nicht der Vergangenheit zugewandt sein können, sondern sich der Zukunft verpflichtet sehen; es versteht sich als «Besserung und Wiedereingliederung des Schuldiggewordenen in die Gesellschaft»[9].

Damit wird es jedoch möglich, die Todesstrafe religiös zu legitimieren und theologisch zu sanktionieren. Karl Barth läßt deshalb die Anwendung der Todesstrafe allenfalls im Ausnahmefall zu: Aus kriminalpolitischen Erwägungen kann die Todesstrafe im Grenzfall des Landesverrats im Krieg geboten sein, ebenso wie im äußersten Fall für Barth der Tyrannenmord eine ethische Möglichkeit ist[10]. Beide Male ist dies nach ihm ein Akt der Staatstreue *in extremis*. Auch die Todesstrafe kann somit Mittel äußerster Notwehr des Gemeinwesens sein, auch wenn sie in einer normalen, rechtsstaatlichen Ordnung keinen Platz hat.

2. Die theologische Bestreitung des Rechts der Todesstrafe rief den Widerspruch der Lutheraner hervor. Zu nennen sind vor allem Paul Althaus (1888–1966) und Walter Künneth (geb. 1901). Sie führen gegen Barth die Zweireichelehre ins Feld, wonach die am Kreuz vollbrachte göttliche Sühne nicht auf das weltliche, irdische Strafrecht anzuwenden sei. Für die Todesstrafe werden drei Argumente vorgebracht: (Einmal) die Heiligkeit der sittlichen Rechtsordnung, (zum anderen) die Idee der Sühne und (zum dritten) die Hoheit des Staates.

W. Künneth beispielsweise beruft sich auf die göttliche Weltordnung, die ihn zur Ablehnung aller humanen Zweckstraftheorien gelangen läßt. Seine Argumentation verläuft also umgekehrt wie die von Karl Barth: Der Mörder übertritt nicht nur eine menschliche Lebensordnung, sondern er verletzt die Heiligkeit der Weltordnung Gottes selbst. Künneth und Althaus sehen in der Todesstrafe eine Wiederherstellung dieser Ordnung Gottes: Die Todesstrafe ist Restitution objektiver Rechtsordnung, nicht subjektive Sühneleistung. Sie ist damit auch unabhängig von der Selbstbesinnung, der Reue des Betroffenen. Dazu kommt als drittes Argument der Hinweis auf die Strafvollmacht des obrigkeitlichen Amtes. «In dem Recht auf Todesstrafe begegnet uns die letzte metaphysische Würde und Hoheit der staatlichen Rechtsordnung und die Anfrage, ob sich der Staat als Treuhänder des göttlichen Lebensgesetzes versteht oder nicht.»[11] Darauf folgert Künneth: «Auf dem Boden dieser theologischen prinzipiellen Erkenntnisse wird man sich fragen müssen, ob der Verzicht auf die Todesstrafe als humanitärer Fortschritt gepriesen werden darf, oder ob es sich nicht vielmehr um eine sittliche Schwäche, um das Eingeständnis staatspolitischer Profanierung handelt.»[12] Zu demselben Schluß kommt P. Althaus: «Für die Bibel und das Bekenntnis ist es nicht eine Frage politischen Ermessens, ob der Staat das Richtschwert weiter gebrauchen oder ob er es ablegen soll, sondern eine Frage des Gehorsams oder Ungehorsams gegen den Auftrag, den Gott der Obrigkeit gegeben hat.»[13]

Alle drei Argumente überzeugen freilich nicht. Das erste Argument setzt unausgesprochen die jeweils geltende staatliche Ordnung gleich mit der göttlichen Weltordnung. Erkennt man aber die historische Wandelbarkeit aller politischen Ordnung, dann wird es fraglich, ob man die jeweils gerade bestehende Ordnung mit dem Anspruch der sittlichen Weltordnung einfach gleichsetzen kann und darf – gedacht sei nur an Unrechtsstaaten oder Terrorregime, die sich der Todesstrafe bedienen.

Das zweite Argument kann die Idee der Sühne im Strafrecht nur mit Hilfe des Vergeltungsprinzips zur Geltung bringen. Der Vergeltungsgedanke und die Achtung des Lebens stehen jedoch in Spannung zueinander. Ein säkularisiertes Strafrecht kann sich außerdem nicht mehr auf absolute Straftheorien berufen. Es kann nicht mehr mit dem argumentieren, was dem

Straftäter zukommt, sondern nur mit dem, was wir als Menschen ihm zufügen dürfen. Wenn ein Mensch getötet hat, so folgt daraus nicht, daß *wir* ihn töten dürfen.

Das dritte Argument hängt damit zusammen: Ein Rechtsstaat benötigt zur Wahrnehmung seiner Aufgabe, den Frieden der irdischen Rechtsgemeinschaft zu sichern und herzustellen, nicht des Mittels der Todesstrafe; er verfügt über genügend andere Mittel. Darum beruht seine Autorität auch nicht auf der Verhängung und Vollstreckung der Todesstrafe. Es wäre schlimm, wenn der Staat Gottes Stellvertreter auf Erden ausgerechnet mit Hilfe der Todesstrafe würde!

Nicht alle Lutheraner teilen freilich diese Argumentation und ihre Folgerung. Helmut Thielicke betont den geschichtlichen Wandel im Vergleich zur biblischen und reformatorischen Hinnahme der Todesstrafe[14]. Werner Elert tritt nach den neuzeitlichen Perversionen strafrechtlichen Handelns ein für einen Verzicht auf die Todesstrafe[15]. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Gerhard Gloege, der freilich nicht einen grundsätzlichen Verzicht auf die Todesstrafe, sondern nur ihre Aussetzung wegen der besonderen geschichtlichen Erfahrungen in Deutschland vorschlägt[16]. Dahinter steht als ungelöstes Problem – auch nach oder trotz Karl Barth – die Bedeutung von Vergeltung, Schuld und Sühne für das weltliche Strafrecht. Es ist also keineswegs so, daß durchweg Barthianer *gegen* und Lutheraner *für* die Todesstrafe sind. Die Diskussionslage ist sehr viel differenzierter und die Stellung zur Todesstrafe läßt nur teilweise auf theologische Schulzugehörigkeit schließen.

IV.

Die theologische Beurteilung der Todesstrafe steht vor einer Reihe schwieriger, zum Teil ungelöster Fragen.

1. Die gelegentlich befremdet beklagte Tatsache, daß Theologen vielfach für die Todesstrafe eintreten[17], hat zunächst einmal eine recht vordergründige Ursache. Die Bibel und die theologische Tradition kennen eben die Todesstrafe. Allerdings setzt das Neue Testament sie lediglich als üblich voraus, während das Alte Testament sie ausdrücklich fordert: Hauptbeleg ist Genesis 9,6: «Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.» Die Stelle enthält freilich keinen Imperativ, sondern sie gibt eine Beschreibung eines Zustandes. Und der Rechtssatz «Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, der soll des Todes sterben» (Exodus 21,12) bezieht sich auf kulturelle Verhältnisse, die heute fremd geworden sind; Nomaden können nun einmal Mörder nicht in Gefängnissen verwahren. Hermeneutische Überlegung ergibt, daß ein bloßer Biblizismus für die Rechtfertigung der Todesstrafe nicht zureicht. Karl Barth sagt darum zu Recht: «Vom Evangelium her ist nichts, gar nichts für diese Einrichtung, alles gegen sie zu sagen.»[18]. Er unterscheidet also Bibel und Evangelium. Eine biblizistische Entscheidung ist somit unmöglich.

2. Die Todesstrafe wurzelt in einem archaischen, magischen oder ritualen Denken: Der Mörder hat sein eigenes Leben verwirkt. Die Lebensordnung bedarf der Entsühnung. Die Hinrichtung ist ein sakrales Geschehen. Das gilt gerade auch für das Alte Testament[19]. Diese sakralrechtliche Voraussetzung trug in der Vergangenheit die Todesstrafe. In islamischen Ländern beruht sie bis heute auf solcher sakraler Ordnung. Der christliche Glaube hingegen entsakralisiert die Welt, und damit wird das weltliche Recht profan.

3. Die Profanität von Staat und Gesellschaft und die Säkularisierung seit der Aufklärung bedeuten für das Strafrecht, daß dieses sich nur noch an weltlichen Zwecken orientieren kann. Die Feststellung, durch die Tötung des Leibes, die Leibesstrafe, erlange der Täter Sühne und, wenn er bereue, bewirke dies die Rettung der Seele von den Höllenstrafen, ist heute ein zynisches Argument. Die Opferung eines Menschen um der Wahrung des Sittengesetzes willen überzeugt ebensowenig.

4. *Für* die Notwendigkeit der Todesstrafe spricht keine einziges vernünftiges Argument. Das ist der stärkste Einwand *gegen* sie. Bloße Nützlichkeitsüberlegungen können sie nicht legitimieren: Die Forderung der Bevölkerungsmehrheit nach der Todesstrafe ist gewiß kein sittliches Beweismittel. Die Abschreckungswirkung ist zweifelhaft. Sicherung läßt sich auf andere Weise erreichen. Die Besserung des Rechtsbrechers ist durch sie nicht zu erreichen. Dazu kommt die Möglichkeit des Irrtums, der im Falle der Hinrichtung nicht zu korrigieren ist. Strafrechtliche Vernunft kann sie also nicht begründen.

5. Und doch bleibt ein letzter, unauflösbarer Rest. Auch wenn das Strafrecht primär sich an der gemeinsamen Zukunft von Straftätern und Gesellschaft auszurichten hat, reichen grundsätzlich pädagogische Gründe für die Rechtfertigung der Rechtsstrafe allein nicht zu: Denn dann wären Rechtsbrecher, die resozialisiert sind und keiner Abschreckung mehr bedürfen, etwa politische Überzeugungstäter oder Kriegsverbrecher, nicht zu bestrafen, da sie keiner «Besserung» fähig sind. Das Motiv der «gerechten» Vergeltung oder «gerechten» Sühne kommt hier freilich ergänzend ins Spiel. Die Todesstrafe ist, so gesehen, der Testfall für das Verständnis des Strafrechts. Und das

Strafrecht hat teil an der Aporie, daß eine Rechtsgemeinschaft in eine Notwehrsituation kommen kann, in der die Bestrafung des Rechtsbrechers unerfreuliche und unvermeidbare Notwendigkeit wird. Auch Karl Barth spricht im Falle der Hinrichtung des Landesverräters im Krieg von «harter Barmherzigkeit»[20]. Und Luther legt die Pflicht eines christlichen Strafrichters so aus: «Wo aber gründliche Sanftmut ist, da jammert das Herz alles Übel, was seinen Feinden widerfährt. Und das sind die rechten Kinder und Erben Gottes, und Brüder Christi, der für uns hat also getan an dem heiligen Kreuz. Also sehen wir, daß ein frommer Richter mit Schmerzen ein Urteil fället über den Schuldigen, und ihm leid ist der Tod, den das Recht über denselben dringt.»[21] Die Strafe kann also ein notwendiges «fremdes Werk» *(opus alienum)* der Liebe und Barmherzigkeit sein. Das spricht keineswegs für die Todesstrafe; die Argumente gegen die Todesstrafe sind überzeugend; aber es läßt an der Todesstrafe die Problematik der Strafe überhaupt als einer Übelzufügung sichtbar werden.

6. Wer gegen die Todesstrafe ist, muß daher für den Rechtsstaat als Alternative eintreten. Der Rechtsstaat, welcher dem Chaos wehrt, ist die Voraussetzung, unter welcher die Todesstrafe entbehrlich ist. Der Rechtsstaat ist auch die Bedingung für die Achtung der Würde der menschlichen Person. Menschenwürde und menschliches Leben sind jedoch nicht nur durch die Todesstrafe gefährdet, sondern in wachsendem Umfang heute durch eine Folterpraxis. Die deutsche evangelische Theologie, welche in den letzten Jahren das Für und Wider der Todesstrafe erörterte, hatte bislang wenig Anlaß, sich mit der Folter theoretisch zu befassen. In Zukunft wird es jedoch nicht nur um die Abschaffung der Todesstrafe und die Verhinderung von Hinrichtungen, sondern auch um Verhinderung von Folter und um die Auseinandersetzung mit deren theoretischer Rechtfertigung gehen[22].

[1] Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar) (WA) Band 11, 254f. (Von weltlicher Obrigkeit, 1523); Band 19, 584 (Vier tröstliche Psalmen an die Königin von Ungarn, 1526).

[2] Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band 4 (Darmstadt 1956) 457.

[3] AaO. 455.

[4] Vgl. dazu: Trutz Rendtorff, Die Begründung des weltlichen Strafrechts in der theologischen Ethik seit Schleiermacher: Hans Dombois, Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie (Witten 1959) 9–97; ds. Art. Todesstrafe III: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen ^{3}1962) VI, 926–929; ds. Art. Strafe: Ev. Staatslexikon, (Stuttgart ^{1}1966) 2240–2243.

[5] Friedrich D.E. Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von L. Jonas (Berlin 1843) Werke 1,12, 241–263, vor allem 248f.; Rendtorff aaO. 11ff.

[6] Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, 3. Band, 4. Teil (KD III,4) (Zollikon-Zürich 1951) 499ff.

[7] Ernst Wolf, Todesstrafe: Unterwegs 11, Naturrecht oder Christusrecht, Todesstrafe (Berlin 1960) 37–74.

[8] Barth S. 506.

[9] Paul Ricœer, zit. Ernst Wolf aaO. 73.

[10] Vgl. Barth 51FF., Ernst Wolf 65ff.

[11] Walter Künneth, Die theologischen Argumente für und wider die Todesstrafe: Die Frage der Todesstrafe, Zwölf Antworten (München 1962) 153–165, 164.

[12] Künneth aaO. 165.

[13] Paul Althaus, Um die Todesstrafe: Schrift und Bekenntnis, Festschrift für S. Schöffel (Hamburg und Berlin 1950) 8–15, Zitat: S. 10; vgl. ds.: Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik (München 1955).

[14] Helmut Thielicke, Theologische Ethik, III (Tübingen 1964) §§ 1463–1518, 419ff.

[15] Werner Elert, Das christliche Ethos (Tübingen 1949, ^{2}1961) 157.

[16] Gerhard Gloege, Die Todesstrafe als theologisches Problem (1966): Verkündigung und Verantwortung, Theologische Traktate II (Göttingen 1967) 184–256.

[17] Ernst Wolf aaO. 37, vgl. 39f.

[18] Barth aaO. 510.

[19] Vgl. Gloege aaO. 208ff.

[20] Barth aaO. 512f.

[21] Martin Luther, Werke Band 6, 267, 18ff. (Von den guten Werken, 1520).

[22] Vgl. Die «Erklärung zur Folter» des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 28. Juli bis 6. August 1977, epd-Dokumentation Nr. 37/77, Frankfurt am Main, 9. September 1977, 10–13.

MARTIN HONECKER

1934 in Ulm/Donau geboren. Evangelisch. Studium 1953 – 1957 in Tübingen und Basel. Promotion 1960, Tübingen. Habilitation 1965, Tübingen. Seit 1969 Professor für systematische Theologie und Sozialethik in Bonn. Veröffentlichungen: Kirche als Gestalt und Ereignis (1963); Cura Religionis Magistratus Christiani, Ius ecclesiasticum 7 (1968) Schleiermacher und das Kirchenrecht, Th. Ex. h. NF 148 (1968); Konzept einer sozialethischen Theorie (1971); Christlicher Beitrag zur Weltverantwortung (1971); Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft (1977). Anschrift: Evang. Theol. Seminare der Universität Bonn, Abtlg. f. syst. Theologie u. Sozialethik, Am Hof 1, D–5300 Bonn.

Clemens Thoma

Todesstrafe und Folter in der jüdischen Tradition

1. Ausgangspunkte

«Bei den Juden gab es keine Folter». Zu diesem Ergebnis kam Samuel Krauss aufgrund seiner judaistischen Untersuchungen der talmudischen und mittelalterlichen Zeit[1]. Um festzustellen, wie weit sich dieser Satz erhärten läßt und wie weit er ein Apologetismus ist, sind erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden. Eine normale Schwierigkeit liegt im variablen Begriff Folter. Er wurde zu verschiedenen Zeiten verschieden gefaßt und gewertet. Im Zusammenhang mit den jüdischen Geschichtserfahrungen ist Folter zu umschreiben als eine über das religionsgesetzlich anerkannte Strafmaß hinausgehende und dem Geist des geoffenbarten und gedeuteten Gesetzes entgegengesetzt, inhumane Quälerei eines oder mehrerer Menschen zum Tod, zur Erpressung eines Geständnisses bzw. einer Zustimmung oder zur Erzwingung einer Handlung. Hier wird nicht darauf eingegangen, daß früher rauhere Sitten herrschten als heute und daß die alttestamentlich-jüdische Strafrechtspraxis weit humaner war als jene der außerjüdischen altorientalischen und griechisch-römischen Welt.

Eine spezielle Schwierigkeit, die eine Beurteilung der traditionellen jüdischen Strafrechtspraxis erschwert, besteht darin, daß der Begriff «Judentum» ein «umbrella term», d.h. ein dehnbarer Begriff, ist. Verschiedene, teilweise stark divergierende Gruppen verstanden und verstehen sich als Judentum. Wenn man sich einen Überblick über jüdische Strafprinzipien, Hinrichtungsarten, zeitliche Strafen und Folterungen verschaffen will, um sich christlich-theologisch darüber aussprechen zu können, dann darf man sich die Informationen nicht schwerpunktmäßig oder gar exklusiv aus der Zeit Jesu holen. Diese Versuchung liegt nahe, weil damals die christlich-entscheidende Passion Christi geschah, deren dunkler Vergleichshintergrund eine grausame römische Blutjustiz und ähnlich harte jüdisch-zelotische, jüdisch-sadduzäische und jüdisch-hellenistische Quäl- und Hinrichtungspraktiken waren.

Normativ für die jüdischen Gemeinden des Mittelalters, der Neuzeit und der Moderne wurden vielmehr hauptsächlich die Diskussionen, Deutungen und Entscheidungen der rabbinischen Gelehrtengremien, die etwa zwischen 70 n.Chr. und 550/600 n.Chr. in Babylonien und Palästina wirkten. Dem rabbinischen Judentum, das durch diese Gremien repräsentiert wurde, ging es unter anderem um die Aktualisierung und Modifizierung der biblisch-frühjüdischen Strafrechtspraxis. Die Ergebnisse der rabbinischen Bemühungen finden sich verstreut im babylonischen und jerusalemischen Talmud, in verschiedenen Midrasch-Sammlungen und in anderen religionsgesetzlichen und erzählenden rabbinischen Einzelwerken[2].

Zwar gab es im Judentum neben der rabbinischen Tradition vom frühen Mittelalter an bis heute auch eine teilweise von ihr sich distanzierende religionsphilosophische und eine mit ihr weithin im Streit liegende mystisch-esoterische Strömung. Außerdem erfuhr das Judentum in der Neuzeit durch die Entstehung neuer Richtungen und durch die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 radikale Umgestaltungen. Nach wie vor aber gelten die religionsgesetzlichen Entscheidungen der rabbinischen Gelehrten als eine wichtige Ausgangsbasis, von der her man im Judentum religiöse Entscheidungen trifft und Reformen beginnt. Die heutige forschungsgeschichtliche Aufarbeitung der rabbinischen Straf- und Rechtsnormen ist leider nur teilweise leicht zugänglich[3]. Die heute hauptsächlich von jüdisch-orthodoxer Seite betriebene halachische Wissenschaft äußert sich vorwiegend hebräisch und ist fast nur innerjüdisch-systematisch, kaum historisch-kritisch orientiert[4].

2. Strafrechtliche Verordnungen der Rabbinen gegen grausame und falsche Gerichtsurteile und gegen Folter

Die vielen in der hebräischen Bibel besonders im Pentateuch stehenden religionsgesetzlichen Forderungen nach Todesstrafe und nach zeitlichen Strafen waren für die rabbinischen Gelehrten eine Verpflichtung und eine Belastung. Einerseits wollten sie in ihrer Gesetzgebung und ihren Diskussionen den unbedingten Gehorsam dem Gott der biblischen Offenbarung gegenüber zum Ausdruck bringen. Ihre Rechtsauffassung war theonom[5]. Anderseits vertraten sie aber auch anthropozentrische Anliegen und Ideale. Sie wußten um die unmenschliche Justiz in den außerjüdischen Machtbereichen und auch um die gegen Würde und Bestimmung des Menschen gerichtete frühere sadduzäische Gerichtspraxis, die sich strikt an den Wortlaut der Bibel gehalten hatte[6].

2.1. Vorkehrungen gegen Todesurteile und Hinrichtungen

Folgende Sätze aus der Mischna sind für die rabbinischen Auffassungen über die Verhängung der Todes-

strafe charakteristisch: «Ein Synedrium, das einmal in sieben Jahren eine Hinrichtung vollzieht, wird ein verderbenbringendes genannt. R. Eleasar ben Asarja (um 100 n.Chr.) sagte: (Schon dann wird es ein verderbenbringendes genannt,) wenn es einmal in siebzig Jahren eine Hinrichtung vollzieht. R. Tarfon und R. Akiba (beide um 120 n.Chr.) sagten: ‹Wenn wir im Synedrium gesessen hätten, wäre nie ein Mensch hingerichtet worden› (mMak 1,10)». Nach L.I.Rabinowitz wird aus dieser Stelle deutlich, daß «the whole tendency of the rabbis was toward the complete abolition of the death penalty»[7]. In der Tat sind viele rabbinische Ausführungen über Menschen, die aus den und den Gründen so oder anders hinzurichten, zu geißeln usw. seien, in erster Linie Versuche, die Vollstreckung der von der Bibel vorgeschriebenen Todesstrafen und auch anderer Strafen möglichst zu vermeiden und inhumane Begleitumstände zu verunmöglichen. Damit dies abgeschätzt werden kann, werden nun einige biblische Strafgesetze den wichtigsten rabbinischen Strafgesetzen gegenübergestellt.

Die beiden häufigsten alttestamentlichen Todesarten sind die Steinigung (z.B. Lev 20,2; 24,13.16; Jos 7,25) und die Verbrennung (z.B. Lev 20,24; 21,9). Dazu kommt die sogenannte Ausrottungsstrafe, bei der die Todesart nicht immer deutlich wird (z.B. Ex 12,15.19; 30,33.38; 31,14; Lev 17,4.9). Mord, Gotteslästerung, Zauberei, falscher Kult, Widerspenstigkeit, Unzucht usw. werden im AT meistens mit dem Tode bestraft. Dabei ist die Beteiligung des ganzen Volkes an der Hinrichtung typisch. In Jos 7,25f. wird z.B. berichtet, «ganz Israel» habe Achan wegen dessen Diebstahl des Banngutes gesteinigt und seine Habe verbrannt. Neben der Todesstrafe werden im Alten Testament auch zeitliche Strafen verhängt. Die wichtigste ist die Geißelung mit 40 Schlägen (Dtn 25,1–3). Auch das Abhacken einer Hand (Dtn 25,11f.) und Stockschläge (Neh 13,23–29; Sir 33,25–27) kommen vor. Mehrmals wird vor der Unterlassung der Milderung dieser und anderer Strafen gewarnt: «Dein Auge soll nicht mitleidig schauen» (vgl. Dtn 7,16; 13,9; 19,13.21). Auch das ungesetzliche Strafübermaß wird geahndet. Wer einen Sklaven zu Tode prügelt, soll ebenfalls mit dem Tode bestraft werden (vgl. Num 35,21; Ex 21,20). Wer jemanden bei einer Schlägerei so verletzt, daß ein dauernder körperlicher Schaden entsteht, dem ist zur Strafe dieselbe Verletzung zuzufügen (Ex 21,23–27).

Das rabbinische Schrifttum kennt hauptsächlich vier Arten von Todesstrafen: Steinigung, Verbrennung, Erdrosselung und Enthauptung. Dazu kommen als zeitliche Strafen die Geißelung, Stockschläge und das Gefängnis. Damit möglichst nie ein Mensch vom religiösen jüdischen Gericht zum Tode verurteilt werden mußte, stellten die Rabbinen gesetzliche Bedingungen auf, die die Verurteilung und Vollstreckung des Urteils aufs Äußerste erschweren sollten: Für ein Todesurteil ist das kleine Synedrium (23 Mitglieder), für besonders schwerwiegende Fälle das große Synedrium (71 Mitglieder) zuständig (mSan 1,4–5). Die Zeugen bei einem Kapitalgerichtsprozeß werden einer gründlichen Prüfung auf ihre Zuverlässigkeit und Tauglichkeit unterzogen. Eine prozeßführende Partei kann die Zeugen der Gegenpartei aus triftigen Gründen ablehnen. Verwandte des Angeklagten, Vertreter übelbeleumundeter Berufe, Frauen, Kinder usw. können nicht zu Zeugen gemacht werden (mSan 3,1–4; 4,5; bSan 8b; SifDev 190). Die Hinrichtung muß öffentlich bekanntgegeben werden, damit auch nach der Verurteilung noch ein Einspruch gegen das Urteil möglich ist (mSan 6,1; bSan 43a). Es ist eine kaum zu entscheidende Frage, wie weit diese und andere gesetzlichen Vorkehrungen gegen eine harte und ungerechte religiöse Justiz nur theoretisch-akademische Postulate waren und wie weit sie das Verhalten der Juden der Spätantike und des Mittelalters beeinflußten. Mindestens in einer Hinsicht blieben sie rein theoretisch: Während der ganzen Zeit zwischen 70 n.Chr. – 600 n.Chr. hatten die Rabbinen keine politischen Möglichkeiten, die ihnen von der Bibel her aufgetragene Kapitalgerichtsbarkeit durchzuführen.

2.2. Vorkehrung gegen Erpressung von Geständnissen

In bSan 9b; BYev 25b findet sich eine Halacha, durch die nach dem Willen der Rabbinen alle Folterungen zur Erpressung eines Geständnisses im Zusammenhang mit einem gerichtlichen Verfahren verunmöglicht werden sollten. Diese Halacha wurde von Raba (um 320 n.Chr.) im Anschluß an die Forderung der Tora: «Mache keinen Frevler zum Zeugen» (Ex 23,1: nach rabbinischer Leseart) formuliert: Sie lautet: «Ein Mensch steht sich selbst nahe (eine andere Übersetzungsmöglichkeit: «Ein Mensch ist mit sich selbst verwandt») und kein Mensch kann sich selbst zum Frevler erklären». Das Hauptgewicht liegt auf dem zweiten Teil: «Kein Mensch kann sich selbst zum Frevler erklären». Dieses Gesetz liegt auch in einer allgemeineren Formulierung vor: «Kein Mensch kann über sich selbst (vor Gericht) Zeugnis ablegen» (bKet 27b). Das Geständnis des Angeklagten ist also weder für seine Verurteilung noch für seine Freisprechung konstitutiv. Entscheidend sind einzig taugliche und zuverlässige Zeugen (vgl. auch oben 2.1.). Im Falle seiner drohenden Verurteilung wäre der Angeklagte ja Zeuge in eigener Sache und könnte dadurch nicht ob-

jektiv sein. Er wäre – in der halachischen Terminologie – sein eigener Verwandter. Nahe Verwandte sind aber als Zeugen unzulässig (mSan 3,1.4). Er wäre ferner ein mindestens vermuteter Frevler. Frevler sind ebenfalls als Zeugen unzulässig (mSan 3,2f.). Nach dem jüdischen Religionsgesetz wäre es also unnütz und unsinnig, aus einem Angeklagten durch Folterung ein Geständnis herauszupressen.

2.3. Sorge um die körperliche Unversehrtheit

In bSan 52b findet sich eine Reminiszenz an eine Hinrichtung durch Verbrennen kurz vor der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr. R. Eleasar ben Zadok erzählt, er habe als Kind gesehen, wie man in Jerusalem eine hurende Priestertochter mit Reisig-Bündeln umgab und verbrannte. Er war also Zeuge einer sadduzäischen Hinrichtungsweise, die sich genau nach dem Wortlaut der Bibel (Lev 21,9; vgl. auch Jub 30, 7–10) richtete, gewesen. Seine Gelehrtenkollegen drückten bei seiner Erzählung ihr Mißfallen über diese grausame Vollstreckung des biblischen Gebotes aus. Die rabbinische Art, einen Verbrecher zu verbrennen, wird in mSan 7,2 folgendermaßen geschildert: «Das Verfahren gegen den zu Verbrennenden ist folgendes: Man versenkt ihn in Mist bis zu den Knien und legt ein hartes Tuch in ein weiches Tuch und wickelt es ihm um den Hals. Der eine Scherge zieht es (= das eine Tuchende) an sich und der andere zieht es (= das andere Tuchende) an sich, bis der Verurteilte seinen Mund öffnet. Man macht einen Metalldraht glühend und gießt es (das flüssig-heiße Metall) in seinen Mund, so daß es ihm in die Gedärme fährt und ihm die Gedärme versengt».

Daß man den Strick, der den Mund des Angeklagten gewaltsam öffnen soll, in ein weiches Tuch hüllt, ist ein eher nebensächlicher Hinweis auf das (ziemlich ungeschickte) Achten auf möglichst viel Humanität bei der Hinrichtung. Auffallender ist die ganze hier geschilderte Art des Verbrennens. Sie entspricht nicht der biblischen Vollstreckungsweise. Sie wird nur verständlich auf dem Hintergrund der Sorge der rabbinischen Gelehrten, den Körper des Delinquenten möglichst unversehrt zu erhalten. Die Verbrennung wird nur in den äußerlich unsichtbaren Gedärmen vollzogen. Diese Sorge kommt auch bei der rabbinischen Steinigungs- und Erdrosselungsstrafe zum Ausdruck (mSan 6,4f; 11).

Die Gründe der Rabbinen für die Sorge um körperliche Unversehrtheit der Hingerichteten kommen aus ihrer von den Pharisäern übernommenen Theologie, die in der Lehre von der körperlichen Auferstehung nach dem Tod und von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihren pronociertesten Ausdruck fand. Wie die Pharisäer (vgl. Apg 19,3–6) verkündeten die Rabbinen den Glauben an die Auferstehung der Toten. Dieser Glaube werde von der Tora gefordert (mSan 10,1). Sie verstanden die Auferstehung nicht als bloße Unsterblichkeit der Seele, sondern als eine Wiederbelebung (*teḥijjah* = *anabiōsis*) des ganzen Menschen, der eine psycho-physische Einheit bilde[8]. Der menschliche Körper sei das entscheidende Kennzeichen des Menschseins. Die Auferstehung werde daher mit dem Körper geschehen. Der Körper des Verurteilten müsse möglichst unversehrt für die Auferstehung erhalten werden. Um dies zu betonen, übersetzten die Rabbinen z.B. das biblische Wort *näfäš* (das Innere, die Psyche, die «Seele» des Menschen im Zusammenhang mit der Verurteilung zum Tod oder zu einer Körperstrafe als «Körper» (bYom 74b, im Anschluß an Lev 23,30).

Die zweite theologische Lehre, auf die die Rabbinen besonderes Gewicht legten, war die Gottebenbildlichkeit des Menscen (vgl. Gen 1,26f.), die im menschlichen Körper sichtbar und greifbar werde. Nach biblischer Vorschrift mußte der Leichnam eines Gesteinigten auf ein Holz gehängt werden. Die biblische Begründung für ein bloß kurzes Hängen ans Holz (nicht länger als bis Sonnenuntergang) lautet: «Denn ein Fluch Gottes ist ein Gehängter» (Dtn 21,23). Die rabbinische Tradition verstand diesen Vers durchgehend als: «ein Fluch für Gott ist ein Gehängter» und verband ihn mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit, die im menschlichen Körper sichtbar werde. Ein verunstalteter, zerschlagener, verstümmelter Körper eines Hingerichteten sei eine Beleidigung gegen Gott. Gott werde durch ihn gleichsam verstümmelt dargestellt und dadurch entehrt. Die Rabbinen befürchteten, man könnte wegen des entstellten Gehängten geringschätzig über Gottes Erhabenheit und Vollkommenheit denken (vgl. mSan 6,6f; bSan 46b; TPsJ zu Dtn 21,23; Raschi zu Dtn 21,23). Als drittes Motiv für die Sorge um die körperliche Unversehrtheit der Delinquenten galt den Rabbinen das Gebot der Nächstenliebe. Eine Talmudstelle lautet: «Die Schrift sagt: ‹Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst› (Lev 19,18). Wähle für ihn einen schönen Tod» (bSan 52b). Mit dem Ausdruck «schöner Tod» (*mîtah jafah*) ist sowohl eine mit möglichst wenigen Schmerzen verbundene als auch eine mit möglichst wenigen Blessuren verbundene Hinrichtung gemeint.

3. Beschränkte Möglichkeiten für Folterungen

3.1. Furcht vor der Folter der Nichtjuden

«Die nichtjüdischen Gerichte richten hin, ohne (die Schuld) genau geprüft zu haben» (bYev 25b). Diese

Charakterisierung war eine vernichtende Kritik an der damaligen außerjüdischen Strafgerichtsbarkeit. Die jüdische Gerichtsbarkeit zeichne sich demgegenüber durch genaue Erkundung der Schuld der Angeklagten und durch deren gerechte Verurteilung aus. Die Rabbinen mißtrauten den damaligen nichtjüdischen Gerichten zutiefst. Sie hatten auch allen Grund dazu. In tAZ II,4 (Zuckermandel 462) heißt es: «Man soll ihnen (scil. den Nichtjuden) weder Stahl noch Geräte aus Stahl verkaufen, noch soll man für sie Stahl schärfen. Man soll ihnen auch keine Fesselblöcke (Folterwerkzeug zum Einklemmen der Beine), keine Stricke, keine Transportgefäße (?) und keine Ketten aus Eisen verkaufen». Dieses Handelsverbot mit Nichtjuden basierte, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, auf der Furcht, die nichtjüdischen Machthaber könnten diese Geräte als Folterwerkzeuge gegen Juden verwenden.

3.2. Nichtjuden und Sklaven als Objekte der Folter

Die rabbinischen Juden deuteten bestimmte biblische Schilderungen über Strafgerichte Gottes als Hinweise dafür, daß ungehorsame Nichtjuden dem Gesetz der Folter unterworfen seien. Typisch ist folgende Midraschstelle: «Ein Gleichnis: Eine Matrone ging in einen Palast hinein und sah dort Strafruten und Keulen hängen. Sie entsetzte sich darüber. Da sprachen die Bewohner des Palastes zu ihr: ‹Fürchte dich nicht. Diese sind für die Sklaven und Sklavinnen bestimmt. Du aber bist hier, um zu essen, zu trinken und geehrt zu werden›. So auch die Gemeinschaft Israels. Als sie den Abschnitt von den Zelten und Plagen hörten (Vgl. Ex 7–11), fingen sie an, sich zu fürchten. Da sprach Mose zu ihnen: Diese Dinge sind für die Völker der Welt bestimmt. Ihr aber seid da, um zu essen und zu trinken und euch mit der Tora zu beschäftigen.» (BamR 13,4.) Der Midrasch nennt auch den Grund, weshalb alle Folterwerkzeuge im Gleichnis für die Heiden bestimmt seien. Laut Gen 8,21 (der Trieb des Herzens des Menschen ist böse von Jugend auf) schätze Gott die Qualitäten der nicht-israelitischen Menschen nicht hoch ein. In diesem Zusammenhang heißt es im Midrasch: «Wehe dem Teig (gemeint ist die gegen das Gesetz Gottes handelnde nichtisraelitische Menschheit), von dem der Bäcker (gemeint ist Gott) bezeugt, daß er schlecht ist. Deshalb heißt es: ‹Bereitet den Spöttern Strafgerichte› (Spr 19,29)».

In diesem Midrasch wird nicht behauptet, Juden dürften Nichtjuden mit Folterwerkzeugen quälen. Der Midrasch wurde vielmehr im Zusammenhang mit Beobachtungen über Folterungen in spätantiken Machtbereichen formuliert. Daraus schloß der Verfasser des Midrasch, für frevelhafte nichtjüdische Kreise seien Folterungen typisch. Die Nichtjuden stünden unter dem Verhängnis der Folter. Der im Midrasch für nichtjüdische Völker verwendete Begriff «Sklave» weist aber auch auf Mißstände hin, die damals bei einzelnen Juden herrschten, die sich nichtjüdische Sklaven leisten konnten. Obwohl die mosaische Gesetzgebung die Sklaven vor Willkür schützt (vgl. Ex 21,2; Dtn 15,12–15; 24,14f.) werden in Sir 33,25–29 Stock- und Geißelschläge, harte Arbeit und Fußfesseln empfohlen, um Sklaven zur Pflichterfüllung zu zwingen. Das Sirachbuch stand bei den Rabbinen in hohem Ansehen (vgl. bBQ 92b). Es ist daher nicht verwunderlich, wenn auch im rabbinischen Schrifttum gelegentlich disqualifizierende Urteile über Sklaven gefällt und harte Züchtigungen gefordert werden (vgl. bShab 32a; PRE 29).

3.3. Nötigung zu richtigem Handeln

Das Judentum ist primär eine Religion der Orthopraxis. Das Gesetz soll getan werden. Eine offenbarungskonforme Lebensweise soll praktiziert werden. Dem Judentum ist in zweiter Linie aber auch Orthodoxie inhärent. In allen Epochen wurde großer Wert darauf gelegt, daß alle Juden den richtigen Lehren über Gott, die Offenbarung und das Offenbarungsvolk anhingen[9]. Weil die Orthopraxis in höherem Range steht als die Orthodoxie, kann angenommen werden, daß im Judentum nie eine Neigung bestand, jemanden zum Bekenntnis des richtigen jüdischen Glaubens zu zwingen. Die Bekenntnis-Einheit blieb im Judentum immer relativ. Wohl aber kann gefragt werden, ob es im Judentum in irgend einer Form eine Folter zur Erzwingung des offenbarungskonformen *Tuns* gab. In der Tat gibt es einige Fälle, in denen Zwangsmaßnahmen, die man als leichte Folterungen bezeichnen könnte, vom rabbinischen Religionsgesetz sanktioniert sind.

Der erste Fall blieb bis heute rein theoretisch. In Lev 1,3 heißt es, der Darbringer eines Rinder-Brandopfers müsse dieses «aus seinem eigenen Willen heraus dem Herrn darbringen» (= spezifisch rabbinische Lesart dieses Verses). In bAr 21a–b (zu mAr 5,6) und in bYev 106a (zu mYev 2,9) wird dargelegt, zur Gültigkeit des Rinder-Brandopfers sei der deutlich bekundete Wille, bzw. das Einverständnis (*da'at*), des Darbringers unbedingt erforderlich. Sonst sei das Opfer ungültig und damit auch frevelhaft. Weil Rinder einen großen materiellen Wert darstellten, mußten die Rabbinen erwägen, welche Mißbräuche sich beim Rinder-Brandopfer einschleichen könnten: Ein Schuldner könne z.B. eine Brandopfer-Pflicht vorschützen, um nicht zahlen zu müssen oder um nicht gepfändet zu werden. Ein Gön-

ner könne das Opfer-Rind des Schuldners bezahlen. In allen diesen Fällen könne die volle Zustimmung des zum Brandopfer Verpflichteten blockiert werden, oder der Verpflichtete könne sich an der Zustimmung vorbeidrücken. Wenn der Verpflichtete in solchen Zusammenhängen seinen Opfer-Willen nicht eindeutig bekunde, dann habe folgendes zu geschehen: «Man nötige ihn, bis er sagt: ‹Ich will!›.» Das hier und auch in den folgenden Fällen verwendete Verb *kph, kp', kpj, kpp* bedeutet im rabbinischen Schrifttum krümmen, niederbeugen, niederdrücken, zwingen, nötigen. Es handelt sich um eine geistig-psychische Nötigung, der durch physische Mittel, etwa durch Stockschläge, Nachdruck verliehen werden konnte. Diese Nötigung durfte allerdings nicht so weit gehen, daß der Wille gebrochen und dadurch das Einverständnis wiederum verunmöglicht wurde. In bRhSh 28a wird der Fall diskutiert, daß «die Perser» jemanden «genötigt haben». In diesem Falle sei keine Zustimmung zustande gekommen[10].

Die Formel: «Man nötige ihn, bis er sagt: ‹Ich will!›» kommt auch im Zusammenhang mit der Ehescheidung und mit der «sodomitischen Art» vor. Unter besonderen Umständen hat nach rabbinischer Auffassung die Frau das Recht, die Ehescheidung (*get*) zu verlangen (vgl. mKet 7,10). Dieses Recht kann jedoch nur mit der Zustimmung des Mannes realisiert werden. Verweigert er sie und bringt er dadurch die Frau in eine religionsgesetzlich und menschlich unmögliche Lage, dann kann ihn das Gericht zur Zustimmung nötigen (bAr 21a–b; bYev 106b)[11]. Unter «sodomitischer Art» verstanden die Rabbinen ein absolut egoistisches Verhalten. In bBB 12b wird der Fall erörtert, daß zwei Personen ein Feld kaufen, das an ein Grundstück grenzt, welches dem einen von ihnen als Erbe zugefallen war. Dieser eine kann nach rabbinischer Rechtsauffassung darauf bestehen, daß ihm jene Hälfte des neu gekauften Feldes zugeschrieben wird, die an sein ererbtes Grundstück angrenzt. Wenn der andere durch diese Gefälligkeit keinen Nachteil erleidet, kann man ihn zur Zustimmung nötigen.

3.4. Maßnahmen gegen Unverbesserliche

Eine Verordnung der Mischna gegen solche Juden, die schon mehrere Freveltaten begingen, gegen die nach biblischer Auffassung der Himmel selbst eigentlich längst hätte (mit plötzlichem Tod) eingreifen müssen, lautet: «Wer zu wiederholten Malen beim Gerichtshof gegeißelt worden ist, den bringt man ins Gefängnis (eigtl. Gewölbe) und gibt ihm Gerste zu essen, bis ihm der Bauch platzt» (mSan 9,5). In bSan 81a wird diese Verordnung folgendermaßen interpretiert: «Es handelt sich um Geißelhiebe im Zusammenhang mit der Ausrottungsstrafe, wobei der Mann ohnehin dem Tod verfallen ist. Da er also sich selbst preisgibt, lassen wir ihn (= den Tod) herannahen». Es ist möglich, daß die Gefängnisstrafe vom 4.–6. Jh. n.Chr. unter den Juden Babyloniens und Palästinas einige wenige Male verhängt wurde. Die mit ihr verbundenen Essens-Torturen, die zum Tode führen konnten, sind nach heutigem Verständnis zweifellos als Folter zu bezeichnen[12]. Die Rabbinen hatten jedoch nicht die Essens-Torturen im Blick. Sie hielten vielmehr nach Möglichkeiten Ausschau, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der Himmel den Tod des Unverbesserlichen verhängen könnte. Die biblische Rechtfertigung für ihr Vorgehen fanden sie in Ex 32,20, wonach Mose den Israeliten die Reste des zerschmolzenen goldenen Kalbes mit Wasser vermischt zu trinken gab. Die Kalbsanbeter seien darauf plötzlich gestorben.

4. Abschließende Erwägungen

Von der Spätantike an bis heute mußten sehr viele Juden einzeln oder gruppenweise von seiten antijüdischer Mächte Foltern, die zum Tode oder zum psychischen Zusammenbruch führten, erdulden. Sie bezeichneten diese von außen kommenden Torturen mit dem Begriff *'innuj/'innujjîm*. Dieser aus der Piel-Form des bibelhebräischen Wortes *'anah* nachgebildete Begriff bedeutet Peinigung, Niederdrückung, Demütigung. Im rabbinischen Schrifttum kommt *'innuj* gelegentlich im Zusammenhang mit Askese, vor allem mit übertriebener Askese, «durch die der Körper zugrunde gerichtet wird» (bYom 74b), vor. Die in dieser Untersuchung behandelten innerjüdischen Straf- und Zwangsmaßnahmen werden aber nicht als *'innujjîm* bezeichnet. Dadurch wird angedeutet, daß die innerjüdischen Maßnahmen in keiner vergleichbaren Relation zu judenfeindlichen Folterungen und Justizmorden stehen.

Noch heute erregt der energische und konsequente Widerstand der rabbinischen Gelehrten gegen grausame und voreilige Hinrichtungen und gegen alle Arten von Sadismus im Zusammenhang mit zeitlichen Gerichtsstrafen mit vollem Recht höchste Bewunderung. Die entscheidenden religiösen Triebkräfte für diesen Widerstand waren der Glaube an die Gottebenbildlichkeit und an die Auferstehung des ganzen Menschen sowie der Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Gesetz des Alten Testamentes und speziell gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe.

Ein voller Erfolg in der Verteidigung der Rechte al-

ler Angeklagten und Verurteilten gegen Folter und ungerechte Strafen war den Rabbinen allerdings nur im Zusammenhang mit Kapitalverbrechen beschieden. Bei bloßen Disziplinarstrafen mit zustimmungspflichtigen Handlungen sowie bei der Züchtigung von Sklaven und Unverbesserlichen erreichten sie jedoch nicht immer die höchsten Grade der Humanität. Schilderungen über Geißelungen, Ruten- und Gefängnisstrafen belegen dies zur Genüge[13]. Die Versuchung, «Law and Order» religionsgesetzlich zu begründen und kompromißlos durchzusetzen, blieb im traditionellen Judentum latent. Die Nachfahren der Rabbinen – besonders Moses Maimonides (1135–1204) – wirkten dieser Versuchung mit großem Einsatz entgegen.

Bei der Aktualisierung der rabbinischen Strafgesetze ging es allen späteren jüdischen Gesetzesautoritäten darum, zutage getretene gesetzliche und ungesetzliche Torturen zu verunmöglichen und die Strafgesetzgebung noch mehr zu mildern – getreu der rabbinischen Strafrechts-Maxime: «Wer immer einen Menschen vernichtet, dem wird es angerechnet, als hätte er eine ganze Welt vernichtet. Und wer immer einen Menschen am Leben erhält, dem wird es angerechnet, als hätte er eine ganze Welt erhalten.» (mSan 4,5.)

[1] Talmudische Archäologie, Bd 2 (Leipzig 1911) 497.

[2] Die in dieser Untersuchung vorkommenden Abkürzungen des rabbinischen Schrifttums (auch von Zeitschriften usw.) richten sich nach dem von Siegfried Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis-Band der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) (Berlin 1976).

[3] Besonders hilfreich für Außenstehende sind die in der Encyclopaedia Judaica (EJ) (Jerusalem 1971) erschienen Artikel über die traditionelle jüdisch-religiöse Strafpraxis. Vgl. u.a. Saul Berman, Law and Morality, EJ Bd 10, 1480–1484; Haim C.Cohn, Capital Punishment, Bd 5, 142–145.

[4] Dies gilt z.B. für das heutige halachische Standardwerk, die seit 1947 erscheinende und bereits in 16 Bänden vorliegende Encyclopaedia Talmudit. Für unsere Thematik ist besonders der 14. Band (Jerusalem 1973) wichtig; vgl. darin folgende Artikel: *Ḥäzqqat kašrut:* S. 26–39; *Ḥajjabe mîtôt bjde šamajim*: S. 580–603; *Ḥajjabe mîtôt bet din*: S. 603–626; *Ḥajjabe malqûjjôt*: S. 626–714.

[5] Zu den von Gehorsam und Humanität geprägten ethischen Anschauungen der Rabbinen vgl. Felix Böhl, Gebotserschwerung und Rechtsverzicht als ethisch-religiöse Normen in der rabbinischen Literatur (Freiburg i.Br. 1971); Joseph Dan, Ethical Literature; EJ Bd 6, 922–932; I. Herzog, Judaism: Law and Ethics (London 1974).

[6] Vgl. A Büchler, Die Todesstrafen in der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, MGWJ 50 (1906) 539–562.664–706; Zeew W. Falk, Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth I (Leiden 1972); Martin Hengel, Mors Turpissima Crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des Wortes vom Kreuz, Festschr. Käsemann (Tübingen 1976) 124–184.

[7] Capital punishment, Practice in the Talmud, EJ Bd 5 (Jerusalem 1971) 145–147, zit. 146f.

[8] Vgl. W.E. Nickelsburg, Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (Cambridge 1972).

[9] Zum Verständnis Orthodoxie–Orthopraxis im Judentum vgl. J. Neusner, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 (Leiden 1971); Clemens Thoma, Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978).

[10] Zur Bedeutung von *kph* vgl. J. Levi, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde (Darmstadt, Nachdruck 1963) bes. Bd 2, 376–378.382f.

[11] Vgl. Ludwig Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief (Budapest 1911, Nachdr. Farnborough 1970); Miachel Krupp (Hg.), Ȧkarin, Die Mischna: Text, Übersetzung, Erklärung (Berlin 1971) 80f. Nach yNed IX, 42c kann Nötigung auch in der Ehe vorkommen, wenn sich ein Teil seinem Partner gegenüber verweigert.

[12] Vgl. S. Krauss (Hg.), Sanhedrin (Gießener Mischna 1933) 259; *Ḥajjabe mîtôt bjde šamajim* (Anm. 4) 380.

[13] Vgl. bKet 86a–b; ySuk 5, 5,2 (55b); bQid 81a, sowie Haim H. Cohn, Flogging, EJ Bd 6,1348–1351.

CLEMENS THOMA

1932 in Kaltbrunn (Schweiz) geboren. Studien in Bonn, Wien, Jerusalem. Seit 1971 Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theol. Fakultät Luzern. Mitglied der Steyler Missionsgesellschaft (SVD). Consultor in der Kommission «de religione iudaica» beim Einheitssekretariat des Vatikans. Veröffentlichungen u.a.: Judentum und christlicher Glaube (Hg.), (Klosterneuburg 1965); Auf den Trümmern des Tempels (Hg.) (Wien 1968); Kirche aus Juden und Heiden (Wien 1970); Judentum und Kirche: Volk Gotts (Hg.) (Zürich 1974); Zukunft in der Gegenwart, Wegweisungen in Judentum und Christentum (Bern 1976); Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978). Anschrift: Abendweg 22, CH–6006 Luzern.

Mohammed Arkoun

Todesstrafe und Folter im islamischen Denken

Ich möchte gleich zu Anfang betonen, daß ich mich der geläufigen Meinung, daß die traditionellen Religionen letztgültige Erkenntnisinstanzen und unantastbare Regulierungssysteme für das individuelle und gesellschaftliche Leben darstellen, nicht anschließe. Vielmehr werde ich mich bemühen, anhand des islamischen Beispiels einen Anstoß zu einem Neuüberdenken der Grundbedingungen für die Überlegungen über Todesstrafe und Folter zu geben.

Zu Anfang werde ich kurz die sozialen und historischen Umstände zeichnen, unter denen der Koran und die Tätigkeit Mohammeds einsetzten; anschließend werde ich die Hauptmerkmale und die Bestimmungen des religiösen Gesetzes oder der *Charî'a* zum Thema Mord (*qatl*) als Delikt und als Strafe aufzeigen; zum Schluß werde ich dann – leider zu flüchtig – die theoretischen Probleme streifen, die die *Charî'a* heute in den vom neuzeitlichen Lebensstil beeinflußten islamischen Gesellschaftsgruppen aufwirft.

I. 'Urf und Charî'a

Diese beiden Begriffe beziehen sich auf eine Unterscheidung im anthropologischen Bereich: der *'urf* bezeichnet das örtliche Gewohnheitsrecht, das in den verschiedenen ethnokulturellen Gruppen sowohl vor als auch *nach* dem Auftreten des islamischen Phänomens in Gebrauch war; die *Charî'a* dagegen bezeichnet das System der juristisch-religiösen Normen und Denkweisen, die von den muslimischen Theologen-Juristen auf der Grundlage der Korantexte, der authentischen prophetischen Tradition (*Hadîth*), des Konsenses zwischen der Gemeinschaft (*Ijmâ'*) und den auf Analogie beruhenden Schlußfolgerungen aus den ausdrücklichen Bestimmungen in Koran und *Hadîth*[1] festgelegt wurden. Immer wieder hat der muslimische Staat versucht, das örtliche Gewohnheitsrecht durch die *Charî'a* zu ersetzen, ob das Oberhaupt nun gerade ein Kalif, ein Sultan (in der ottomanischen Periode) oder ein einfacher Emir war; dieses hat sich jedoch bis in unsere Zeit hinein gehalten, und zwar umso siegreicher, als der Koran verschiedene Bestimmungen aus dem beduinischen *'urf* des alten Arabiens, gerade auf strafrechtlichem Gebiet, nicht nur bestätigt, sondern sogar transzendentalisiert hat.

Als Beispiel seien folgende Verse zitiert:

«Diejenigen, die Gott und seinen Propheten bekämpfen und alles tun, um Verwirrung auf Erden zu stiften, sollen zur Vergeltung die Todesstrafe oder die Kreuzigung oder die Entfernung von Händen und Füßen oder die Verbannung in eine ferne Gegend erleiden; Schande wird ihnen in dieser Welt anhaften, und in der anderen werden sie grausame Qualen erleiden» (V,33).

«Wenn Eure Frauen eine Schandtat (= unerlaubter sexueller Akt) begangen haben, so sollen vier unter Euch gegen sie aussagen; wenn dies geschehen ist, so sperrt sie in eure Wohnungen ein, bis der Tod sie ereilt oder bis Gott ihnen eine Rettungsmöglichkeit gewährt» (IV,15).

«Wir haben in der Thora folgendes für sie verfügt: Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn; Verletzungen unterliegen dem Vergeltungsrecht. In Barmherzigkeit auf das Vergeltungsrecht zu verzichten, bedingt eine andere Sühne der Sünden. Diejenigen, die nicht in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes urteilen, sind Gesetzlose» (V.45).

«Ihr Gläubigen! Das Vergeltungsrecht ist euch vorgeschrieben im Falle eines Mordes: ein freier Mann für einen freien Mann, ein Sklave für einen Sklaven, eine Frau für eine Frau. Derjenige, der von seinem Bruder-in-Gott die Vergebung eines Mordes erhält, wird bereitwillig eine den Sitten entsprechende Entschädigung leisten müssen. Nach alledem wird ein jeder, der die Vorschriften mißachtet, eine grausame Strafe erfahren» (II,178).

Man könnte die Beispiele von Textstellen, die sich auf die Praxis einer im Koran sogenannten *Jâhiliyya* unterworfenen arabischen Gesellschaft beziehen, beliebig vermehren: wir werden eines noch «wilden» Denkens und Handelns ansichtig, das in Widerspruch steht zu den idealen, menschenwürdigen und befreienden Normen, die Gott und sein Prophet anordnen. Das Augenmerk ist auf die ständig wiederkehrenden Ursachen blutiger Konflikte gerichtet: Rivalitäten zwischen Familien, Klans und Sippen, die Diebstahl, Raub und Mord nach sich ziehen, und auf den Umstand, daß die Frauen die Trägerinnen der Ehre der Familie (*'irdh*) und des Klans sind, das heißt faktisch des Lebens derjenigen Männer und Frauen, die die Verteidigungs- oder Angriffsmacht der Sippe sichern (hier liegt der Grund für die endogamische Heirat, die sich häufig auf die Kusine beschränkt); schließlich auf die nie enden wollenden Reihen von Racheakten (*tha'r*), da jeder Mord einen neuen Mord fordert. Jede

Intervention des Korans zielt darauf ab, die Härte kollektiver Verhaltensweisen zu mildern, die durch einen soziologischen Mechanismus, der sich jeglicher politischen Regulierung entzieht, bedingt ist.

Die allgemeine Gesinnung spiegelt die Hochachtung, ja selbst die Verherrlichung des Menschen (*al-insân*), der Gott als sein Geschöpf Rechenschaft schuldig ist für schwere Sünden (*kabâ-ir*), zu denen auch der Mord zählt (*qatl*). Deshalb wird die Aufhebung eines barbarischen arabischen Gewohnheitsrechts hervorgehoben, das den Vätern gestattete, aus unklaren Gründen ihre minderjährigen Töchter lebendig zu begraben (*maw' ûda*: vgl. VI,137,140 und LXXXI,8); das allgemeine Mordverbot (IV,29,92–93): «Es kommt einem Gläubigen nicht zu, einen anderen Gläubigen zu töten, es sei denn irrtümlich. Ein jeglicher, der irrtümlich einen Gläubigen tötet, soll gehalten sein, einen gläubigen Sklaven auf freien Fuß zu stellen und der Familie des Opfers den Blutspreis zukommen zu lassen, es sei denn, hierauf würde aus Barmherzigkeit verzichtet. Gehört das Opfer einer feindlichen, jedoch gläubigen Sippe an, so soll der Mörder einen gläubigen Sklaven freilassen; gehört das Opfer einer durch einen Vertrag mit euch verbundenen Sippe an, so ist der Familie der Blutspreis zu zahlen und ein gläubiger Sklave freizulassen; oder anstelle hiervon muß zwei Monate lang gefastet werden, um Buße vor Gott (dem Allwissenden, dem Weisen) zu tun. Jedermann, der vorsätzlich einen Gläubigen tötet, wird zur Strafe das ewige Höllenfeuer erleiden...»

Man sieht also, daß der Koran, wenn er das Leben des Menschen schützt, Unterscheidungen einführt und Normen und Handlungen, die seit langem durch das Gewohnheitsrecht (*'urf*) der beduinischen Gesellschaft auferlegt sind, bestätigt. Es wird für den weiteren Verlauf dieser Abhandlung nützlich sein, diejenigen Ansichten des Korans, die während der ersten beiden Jahrhunderte der Hedschra für die Ausarbeitung der *Charî'a* Bedeutung gewannen, zusammenzustellen:

1. Die Todesstrafe wird ausdrücklich vorgeschrieben für «diejenigen, die Gott und seinen Gesandten bekämpfen», für Frauen, die sich einer unerlaubten sexuellen Handlung schuldig gemacht haben, für vorsätzlichen Totschlag (Wiedervergeltung), für Verrat (*murtadd*);

2. Allgemein gesprochen werden die schwersten Sünden (*Kabâ'ir*), die als direkte Übertretungen des Willens Gottes gelten, am jüngsten Tag ohne Möglichkeit der Fürsprache oder der Vergebung bestraft werden (II,48). In Verband mit solchen Sünden werden immer Vorstellungen von Qualen, von Folterungen und Peinigungen, von ewigem Feuer, von grausamer Züchtigung und unabwendbarem Zorn und Fluch Gottes heraufbeschworen.

3. Todesstrafe und Folter gelten immer für verstockte Abtrünnige (*kuffâr*) und für Gläubige, die durch schwere Sünde von Gott getrennt leben. Im Grunde spiegeln die strafrechtlichen Bestimmungen ein System von Sicherheitsvorkehrungen zum Schutze der jungen muslimischen Glaubensgemeinschaft gegen die Bedrohungen einer Umwelt, die als Stammesgesellschaft von althergebrachten Bindungen der Sippensolidarität bestimmt ist. Man stellt jedoch fest, daß die junge Glaubensgemeinschaft die gleichen Bündnis- oder Abwehrmechanismen anwendet, um sich zu behaupten; auf diese Weise erhebt der Koran zufällige und profane Normen und Praktiken auf die Ebene des Unantastbaren und Transzendentalen (Blutrache, Steinigung, Freilassung von Sklaven...) Selbst wenn sie in bedeutendem Maße die historischen und sozialen Umstände (*asbâb al-nuzûl*) der Koranbestimmungen berücksichtigen, werden die Rechtsgelehrten doch die durch die Koranverse legislativen Charakters ins Leben gerufene theologische Aporie nicht beachten.

II. Die Lehrsätze der Charî'a

Es entsteht immer große Verwirrung, wenn versucht wird, die Grundgedanken dessen, was gemeinhin «Islam» genannt wird, auf dem Gebiet von Rechtsprechung, Eigentum, Staatsgewalt, Glaubensfreiheit oder Todesstrafe zu umreißen. Man bezieht sich in der Tat völlig undifferenziert auf den Koran, auf den *Hadîth* und auf die *Charî'a* als nicht in Frage zu stellende und unantastbare Autoritäten. Um uns hier auf die *Charî'a*[2] zu beschränken, so erinnern wir daran, daß ihre Lehre aus zwei sehr verschiedenen Aktivitäten entstanden ist: bis zur zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts (= 2. Jh. der Hedschra), stützen die politisch-religiösen Autoritäten (Kalifen, Gouverneure, Richter) die Regelung einschlägiger Rechtsprobleme auf Vorstellungen des lokalen *'urf* und auf die ihnen bekannten heiligen Texte. Um 780–800 beginnt die Ära der juristischen Literatur, die sich in zwei Richtungen entwikkelt, einmal zur *theoretischen* Kontrollinstanz der Entscheidungen, und zweitens zur Ausarbeitung eines *corpus juris*, auf das die Richter zurückgreifen werden. Das heißt, daß die durch die nachträgliche Theoretisierung der zugrunde liegenden Quellen (*Uṣûl al-fiqh*) transzendentalisierte *Charî'a* in Wirklichkeit ein geschichtlich gewachsenes Lehrgebäude aus politischen, gewohnheitsrechtlichen und kulturellen Gegebenheiten der arabisch-islamischen Welt während der ersten beiden Jahrhunderte der Hedschra ist[3]. Die Grundsätze, die der Koran bietet, sind in dieser Konstruktion

integriert; die theologischen Schwierigkeiten jedoch, die dieses Unterfangen mit sich bringt, wurden, wie bereits angedeutet, wenig oder gar nicht erkannt.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen Koran und *Charîa* besteht darin, daß ersterer sich zufälliger Gegebenheiten bedient, um die Beziehung Gott – Mensch als oberste Norm hervorzuheben und dem Gewissen ein *Darüber-hinaus* aller Werte, Normen, Verhaltensregeln, aller Güter und Ereignisse aufzuerlegen; und dies alles in einer mythisch gefärbten Sprache, die das Aufkommen von Problemen eher begünstigt, als sie zu lösen; die *Charîa* dagegen systematisiert bei der Abfassung der Gesetzestexte die in der Anfangszeit übernommenen pragmatischen Lösungen. Von daher wird deutlich, weshalb es einseitig wäre, die in diesen Gesetzbüchern verzeichneten, durch eine strenge Scholastik verewigten Normen als islamisch zu bezeichnen.

Die Strafgesetzgebung und vor allem die Anwendung der Todesstrafe erlauben es, diese Beobachtungen nachzuprüfen. Tatsächlich systematisiert die *Charîa* aus streng juristischer Sicht die Kategorien, die im Koran unter verschiedenen Gesichtspunkten verwendet werden (Ethik, Geistliches, Heilsgeschichte, Eschatologie...). Das große Schisma zwischen Muslimen = Gläubigen und Nichtmuslimen = Ungläubigen[4] unterteilt sich nochmals wie folgt: die Muslime sind Freie oder Sklaven; zu den Nicht-Muslimen zählen die Völker der Heiligen Schrift (= Juden und Christen) und die Ungläubigen; unter den Völkern der Heiligen Schrift gibt es solche, die gewillt sind, die Kopfsteuer (*jizya*) zu zahlen, und solche, die sich weigern und sich so Verfolgungen bis hin zur Todesstrafe aussetzen. Diese gelten, je nachdem es sich um die eine oder die andere Gruppe handelt, nicht mit der gleichen Strenge und den gleichen rechtlichen Handhabungen für dieselben Delikte; auch die Vollstreckungsweisen sind nicht die gleichen (Steinigung, Kreuzigung, Erhängen, Erdrosselung...)

Das Blut eines Muslims braucht nur für Abtrünnigkeit, absichtliche Tötung und ungesetzliche sexuelle Akte vergossen zu werden; Folterung und grausames Zutodequälen sind verboten. In der Praxis und im sozialen und politischen Raum begnügt man sich im Falle von Unzucht mit 100 Peitschenhieben; aber die Autoren sind verschiedener Meinung, ob diese Strafe mit oder ohne Steinigung (die fortgesetzt werden soll, bis der Tod eintritt) vollstreckt werden soll. Der Sklave erleidet nur die Hälfte dieser Züchtigung, denn er besitzt nicht den Status eines *Muḥṣan*, der dem freien Muslim vorbehalten ist (*muḥṣan* ist der freie Muslim, der sich nie zu einem ungesetzlichen Sexualakt hat verleiten lassen und der gegen die verleumderische Beschuldigung der Unzucht [*qadhf*] strafrechtlich geschützt wird). In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß die Charîa unterscheidet zwischen den Rechten Gottes (*ḥuqûq Allah* = Abtrünnigkeit, Nichteinhaltung der Gebete, der Fasten, der *zakât*, Übertretung der Speisenverbote; die Strafen sind durch Gott festgesetzt und können weder geändert noch ausgesetzt werden; die Strafminderung aufgrund des Sklavenstandes ergibt sich aus dem Verzicht Gottes auf materielles Vorteile) und den Rechten des Menschen (*ḥuqûq adamiyya*), für die ein materieller Ausgleich verlangt wird (Wiedervergeltung, Blutrache; die Vergehen gegen die Ehre können als Delikte auf beiden Ebenen angesehen werden).

Rechtsstreitigkeiten zwischen Muslimen und Nichtmuslimen werden, was die Anwendung von Strafen angeht, nicht von politischen oder rassenbedingten Überlegungen geleitet, sondern von religiösen Kriterien, die die Hierarchie der Rechtspersonen nach der *Charîa* bestimmt. Träger der höchsten juridischen Wertigkeit und infolgedessen der höchsten Verantwortlichkeit gegenüber dem von Gott gestifteten Gesetz (*mukallaf*) ist der männliche Muslim, der mannbar, reinen Geistes, frei und gesetzlich verheiratet ist; sein Leben wird durch das Strafrecht vorrangig geschützt; aber auch er bekommt die Höchststrafe, wenn er die Rechte Gottes mißachtet; gleich darauf folgt die freie Muslimfrau im Stande der *muḥṣana*; im Falle der Abtrünnigkeit z.B. wird sie gezwungen, zum Islam zurückzukehren, sie erleidet aber nicht die Todesstrafe; dann folgen die männlichen muslimischen Sklaven; die muslimischen Sklavinnen; die Nichtgläubigen, die den Schutz (*dhimma*) der muslimischen Obrigkeit genießen (hauptsächlich Juden und Christen, die, außer im Falle von Streitigkeiten mit Muslimen, über ihre eigenen Gerichte verfügen); die fremden Ungläubigen, die einen zeitlich beschränkten Schutz auf islamischem Boden genießen; und schließlich die Ungläubigen, die in Feindschaft mit den Muslimen leben. Es ist klar, daß diese Hierarchie Unterscheidungen und geläufige Vorstellungen der antiken Gesellschaft verewigt; aber die Charîa rechtfertigt sie ausdrücklich durch die Kategorien des Reinen und des Unreinen, des Geweihten und des Profanen, des Göttlichen und des Menschlichen, des Echten und des Falschen in der Ordnung der Offenbarung, also der Erkenntnis und aller praktischen Verhaltensweisen, die daraus folgen. Die Ausdrücke *Charîa* (die klar vorgezeichnete Bahn, auf der die Gläubigen wandeln) sowie *fiqh* (die religiöse Wissenschaft schlechthin, die Durchdringung des eigentlichen Sinnes der göttlichen Lehre), suggerieren deutlich die Werte und die Richtungen, die wir aufzeigten.

In diesem geistigen Zusammenhang müssen die Bestimmungen gesehen werden, nach denen etwa (z.B.) die Wiedervergeltung nicht gilt für einen Muslim, der einen Schützling (*dhimmî*) tötet; wenn ein *dhimmî* einem Muslim Beihilfe zum Mord leistet, bekommt er die Todesstrafe, während der Muslim lediglich den Blutspreis bezahlen muß (*diya*): die *diya*, die für einen *dhimmî* geschuldet wird, beträgt die Hälfte derjenigen, die für einen Muslim erhoben wird; der *dhimmî*, welcher Gott, den Propheten oder die Engel lästert, erleidet die Todesstrafe[5]. Das Leben und das Eigentum eines ungläubigen Fremden werden durch kein Gesetz geschützt, es sei denn, es wird ihm eine Sicherheit auf Zeit (*amán*) gewährt von einem Muslim, sei es ein Mann oder eine Frau, die dafür verantwortlich sind; in diesem Fall wird der Fremde behandelt wie ein *dhimmî*.

Es wäre noch viel zu sagen zu den Bestimmungen im Zusammenhang mit dem Kampf der Muslime zur Verteidigung der Rechte Gottes: was im allgemeinen mit dem Begriff «heiliger Krieg» oder *jihâd* umschrieben wird. Dieser richtet sich gegen die extremistischen Unterdrücker (*bughât*), die sich auf eine andere «Rechtgläubigkeit» beziehen im (Innern des) Islams (vgl. Koran XLIX,9); aber genauer gesagt richtet sich der *jihâd* gegen die Ungläubigen, die sich weigern, sich zu bekehren oder die *jizya*[6] zu bezahlen: in diesem Fall wird das Blut aller Männer im wehrfähigen Alter, die noch nicht gefangen genommen wurden, zum Vergießen freigegeben. Wenn man die für Diebstahl vorgesehene Strafe: Abnahme der rechten Hand und Eintauchen des Stumpfes in kochendes Öl, um Ausbluten zu vermeiden, bereits unter der Rubrik Folterung nennen kann, so erst recht die Maßnahmen bei Rückfall; die Amputation des linken Fußes nach dem ersten Rückfall, der linken Hand nach dem zweiten und des rechten Fußes nach dem dritten; Nur die Hanefiten beschränken sich auf die Amputation des linken Fußes für den zweiten Rückfall; nachher wenden sie andere Züchtigungen an, wie z.B. Gefängnisstrafe.

Unser heutiges Empfinden und die verstärkte Sorge unserer Zeit, die Unversehrtheit von Körper und Seele des Menschen zu respektieren, führen zur Verwerfung solcher Strafen. Es sei unterdessen darauf hingewiesen, daß Pakistan und Lybien nach dem Vorbild Saudi-Arabiens die klassischen Strafrechtregeln wieder eingeführt haben. Wir müssen deshalb ganz allgemein die Spannungen zwischen der *Charî'a* und der modernen Rechtsprechung in Erinnerung rufen.

III. Die Charî'a und die moderne Rechtsprechung

Es ist generell zu beobachten, daß die Rechtsprechung überall zögert, die Evolution der Sitten, des Empfindens und der Begriffe mit voller Entschiedenheit in sich aufzunehmen. Im Falle des Islams kann man nicht nur von Konservatismus sprechen, sondern von einer Wiederbelebung des traditionellen Rechts im Rahmen der Ideologie einer Rückbesinnung auf die «authentische» und «spezifische» arabisch-islamische Eigenart, als Reaktion auf die «kulturelle Aggression» des imperialistischen Westens. In der Tat bedient sich die Staatsgewalt überall des einzig wirksamen psychologisch-sozialen Druckmittels, um den unaufhaltsamen Aufstieg von Bevölkerungsgruppen und -schichten, die bis zum Zeitpunkt der neuerdings erlangten Unabhängigkeit im eigenständigen Rahmen des mehr oder weniger von der *Charî'a* durchdrungenen *'urf* gehalten wurden, unter Kontrolle zu behalten. Die augenblickliche nationalistische Phase begünstigt die Wiederbelebung der ideologischen Leistung, die die Rechtsgelehrten bereits zu Beginn der Abbasidendynastie vollzogen: die einzelnen Entscheidungen der ommajadischen Richter und Herrscher aus der Zeit etwa zwischen 670–730 sind nachträglich zu einem Lehrgebäude – der islamisierten, will sagen: sakralisierten *Carî'a* – umgestaltet worden durch die Theorie der Grundquellen des Rechts. Dieses historisch falsche Wiederaufwärmen hat jedoch die soziale und kulturelle Integration des islamischen Staates begünstigt. Dies ist der Grund, weshalb die Staaten heute über die Beibehaltung einer theoretischen Fiktion wachen, die seit dem II./VIII. Jh. die Macht eines Mythos erlangt hat: jedesmal, wenn eine Veränderung der Rechtsprechung erwogen wird, wird der göttliche Charakter der Charî'a, d.h. ihre Unantastbarkeit, erneut feierlich bestätigt.

Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß man im Jahre 1977 in Ägypten erwog, gegen einen abtrünnigen Muslim die Todesstrafe zu verhängen. Es ist dem heutigen Gesetzgeber nicht nur unmöglich, Bestimmungen, die im Widerspruch zur modernen Auffassung der elementaren Rechte des Menschen stehen, einfach brutal abzuschaffen, aber er trägt zu oft dazu bei, althergebrachte Glaubenssätze zu bekräftigen, so daß unumgängliche Neuerungen aufgeschoben werden. Man muß in der Tat wissen, daß die öffentliche Meinung weder über die Mittel noch über den notwendigen Rahmen verfügt, sich zu behaupten und auf die Entwicklung der Bestimmungen und des Rechtes, das diese zum Ausdruck bringt, Einfluß zu nehmen. Ob Todesstrafe und Folter angewendet werden, hängt vor allem vom guten Willen der Staatsgewalt ab, die, je nach intellektueller Bildung, religiösen Überzeugungen und politischen Absichten die Möglichkeit hat, entweder die strafrechtlichen Vorschriften der Charî'a zu reaktivieren, oder Sanktionen wie Gefängnis- oder

Geldstrafen den Vorzug zu geben, und diese jeweils in das Belieben der Richter zu stellen (dies ist der *ta'zir*, der im klassischen Recht vorgesehen ist). Abgesehen davon kommt es nicht selten vor, daß eine ländliche oder beduinische Bevölkerung weiter archaische Normen des *'urf* anwendet, wenn es sich um das sexuelle Verhalten handelt, das die Familienehre antastet[7]. Die Staatsgewalt greift bei der Beseitigung des alten Racherechtes, das zu unnötigem Töten führte, entschiedener durch. Allgemeiner gesehen ist hervorzuheben, daß die Todesstrafe in der heutigen muslimischen Gesellschaft den gleichen Rang einnimmt wie in der westlichen. Zum einen nimmt die Gewalttätigkeit in der Tat nicht dieselben Ausmaße noch dieselbe Heftigkeit an wie in den industrialisierten Ländern; zum anderen ist eine Bevölkerung, die erschöpft ist von der täglichen Arbeit, die ständig im Einsatz ist für dringende politische, ökonomische und psychologische Kämpfe (= der Umbruch der traditionellen familiären und sozialen Verhältnisse) nicht fähig, im Stile der westlichen Intellektuellen an den «humanitären» Diskussionen teilzunehmen. Es fehlt uns an Raum, die Umstände für das Wiederauftauchen oder das Verwerfen von Todesstrafe und Folter als bezeichnende Testsituationen auf dem Weg des Menschen zu einer immer größer werdenden Würde zu untersuchen. Im Licht neuerer Erfahrungen und Praktiken, die in verschiedenen sozialen und politischen Räumen üblich sind, scheint es deutlich, daß die hier und dort erreichten Fortschritte weder irreversibel sind noch der biologischen, sozialen und historischen Struktur des Menschen entsprechen. Es genügt nicht, die Todesstrafe als von der Rechtsprechung verhängte Sanktion und die Folter als Mittel zur Unterdrückung des persönlichen Willens abzuschaffen; es gibt all diese kollektiven Exekutionen, Geiselnahmen, von denen Unschuldige betroffen werden, diese Akte eines blinden Terrorismus, jedes Mal gerechtfertigt durch die übergeordneten Interessen eines Volkes, einer Nation, eines Staates, einer Gruppe. Wenn die Gewalt biologische Grundlagen und Bindungen zu Sakralem besitzt, wenn «die Lebewesen historisch gewachsene Strukturen» sind, Resultate einer «Entwicklung und einer Formung»[8], dann sollte man aufhören, die Probleme der Todesstrafe und der Folter nur in der Sprache der Ethik und der Religion oder der Sublimation, also einer Vermummung der Realität, oder in der repressiven Sprache traditioneller Rechtsprechung anzugehen. Wie man sieht, handelt es sich um eine biologische und sozial-historische Schwelle, die die Menschheit vielleicht gerade in dieser Zeit unter größten Schmerzen zu überwinden anfängt.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

[1] Vgl. J. Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford 1964).

[2] Als Gesetzessammlung unterscheiden sie sich vom Koran wie die Evangelien vom kanonischen Recht.

[3] Diese kritische historische Darstellung wird von den fundamentalistischen Muslimen noch als eine Kriegsmaschinerie der «Orientalisten» gegen den Islam verworfen. Tatsächlich ist sie vor allem den Arbeiten eines I. Goldziher, J. Schacht, Ch. Chéhata... zu verdanken.

[4] Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß das II. Vatikanum die nichtchristliche Menschheit nochmals in «Nichtchristen» und «Nichtgläubige» unterteilt hat.

[5] Vgl. A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam (Beyrouth 1958).

[6] Oder die Kopfsteuer; vgl. Encyclopédie de l'Islam, 2. éd., Art. *djizya*.

[7] Vgl. J. Chelhod, Le droit dans la société bédouine; recherches ethnologiques sur le *'urf* du droit coutumier des bédouins (Paris 1971).

[8] F. Jacob, Evolution et bricolage, Le Monde, 6.7.8. Sept. 1977.

MOHAMMED ARKOUN

Geboren in Taourirt-Mimoun (Großkabylien); Besuch der Oberschule in Oran; Hochschulstudium in Algier, nachher in Paris; Staatsexamen in Orientalistik (Paris, Juni 1956); Lehrer an den Gymnasien in Straßburg und Lehrbeauftragter an der Philosophischen Fakultät (1956–59). Magister-Assistent an der Sorbonne (1960–1969); Dr. Phil. (Sorbonne 1969); Konferenzleiter an der Universität Lyon II (1969–72); Professor für Orientalistik an der Universität Paris VIII (1972–77); derzeit Professor für Orientalistik an der Neuen Sorbonne (Paris III). Gastprofessor in Los Angeles (1968) und an der katholischen Universität von Louvain-La-Neuve (1978). Kurse und Vorträge in Rabat, Fès, Algier, Tunis, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Amsterdam, Harvard, Princeton, Columbia, Denver. Veröffentlichungen: L'Humanisme arabe au IV./X. siècle (J. Vrin 1970); Traité Éthique (Übersetzung des Tahdhîb al-Akhlaq von Miskawayh) (Damaskus 1969); Essais sur la Pensée islamique (Paris 1973); La pensée arabe (P.U.F., 1975); Aspects de la pensée musulmane classique (I.P.N., Paris 1963); Deux Épitres de Miskawayh, kritische Ausgabe (Damaskus 1961); (in Zusammenarbeit mit L. Carvet): L'Islam, hier, demain (1978); zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften. Anschrift: 3, Place d'Étoile, F–91210 Draveil, Frankreich.

Pierre Viansson-Ponté

Der Ruf nach der Todesstrafe

Wenn sich das Volk vor den Toren eines Gerichtes, das gerade einen Mörder verurteilt, versammelt, oder vor dem Gefängnis, in dem er sitzt, oder am Tatort oder bei einem Justiztransport, so ruft es niemals «Gnade», sondern es schreit immer: «Kopf ab!».

Hat einer getötet, so soll er bezahlen, so soll auch er sterben. Seit Urzeiten ertönt dieser vom Instinkt diktierte Schrei. Und doch schien es so, als würde er schwächer, aber nun wird er wieder lauter. In mehreren Ländern, die die Todesstrafe abgeschafft hatten oder sich dafür entschieden hatten, sie nicht mehr anzuwenden, entwickeln sich heute Werbekampagnen zugunsten ihrer Wiedereinführung oder ihrer Anwendung. Diese Kampagnen werden betrieben durch die Presse, durch die gewählten Volksvertreter. die dafür ein Echo im Parlament finden, und durch eine Vielzahl von Organisationen, die aus der bürgerlichen Gesellschaft hervorgehen. In anderen, weniger zahlreichen Ländern, in denen die Todesstrafe noch in Kraft ist und manchmal auch angewendet wird – wie das nämlich in Frankreich der Fall ist –, werden die Stimmen zugunsten einer Abschaffung immer schwächer, denn sie stehen einer klaren Mehrheit Andersdenkender gegenüber. Man kann beobachten, wie sogar Vereinigungen entstehen, die sich für eine häufigere Anwendung der Todesstrafe einsetzen. Vereinigungen, deren Wortführer ihre Stimme lauter erheben als ihre Gegner.

Trotz des Eifers, des guten Willens und der Weitherzigkeit ihrer Gegner wäre es sinnlos, sich nicht einzugestehen, daß im Volk in Europa und Amerika Stimmen laut werden, die die Todesstrafe geradezu fordern, die einerseits für ihre Wiedereinführung und andererseits gegen ihre Abschaffung plädieren. Es gibt zwei Gruppen von Gründen. Die einen sind evident und leicht ans Tageslicht zu bringen, die anderen, die ebenfalls eine Rolle spielen, bleiben im verborgenen, und man wird sich ihrer kaum bewußt. Es soll versucht werden, sie aufzuzählen, ohne jedoch Vollständigkeit anstreben zu wollen.

Beim Aufspüren dieser Gründe ist es unumgänglich, mit Behauptungen und Mutmaßungen zu operieren. Behauptungen und Mutmaßungen zwar, die immerhin auf Tatsachen, ja, sogar auf Beweisen beruhen – wenn hier eine Anhäufung von Belegen auch vermieden werden soll – wie z.B. Meinungsumfragen, eine durch den Beruf bedingte aufmerksame Beobachtung der Reaktionen und Tendenzen im Volk; die Miteinbeziehung sehr zahlreicher Auseinandersetzungen zwischen Juristen, Soziologen und Kriminologen; Kommentare aus den geschriebenen, gesprochenen und bildlichen Nachrichten; Bücher und Abhandlungen verschiedener Art. Schließlich wird auch die Fülle von Leserbriefen berücksichtigt, die seit einigen Jahren durch alle Ereignisse, Stellungnahmen und Artikel, die sich auf die Todesstrafe beziehen, unvermeidlicherweise immer wieder ausgelöst werden.

Denn, wie Soziologen, Moralisten und Journalisten wohl bekannt, es gibt wohl kaum ein Problem, das bei Männern und Frauen, die sich in jedem anderen Streit einer Äußerung enthalten würden oder dies doch nicht mit der gleichen Heftigkeit tun würden, ebensoviel Leidenschaft und ebensoviel entschiedene Urteile herausfordert.

Straffälligkeit und Kriminalität

Das Volk ist davon überzeugt, daß die Kriminalität unaufhörlich ansteigt und daß heutzutage viel mehr getötet wird als je zuvor. Aber diese Meinung ist falsch, völlig falsch. Ohne gleich in eine Polemik eintreten zu wollen, die durch die Statistik unweigerlich heraufbeschworen würde, kann man, ohne Gefahr zu laufen, Lügen gestraft zu werden, behaupten, daß die Zahl der Morde und Körperverletzungen in den entwickelten und demokratisch regierten Ländern mit Sicherheit heute nicht größer ist als in den vergangenen hundert oder fünfzig Jahren; ja, daß sie, wenn man die Entwicklung der Bevölkerung berücksichtigt, sogar geringer geworden ist.

Was dafür ganz erheblich häufiger geworden ist, ist die Straffälligkeit in anderen Verbrechen, d.h. Diebstahl, Einbruch, Betrug, Raubüberfall und Androhung von Gewalt, weiterhin Krawall, alltägliche, nicht näher bestimmte Gewalttaten usw. Sprichworten wie «Wer heute ein Ei klaut, klaut morgen einen Ochsen» vertrauend läßt sich das Volk leicht davon überzeugen, daß der Dieb und der Schläger von heute der Mörder und der Gangster von morgen ist. Eine Vermengung von gelegentlicher Straffälligkeit und habitueller Kriminalität nistet sich in das Denken ein. Im übrigen gibt es tatsächlich genügend Beispiele für Fälle, in denen Verbrecher, die zunächst nicht die Absicht hatten zu töten, am Ende doch dazu gebracht wurden, den Tod herbeizuführen.

Gewalt, Folter und Todesstrafe, insgesamt mit gutem Grund angeprangert, verstärken in totalitär regierten Ländern leider noch das Gefühl, in einer gefährlichen Welt zu leben, einer Welt, in der ein Menschenle-

ben nicht viel wert ist. Sogar die Unfälle auf den Straßen, an der Arbeitsstelle, usw. vermehren diese Resignation angesichts der allgemeinen Bedrohung und der generellen Verunsicherung. Das Ganze ist eine undurchsichtige Mischung von Blut und Tränen, die alle Einwendungen und jegliche Diskussion verhindert. Die absolute Gewißheit, daß die Körperverletzungen in unserer Zeit einen unerhörten Aufschwung genommen haben, ist zu tief im Bewußtsein des Volkes verwurzelt, als daß eine Gegendarstellung, und wäre sie noch so hieb- und stichfest, auch nur erwogen werden könnte.

Die Rolle der Medien

Was sich ebenfalls geändert hat, ist die außerordentliche Hervorhebung von Straftaten durch die Medien, insbesondere der audiovisuellen. Gestern noch war es die Spezialität mancher Zeitungen, «Verschiedenes» zu melden, neben der Polizei Nachforschungen anzustellen, und auf diese Weise ihre Leser teilnehmen zu lassen an der Verfolgung eines Verbrechers. Aber sie erreichten nur Hunderttausende, während eine Fernsehsendung Millionen und Abermillionen erreicht. Geschehnisse, die gerade im Blickpunkt stehen, werden, um die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und zu fesseln, bis ins Unendliche wiederholt, bis ins kleinste Detail beschrieben und des langen und breiten kommentiert.

Der ideale Mord – wenn man das einmal so sagen darf – ist derjenige, dessen Opfer «irgend jemand» ist, ein Mensch ohne Einfluß noch Reichtum; oder noch besser: ein Kind aus dem Volk oder aus der mittleren Schicht. Denn dann wird eine Identifikation auf breiter Ebene möglich; wenn das dieser Person geschehen konnte (oder dessen Kind), so kann dasselbe mir (oder meinem Kind) eines Tages ebensogut passieren. Dabei kommen derartige Dinge jeden Tag vor: es werden mehr anonyme Fußgänger, kleine Geschäftsleute und Angestellte als Vorgesetzte, Bankdirektoren oder Minister umgebracht. Der Tod eines «Großen», eines Schlager- oder Finanzstars, eines gerade im Rampenlicht stehenden mächtigen Industriellen oder Managers ruft andere Reaktionen hervor, die nicht minder tief verwurzelt sind: wenn so etwas ihm, der wichtig ist, der zählt und der beschützt wird, geschehen kann, bin ich, der ich nichts bedeute, dann nicht noch viel leichter zu treffen?

Auf diese Weise werden wir andauernd überschüttet mit episodenhaften Räubergeschichten, reich bestückt mit «Enthüllungen» und Überraschungen, in denen die Wirklichkeit das Vorstellungsvermögen übertrifft. Die Medien, die sich von Natur aus mehr mit Nebensächlichkeiten als mit dem Wesentlichen befassen, bieten uns diese «Zerstreuung» im Pascalschen Sinn des Wortes, die uns, so hoffen sie, unsere Sorgen vergessen lassen, diese Ablenkung, die uns der Mühe enthebt, bei den wirklichen Problemen zu verweilen, ja uns geradezu daran hindert.

Vor etwa zwei Jahren eröffnete der Moderator des meistgesehenen Journals des französischen Fernsehens (Roger Cicquel, um 20 Uhr in TF1) mit bestürztem Gesicht und melodramatischer Stimme seine Sendung mit den Worten: «Heute abend ängstigt sich ganz Frankreich». Es gelang ihm, mit diesen sechs Wörtern Angst in die Köpfe und Herzen von rund fünfundzwanzig Millionen Zuschauern zu säen.

Die Psychose und die Furcht

Denn Angst und Furcht sind es, um die es sich hier handelt. Es braucht nur ein alter Mensch ermordet, ein Kind gekidnappt, ein Minderjähriger überfallen zu werden, schon zittern Millionen von alten Menschen, von Eltern und von einfachen Bürgern. Es verbreitet sich eine wahre Psychose von Mord, von Aggression und von Gewalttätigkeit, genährt durch die Brutalität der menschlichen Beziehungen in den Stadtgebieten, durch den althergebrachten Argwohn der Landbevölkerung und durch alle Streßsituationen des modernen Lebens. Vereinfachung, Aufblähung und Verzerrung durch das Gerücht tun ein übriges innerhalb des kollektiven Unbewußten.

Die Versuche der amerikanischen Verhaltensforscher Allport und Postmann zur Entstehung von Gerüchten sind bekannt. Einer der Versuche bestand darin, einigen Zuschauern einen kurzen Film zu zeigen, in dem sich ein Weißer und ein Schwarzer ruhig und entspannt unterhalten, wobei der Weiße ein Rasiermesser in der Hand hält. Anschließend erzählte jeder Zuschauer das Gesehene einem, der nicht dabeigewesen war, der gab die Geschichte wiederum weiter usw. Im Durchschnitt war das Rasiermesser bereits bei der vierten Person zum Schwarzen übergewechselt, bei der siebenten Fassung überfiel der Schwarze – oder einer der Schwarzen, denn in manchen Fällen waren es bis zu vier geworden – den Weißen.

Der Mörder ist in der Wirklichkeit und in der Vorstellung immer ein Ungeheuer. Und jedes Verbrechen setzt einen Mörder voraus: sollte er noch nicht identifiziert und überführt sein, so genügt auch ein Verdacht. Ein giftiges Tier wird zertreten, ein Wolf erschlagen. Also die Todesstrafe für den Verbrecher, von dem solches gemutmaßt wird.

Versuchen Sie nicht Zweifel anzumelden, Tatsachen vorzubringen oder zu diskutieren. Zum Beispiel ein-

zuwenden, daß man verrückt sein müsse, um ein solches Verbrechen begehen zu können, und daß es sich vielleicht um einen armen Unzurechnungsfähigen handle. Oder weiter, daß es nicht feststehe, ob er allein gehandelt hat, daß er wahrscheinlich Komplizen hatte und daß es gut wäre, diese erst einmal aufzuspüren und sie anzuhören, bevor man ihn beschuldigt. Und außerdem, daß es nicht sicher sei, nicht wirklich sicher, ob er schuldig ist, und daß es Fälle gebe – das ist erwiesen –, in denen selbst Geständnisse nichts zu sagen haben.

Schon bricht Entrüstung aus. Es regnet nur so Angriffe, Beschimpfungen, und die Leidenschaft überschlägt sich. Man schleudert Ihnen entgegen, daß Sie auf der Seite der Mörder stehen. Sie nehmen die Mörder in Schutz gegen ihre Opfer. Im Grunde sind Sie der moralische Komplize des Mörders. Ihre Gedanken kreisen nur um ihn. Und es fehlt nicht viel, um Ihnen zu wünschen, daß es Sie selber, Ihre Familie oder Ihnen nahestehende Personen treffen möge: dann wollte man schon sehen, ob Sie dann immer noch Verständnis aufbringen und Zweifel säen würden. Die Gesellschaft fühlt sich bedroht. Sie muß sich wehren, das ist alles.

Schlagt einander tot, verprügelt einander! Manchmal mischt sich unter die Panik, die solche wütenden Reaktionen auslöst, eine Art lebhafter Sadismus, der bei ehrlichen Bürgern, ruhigen, rechtschaffenen und gewöhnlich gemäßigten Vätern überrascht. Es folgen Gespräche, die etwa so verlaufen: «Man wird über ihn zu Gericht sitzen, alles recht umständlich verhandeln, Gutachten einholen und Plädoyers halten, und all das, um ihn schließlich vielleicht zu begnadigen. O, wir haben wahrhaftig genau das, was wir verdienen. Ungeheuer wie dieser Mensch sollten ohne Zögern auf der Stelle niedergemacht werden. Oder noch besser: sie sollen recht lange leiden, bevor sie sterben, damit sie so Sühne leisten und zum Exempel dienen.» Manche gehen noch weiter: «Ich, mein Herr, ich würde ihm nicht den Kopf abschlagen, sondern zuerst die Hand, die getötet hat, und dann die andere, und dann nacheinander die Beine, die ihn trugen, als er floh, erst dann würde ich ihn fertigmachen.» Leider muß man solche terroristische und blutige Rede mit scheußlichen Varianten häufig genug hören. Man kann sie auch von Leuten, deren Urteil man für ausgewogen und überlegt gehalten hatte, in Andeutungen oder mit offener Brutalität lesen.

Den Schrei «Kopf ab» kann man hören von manchen Ärzten, deren Beruf darin besteht, für das Leben zu kämpfen, von manchen Rechtsanwälten, deren Aufgabe im Verteidigen und nicht im Verurteilen besteht, und schließlich von Moralisten, die meinungsbildend wirken und hier eine außerordentlich schwere Verantwortung tragen, indem sie ihre Autorität in den Dienst des Todes stellen, schließlich von Ordenleuten. Ja, es gibt in Frankreich tatsächlich das schockierende Beispiel eines durch die Presse sehr bekannt gewordenen Dominikaners, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Todesstrafe für die Mörder zu fordern mit der Begründung, daß man sie um die Buße und um die Möglichkeit der Erlösung bringt, indem man ihr Leben schont!

Eine Debatte am Rande

Und das ist nicht alles, es kommt noch schlimmer. Die Auseinandersetzung über die Todesstrafe ist in den Augen vieler Menschen tatsächlich zweitrangig, von geringer Bedeutung, ja irgendwie fast lächerlich. Was sollen tiefschürfende Kontroversen über Prinzipien, wo Millionen von Menschenleben bedroht sind und durch Krieg und Hungersnot, durch Unterdrückung und Folter, durch Massaker aller Art und Unterdrükkung umkommen? Was bedeutet dagegen schon die legale Tötung einiger unbelehrbarer Verbrecher, die der Gesellschaft gefährlich sind, angesichts all dieser Scheußlichkeiten! Um gar nicht zu sprechen von all den verschiedenartigen Tragödien, die ziellos Millionen von Unschuldigen treffen.

Es hat in Frankreich seit 1950, in 28 Jahren, vierundsechzig Hinrichtungen von gemeingefährlichen Verbrechern gegeben, mit knapper Not soviele, wie es Tote auf den Straßen gibt an einem schönen Wochenende, und da trifft es Unschuldige. Wir wollen uns also lieber bemühen, Menschenleben zu retten, als über das Los dieser Mörder zu jammern. Lenken wir unsere Aufmerksamkeit und unsere Überlegungen lieber auf Dinge, die gewinnbringend sind, statt unsere Zeit mit endlosen Debatten zu verlieren. Was bedeuten schon zwei oder drei Hinrichtungen jährlich?

Man müßte an dieser Stelle nacheinander alle Argumente der Befürworter der Todesstrafe untersuchen. Denn die Zustimmung, die sie erhalten, ist nicht eindeutig. Mal ist es der eine Grund, mal der andere, der erst verunsichert, schließlich überzeugt und das Lager der Befürworter der Todesstrafe vergrößert. Aber wozu all diese Polemiken wiedereröffnen, wo doch jeder im voraus weiß, welche Argumente man ihm entgegenhalten und welche Antworten man ihm geben wird? Die Exemplarität der Todesstrafe bleibt weiterhin ein wichtiges Moment, allen Untersuchungen zum Trotz, die eher zu Zweifeln diesem Argument gegenüber führen, wenn nicht zu seiner Verwerfung. Es gibt außerdem auch die selektive Todesstrafe: der eine sagt: nur für Kindermörder; und für die Mörder alter Menschen, meint ein anderer; für die Drogenlieferan-

ten; für die Geiselnehmer; die Irren am Steuer, diese Verbrecher der Straße, nicht zu vergessen... Die Liste läßt sich beliebig verlängern, und wenn sie vollständig ist, beruhigt man sein Gewissen ohne viel Mühe, indem man folgert: «Ja, für diejenigen würde ich eine Ausnahme machen, da würde ich die Todesstrafe verhängen, obwohl ich sie prinzipiell verurteile.»

Zwei Präsidenten der Republik...

Verunsicherungspsychose, Verblendung, Angst, die Rachegefühle weckt, blasierte Gleichgültigkeit: all dies kommt zusammen und erklärt den Ruf nach der Todesstrafe. Eine Forderung, die die Staatsgewalt, leider muß es gesagt werden, durch ihre Haltung noch unterstützt. Der Autor dieser Zeilen hatte persönlich Gelegenheit zu hören, wie sich zwei aufeinanderfolgende Präsidenten der Französischen Republik jeweils einige Tage nach ihrer Wahl im privaten Kreis über das Begnadigungsrecht, diese letzte Zuflucht, die ihnen vom Grundrecht anvertraut ist, äußerten. Sowohl der eine wie der andere betonten das Gewicht dieser einsamen Entscheidung und die Furcht, die diese Bürde ihnen einflöße. Ebenso unterstrichen sie beide mit Nachdruck ihre ablehnende Haltung der Todesstrafe gegenüber. «Ich würde jeden begnadigen», versprach Pompidou im Jahre 1969. Und er fügte hinzu: «In dieser Weise wird die allgemeine Meinung sich daran gewöhnen, daß die Todesstrafe mehr und mehr außer Gebrauch gerät. Diese Methode ist besser, als durch einen Abschaffungsvorschlag ein Aufkochen von Leidenschaften zu riskieren.» Und fünf Jahre später versprach Giscard d'Estaing seinerseits: «Es wird während meines Mandats keine Enthauptungen geben.»

Leider mußte ersterer eines Tages der Staatsraison nachgeben. Er verweigerte zwei Männern, die lebenslänglich bekommen hatten für die Geiselnahme und Tötung eines Wächters und einer Fürsorgerin des Gefängnisses, in dem sie saßen, die Begnadigung. Der eine von ihnen bekam die Todesstrafe wegen Mordes, der andere wegen Beihilfe zum Mord. Die Berufsgenossenschaften des Strafvollzugspersonals ließen sehr deutlich verlauten, daß, wenn nicht wenigstens einer von beiden hingerichtet werde, die Sicherheit der Wächter fortan nicht gewährleistet sei und sie auf der Stelle ihre Konsequenzen daraus ziehen würden. Diese Warnung trug Früchte: die beiden Männer wurden durch die Guillotine hingerichtet. Was den zweiten Präsidenten betrifft, so mußte er der öffentlichen Meinung weichen und einem Kindesmörder, dessen abscheuliches Verbrechen eine Welle der Entrüstung hervorgerufen hatte, die Begnadigung verweigern. Und trotzdem hat er sich noch in verschiedenen Fällen öffentlich gegen die Todesstrafe ausgesprochen, mußte jedoch gestehen, daß leider die Zeit noch nicht gekommen sei, um ihre Abschaffung ins Auge zu fassen, da dafür die Gemüter noch nicht reif genug seien.

So geben selbst die entschlossensten Autoritäten nach. Verschiedene aufeinanderfolgende französische Justizminister hatten vor der Übernahme ihres Amtes für eine Abschaffung der Todesstrafe Stellung bezogen. Doch einmal im Amt, haben sie alle ihre Meinung geändert, manchmal sogar, um in das Lager der Verteidiger der Todesstrafe überzuwechseln.

Die barbarische Weise – aber gibt es denn eine andere? –, den Tod herbeizuführen, ruft zeitweise Protestbekundungen hervor. Und man kann dann Abgeordnete und Senatoren hören, wie sie nicht dafür plädieren, daß diese abscheuliche Maschine ein für allemal in das Magazin mittelalterlicher Folterwerkzeuge befördert wird, um nie mehr daraus hervorgeholt zu werden, sondern dafür, diese Art der Hinrichtung durch eine unmittelbar tödlich wirkende Spritze, ein sofort wirkendes Gift usw. zu ersetzen.

Die lebenslängliche Haft

Wenn man den Debatten und Argumenten zugunsten der Todesstrafe auf den Grund geht, so stößt man schließlich zu einem Schlüsselargument vor, das im Augenblick noch niemand – jedenfalls in Frankreich – in befriedigender Weise entkräften konnte. Die Furcht, die alte Furcht vor dem Verbrecher wird von der Vorstellung genährt, daß, wenn er nicht hingerichtet wird, er eines Tages, nach zehn, fünfzehn, zwanzig oder noch mehr Jahren im Zuge von Straferlassen und Freilassung auf Bewährung, wieder aus dem Gefängnis herauskommt. Und dann wird er wieder töten. Es stimmt, das ist schon vorgekommen. Und es stimmt auch, daß die sogenannte lebenslängliche Haft in Wirklichkeit fast überall nur eine sehr lange Gefängnisstrafe ist.

Das ist der Engpaß. Zu bejahen, daß ein Mensch die Schwelle des Gefängnisses nur überschreitet, um es als Leiche zu verlassen, und wenn das erst sechzig Jahre später geschieht, heißt jede Möglichkeit von Sühne zu leugnen, heißt sich weigern zuzugeben, daß er sich ändern kann und ein anderer werden kann. Auf der anderen Seite leistet die Ablehnung einer wirklich lebenslangen Haftstrafe einem – von vielen ganz bestimmten Fällen belegten – Argument Vorschub, das den Befürwortern der Todesstrafe in die Hände spielt. Es hat den Anschein, daß verschiedene Fälle aus jüngster Vergangenheit, in denen Verbrecher, die auf freien Fuß gesetzt worden waren und wieder rückfällig wurden, einstweilig dazu beigetragen haben, die Strömungen

zugunsten der Todesstrafe zu kräftigen. Solange diese Schwierigkeit nicht beseitigt ist, wird man vergeblich erwarten, daß die öffentliche Meinung sich in Richtung einer Abschaffung der Todesstrafe entwickelt. In der jetzigen Atmosphäre wäre es also gut, alle Bemühungen auf die Unmöglichkeit einer wirklich lebenslangen Haft zu konzentrieren.

Was vor allem nottut ist, daß diejenigen, die die Macht ausüben, sich nicht nach der öffentlichen Meinung richten, sondern diese lenken. Nicht nur die politischen Kräfte, die sich zu oft darauf beschränken, im nachhinein in Gesetzen und Dekreten Veränderungen zu registrieren, die sich im Bewußtsein bereits einen Platz gesichert haben, sondern vor allem die moralischen und kirchlichen Autoritäten, die glücklicherweise seit kurzem dazu neigen, klare und mutige, weil unpopuläre, Stellungnahmen abzugeben, wie dies für die französischen Bischöfe Anfang 1978 der Fall war. Da es nicht möglich ist, die breite Masse zu überzeugen, würde eine entschiedene und mutige Haltung von seiten dieser Kräfte den verantwortlichen Politikern mehr auf moralischer als auf rechtlicher Ebene oder während Wahlen den nötigen Rückhalt geben, um die Einwände zu entkräften, die Forderung der Todesstrafe abzustoppen und trotz des Widerstandes die längst fällige Abschaffung der Todesstrafe ins Auge zu fassen.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

PIERRE VIANSSON-PONTÉ

Journalist, 1920 in Clisson (Loire Inf.) geboren. Studium: Collège Saint-Clément in Metz, Rechtsstudium in Nancy und Straßburg, Doktor der Rechte. Beauftragter im Kabinett Edgar Faures, Ratspräsident (Januar–März 1952), Chefredakteur der Société générale de Presse, Chefredakteur des Express (1953–1966), Politischer Leitartikler des Est Républicain (1950–1966), Leiter des politischen Dienstes (1958), stellvertretender Chefredakteur (1969) und anschließend Leitartikler und Direktionsberater (seit 1972) der Zeitung Le Monde, Stadtratsmitglied von Bazoches-sur-Buyonne (seit 1971). Professor an der Abteilung für Unterricht und politikwissenschaftliche Forschung an der Sorbonne (seit 1973), Mitglied der Jury des «Prix Aujourd'hui» (seit 1972). Veröffentlichungen: Risques et chances de la V^e République (1959); Les Gaullistes (1963); The King and his court (Vereinigte Staaten 1964); Der König Charles und sein Hofstaat (Frankfurt 1966); Les Politiques (1967); Après de Gaulle, qui? (1968); Histoire de la République Gaulienne (Prix Aujourd'hui 1971), Band I: La fin d'une époque 1958–1962 (1970), Band II: Le Temps de orphelins (1971); Des jours entre les jours (1974, Prix Sévingé 1975); Lettre ouverte aux hommes politiques (1976); Changer la mort (1978). Anschrift: Journal Le Monde, 5 rue des Italiens, F–75427 Paris Cedex 09, Frankreich.

Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira

Die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen Strukturen der Ungerechtigkeit

Die Revolution bestimmt sich anfänglich als ein ethisches Vorhaben. Sie entsteht, indem sie das Bewußtsein der Unterdrückten aufruft. Die tatsächlichen Bedingungen der Erhebung werden durch die Bewußtseinsbildung geschaffen, die von den Bedürfnissen, von den Nöten, aber auch von den Ungerechtigkeiten, den Diskriminierungen, den Herrschaftsverhältnissen ausgeht, die der Protest der Führer ans Licht bringt. Die Revolution bezieht ihre Kraft von moralischen Werten, die sie verwirklichen, aufrichten oder wiederaufrichten will, weil sie sich als die Kraft des Rechtes ausgibt, indem sie die unter der Form von gewalttätigem oder verstecktem Betrug herrschende Gewalt zu verdrängen sucht. Aber eine solche Kraft schlägt rasch in Schwachheit um. Der Verruf, der von außen kommt, von der internationalen öffentlichen Meinung, erreicht und vergrößert die Demoralisierung, die zuweilen sogar die Partisanen entwaffnet. Gewiß, diese demobilisierende weil demoralisierende Krise ist das Ergebnis einer Reihe von Mißerfolgen oder halben Erfolgen, die auf die erste revolutionäre Begeisterung unvermeidlicherweise folgen. Aber wir möchten hier die eigentlich ethischen Faktoren aussondern und analysieren.

Es ist ganz klar, daß die Revolution für die Gewissen neuartige Situationen schafft. Sie setzt ihnen Grenzfälle, die auf den ersten Blick unlösbar sind, vor allem, wenn es darum geht, die Widersprüche zu beseitigen, die inneren und äußeren Gegner zu beseitigen. Diese neuen ethischen Probleme werden jedoch von einem vor-revolutionären Bewußtsein, von einer in den der Befreiungsbewegung vorausgehenden Kulturen und Gesellschaften herrschenden Moral aus angegangen – einer Moral, die bei den Völkern, die die revolutionären Vorgänge von außen beurteilen, weiterhin in Geltung ist. Diesen Konflikten sind alle denkenden oder handelnden Menschen begegnet: «Saubere Hände haben», «sie überhaupt nicht zu haben» (Péguy), vermeiden, sie durch die Gewalt zu verschmutzen oder sie in der Unterlassung verkommen zu lassen. Gehören solche Widersprüche zu einem gewissen Typ von Moral oder zum wesentlichen Gegensatz zwischen der Moral und der Revolution? Indem wir einige dieser Gewissensfälle, die offensichtlich in eine Sackgasse führen, ins Auge fassen, möchten wir uns auf diese grundsätzliche Fragestellung, die die Beziehungen zwischen der Revolution und der Moral berührt, konzentrieren.

Die Lehre der Grenzsituationen

Die auf den ersten Blick unlösbaren Grenzsituationen und Gewissensfälle bilden wertvolle Wegweiser. Sie zeigen die Orientierungen und die Grenzen der ethischen Systeme auf diesem Gebiet. Für den europäischen Leser vor allem ist die typischste Situation jene der Netze von Widerstandskämpfern, von heimlichen Grenzführern in einem von einer siegreichen Armee besetzten und von ihrer politischen Polizei gesäuberten Land. Ein treuer Führer übernimmt es, zwei Spione aus dem Wege zu räumen, die sein ganzes Netz von heimlichen Grenzführern in Gefahr gebracht hätten. Als Christ frägt er vorher den Pfarrer um Rat. «Nein, Sie dürfen das nicht tun», lautet die präzise Anweisung. Nach der «Exekution» kommt dieser gleiche Christ, weil er Bedenken hat oder sich schuldig fühlt, zur Beichte. Der Priester begnügt sich zu erklären: «Das geht.» Er dürfte die Beseitigung dieser beiden gefährlichen Feinde nicht verurteilen, die auszuführen seine Moral vorher nicht erlaubt hatte[1]. Denn die klassische Moral, die die (vorkonziliaren) Seminarien den Beichtvätern lehrten, gestatteten den Mord nur im Falle legitimer Verteidigung oder Todesgefahr. Der eine wie der andere war aus der kasuistischen Betrachtung dieses guten Pfarrers zweifelsohne ausgeschlossen. Die beiden Nazispione fielen, nachdem sie «Gefangene» waren, nicht mehr in die Kategorien der «aktuellen Angreifer». Anderseits waren die Widerstandskämpfer mit der Qualität von «souveräner öffentlicher Autorität» versehen – die allein mit dem Vorrecht ausgestattet ist, die Todesstrafe aufzuerlegen. Jedenfalls scheinen diese braven Christen, wenn sie aufgefordert waren, in einer Ausnahmesituation eine dringende Entscheidung zu fällen, gleichsam instinktiv verstanden zu haben, daß man die Kette einer solchen Kasuistik zerbrechen mußte. Weil es unmöglich war, diese Spione für lange Zeit im Gefängnis zu halten, erkannten sie in ihnen, wenn sie einmal zur Gestapo zurückgekehrt wären, die schrecklichste Gefahr für das Leben ihrer Familien und für die Sicherheit des ganze Widerstandsnetzes. Stellte dieser Kern von Kämpfern – angesichts der Unterwerfung der örtlichen Autoritäten unter das Joch des Besatzers und der Unmöglichkeit, die «Gefangenen» den Streitkräften der Befreiung zu übergeben – nicht diese neue demokratische und rechtsstaatliche Ordnung dar, der sie durch

eine gänzlich unentgeltliche Hingabe dienten und die sie durch ihr ruhiges und vernünftiges Verhalten einleiteten? Indem sie die beiden Spione «zum Tode verurteilten», indem sie widerwillig zu dieser letzten Maßnahme griffen, haben sie ohne Grausamkeit hingerichtet, im persönlichen Respekt vor den Gegnern, die sie unempfindlich gemacht hatten, ehe sie sie töteten. Haben sie in einer gewiß neuartigen Situation nicht das getan, was jeder rechtschaffene Mensch tun müßte im Gehorsam gegenüber seinem Gewissen und indem er die Feigheit überwindet, das heißt die theoretischen Bedenken, die eine schlecht passende Moral nicht zu zerstreuen wußte?

Im Kontext der jungen Nationen, die die Erfahrung der Entkolonisierung und das Streben nach Gerechtigkeit sensibilisiert, wenn nicht aufgewiegelt haben zur Suche nach der totalen Befreiung, weiten sich diese Fragen aus und werden unentwirrbar komplex. Für sie muß die Gerechtigkeit Hand in Hand gehen mit der Wirksamkeit, weil sie andernfalls Gefahr liefen, in den guten Empfindungen fehlzugehen und wieder der Moral zu verfallen, die objektiverweise mit der Unterdrückung durch die herrschenden Mächte, die sich mit dem Namen der etablierten Ordnung schmücken, verbunden ist.

Eine Gruppe Kleriker wollte mit einem lateinamerikanischen Revolutionsführer zusammenkommen (ich weiß von dieser Begebenheit aus erster Hand), den die politische Polizeit 1968 töten sollte. Sie hatten die Absicht, die Bedingungen einer eventuellen christlichen Beteiligung an den revolutionären Aktionen zu erörtern, wobei sie sich ganz aus dem Schmutz der tödlichen Gewalt heraushalten wollten. Als man den Guerillero belehren wollte, brach er – in seiner Ehre, um nicht zu sagen in seinem Gewissen getroffen – in eine heftige, aber bewegende Kritik aus: «Sie glauben, liebe Priester, daß ich oder meine Männer, wenn wir jemanden töten, es aus Übermut tun? Ihre Lehre ist gut, um uns vor der Aktion zu hemmen oder nach der Aktion zu beurteilen. Sagen Sie mir, was zu tun ist. Geben Sie mir tapfere, geübte, bis zum Tod ergebene Männer. An moralischen Ermunterungen und Protesten reicht es...» Das ist also die Frage: kann die Moral vor diesen Grenzsituationen die Ebene der Ermunterungen und der Proteste übersteigen? Sonst ertönt sie außerhalb des Aktions- und Kampffeldes.

Bankrott der moralischen Theorien

Auf der Ebene der Aktion wie der ethischen Reflexion erscheint die Verbindung von Aufrichtigkeit und Wirksamkeit äußerst schwierig. Sie ist es um so mehr, als der revolutionäre Plan komplex ist und lange auf sich warten ließ. Mehr noch, durch seine Nebenumstände erreicht er die Weite der Weltprobleme und -konflikte. Wo P. Tillich den Optimismus der Enzyklika «Pacem in terris» kritisiert, unterstreicht er als den tragischsten Aspekt der menschlichen Lebensbedingungen diese Tatsache, daß man überhaupt nicht für die Gerechtigkeit kämpfen kann, ohne Ungerechtigkeiten zu begehen. Eine solche Schwäche im Herzen der Macht, wenn sie sich in den Dienst der Liebe und des Friedens stellen will, läßt – nach diesem Theologen – auf den Bruch schließen zwischen dem wirklichen Wesen des Menschen und seinen Existenzbedingungen, die auf dem individuellen und kollektiven Leben lasten[2].

Es wäre aufschlußreich, eine Typologie der unterschiedlichen Positionen der Theoretiker aufzustellen, die versucht haben, die Widersprüche zu übersteigen, die die Aktion hemmen oder ihren Schwung verlangsamen. Alle diese ethischen Versuche stoßen sich an einer Dichotomie zwischen realen Elementen und idealen Erfordernissen, die man zu ordnen, wenn nicht sogar zu bezwingen sucht.

Die klassischste Formulierung unterscheidet den «Zweck» und die «Mittel». Die unbestreitbar guten Ziele wie Frieden, Gerechtigkeit, Gleichheit, der Sieg über die Diskriminierungen, die Unterdrückungen, die Gewalt charakterisieren die Revolution und sind den Vorgängen der Überredung und der Gewaltanwendung, die sie in Gang setzen muß, um ihren befreienden Idealen Wirkung zu geben, entgegengesetzt. In der Tat möchte niemand vertreten, daß der Zweck die Mittel rechtfertigt. Die Maxime wird gewöhnlich auch nur vorgebracht, um das Vorgehen des Gegners zu brandmarken. Die unterrichtetsten Menschen der Tat werden mit Gandhi sagen, daß «der Zweck in den Mitteln ist wie der Baum im Samen». Und obwohl sie von einem ganz anderen ideologischen Horizont herkommt, ist die Feststellung von L. Trotzki nicht weniger stichhaltig: es gibt einen organischen Zusammenhang zwischen den Mitteln und den Zielen, die die Revolution verfolgt[3]. Die Gewalt zeugt Gewalt oder pflanzt sie fort. Die systematische Anwendung der Lüge, des Betrugs, des Massakers kann auf lange Sicht nur zum Verruf und zur Demoralisierung der Revolution führen. Dieses Einverständnis gründet sich auf das Erfordernis gerade der Wirksamkeit. Es postuliert gegen den Macchiavellismus, daß sich die Gerechtigkeit auf eine allgemeine und allgemein bekannte Weise während des ganzen revolutionären Prozesses Geltung verschafft.

Es genügt aber keineswegs, die Doppeldeutigkeit der revolutionären Praxis aufzuheben und die Verfechter der sozialen Veränderungen darin zur Übereinstimmung zu bringen. Der Beweis dafür ist, daß von

der notwendigen Entsprechung zwischen der Gutheit der Zwecke und der Mittel her Gandhi die ausschließliche Anwendung der Gewaltlosigkeit folgerte, während Trotzki die Gewalt im Dienst der Revolution rechtfertigte, weil sie deren Gerechtigkeit und Gutheit an sich ziehe. Und auf damit zusammenhängende Weise schätzte er die «Tugenden» der Bürger, die der proletarischen Revolution entgegenzuarbeiten begonnen hatten, als Betrug und Heuchelei ein.

Das Absolute der moralischen Gutheit, das letzte Kriterium der ethischen Wertung, ist hier ohne weiteres auf die Geschichte übertragen. Diese ist Trägerin der einzigen Finalität, die imstande ist, alle Zielsetzungen und alle revolutionären Vorgänge zu rechtfertigen. Weil aber eine so zielgerichtete Geschichte einer Interpretation bedarf, von einer von den Agenten der Revolution vorgenommenen Analyse abhängig ist, führt die tatsächliche Vielfalt dieser berechtigterweise unfehlbaren Agenten den Widerspruch innerhalb der revolutionären Bewegung ein. Ein solches Aufkommen von linken und rechten Totalitarismen, die sich auf den Sinn der Geschichte als auf dasselbe Kriterium berufen (möglicherweise aktualisiert durch Etiketten wie «nationale Verteidigung», «Bewahrung oder Förderung der Zivilisation»), zeugt schließlich nur vom abstrakten und relativen Charakter eines solchen Prinzips. Die Gewaltlosigkeit (oder besser die Ganzhingabe an die Wahrheit) des hinduistischen Mahatma drängt sich den Gewissen mit einem ganz anderen Anspruch von absoluter Gutheit auf.

Wenn man aber den Charakter absoluten Wertes auf die (gewaltlosen) Mittel überträgt, riskiert man dann nicht, sich um die wechselnden Imperative der Situation zu drücken und, noch radikaler, um die grundlegendste Pflicht eines klaren Gewissens, das für Ziele der Gerechtigkeit aufmerksam ist, die die Anwendung anderer Mittel erfordern? Mit welchem Recht stellt man zum vornherein den Grundsatz auf, daß man die Gewalt nicht kontrollieren, abmessen und sie nach bestem Wissen und Gewissen anwenden möchte, wenn sie das einzige Mittel wäre, eine noch größere Gewalt abzubauen? Die Dichotomie Zweck–Mittel findet sich in das «Totalitätsprinzip» übertragen wieder. Hier steht das soziale «Ganze» dem Teil gegenüber, dem Individuum oder der Gruppe, die es integriert und sich unterordnet auf eine Weise, die der Ausrichtung der Mittel auf den Zweck entspricht. Die Überordnung des Ganzen wird absolute Vorherrschaft, letztes Kriterium des Urteils. Der Teil ist dem Ganzen unterstellt, er erhält daraus die Gutheit, die Rechtfertigung; er muß beurteilt, eventuell bestraft, das heißt beseitigt werden, je nachdem er sich unterwirft, dem Guten, das das Ganze ist oder ankündigt, anpaßt oder nicht.

Eine solche Lehre nimmt in der Geschichte ein dreifaches Anwendungsmuster an. Nach einer ersten Betrachtungsweise sind das Ganze und die Teile menschliche Subjekte, ob es sich um eine Gesellschaft, eine Herrschaftsform oder einen von Individuen, von Bürgern gebildeten Staat handelt. In diesem ethischen Schema wird das soziale Gut, das gemeinsame Interesse zum absoluten Gut und zum letzten Kriterium zur Wertung aller indivuduellen Verhaltensweisen. Unter einem anderen Aspekt wird die Beziehung des Ganzen zu den Teilen im lebendigen Organismus betrachtet, in dem die Glieder als im Dienst der Ganzheit, die das lebendige Wesen ist, stehend angesehen werden. Die Einsichtigkeit gewisser Anweisungen (man muß ein brandiges Glied beseitigen, um das Leben des Ganzen zu retten!) macht aus dieser organischen Analogie einen wichtigen ethischen Ort, ein Argumentationsprinzip, das sich jeder Kritik entzieht.

In jüngster Zeit wurde ein drittes Feld dem Totalitätsprinzip zugeordnet. Das moralische Leben selbst oder eines seiner Segmente werden als ein Ganzes aufgefaßt, während die punktuell aufgeteilte Aktion die Funktion eines Teils hat. Jede der Aktionen wäre also solidarisch mit dem Gesamt eines moralischen Planes und erhielte nur von dieser Beziehung zur Gesamtqualität des Planes ihre eigene moralische Qualifikation. Die Beziehung des Ganzen zum Teil ist in seinen verschiedenen Formulierungen äußerst unbestimmt, sie bezeichnet einen multivalenten Begriff. Sie kann nur die Rolle einer ersten Annäherung spielen, die alle Präzisierungen erfordert, die von den strengen Definitionen vorbereitet wurden: des Ganzen, des Teils, der Bedingungen von Integration, von Teilnahme, von Interaktion der Elemente innerhalb eines Systems, zu dem sie auf eine qualitativ unterschiedliche Weise gehören.

Außerhalb dieser vertieften Reflexion – deren heutige systematische Theorien beispielhafte Arbeitsanfänge sind[4] – wird die Zuhilfenahme der Analogie vom Ganzen und vom Teil zu einer Quelle von Mehrdeutigkeiten. Die größten Meister sind dieser Falle nicht entgangen. Die schlimmsten Grausamkeiten, die Verstümmelungen von Gefangenen zusammen mit der Todesstrafe wurden durch diese summarische Bezugnahme auf das Totalitätsprinzip gerechtfertigt[5]. Innerhalb dieser erklärenden Schemata werden die Revolution und die Verfahren, die sie anwendet, in Beziehung gesetzt zur Abhängigkeit oder Unabhängigkeit, weil die Ziele oder der revolutionäre Prozeß als hinreichendes Prinzip betrachtet werden, um die Operationen, die sie auslösen, oder die Maßnahmen, die sie anregen, zu rechtfertigen.

Noch ein anderes ethisches Modell wird zur Sprache

gebracht, jenes des «direkt oder indirekt Gewollten». Hier betrachtet man die Handlung selber, die todbringende Gewalt zum Beispiel, und versucht dabei, die Wirkungen zu unterscheiden und zu ordnen, um sie werten zu können entsprechend ihrer Beziehung zur willentlichen Absicht, von der sie ausgehen, und nach dem Einfluß, den die einen auf die anderen ausüben können. Die Erarbeitung dieser Lehre bildet das eigentlich ethische Element, welches das christliche Denken in die Theorie der gerechten Verteidigung integriert hat, die zunächst von den Juristen formuliert worden war.

Als moralisches Fundament dieser Theorie oder in den Versuchen, gewisse Formen von Gewalt – als «defensive», als Antwort auf die Gewalt oder als Parieren der Gewalt verstanden – moralisch zu rechtfertigen, betrachtet die Lehre vom «direkt Gewollten» den moralischen Akt als vollständig von der willentlichen Absicht abhängig, von wo dann seine ganze moralische Qualifikation herkommt. In dem Maß, in dem die «gute Absicht» an der Aktion unbeteiligt bleibt, weil es ihr an Entschlossenheit oder Wirkung fehlt, um sie auf das Gute hinzuordnen, ist sie bloß eine kaum bemäntelte Form von Heuchelei, die Pascal in seinem 5. Brief an einen Provinzial in die geniale Lächerlichkeit versenkt hat. Anderseits kann man in dieser im Objekt des Wollens vorgenommenen Trennung einen gewissen Fortschritt anerkennen. Indem man es unter dem Aspekt der differenzierten Verantwortlichkeit des Wollens betrachtet (was in sich selbst gewollt ist, was direkt verursacht ist, was nur eine Folge ist, kaum «erlaubt» oder als unvermeidlich schlechte Konsequenz eines Guten oder eines notwendigen Zieles...), eröffnet man den Weg zu einigen Lösungen, die mit Richtigkeit auf gewisse ethische Probleme angewandt werden. So wird durch die alleinige oder verbundene Anwendung des «direkten Gewollten», des «Totalitätsprinzips», der Unterscheidung von «Zwecken und Mitteln» ein moralisches System erarbeitet, das eine recht große Kohärenz aufweist und sich auf den Bereich der Achtung vor dem menschlichen Leben und der sozialen Beziehungen erstreckt und auf die Zähmung der Gewalt, wenn nicht die Garantie des Friedens abzielt.

Zu diesem System gehören die Lehren von der gerechten Verteidigung, von der «Todesstrafe», vom «gerechten Krieg», vom Aufstand» als letzter Waffe, um sich eines Tyrannen zu entledigen. In wesentlicher Übereinstimmung mit den Positionen des Rechtes und in Entsprechung zu den hauptsächlichen Bedürfnissen der westlichen Gesellschaft scheint eine solche Moral jedoch erfahren zu haben, daß sich die Gewissensfälle, die ihren kasuistischen Lösungen entgehen, vervielfachen. Heute scheint sie auf allen Seiten zu brechen, indem sie sich nicht mehr als praktisch und praktikabel aufdrängt in den Grenzsituationen, die sich im Gefolge der technischen Zivilisation und der Suche nach neuen Gesellschaftstypen durch evolutionäre oder revolutionäre Änderung stark vermehren. Sie erscheint ebenfalls als ungenügend wegen ihrem Mangel an spezifisch christlicher Anregung vor allem in den durch die Verbreitung der Gewalt in der Welt aufgeworfenen Fragen. Um an die klassische Moral anzuknüpfen, legt die Großmut der Führer, wenn nicht der Propheten die systematische Anwendung der Gewaltlosigkeit nahe. Ohne hier diese verschiedenen Positionen, die wir schematisch angeführt haben, einer Kritik unterziehen zu wollen, möchte ich hier den – meines Erachtens unheilbaren – Grundfehler des ethischen Systems, das alle diese Lösungen angeregt hat, hervorheben. Sein Ungenügen weist auf seinen im wesentlichen unangemessenen Charakter hin. Die Aktion – vor allem in ihren reichsten Formen wie politische, revolutionäre Aktion – entgeht jedem moralischen System, das eine Formulierung von (objektiven) Normen und ihrer Anwendung auf Einzelfälle beabsichtigt. Einer solchen reduzierenden Moral fehlt, weil sie eindimensional ist, die Komplexität, die Zeitlichkeit und schließlich die Verwirklichung der Aktion. Allein eine mehrdimensionale Ethik wäre in der Lage, die Entscheidungen in den extremen, durch die Aktion und namentlich durch den revolutionären Prozeß gegebenen Situationen zu erhellen.

Revolution und mehrdimensionale Ethik

Um diese Herausforderung anzunehmen, muß man die gültigen Elemente der obenerwähnten Theorien in einen ethischen Plan einzubringen wissen, der sich allen strukturellen, dynamischen Aspekten der Aktion, des revolutionären Prozesses öffnet und den Grenzsituationen im Licht der ethischen Werte begegnet, die in ihrer Ursprünglichkeit verstanden werden, vor allem wenn sie zur evangelischen Inspiration gehören.

Gewiß haben diese Werte – die mitzuteilende Wahrheit, das menschliche Leben, die zu achtende persönliche Würde, die zu fördernde Gerechtigkeit, der zu erhaltende Friede – den Charakter eines absoluten Imperativs. Aber dieser Charakter ist weit davon entfernt – wie es eine eindimensionale Moral möchte – zu einem Kodex von Geboten oder Verboten oder, wenn man will, zu einem Gesamt von «objektiven Normen » zu führen. Entsprechend diesem Modell einer abwechselnd legalistischen oder relativistischen Moral erklärt

man diese objektiven Normen für unveränderlich, unverletzbar, wobei man aber die Entscheidungen, welche diese Normen nicht billigen oder nicht regeln können, den Gewissen überläßt.

Der absolute Charakter der Werte ist auf andere Weise fordernd. Diese sind wohl Quelle von Normen, aber gleicherweise von Dynamik, von kritischer und kreativer Anregung. Indem die Werte in dem Maße die Gutheit der Normen gewährleisten, in dem sie den Möglichkeiten und den Erfordernissen der Situationen entsprechen, übertreffen sie sie auch, wobei sie klare Aufmerksamkeit verlangen für die Bedingungen der Aktion, für die notwendigen Anpassungen, damit die Normen nicht zur Wirkungslosigkeit verkümmern oder sich in gegenseitige Konflikte oder Konflikte mit den Erfordernissen der Wirklichkeit verstricken.

Die Werte konkretisieren sich also in unverjährbaren Forderungen von Universalität, Totalität und Dauerhaftigkeit, die sich in der individuellen und kollektiven Geschichte erfüllen müssen. Das bedeutet, daß sie verwirklicht werden wollen entsprechend den konkreten Möglichkeiten, die von den tatsächlichen Freiheiten, über die man gegenwärtig verfügt, geschaffen wurden, und daß man sich verpflichtet, neue Möglichkeiten von Freiheit im Dienst der unendlichen Forderung nach Universalität, die die Werte charakterisiert, zu eröffnen.

In einer gegebenen Situation verkündet eine solche Forderung: das Mögliche, alles Mögliche und nur das heute Mögliche tun (um den Wert des Lebens zum Beispiel zu achten), und sich dabei verpflichten, morgen mehr und besser zu tun, das heißt die Freiheitsräume für das Gute, die Gerechtigkeit und den Frieden auszuweiten. Die Existenz der Individuen wie die Geschichte von Kollektiven sind also in einer mutigen Klarsicht zu betrachten und anzunehmen als eine Reihe von Plänen, die ihrerseits durch eine Verkettung von Aktionen geformt wurden. Die ideale Anziehungskraft und die gebieterische Forderung der Werte sind berufen, sich zugleich bemerkbar zu machen in den Aktionen und in den Plänen wie auch in der Interaktionsbeziehung, die sie stetig verbindet. Eine solche Perspektive wird erlauben, die moralischen Theorien bezüglich des Zwecks und der Mittel, das Totalitätsprinzip und das indirekt Gewollte zu integrieren und die Sackgassen, in die sie die Aktion und vor allem die revolutionäre Aktion führen, zu überwinden.

Diese wird als ein Element, als ein «Teil» des Befreiungsprozesses unternommen; sie kann wie ein Mittel betrachtet werden, das zur Errichtung der Gerechtigkeit und des Friedens verwendet wird, was das umfassende und letzte, für sich und in sich (direkt) gewollte Ziel ist. Aber man kann nicht auf der Ebene abstrakter Allgemeinheit bleiben (Begriff von «Zweck–Mittel»...), auf der sich diese moralischen Lehren bewegen. Man muß zur Analyse der konkreten Bedingungen der Beziehung der Aktion (dieser gewalttätigen Leistung) zum umfassenden Plan (der Revolution, dieser Etappe eines in Bewegung befindlichen Prozesses) fortschreiten.

Hier sind einige Proben dieser Analyse. Zwischen der Aktion und dem Plan entsteht ein Vorgang gegenseitiger Beeinflussung, Bedingung oder gar Veränderung, die sich wechselseitig auswirken – wir haben darauf aufmerksam gemacht, als wir auf die unterschiedlichen Interpretationen von Gandhi und Trotzki hingewiesen haben. Man kann die Doppeldeutigkeit denn auch nur überwinden, wenn man in Betracht zieht, daß eine solche Interaktion eine Vielfalt von Aspekten annimmt: positive, negative, punktuelle, progressive. Ihre Verbindung oder Trennung werden für die moralische Qualifizierung der revolutionären Haltung entscheidend sein. So kann ein Akt von Gewalt, der begangen wird, um die Gegner der Revolution niederzuschlagen oder zu schwächen, gewiß als erste Wirkung haben, die Hindernisse auf dem Weg zu einer gerechten Situation, auf die die Revolution abzielt, zu beseitigen. Aber diese positive Wirkung hat selbst im Ausmaß ihrer Wirksamkeit und Größe andere negative Folgen. Er kann den Verlauf der Revolution im Sinn der Gewalt verändern (die Gewalt zeugt die Gewalt), ihn in Richtung Rache drängen, seinen Sinn für Gerechtigkeit irreführen und ihn in der inneren oder äußeren öffentlichen Meinung kompromittieren.

Man sieht ohne Mühe, daß solche negative oder positive Wirkungen eine punktuelle Folge haben oder im Gegenteil sich auf eine fortschreitende Weise ausbreiten und die Aspekte steigender Gewalt annehmen oder ein Klima von Verstehen und Verständigung einleiten können. Nur jene Aktion kann zugleich wirksam und richtig sein, die unter der Anregung der Gerechtigkeit unternommen wird und tatsächlich auf den Frieden ausgerichtet ist, dessen Einfluß sich auf zweifache Weise auswirkt, nämlich in der positiven Ausrichtung der Aktion und in der Einschränkung, die er den negativen Wirkungen, der tödlichen Gewalt und dem Haß auferlegt. Der Haß ist wohl wirksam, er ist es aber auf eine punktuelle und beschränkte Weise. Die Lobrede auf den Haß, die ein berühmter Revolutionär gehalten hat, hat nur diese beschränkte Bedeutung.

Beizufügen wäre noch, daß die Doppeldeutigkeit der Aktion als eine allgemeine Herausforderung bleibt. Die Gewaltlosigkeit, die Gesten der Güte, des Verzeihens laufen immer Gefahr, als Zugeständnisse der Schwäche interpretiert zu werden und so eine ungerechte Situation zu stärken, die andere Netze von

Unterlassung, von Komplizenschaft, von Schweigen oder hinterlistiger Propaganda unterstützen. Gewiß muß der revolutionäre Prozeß auf die Zunahme des revolutionären Bewußtseins und auf die Bestärkung der Parteigänger und der Bevölkerung im Ideal des Sieges über die Gegner zielen, dieser Sieg muß aber ein Sieg der Gerechtigkeit, des Friedens, der moralischen Werte über die Tyrannei, die Ausbeutung und die Herrschaft sein, die die Gegner repräsentieren. Eine solche Zunahme schließt ein, daß in der Aktion und durch sie die Qualifikation und die moralische Vervollkommnung der an der Revolution Beteiligten und vor allem ihrer Führer sich verwirklicht. Die gegenwärtigen Bedürfnisse und Situationen lassen uns hier die zuverlässigste ethische Tradition, nämlich jene der Tugendlehre (Aristoteles, Thomas von Aquin, Jankélévitch) wieder treffen. Die technische, intellektuelle und moralische Qualifikation des Menschen der Aktion ist ein Erfordernis und ein Ergebnis der Aktion selber.

Wir sagten am Anfang, daß die Revolution wie ein ethischer Plan entsteht. Sie kann wirklich nur ans Ziel gelangen, wenn sie diesen Plan zur Ausführung bringt, indem sie alle erhöht, die sie mobilisiert. Als hervorragender und wichtiger Augenblick der Geschichte wird das revolutionäre Abenteuer eine Quelle der Erhöhung oder der Erniedrigung für die einzelnen und für das Volk sein. In der Fortführung der Hinweise, mit denen wir begonnen haben, möchten wir nun auf eine ausdrücklichere Weise den Charakter und den Inhalt einer mehrdimensionalen Ethik aufzeigen, die sich aufzudrängen scheint als die allein fähige, die Herausforderungen der Grenzsituationen, die die Revolution schafft, aufzunehmen.

Die Dimensionen bezeichnen hier die unterschiedlichen Aspekte, die sich als ebensoviele nicht rückführbare Umrisse der Aktion ausnehmen und eine ebenso unterschiedliche Annäherung verlangen: intellektuell, praktisch, kritische Aufmerksamkeit, Anpassung ans Wirkliche, Mut, es zu verändern, sowie ständige Bemühung, sich zur Geltung zu bringen. Nehmen wir als erste Dimension den Inhalt der Aktion, und zwar betrachtet in ihrer wesentlichen Struktur und in der Vielfalt ihrer unmittelbaren Auswirkungen. Ein Mord, ein Betrug, eine Geiselnahme sind Aktionen, die in sich selber einen Bestand haben, den man weder auflösen noch übersehen kann. Aber man kann dabei auch nicht stehenbleiben, weil jede Aktion ihren Ort hat und eingebunden ist in einen Plan, der einen zeitlichen und einen kollektiven Aspekt hat. Die Aktion schreibt sich in die private Zeit ein wie eine Einheit, gebildet aus der Entwicklung jeder individuellen Existenz. Diese Existenz schreibt sich aber ihrerseits in die Geschichte ein, in die Zeit, die gebildet wird aus dem Gewebe der Ereignisse, die die Menschheit oder eine ihrer Gruppen interessieren. Diese historische – persönliche und soziale – Bedingung der Aktion gehört innerlich zu ihr, sie bringt ihr eine wirklich wesentliche moralische Qualifikation. Eine solche Qualifikation, die von der Einfügung in die individuelle und allgemeine Geschichte herrührt, entfaltet sich in einer doppelten Dimension. In jene zunächst, die aus der gegenwärtigen Situation herkommt. Die Aktion ist gut und angemessen, wenn sie die ethischen Werte – von Gerechtigkeit, Solidarität, Wahrheit ... – erfüllt, entsprechend dem richtigen Maß dessen, was hier und jetzt möglich ist. In der Situation leben und handeln ist keineswegs ein Zugeständnis, eine Anpassung; es ist ein Sich-Verhalten nach den wirklichen Erfordernissen des Guten, das tatsächlich schon möglich ist. Heute eine falsche Übereinstimmung brechen, die auf die Ungerechtigkeit gegründete Ordnung stören, können heutige Forderungen der Suche nach dem Frieden für morgen sein[6].

Die andere Dimension, die die historische Einfügung der Aktion begleitet, bezieht sich auf den prospektiven Aspekt des Planes für Gerechtigkeit und Frieden, den sie wenigstens zum Teil verwirklicht und den sie in jedem Fall vorzubereiten beabsichtigt. Die Aktion verbindet sich mit den bereits gegebenen Möglichkeiten, sie zielt darauf ab, diese Möglichkeiten zu erweitern und dabei neue zu schaffen. Sie nimmt das Ideal vorweg, das den Prozeß der gerechten Revolution angestiftet hat und motivieren muß. Gewisse Gesten und sogar gewisse Bewegungen konzentrieren sich auf die Aufgabe dieser prophetischen Vorwegnahme. Dies scheint uns die tiefe Bedeutung zum Beispiel der Bewegungen der Gewaltlosigkeit, vor allem der evangelisch inspirierten, zu sein. Sie haben im Universum der gerechten Forderungen und in den authentischen revolutionären Prozessen einen bevorzugten Platz. Die Gewaltlosigkeit kann sich aber nicht auf eine ausschließliche Weise aufdrängen und jede maßvolle Anwendung von Gewalt systematisch zurückweisen. Sie ist aber aufgerufen, an die Zweideutigkeit jedes gewalttätigen Mittels zu erinnern, das die gegenwärtige Situation als das allein wirksame Vorgehen, um die herrschende Gewalt zunichte zu machen, fordern kann. Die Anwendung von Gewalt hat nur soweit eine Chance, unter dem Antrieb der Gerechtigkeit zu bleiben und den Frieden anzubahnen, als sie die Anziehungskraft der allgemeinen Solidarität auf die Probe stellt. Also wird sie statt zuzunehmen, indem sie sich entfaltet, darauf abzielen, sich zu beschränken, der Verständigung Platz zu machen, dem vernünftigen und friedlichen Dialog.

Exekutionen im Namen der revolutionären Gerechtigkeit

Wir können hier nicht einmal die großen Linien dieser mehrdimensionalen Ethik skizzieren. Wir möchten versuchen, die komplexesten, die Praxis der revolutionären Gerechtigkeit berührenden Grenzsituationen damit zu vergleichen. Von Anfang an muß und will die befreiende Revolution der Beginn der künftigen Gesellschaft sein, die sie ankündigt und vorbereitet. Diese Gesellschaft muß – welches nun auch immer ihre geographischen, historischen und kulturellen Eigenheiten sind – von einem Rechtsstaat strukturiert und verwaltet werden, der größer werdende Räume eröffnet, in denen die Freiheiten ausgeübt und die Grundrechte zugunsten von allen geachtet und gefördert werden.

Die tatsächliche Treue zu diesen ethischen Werten, die sich in den Taten zeigt, verleiht der Revolution erst die Authentizität und Glaubwürdigkeit. Eine solche Treue umfaßt die Praxis der revolutionären Ideale und gleicherweise ihre wirksame Verteidigung, die Unschädlichmachung jener, die sich dem Überleben und dem Sieg des Befreiungsprozesses widersetzen.

Unter dem Gesichtspunkt der politischen Moral sind wir damit bei der Betrachtung des fundamentalsten Rechtes (der fundamentalsten Pflicht) angelangt, dessen Subjekt – die revolutionäre Bewegung – sich aber noch in einem Embryonalzustand hinsichtlich seiner Organisation als Staat befindet. Denn unter dem Blickwinkel der Existenz und der Ausübung aller Menschenrechte betrachtet, ist das fundamentalste Recht jenes, das die Allgemeine Erklärung der UNO 1948 so formulierte: «Jeder Mensch hat das Recht, daß auf der sozialen wie auf der internationalen Ebene eine solche Ordnung herrsche, daß die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten darin voll zur Wirkung kommen können» (Art. 28). Die moralische Berechtigung der Revolution knüpft an diesen wesentlichen Punkt an. Sie rechtfertigt sich anfänglich als Erhebung durch die Tatsache, daß die Gesamtheit der Grundrechte in der Gesellschaft nicht für alle auf dauerhafte Weise gewährleistet ist. Sie rechtfertigt sich in der Folge in dem Maße, in dem sie in den Sektoren und Gebieten, die in ihre Kontrolle geraten sind, gewährleistet, daß sich eine neue Ordnung, die Gerechtigkeit mit sich bringt und verspricht, festigt oder zumindest danach strebt, sich tatsächlich zu festigen. Kann aber die revolutionäre Bewegung, indem sie die Gerechtigkeit und die Legitimität der bestehenden alten Ordnung nicht mehr anerkennt, sich auf Erfordernisse der Verteidigung der embryonalen neuen Ordnung, der Wirklichkeiten und der Versprechen, deren Frühling sie ist, stützen im Hinblick darauf, die revolutionäre Gerechtigkeit in Gang zu setzen, wobei diese sogar die Todesstrafe umfaßt, die zweifelsohne in kurzem Prozeß ausgesprochen und vollstreckt wird? Um dieses Problem zu klären, beginnen wir mit der Betrachtung der Berufung auf die Todesstrafe, wie sie von einigen Gruppen vor allem von Stadtguerilleros praktiziert wird. Im Gefolge einer Entführung, wenn die Bedingungen zur Freilassung nicht erfüllt werden, erklärt die Gruppe der Entführer, ihre Geisel einem «Volks-» oder «Revolutionsgericht» unterstellt, sie «verurteilt» und «exekutiert» zu haben.

Eine solche Sicht der Justiz ist auf die öffentliche Meinung ausgerichtet, auf ihren moralischen und juristischen Sinn. Sie knüpft schlußendlich an die allgemeine Lehre von der Todesstrafe an, die bei diesen Revolutionären weiterbesteht, oder sie glauben, daß sie in den Gesellschaften weiterbesteht, die sie zu zerstören vorgeben. Aber genau diesen subversiven Organisationen wirft man mit Recht vor, auf eine Moral zu pochen, deren Bedingungen sie bei weitem nicht erfüllen. Anderseits wird eine ähnliche Berufung auf die Todesstrafe, die als Vorrecht der souveränen Gewalt gepriesen wird und sich als für die großen Verbrecher abschreckend auswirkt, heute gerade von jenen einer strengen Kritik unterzogen, die sich in der Verteidigung der menschlichen Grundrechte engagieren. Obwohl sie sich auf das Volk berufen und zahlreiche wirkliche Ungerechtigkeiten anprangern, können die Terroristennetze sich kein Vertrauen als Vertreter eines bestimmten Volkes, einer kulturell und historisch autonomen Nation erwerben, und sich nicht als eine souveräne Autorität verkörpern und keine Macht politischer Natur werden. Wie könnte man darin eine Rechtsgesellschaft, auch nur im Embryonalzustand, den Anfang eines auf der freien und rational informierten Zustimmung der Bürger gegründeten Staates erkennen? Trotz der äußerlichen Ähnlichkeiten scheint uns die Beschaffenheit der Widerstandsbewegungen gegen eine militärische Besetzung oder der Befreiungsbewegungen der ungerechterweise beherrschten oder bevormundeten Länder ganz anders zu sein.

Wenn wir uns auf diese letzteren beschränken, stellen wir hier gewisse moralische Gegebenheiten von höchster Bedeutsamkeit fest. Sie hatten Einfluß auf die Entscheidungen, die von christlichen Organismen in dem Sinne getroffen wurden, die Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt zu unterstützen. Insofern es sich denn auch um eine reiflich überlegte Erhebung handelt, die vorbereitet wurde, um eine Bevölkerung zu befreien und zu fördern, deren Unterstützung man sucht und, je nachdem sie informiert ist, auch erhält, beginnen solche Bewegungen in der sozialen Wirklichkeit und auf politischer Ebene mit der Bildung ei-

nes Rechtsstaates und haben auch eine wirkliche und zunehmende Autorität. Die Führer haben die Verantwortung, das Recht und die Pflicht, die revolutionären Ideale und Verwirklichungen zu verteidigen, die Errungenschaften und das Schicksal ihrer Völker zu schützen. Im Namen der legitimen Verteidigung dieses Gemeinwohls und um das fundamentalste Recht zu gewährleisten, auf das wir Wert gelegt haben, als wir den Artikel 28 der UNO zitiert haben, kann die Revolution dahin gebracht werden, daß sie den wirklich gefährlichen und drohenden Gegnern entgegentreten muß. Wenn die Revolution die Justiz in Gang setzt – auch wenn sie auf eine prekäre, die einzig schon mögliche Weise organisiert ist –, und in der Anwendung der Todesstrafe das einzig wirksame Vorgehen zur Verteidigung ihres Werkes der Gerechtigkeit und der Befreiung sieht, kann sie nicht darauf verzichten, ohne dabei ihre Ziele und ihre Ideale aufzugeben. Zweifelsohne sind die Risiken, den Neigungen zu Vergeltung nachzugeben, in Abrechnungen zu verfallen und bei Freund und Feind die Lust an der Gewalt zu wecken, groß. Der revolutionäre Realismus begegnet hier den ethischen Forderungen, wenn er versucht, eine solche Spirale der Gewalt zu bremsen.

Mehr noch, im Sinne einer für alle Dimensionen eines so komplexen Planes, wie es die Revolution ist, aufmerksamen Ethik müssen sich die Anführer und Anhänger der Revolution bewußt sein, daß die Menschenrechte einen absoluten Charakter haben, so daß sie sie sogar für ihre Feinde gewährleisten müssen. Keine Situation und keine Macht darf Grundrechte wie jenes auf Leben unterdrücken. Und selbst wenn die Verteidigung der höchsten Güter und Werte die Anwendung der Todesstrafe rechtfertigt, bleibt die Forderung, die Verletzung des Rechtes auf Leben auf ein Minimum zu beschränken und die normalen Bedingungen zu fördern, die allen die Ausübung der wesentlichen Menschenrechte sichern. Das Recht auf Leben insbesondere verschwindet nicht einmal beim Kriminellen. Die Lehre, die die Todesstrafe vom Totalitätsprinzip her rechtfertigt, scheint uns nicht begründet: Als ob der Mensch, der als schwer schuldig erkannt ist, das Recht auf Leben verloren hätte[7]. Keine Autorität ist zuständig, dieses Urteil abzugeben und einer menschlichen Person die Chancen zu einer freiwilligen Besserung gewaltsam wegzunehmen, selbst nach den schwersten Untaten nicht. Indem wir damit die Verordnung der Todesstrafe als normales Strafmittel aus der Mitte der zivilisierten und demokratischen Gesellschaft ausschließen, behalten wir sie als letztes Mittel für die Fälle vor, in denen sie das einzige Mittel ist, um die Gesamtheit der Grundrechte, ihre Ausübung oder Institutionalisierung zu schützen oder zu sichern. Was in den revolutionären Situationen zweifelsohne der Fall sein wird, wo die Praxis der Justiz den Führern, den Angehörigen und der Bevölkerung, die zu ihnen hinzukommt, die dornenvollsten Probleme stellt.

Kein ethisches System kann durch seinen Inhalt oder seine vollkommene Kohärenz die Risiken, die den persönlichen Entscheidungen innewohnen, ersetzen. Es muß sich sogar hüten, den Anschein zu erwecken, die Wege der Entscheidung und des Handelns zu erleichtern, wenn es sich um so komplexe und sich in Bewegung befindliche Bereiche handelt wie jene, die von den revolutionären Bedingungen und Vorgängen hervorgebracht werden. Die Weisheit wird vielmehr darin bestehen, die falschen Selbstverständlichkeiten und die ganz aufgrund der in einem anderen historischen Kontext erarbeiteten Lehren getroffenen Lösungen zu beseitigen. Es wird vor allem darum gehen, die Gewissen und die moralische Reflexion zu wecken angesichts des Anspruchs der in ihrer Totalität und Dynamik betrachteten Werte und Rechte wie auch der historischen oder regionalen Dimensionen der politischen Probleme, der tatsächlichen Existenzbedingungen, mit denen sich die weniger begünstigten Menschen und Völker herumschlagen.

Die Präsenz und der Einfluß der Christen in den revolutionären Bewegungen dürfen nie die Auferlegung eines moralischen Kodex vermuten lassen, der sich unter Umständen nur in anderen Lebensbedingungen bewährt hat. Eine solche Teilnahme von Gläubigen geschieht vielmehr unter dem Appell, für die Suche nach Klarheit zu sorgen und für den Mut, die Vollkommenheit der Liebe, die das Evangelium bringt, zu konfrontieren mit den Fragen, Ängsten und Hoffnungen, die die Menschen und die Führer der jungen Nationen auf eine oft neuartige Weise beweisen.

[1] Zu lesen ist die Episode in (Cel)Remy, Aventures sur la ligne (Les éditeurs associés à Nyon, 1974) 217–253, Zitat 232.

[2] Vgl. den Beitrag von P. Tillich im Sammelband: To live as men, an anatomy of peace (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, California, 1965) 13–23,Zitat 15.

[3] Siehe zum Beispiel L. Trotzki, Ihre Moral und die unsere.

[4] Wir machten eine Anspielung darauf in unserem Beitrag am ATEM-Kongreß, der vom 19. bis 22. September 1978 in Freiburg/Schweiz durchgeführt wurde und dessen Akten als Supplément von La Vie Spirituelle (Edition du Cerf, Paris) veröffentlicht werden.

[5] So hat auch Thomas von Aquin durch den Rückgriff auf das Totalitätsprinzip bloß die Positionen des mittelalterlichen Rechtes in diesen Punkten gerechtfertigt. Siehe Summa Theologiae II–II, 65, 1. «Der Artikel rechtfertigt die Verstümmelung unter dem Gesichtspunkt der Strafe und der Heilung», bemerkt ohne weiteres der Übersetzer-Kommentator in der Ausgabe der Revue des Jeunes.

[6] Diese Beispiele sind fast wörtlich entnommen der Summa Theologiae II–II, 37,1, ad 2m.

[7] Dies ist die Position von Thomas (Summa Theologiae II–II, 64, 2–3), die von Papst Pius XII. aufgenommen wurde: «Der Staat verfügt nicht über das Recht des Individuums auf Leben... Der Verurteilte ... hat sich durch sein Verbrechen bereits seines Rechtes auf Leben beraubt» (Ansprache vom 13. September 1952). Wir entwickeln diese Lehre fort: für uns ist der Staat nicht zuständig, sich über diese «Beraubung» auszusprechen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

CARLOS-JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA

1922 zu Abaeté (Brasilien) geboren, Dominikaner, promovierte an den Theologischen Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) in Theologie, ist seit 1966 Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Ü. Von seinen Veröffentlichungen, die einen Bezug zum Thema dieses Beitrages haben, seien erwähnt: Evangelium und soziale Revolution (portugiesisch, São Paulo, Brasilien, 1963), Pour une théologie de la révolution: Société injuste et révolution (Seuil, Paris 1970), La crise du choix moral dans la civilisation technique (Editions Universitaires/Cerf, Fribourg/Paris 1977). Anschrift: Institut de Théologie Morale, Université de Fribourg, rue de l'Hôpital 1 a, CH–1700 Freiburg i. Ü.

Lelio Basso

Das Problem der Gewalt im Rechtsstaat

Das Thema der Staatsgewalt als eines Instruments zur Bestrafung solcher, die den Staat und die Gesellschaftsordnung gewaltsam angreifen, verweist uns auf bekannte alte Kontroversen, vor allem aber auf das, was meiner Meinung nach der Leitgedanke der heutigen Zeit ist: auf den Übergang des Gravitationszentrums des gesellschaftlichen Lebens von der Autorität, von der Macht auf den Menschen, ja auf die Menschen, auf die ganze Menschheitsgemeinschaft.

Solange die Macht nicht bei den Bürgern selbst lag, sondern ihnen, die bloße Untertanen waren, auferlegt wurde, forderte das Verbrechen die Rache des beleidigten Fürsten heraus und stellte der Scharfrichter, wie Joseph de Maistre sagt, gleichsam eine Transmissionsvorrichtung zwischen dem Staatsoberhaupt und dem Volk dar: dank seiner behauptete der Fürst allen gegenüber seine absolute Macht.

Besonders schwerwiegend war der im politischen Verbrechen enthaltene Angriff auf den sakralen Charakter der Macht: das «crimen laesae maiestatis» hatte einen sakrilegischen Charakter, «der mit den Garantien eines normalen Prozeßverfahrens unvereinbar war»[1]. Die Folterung, die normalerweise für die «honestiores» ausgeschlossen und nur den niederen Klassen, den «humiliores» zugedacht war, wurde infolgedessen, falls es sich um politische Vergehen handelte, auch an «clarissimi et perfectissimi» vollzogen; in solchen Fällen galt der Grundsatz «omnes torquentur». Dieser Grundsatz des klassischen Rechts wurde im mittelalterlichen Recht vervollkommnet; man hielt zwar am diskriminatorischen Charakter der Folter für die gewöhnlichen Delikte fest[2], dehnte aber den Anwendungsbereich des «erga omnes» vom Majestätsverbrechen auf das Delikt der Häresie aus, da man dieses als ein Majestätsverbrechen gegenüber Gott betrachtete.

Doch nachdem vom Humanismus und von der Renaissance in langer Anstrengung der Mensch entdeckt worden ist, gelingt es dem 18. Jahrhundert, die Rechte des Menschen gegenüber der absoluten Macht des Souveräns in klaren Sätzen zu proklamieren. Und da auch der «Schuldige» ein Mensch ist und wieder in die Menschheitsgemeinschaft eintritt, «muß bei der Bestrafung eines Menschen wenigstens etwas respektiert werden: sein ‹Menschsein›»[3]. Es ist kein Zufall, daß die Schrift Beccarias «Dei delitti e delle pene» wenige Jahre vor den Menschenrechtserklärungen von Philadelphia und der Französischen Revolution erscheint.

Mit der Auslösung eines Demokratisierungsprozesses geht die Macht, jegliche Macht und somit auch die Gewalt, Gesetzesverletzungen zu bestrafen, wenigstens theoretisch auf das Volk selbst, auf die Gesamtheit der Menschen über. Die Gesellschaft hat somit die Gewalt und die Pflicht, zu bestrafen und so zur Respektierung der allgemein geltenden Lebensregeln zu zwingen, doch muß sie selbst mit dem guten Beispiel vorangehen, indem sie ihrerseits das «Menschsein» des Schuldigen respektiert. So bilden sich schon zu Beginn der bürgerlichen Epoche die Grundsätze heraus, daß der Angeklagte bis zu seiner Verurteilung als unschuldig anzusehen ist, daß die Strafen human und auf die Umerziehung des Schuldigen bedacht sein müssen und daß für sie feste, stetige gesetzliche Bestimmungen im voraus festzulegen sind und so fort. Leider aber sind

der Rechtsstaat, der all dies hätte gewährleisten sollen, und die Demokratie, die schließlich die Einheit von Volk und Macht, von Regierten und Regierenden hätte darstellen sollen, ein Ideal geblieben, dessen Verwirklichung stets an der harten Wirklichkeit gescheitert ist.

Einem Marxisten, wie ich es bin, erscheint dies ganz natürlich: Wie kann es in einer in Klassen aufgespaltenen Gesellschaft möglich sein, daß sich die «humiliores» der gleichen Rechte erfreuen dürfen wie die «honestiores»? Darf man die öffentlichen Anliegen, das Funktionieren der Gesellschaft der Laune der Demokratie überlassen, die mit einer bloßen Wahl oder Abstimmung alles umstoßen könnte? Zwar ist das allgemeine und gleiche Wahlrecht fast überall eingeführt worden, doch war dies erst dann möglich, als sich ein ganzes System gesellschaftlicher Organismen herausgebildet hatte, die das menschliche Verhalten von der Geburt bis zum Tode bestimmen. Gewiß beruhen heute die westlichen Regimes auf der Zustimmung des Volkes, doch dieser Konsens ist die Frucht dessen, was Marx den «lautlosen Zwang der ökonomischen Gesetze» nannte, und auch dessen, was man heute die «Gewalt der Institutionen» nennt: der Schule, der durch die Massenmedien betriebenen Indoktrinierung oder des vom System ausgeübten ideologischen Druckes, der eine konformistische Haltung erzeugt.

In diesem Rahmen ist heute meines Erachtens das Problem zu sehen, daß der Staat zur Gewalt zurückkehrt und den Pfad der Vermenschlichung der Strafen, der Präsumption der Unschuld, des Respektes vor dem Menschsein des Verurteilten aufgibt, obwohl diese Grundsätze in allen modernen Verfassungen, in den Menschenrechtserklärungen der Nachkriegszeit und in entsprechenden Dokumenten der UNO von neuem bekräftigt werden.

Ich erblicke den tiefsten Grund hierfür in der Krise, welche die heutige Gesellschaft befallen hat – in der meines Erachtens schlimmsten Krise, zu der es in der westlichen Welt gekommen ist. Es handelt sich dabei ja nicht bloß um eine Wirtschaftskrise – die westliche Gesellschaft hat schon viel schlimmere erlebt –, sondern vor allem um eine Krise hauptsächlich des ideologischen Systems, das dem Konsens zugrunde liegt. Die Menschen, deren Gleichheit theoretisch proklamiert wird, haben das Antlitz der realen, auf der Ungleichheit beruhenden Gesellschaft entdeckt.

Vor allem in den unterentwickelten Ländern hat sich das Wissen um die Menschenrechte in breiten Massen des Volkes rascher entwickelt als die Fähigkeit, die materiellen Bedingungen dafür zu schaffen und das Funktionieren der Integrations- und Konsensmechanismen zu sichern, woran auch die Kurzsichtigkeit und konservative Engherzigkeit der herrschenden Klassen und der raffsüchtige Egoismus der multinationalen Gesellschaften die Schuld tragen. Das alte Gleichgewicht, das auf dem Vorrecht einiger weniger und auf der Ausbeutung und der Unterwürfigkeit der vielen beruht, ist von der Demokratisierung der Volksmassen in Gefahr gebracht worden. Es hat sich eine Kluft aufgetan zwischen der Verteidigung der Gesellschaftsordnung und der Respektierung der demokratischen Werte und der Menschenrechte, die in den Verfassungen und in der Rechtsordnung verankert sind.

Wie das Beispiel Lateinamerikas zeigt, kann ein ganzer Kontinent, können Millionen von Menschen der elementarsten Menschenrechte beraubt und der schrecklichsten Willkür der Macht ausgeliefert werden, sobald die Gesellschaftsordnung bedroht erscheint. Trotz der alten Unsitte von *golpes* (Staatsstreichen) und *caudillos* (Führern) war die herrschende Ideologie der lateinamerikanischen Gesellschaft ein aus christlicher Moral und demokratischen Prinzipien, die beide auf der Achtung der Menschenwürde beruhten, bestehendes Ganzes. Einige Länder, wie z.B. Uruguay, stellten in den Augen der westlichen Welt geradezu ein Musterbeispiel von Demokratie dar. Alle diese Länder hatten bei ihrem Eintritt in die UNO deren Charta und die sich daraus ergebenden Verpflichtungen angenommen, zu denen auch «die allgemeine, wirksame Beachtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten in bezug auf alle» gehören, «ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache und der Religion». Diese Rechte wurden in der allgemeinen Erklärung von 1948 verdeutlicht, deren Präambel sagt: «Die Freiheit, die Gerechtigkeit und der Friede auf der Welt gründen auf der Anerkennung der Würde der Person und der gleichen, unveräußerlichen Rechte aller Glieder der Menschheitsfamilie.» Der gleiche Geist spricht aus dem Dokument der Dreizehnten Generalversammlung des brasilianischen Episkopates, worin es heißt: «Nachdem Gott für den Menschen gestorben ist, kann es nicht mehr anders sein, als daß die Kirche Christi diesen Menschen, den konkreten Menschen (...) mit seinen Leiden, Bestrebungen und Hoffnungen ernstnimmt»[4].

Um das Aufgeben dieser Grundsätze zu rechtfertigen, hat man sich auf die sogenannte Lehre von der nationalen Sicherheit berufen, die in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern in entsprechenden, nur wenig voneinander abweichenden Gesetzen schriftlich niedergelegt worden ist. Doch die Ironie der Geschichte will, daß diese Lehre von der nationalen Sicherheit, in deren Namen die demokratischen und christlichen Prinzipien mit Füßen getreten werden, angeblich gerade diese Grundsätze verteidigen will. Nach ihren Theoretikern und in den offiziellen For-

mulierungen ist die Welt in zwei Blöcke gespalten: in den «atheistischen kommunistischen Osten» und den «demokratischen christlichen Westen», deren Schicksal es ist, aufeinanderzuprallen. Darum wird die vollständige, totale, widerspruchslose Hingabe des Bürgers an die Nation verlangt, um im Rahmen der Verteidigung der abendländischen Werte die dauernden nationalen Ziele zu erreichen, die der Staat sich setzt. Wenn der Bürger nicht gehorcht, so muß man ihn mit allen Mitteln zum Gehorsam zwingen, weil die nationale Sicherheit jedem andern Gut vorangeht.

Art. 3 des brasilianischen Gesetzes über die nationale Sicherheit sagt, daß es «im wesentlichen die Mittel betrifft, die dazu bestimmt sind, die äußere und innere Sicherheit zu bewahren, einschließlich der Verhinderung und der Abwehr des psychologischen Krieges (...) Der psychologische Krieg besteht im Einsatz der Propaganda und Gegenpropaganda und in jeder Tätigkeit auf politischem, wirtschaftlichem, psycho-sozialem oder militärischem Feld, die zum Ziele hat, Meinungen, Emotionen, Einstellungen oder Verhalten fremder, feindlicher, neutraler oder befreundeter Gruppen zu beeinflussen oder hervorzurufen, die im Gegensatz zu der Verwirklichung der nationalen Zielsetzungen stehen.» Und Art. 45 definiert die subversive Propaganda, die mit allen Mitteln zu unterdrücken ist, als «Verwendung irgendeines Mittels gesellschaftlicher Kommunikation: von Zeitungen, Wochenblättern, Zeitschriften, Büchern, Bulletins, Manifesten, Hörfunk, Fernsehen, Kino, Theater oder irgendeinem derartigen Mittel als Propagandavehikel im psychologischen Krieg (...), die Gründung von Komitees, politische Missionen, Aufmärsche, Kundgebungen (...), verbotene Streiks.» Dies läuft offensichtlich auf das Verbot jeder Bekundung eines Dissenses, ja des Dissenses selbst hinaus: der Dissident greift die nationale Sicherheit an, ist somit Feind der Nation, ihrer Grundsätze, ihrer Staatsordnung.

Um zu erfassen, was dieses Gesetz eigentlich bedeutet, muß man sich vergegenwärtigen, daß man, wenn man von nationaler Sicherheit oder nationalen Zielsetzungen spricht, sich nicht auf den Willen des Volkes bezieht, sondern auf den Willen der in einem Klüngel von Militaristen inkarnierten Macht; diese Clique hat die Macht mit Gewalt an sich gerissen und ihre Diktatur aufgezwungen, um die bestehende Ordnung zu verteidigen, d.h. das Interesse der das Land beherrschenden Klassen und vor allem die imperialistischen Interessen der multinationalen Gesellschaften. Und wenn man von atheistischem Kommunismus spricht, den man als Hauptfeind der nationalen Sicherheit zerstören müsse, so versteht man darunter jegliche progressive Bewegung, die eine Gesellschaftsreform erstrebt, welche die bestehende Gesellschaftsordnung irgendwie modifizieren oder das innere Kräfteverhältnis irgendwie ändern könnte.

Zwar stimmt es, daß in Chile in der Regierung Allende auch die Kommunisten vertreten waren; in Brasilien aber, von dem die Welle von Staatsstreichen ausgegangen ist, die dann fast den ganzen Kontinent überflutet hat, und von dem vor allem die Lehre von der nationalen Sicherheit und deren wissenschaftliche Anwendung bis zur Folter und zur hemmungslosesten Willkür der Militärmacht ihren Ausgang genommen hat, war Präsident Goulart nicht im entferntesten Kommunist, so wie auch in Uruguay und in Bolivien Nichtkommunisten an der Macht waren. Es bestand somit keine atheistisch-kommunistische Bedrohung, und doch begründete man den Staatsstreich in Brasilien damit, daß Goulart «sich daran machte, das Land zu bolschewisieren» (Verfassungsakt Nr. 1), und ähnliche Begründungen wurden in andern Ländern vorgebracht.

In Brasilien wie in Chile, in Uruguay wie in Bolivien und hernach in Argentinien bestanden die wichtigsten Folgen vor allem in der vollständigen Militarisierung der Macht, nicht nur der Exekutive, sondern auch der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt[5], und infolgedessen im Ende des Rechtsstaates. Der in die Stellung eines Untertanen zurückversetzte Staatsbürger ist der Willkür der Militärs ausgeliefert: sämtliche Garantien, die den Staatsbürger schützen, fielen dahin. Ein Verhafteter, auch wenn er um eines bloßen Verdachtes willen oder als Freund eines Verhafteten ins Gefängnis kam, ist vollständig den Untersuchungsrichtern ausgeliefert, die über ihn eine unbegrenzte Macht haben. Die Verteidigung des Angeklagten steht nicht mehr im Dienst des öffentlichen Interesses an der Wahrheitsfindung, sondern ist eine bloße Formsache, die auch wegfallen kann. Entlastungszeugen brauchen nicht angehört zu werden; es wird immer mehr erschwert, mit den Advokaten zu verkehren[6], bei den Verhören wird kein Anwalt zugelassen, zumal die Polizei den Inhaftierten auf unbegrenzte Zeit festhalten kann.

Die totale Isolierung des Angeklagten ist nur der erste Grad der Folterung und kann endlos dauern, bis es zu schlimmen psychischen Veränderungen kommt. Doch diese Isolierung ist nur ein erster Schritt: die schrecklichsten, unmenschlichen Folterungsmethoden, die wie zu Hitlers Zeiten unter Beihilfe von Ärzten wissenschaftlich vollzogen werden, bilden für verantwortungslose, jeder Überwachung entzogene Polizisten eine allzu naheliegende Versuchung[7]. In zahlreichen Fällen hat die Folterung zum Tod oder zum Wahnsinn geführt; das Schlimmste daran ist aber wohl, daß der Unschuldige den gleichen Prozeduren

unterzogen wird und nie imstande ist, seine Unschuld zu beweisen.

Zu was hingegen ist es im Westen gekommen? Auch hier hat die Krise einige Grundwerte erschüttert, auf denen das System aufruht, so daß die Mechanismen seines Funktionierens behindert worden sind. Und das in eben dem Moment, als der wachsende Technizismus, die zunehmende Komplexität und Gliederung des Gesellschaftslebens einen perfekten Mechanismus erfordern, bei dem keine Pannen auftreten dürfen. Als der deutsche Bundeskanzler Erhard von einer «formierten Gesellschaft» sprach, legte er den Ton auf einen der Grundzüge der Industriegesellschaft unserer Zeit, die eine strukturierte, organisierte, gegliederte und in jedem ihrer Bestandteile gut geölte Gesellschaft sein muß, damit sie trotz der Widersprüche weiterfunktionieren kann. Doch dies erheischt den totalen Konsens der Bevölkerung: sobald dieser fehlt, sobald die Gesellschaftsmechanismen ihn nicht mehr erzeugen, droht der ganze Mechanismus in eine Krise zu geraten. Bei einer so heiklen und verwickelten Maschine kann die geringste Erschütterung, ja das kleinste Sandkörnchen ein Unglück hervorrufen.

Darum wird der totale Konformismus zu einer Notwendigkeit, der Dissens aber zum neuen Majestätsverbrechen. Widerspruch trifft und verletzt die Gesellschaft gerade in dem, was für sie das Heiligste ist: die Verteidigung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die Verteidigung des Eigentums, des Profits, des Geldes, das der Gott der materialistischen Gesellschaft des Westens ist. Und gegen dieses neue Majestätsverbrechen wehren sich die nie gestutzten Krallen der Staatsgewalt. Es kommt wieder der Grundsatz auf, wonach in solchen Fällen «omnes torquentur».

Trotz der vielgepriesenen Erstarkung der westlichen Demokratie in verschiedenen Ländern haben das Heer, die Polizei, das Gerichtswesen weiterhin den Charakter «besonderer Körperschaften» bewahrt, haben sich nie mit dem Volk identifiziert, nie dessen Souveränität anerkannt, sondern sich stets als legitime Inhaber von Macht, von Autorität über das Volk angesehen. Das Heer ist ein typisches Ordnungssystem geblieben, das auf der Autorität, der Hierarchie, der Disziplin und nicht dem Konsens beruht und dem infolgedessen jeglicher demokratischer Geist fremd ist.

Obschon in Perioden des Erstarkens der Demokratie es dem Ansporn, der von der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht, gelingen mag, auch die Streitkräfte mitzuerfassen und aus Soldaten einfach Bürger in Uniform zu machen, die unter dem Wehrkleid ihre ganze Würde als Bürger bewahren, so versteift sich in Perioden der Spannung, wenn der Konsensmechanismus nicht regelrecht funktioniert, die Verteidigung der Gesellschaftsordnung wiederum auf die Prinzipien der Autorität und des Gehorsams, und der militärische Geist gewinnt wieder die Oberhand über den demokratischen Geist. Die Gefängnisse z.B. haben stets das Modell der militärischen Disziplin kopiert, ja dieses noch verschärft, was fast überall häufig Gefängnisrevolten hervorgerufen hat. Auch in die Zuchthäuser waren in Zeiten der Entwicklung des demokratischen Geistes Reformen eingedrungen, die sich von den Grundsätzen der Vermenschlichung des Strafvollzugs und der Umerziehung des Verurteilten leiten ließen, doch bestanden daneben gleichzeitig noch Strafanstalten im alten Stil, überfüllte, gesundheitsschädliche Kerker, in die eine eigentliche Strafvollzugsreform nicht Eingang fand. Doch auch hier haben die neuen Situationen in Deutschland und anderswo dazu geführt, daß wieder Sondergefängnisse eingerichtet wurden.

Zwar haben die Baader-Meinhof-Gruppe, die Rote Armee-Fraktion, die Roten Brigaden in Italien sich Terrorakten hingegeben und der Gesellschaft den Krieg erklärt. Rechtfertigt sich angesichts dessen aber das gewaltsame Vorgehen des Staates?

Unsere verneinende Antwort ist schon in dem enthalten, was wir bis anhin gesagt haben. Vor allem ist zu sagen: Wenn der Terrorismus sich in der Welt dermaßen weit verbreitet hat, wenn er in einigen Ländern, wie z.B. in Italien, zu einem Massenphänomen geworden ist[8] und sich in anderen Ländern nicht auf bloß einige wenige Einzelfälle beschränkt, so bedeutet dies, daß es sich dabei nicht bloß um Verirrungen von Wirrköpfen handelt, sondern um eine Erscheinung, die gesellschaftliche Ursachen hat. Wenn trotz aller ausgeklügelten psychologischen Konformismusmechanismen die Konsensverweigerung in so brutaler Form auftritt, so ist es klar, daß die Gesellschaft dafür in starkem Maß die Mitverantwortung trägt und daß es ihre erste Pflicht ist, die Ursachen auszumerzen. Ich kann nicht für jedes Land diese Ursachen analytisch ermitteln; in Italien liegen sie sicherlich in der Unterlassung von Reformen, in schweren sozialen Ungerechtigkeiten und im Skandal, daß sämtliche Verbrechen der «honestiores» unbestraft bleiben.

Man wird sagen, es lasse sich kein Vergleich ziehen, weil in Lateinamerika der Angriff auf die Demokratie vom Militär ausgegangen sei, während im Westen die parlamentarische Demokratie bestehen bleibe und die Roten Brigaden oder die Rote Armee-Fraktion dennoch die Institutionen angriffen und den Staat zur Selbstverteidigung zwängen. Doch ein demokratischer Staat muß sich mit demokratischen Mitteln verteidigen; wenn er zu den Mitteln der Gewalt greift, so öff-

net er der Willkür den Weg und hört auf, ein Rechtsstaat zu sein.

Gewiß besteht zwischen den Regimes Westeuropas und denen Lateinamerikas ein gewaltiger Unterschied, doch das Prinzip ist das gleiche: die Kriminalisierung des Widerspruchs. Der Dissident wird als Feind betrachtet, als «Verfassungsfeind», wie man in Deutschland sagt (was nicht weit vom «Volksfeind» der Ära Stalins entfernt ist); die Ausübung des Berufes muß ihm verwehrt werden; er kann als «Sympathisant mit dem Terrorismus»[9] verurteilt werden, und wenn er ein Verbrechen begeht, so «stellt er sich, als Gewaltverbrecher, außerhalb die Spielregeln unseres demokratischen Staates»[10]. Und der «demokratische Staat» gibt ihm gegenüber die Regeln der Demokratie auf und tritt die Rechte, die dem Menschen als solchen, jedem Menschen, zukommen, mit Füßen. Auch einem Nichtglaubenden, wie ich es bin, kommt dabei die Lehre Johannes' XXIII. in den Sinn, der überall Antlitze von Menschen, Antlitze von Brüdern sah, auch im Irrenden, der trotz der Verfehlung, die er begangen hat, ein Bruder bleibt.

[1] Alec Mellor, La torture. Son histoire, son abolition, sa réapparition au XX siècle (Paris 1949).

[2] In seinem siebenteiligen «Codex» nimmt Alfonso der Weise die *caballeros*, die *hidalgos* und die Professoren der Rechtswissenschaft von der Folter aus, und dies ist im allgemeinen die geltende Regel. Selten nur findet sich dagegen eine Norm, wie sie König Ludwig IX. von Frankreich erläßt, der einfachhin «personas honestas ac bonae famae, etiamsi sint pauperes» von der Folter freistellt. (Vgl. Lelio Basso, La Tortura oggi in Italia [Mailand 1953] 58 und 60.)

[3] M. Foucault, Sorvegliare e punire. Nascita della prigione (Turin 1976). 80. Franz. Original: Surveiller et punir. Naissance de la prison (Paris 1975).

[4] Direitos humanos no Brasil, hoje: «SEDOC», Mai 1973, Sp. 1348.

[5] Tribunale Russell II: Brasile. Violazione dei diritti dell'uomo (Mailand 1975) 56 ff. (Im folgenden zitiert: «Brasile».) Außerdem: Cile, Bolivia, Uruguay. Violazione dei diritti dell'uomo (Venedig 1975) 27 ff., 217 ff. (Im folgenden zitiert: «Cile».) – Diese beiden Bücher enthalten die Akten der ersten Sitzungsperiode (Rom 1974) des II. Russell-Tribunals über Lateinamerika. Die in diesem Beitrag gebotenen zusammenfassenden Angaben sind dort mit reichhaltigen Dokumentationen belegt.

[6] Cile 81–82.

[7] Brasile 202–203.

[8] Natürlich stellen die Terroristen im wirklichen und engeren Sinne keine Masse dar, wohl aber gibt es in ihrem Umfeld eine weitgespannte Zone aktiver Unterstützung oder doch wenigstens passiver Billigung, wodurch auch ständige Neurekrutierung ermöglicht wird.

[9] «Wer immer noch mit den Terroristen liebäugelt, der macht sich zu ihrem Komplizen», hat Bundeskanzler Schmidt am 13. März 1975 vor dem Bundestag gesagt.

[10] Aus der zitierten Rede von Bundeskanzler Schmidt.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

LELIO BASSO

1903 in Varazze (Italien) geboren. Doktorat der Rechtswissenschaft (1925) und der Philosophie (1931) an der Universität Mailand. An der Universität Rom lehrte er Soziologie der Entwicklungsländer. – Während der Zeit des Faschismus einige Jahre Gefängnis, Deportation auf eine Insel und Konzentrationslager. 1947–1948 Generalsekretär der Sozialistischen Partei Italiens (PSI). 1946–1948 Abgeordneter für die Konstituierende Nationalversammlung und Berichterstatter des Ausschusses für die allgemeinen Auslegungsnormen und für die Freiheitsrechte in der italienischen Verfassung. 1948–1972 Mitglied des Abgeordnetenhauses des Parlaments für Mailand, 1972 bis jetzt Senator für Mailand im Parlament. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: Il principe senza scettro (Kommentar zur italienischen Verfassung) (1958); Pensiero politico di Rosa Luxemburg (deutsche, japanische, englische und zwei verschiedene spanische Übersetzungen); Neocapitalismo e sinistra europea (übersetzt ins Deutsche, Japanische und Serbokroatische); außerdem viele andere wissenschaftliche Abhandlungen, die auch in verschiedene Sprachen übersetzt wurden. Demnächst erscheint bei Rowohlt eine Studie über Marx und den Marxismus. Lelio Basso redigiert die Zeitschrift Problemi del Socialismo und ist Präsident der «Fondazione Lelio e Lisli Basso per lo studio della società contemporanea» mit Sitz in Rom sowie der «Fondazione internazionale Lelio Basso per il diritto e la liberazione dei popoli» mit Sitz in der Schweiz. Anschrift: Fondazione Lelio e Lisli Basso, Issoco, Istituto per lo studio della Società Contempranea, Via della Dogana Vecchia, 5, I–00186 Roma, Italien.

Alfonso María Ruiz-Mateos
Jiménez de Tejada

Ärztliches Handeln gegenüber Gefangenen

Das Ethos der Medizin

Wir machen uns folgende Behauptung zu eigen: «Von allen großen Menschen, die wissenschaftliches Neuland erforschen, gehört der Arzt im wahrsten Sinne des Wortes zu den Verantwortungsvollsten. Und dies deswegen, weil der Kampf, den er aufnimmt, niemals zu Ende ist. Er muß sich vor der Verzweiflung des Besiegten und auch vor dessen Schicksal hüten. Deshalb kämpft er an allen Fronten und mit allen Mitteln seiner sich stets weiterentwickelnden Wissenschaft.»

Das *«Ethos»* des Arztes ergibt sich aus dessen humanitärer Berufung und damit aus dessen sittlicher Überzeugung und Pflichtauffassung. Der medizinische Beruf war einer der ersten, der zu einer würdigen Ausdrucksform fand und sein *«Ethos»* durch Selbstverpflichtungen, Eide und einen ärztlichen Verhaltenskodex gewährleistete. Der Eid des Hippokrates behält noch nach über zweitausend Jahren seine Gültigkeit. Die meisten medizinischen Fakultäten stützen sich heute auf die vom Weltärztebund im September 1948 verabschiedete Genfer Deklaration. Besonders hervorheben möchten wir die folgenden Verpflichtungen: a) «ich werde meinen Beruf gewissenhaft und würdig ausüben»; b) «die Gesundheit meines Patienten wird meine erste Sorge sein».

Was mag nun aber im Zusammenhang mit der ärztlichen Berufsauffassung die Tatsache bedeuten, daß die Zeitschrift CONCILIUM in ihrer Monographie über «Todesstrafe und Folter» auch die Medizin zu Wort kommen lassen will? Stimmt es, daß die Medizin, für den Dienst am Leben geschaffen, ihr immenses wissenschaftliches Instrumentarium zur Erforschung des Menschen in den Dienst der Folter und des Tötens gestellt hat?

Die Tatsachen schreien es hinaus

Es ist unmöglich, all die Stimmen des Protestes zusammenzufassen, die sich aus den unterschiedlichsten Teilen der Welt gegen die ärztliche Beteiligung an verschiedenen Formen der Folterung Gefangener erheben. Wir geben hier einige der Stellungnahmen wieder, welche den Bekanntheitsgrad dieser Anklagen am deutlichsten kennzeichnen.

Besonders auffällig ist die Atmosphäre, die auf dem letzten Psychiatriekongreß vom 28. August bis 3. September vergangenen Jahres in Honolulu herrschte. Von Anfang an sahen sich die aus allen Teilen der Welt angereisten Psychiater – mehr als viertausend an der Zahl – in eine Kampagne verwickelt, deren Generalthema «die psychiatrische Unterdrückung der politisch Andersdenkenden in der UdSSR» durch eine Fülle von Einzelthemen untermauert wurde: a) «Mißbräuchlicher Einsatz der sowjetischen Psychiatrie für politische Zwecke»; b) «Handbuch der Psychiatrie für Dissidenten» usw.

In den ersten Sitzungen lieferte das im Sheraton Hotel eingerichtete Informationszentrum umfangreiches Material über den Einsatz der psychiatrischen Medizin für politische Zwecke, insbesondere in der Sowjetunion.

Wir müssen einräumen, daß alle Aktivitäten gegen die behaupteten Mißbräuche der russischen Psychiatrie grundsätzlich von der «Amerikanischen Gesellschaft für Psychiatrie» ausgingen. Diese berief in den Großen Saal des Sheraton Hotels eine Vollversammlung ein, die über das Thema «Zur Ethik des Psychiaters» frei diskutieren sollte. Einmal mehr wurden die Mißbräuche der russischen Psychiatrie verurteilt. Um das Gesagte zu unterstreichen, verlas Frau Dr. Marina Welkhanskaya ein ausführliches Schreiben mit den schwersten Anklagen zu diesem Punkt.

Einen andern Fall erheblichen Bekanntheitsgrades stellte der russische Psychiater Novikov dar. In seinen Erklärungen – nach seiner Flucht am 15. Juni 1977 anläßlich des Psychiatriekongresses in Helsinki über «Selbstmord und vorbeugende Maßnahmen» – berichtet er von den Zwangssituationen, denen er von Prof. Georgij Wassiljewitsch Morosow, dem vielleicht einflußreichsten Psychiater der UdSSR, ausgesetzt wurde.

Ein ähnlicher Fall ist der Dissident Vladimir Borisov, der in Leningrad verhaftet und neun Jahre lang in einem psychiatrischen Krankenhaus festgehalten wurde.

Eine Information der «Agency of Freedom of Information» teilt mit, daß seit Ende der 50er Jahre bis zu den 70er Jahren die «Central Intelligence Agency» (CIA) einen Vorstoß zur Kontrolle über das Gehirn unternahm, der die Bezeichnung «Kutra» trug und an dem sich neben den tüchtigsten Agenten der Organisation auch Wissenschaftler (Pharmazeuten, Psychiater, Hypnotiseure...) beteiligten. Röntgenstrahlen, Hypnose, verschiedene Halluzinogene wie LSD und andere Drogen standen bei ihren Versuchen auf der Ta-

gesordnung... (New York – 21 – Pyresa-Korrespondent Antonio Parra).

«Großbritannien gegenüber dem Vorwurf, in Ulster Folterungen und inhumane Praktiken angewandt zu haben, vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte teilweise für schuldig befunden» (Rechtsstreit zwischen der Republik Irland und dem United Kingdom). Im einzelnen wurden fünf «inhumane und entwürdigende» Methoden angeführt, die britische Staatsangehörige praktiziert haben: a) erzwungenes stundenlanges Kapuzentragen der Gefangenen während der Verhöre, b) Entzug von Schlaf, Essen und Trinken, c) Verwendung akustischer Reize zur Verwirrung des Gefangenen, d) das mit elektronischen Methoden bewirkte «weiße Schweigen», e) der Zwang, über lange Zeit in einer für den Menschen schmerzhaften Körperstellung zu verharren, z.B. Abstützen der Arme an der Wand, wobei jeder Anfall von Schwäche bestraft wird (London – 18 – Pyresa-Korrespondent Sandro Armesto).

Dr. J.A. Valtueña sagt: «In den letzten Jahren ist nur die Beteiligung von Ärzten an den sog. *Intensivverhören* nachgewiesen worden, die man im Zusammenhang mit dem Vorgehen des englischen Militärs gegen irische Terroristen in Nordirland durchführte. Die veröffentlichten Dokumente («Compton-und-Parker-Informationen»), die jeweils von drei unabhängigen Juristen verfaßt wurden, geben einen Überblick über die während der Verhöre praktizierten Gefangenenmißhandlungen.» (Vgl. Tribuna Médica Nr. 647, 13. Februar, 11.)

Wir halten den Leser für sensibilisiert genug, um ihm eine erschöpfende Darstellung von Einzelfällen ersparen zu können. Als Schlußbemerkung mag der Hinweis auf die Erfahrung von «Amnesty International» dienen, welche die Zahl der *politischen* Gefangenen in allen Teilen der Welt auf über eine Million beziffert, Gefangene, von denen die meisten auf die eine oder andere Weise gefoltert worden sind. (Psiquiatrika 1 [1978], V.I. Nr. 1, 61).

Medizin, Folterer und Folter

Aufgrund der modernen medizinischen Erkenntnisse über die Psychologie des Menschen ergibt sich die schockierende Feststellung: «Wir alle sind potentielle Folterer». Das «Milgran-Experiment» lieferte in den Jahren 1960 bis 1963 den klaren Beweis für diese Behauptung. Vor dem von Milgran gefertigten elektrischen Apparat verwandelte sich auch der gütigste und sanftmütigste Bürger in einen offenkundigen Folterer.

Die medizinische Wissenschaft ist mit ihren Errungenschaften im Bereich neurophysiologischer, neurochirurgischer, psychologischer und psychopharmakologischer Erkenntnisse der ungeheuren Gefahr ausgesetzt, daß sie zur Entwicklung ausgefeiltester Foltermethoden herangezogen wird. Wir dürfen uns nicht dazu verleiten lassen, die Möglichkeiten konkreter Nutzung dieser Erkenntnisse für die Folter zu beschreiben, da wir fürchten müssen, daß die Verbreitung solcher Informationen von den Protagonisten der Folter unmittelbar umgesetzt würde oder diesen zumindest als Anregung dienen könnte. Es gibt unzählige Techniken zur Zerstörung der Persönlichkeit mit Hilfe der sog. Gehirnwäsche oder der «Vergewaltigung des Geistes». Die Medizin weiß, daß jeder Geist, und sei er noch so gut strukturiert und integriert, den genannten Techniken unterliegen müßte. Der jüngste Fall Aldo Moro ist ein beredtes Beispiel dafür. Zu den genauer – und zwar psychiatrisch – untersuchten Fällen gehört der von Patricia Hearth. Die Hypothesen ihres Psychiaters Dr. F.J. Hacker beschreiben die verschiedenen Ebenen, auf denen sich die sog. Vergewaltung des Geistes auswirkt: Identifikation mit dem Aggressor; im Irrtum befinden sich immer «die draußen»; blindgehorsame Übernahme der Ideologie der Folterer usw... Die Frage, in welchem Maße Vertreter des Arztberufs ihr Wissen in den Dienst der Folter gestellt haben und stellen, ist mit allergrößter Sorgfalt zu prüfen. Das Bewußtsein vom medizinischen Ethos ist jedoch angesichts klarer, unwiderlegbarer Tatsachen allgemein erschüttert worden, und dies vielleicht mehr noch durch die Erkenntnis, über Mittel zu verfügen, die bis vor kurzem ganz in den Bereich der Science-fiction gehörten.

Dem Leser möchten wir einige der zahlreichen positiven Reaktionen vermitteln, in denen sich die Ärzteschaft gegen jedweden Einsatz ihrer Wissenschaft als Instrument einer solchen Entwürdigung ausspricht, wie sie das Phänomen der Folter darstellt.

Ärztliches Problembewußtsein angesichts der Folter

Veranstaltet von der «Sociedad Española de Medicina Psicsomática y Psicoterapia» (= Spanische Gesellschaft für psychosomatische Medizin und Psychotherapie), fand zum ersten Mal in Spanien ein wissenschaftlicher Kongreß statt, der das Thema der Folter aus medizinischer Sicht untersuchte (Lérida, 29. Oktober – 1. November 1977). Der Kongreß schloß sich einstimmig der Erklärung an, die der Weltärztebund am 10. Oktober 1975 in Tokio verabschiedet hatte. Bei dieser Versammlung war die Folter definiert worden als «die

willentliche, systematische und rücksichtslose Zufügung von körperlichem oder seelischem Leid von seiten einer oder mehrerer Personen, die von sich aus oder auf Befehl irgendeiner Macht handeln, mit der Absicht, von einer andern Person die Weitergabe von Informationen oder ein Geständnis zu erzwingen, oder aus irgendeinem andern Grund».

Der erste Punkt der Deklaration besagt: «Der Arzt darf die Anwendung der Folter oder anderer Formen von grausamen, unmenschlichen oder entwürdigenden Handlungen, ganz gleich, um welche Straftat es sich handelt, weder schützen noch dulden noch daran teilnehmen (...) Der Arzt darf keine Instrumente, Substanzen oder Kenntnisse zur Verfügung stellen, um die Anwendung der Folter zu erleichtern (...). Der Arzt darf unter keinen Umständen anwesend sein, wenn die Folter oder andere Formen grausamer, unmenschlicher und entwürdigender Behandlung praktiziert oder angedroht werden.»

Es wird an Artikel 5 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahre 1948 erinnert: «Niemand darf der Folter oder grausamen, unmenschlichen oder entwürdigenden Strafen oder Behandlungen ausgesetzt werden.»

Der Kongreß faßte eine Reihe von Beschlüssen, die der interessierte Leser nachlesen kann in der Zeitschrift Psiquiatrika 1 (1978) V.I. Nr. 1, 62f.

In bezug auf den *Hungerstreik* vertrat die Deklaration von Tokio den Standpunkt, daß der Arzt zwar eine künstliche Ernährung nicht erzwingen dürfe, dem Hungerstreikenden aber beistehen müsse, indem er ihn betreue, ihm Linderung verschaffe und ihn hinsichtlich der möglichen Auswirkungen seines Verhaltens auf seinen Organismus berate. Das Phänomen des «Hungerstreiks» wirft unseres Erachtens ernste Probleme für die Ärzteschaft auf. Der Arzt kann vor der Tatsache stehen, daß ein solches Verhalten mit einem offenkundigen Krankheitsbild zusammenhängt: ein klarer Fall von neurotisch oder psychotisch regressivem Verhalten. Bis zu welchem Punkt soll der Arzt dies persönliche Verhalten respektieren, wenn er sich dessen bewußt ist, daß die Person nicht in Freiheit, sondern in einer pathologischen Situation handelt, welche die Wahrnehmung jener vornehmen menschlichen Fähigkeit, der freien Willensentscheidung, verhindert? In solchen Fällen wird die medizinische Klugheit kein ihr verfügbares Mittel unversucht lassen dürfen, um den Patienten von seinem Verhalten abzubringen und ihn einer geeigneten Behandlung zu unterziehen. Im Grenzfall offenkundiger Geistesgestörtheit wird der Arzt bei seinem Vorgehen das Einverständnis des Patienten voraussetzen müssen. So beurteilen wir dieses Problem.

Die UNO beauftragte die WHO, in enger Zusammenarbeit mit anderen zuständigen Organisationen die Prinzipien medizinischer Ethik zu skizzieren, die dem Schutz von in irgendeiner Weise verhafteten oder gefangengehaltenen Personen gelten. Das Ergebnis sind zwei Basisdokumente über medizinisch-ethische Probleme: a) die *Genfer Erklärung* (oder die moderne Version des hippokratischen Eides) und b) die *Erklärung von Helsinki.*

Einen anderen Meilenstein im Prozeß der Sensibilisierung der Ärzte für das Problem der Folterung Gefangener stellt das «Internationale Symposion» in Athen dar, zu dem sich rund hundert Mediziner zusammenfanden. Das Spezialthema des Symposions lautete: «Verletzung der Menschenrechte: die Folter und der Beruf des Arztes».

Im August 1975 zählte Amnesty International zu den Ländern, denen man die Anwendung der Folter zur Last legte, auch Spanien. Kürzlich hat diese Organisation jedoch anerkannt, daß wir uns auf dem richtigen Weg befinden.

Die Ärztekammer von Barcelona nahm unlängst gegen die Folter und gegen jegliche Beteiligung von Ärzten an Folterpraktiken Stellung. Doch das Bewußtsein der spanischen Öffentlichkeit ist vom Ende des Häftlings Agustín Rueda erneut aufgerüttelt worden, der am 13. März offenbar an den Folgen von Mißhandlungen im Madrider Gefängnis Carabanchel starb. Die Kommunikationsmittel nennen in diesem Zusammenhang einige Mediziner, die zumindest durch passive Beteiligung in den Fall verwickelt sein sollen. Die Klärung des Sachverhalts wird Aufgabe der Gerichte sein.

Ohne die Verantwortung verharmlosen zu wollen, die der Ärzteschaft in allen Ländern hinsichtlich der Folter und des Umgangs mit Gefangenen zukommt, möchten wir zum Abschluß unseres Beitrags noch auf folgendes aufmerksam machen: Wird in ausreichendem Maße darüber nachgedacht, welchen Zwang die Institutionen bestimmter Länder auf den Mediziner ausüben können? Wir sind uns dessen bewußt und gestehen unsere Schuld ein. Aber zugunsten vieler Kollegen müssen wir bezeugen, daß ihre Weigerung, an Folterungen mitzuwirken, in vielen Fällen bedeutet, die Grenze zum Heroismus zu überschreiten. Der heroische Akt als Grenzsituation ruft uns zu Verständnis und Mitgefühl gegenüber vielen Menschen im Arztberuf auf.

Die Sensibilisierung des Arztes für unser Thema begrüßen wir, aber wir dürfen darüber nicht die Sensibilisierung der Institutionen vergessen, die den Arzt überhaupt erst in die Lage versetzen, zum Helden zu werden.

Für alle sei darum an die Worte unseres Hirten Pauls

VI. erinnert: «Wer die physische oder psychische Folter anordnet oder praktiziert, begeht ein sehr schweres Verbrechen gegen das christliche Gewissen» (Ansprache an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Corps).

Aus dem Spanischen übersetzt von Vicotoria M. Drasen-Segbers

ALFONSO MARÍA RUIZ-MATEOS JIMÉNEZ DE TEJADA

1935 geboren. Studium der Philosophie und Theologie im Colegio Mayor San Alfonso in Valladolid, Studium der Pastoraltheologie am Instituto de la CONFER in Madrid. Diplom in Katechetik an der Päpstlichen Universität Salamanca, Promotion in Gesellschaftswissenschaften am Instituto Social León XIII. Medizinstudium an der Universität Granada, fachärztliche Ausbildung in Psychiatrie an der Universidad Complutense in Madrid. Ergänzende Studien u.a. in London, Bristol und Paris. Professor am Instituto Superior de Ciencias Morales in Madrid, außerplanmäßiger Professor an der Universidad Complutense in Madrid. Ordentliches Mitglied der Academia de San Dionisio de Ciencias, Artes y Letras. Mitglied der Comisión Deontológica del Colegio de Médicos de Madrid (= Deontologiekommission der Ärztekammer von Madrid). Direktor einer Abteilung für Psychiatrische und Moralanthropologie. Ständiger Mitarbeiter bei zahlreichen Fachzeitschriften. Anschrift: c/Félix Boix, 13, Madrid – 16, Spanien.

Dokumentation

Thomas G. Dailey

Die Stellung der Kirche zur Todesstrafe in Kanada und den Vereinigten Staaten

In diesem Jahrzehnt hat die römisch-katholische Kirche in Kanada und den Vereinigten Staaten ihrer öffentlichen Opposition gegen die Todesstrafe Ausdruck gegeben. Die vorliegenden Ausführungen wollen nicht nur die Stellungnahmen der katholischen Kirche, sondern auch die anderer religiöser Gemeinschaften beiderseits der Grenzen untersuchen.

I. Kanada

1973 hat der Präsident des Verwaltungsausschusses der Canadian Catholic Conference, Bischof William E. Power, in einer an das kanadische Parlament gerichteten Stellungnahme folgendes ausgeführt:

«Wir halten es für einen unberechtigten Gebrauch der Bibel, speziell des Alten Testamentes, wenn man Texte daraus zitiert, um heutzutage für die Beibehaltung der Todesstrafe zu argumentieren. Jeder Bibeltext, der für die Todesstrafe eintritt, muß im Licht seines historischen Kontextes untersucht werden und kann nicht einfach auf unsere heutigen Verhältnisse in Kanada angewendet werden... Im Neuen Testament hat Jesus... die Norm aufgestellt, daß Gewalttat und Feindseligkeit nicht durch gewalttätige und feindselige Gegenmaßnahmen ausgeglichen und geregelt werden dürfen... Nach unserer Meinung entbehrt die Begründung für die Beibehaltung der Todesstrafe bisher des Beweises.»[1]

Verfechter der Abschaffung würden wohl von seiten der kanadischen Hierarchie eine schärfere Verlautbarung erwartet haben. Immerhin haben sie begrüßt, daß die Bischöfe die von den fundamentalistischen Verfechtern der Todesstrafe in völlig ahistorischer und unkritischer Weise so oft ins Feld geführte *lex talionis* als unberechtigt gebrandmarkt haben.

1976 brachte der Verwaltungsausschuß der *Canadian Catholic Conference* erneut seine Gegnerschaft zur Todesstrafe zum Ausdruck mit nur einer einzigen Gegenstimme. Der Text der Erklärung stellte fest, daß, während «die Todesstrafe nur in einer Gesellschaft akzeptiert werden kann, die noch nicht genügend gefestigt ist, um sich selbst in einer anderen Weise gegen Elemente zu verteidigen, die das Leben ihrer Bürger aufs Spiel setzen, eben dies in Kanada eindeutig nicht der Fall» ist; «...Der Geist des Evangeliums», so heißt es weiter, «leitet uns an zu Vergebung, Nachsicht und Versöhnung...»[2]

Bischof Emmett Carter, Präsident der Kanadischen Bischofskonferenz für das Jahr 1976, sprach im Mai dieses Jahres vor einem Parlamentsausschuß, der sich mit der Frage der Abschaffung der Todesstrafe befaßte. Er machte seine Ausführungen in Englisch und Französisch, um damit die Einheit der französisch- und englischsprechenden Bischöfe in dieser Frage hervorzuheben. Er räumte das Recht des Staates ein, die Todesstrafe zu verhängen, vertrat aber den Standpunkt, diese Frage sollte nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Sache der besseren Alternative sein. Aufhebung der Todesstrafe könne als solche kein Anwachsen der Kriminalität mit sich bringen. Ein solches Anwachsen – so erklärte er – werde durch eine Anzahl anderer Gründe, wirtschaftlicher, sozialer, moralischer Art, verursacht. Er stellte ferner fest, in diesem Punkt habe jedermann volle Gewissensfreiheit. Doch solle man sich wirklich so entscheiden, wie das Urteil des Gewissens und nicht irgendeine politische Zweckmäßigkeit es gebiete[3].

Da die Institution der Todesstrafe in der Legislative eine Angelegenheit des Bundes ist, haben die katholischen Bischöfe zu dieser Frage vornehmlich auf nationaler Ebene durch ihre Kanadische Bischofskonferenz gesprochen.

Die kanadischen Bischöfe sind bekannt für eine starke Kollegialität in allen lebenswichtigen Fragen und neigen nicht dazu, auf Provinzebene noch einmal zu wiederholen, was auf nationaler Ebene schon vertreten worden ist[4]. Gelegentlich jedoch werden Stellungnahmen abgegeben wie die des Sekretärs der Bischofskonferenz von Ontario, Father Angus J. Macdougall SJ. Father Macdougall rief in Erinnerung, daß die kanadischen Bischöfe als Körperschaft die Notwendigkeit der Todesstrafe bereits 1960 in aller Form in Frage gestellt haben, bestätigte noch einmal ihre Verlautbarungen von 1973 und 1976 und wies noch einmal auf ihr Eintreten für die Erweiterung des Fragenkomplexes auf eine Reform des gesamten Strafrechtes hin[5].

Am 16. Juli 1976 hat dann das kanadische Parlament die Todesstrafe vollständig abgeschafft[6]. Zweifellos hat die Stellungnahme der kanadischen Bischöfe zum Zustandekommen dieser Lösung mit beigetragen. Doch muß dazu bemerkt werden, daß ein starker Ruf nach Abschaffung der Todesstrafe auch von anderen Religionsgemeinschaften in Kanada ausgegangen ist.

In einem Schreiben, das zu Anfang 1976 vom Kanadischen Kirchenrat an Mitglieder des Parlaments ging,

sind die *Society of Friends* (= Quäker) in Kanada und die Kanadische *Mennonitenkirche* als grundsätzliche Gegner der Todesstrafe von jeher genannt. Dazu kommen die *United Church of Canada*, die erstmals 1956 für die Abschaffung der Todesstrafe eingetreten ist, die entschiedene Gegnerschaft der Anglikanischen Kirche in Kanada, der *Baptist Convention of Ontario and Québec,* der Heilsarmee, der *Lutheran Church in American-Canada Section* und der *Presbyterianischen Kirche in Kanada.* Der Kanadische Kirchenrat (*Canadian Council of Churches)*, der die meisten Religionsgemeinschaften Kanadas einschließlich der katholischen Kirche repräsentiert, sprach sich zu diesem Zeitpunkt im Namen aller Mitgliedskirchen gegen die Todesstrafe aus[7].

Während die Führung der katholischen Kirche wie der anderen Kirchen Kanadas im Grunde einstimmig gegen die Todesstrafe Stellung nimmt, zeigen Meinungsumfragen in der Öffentlichkeit in den siebziger Jahren bei der kanadischen Bevölkerung eine zunehmende Neigung zur Wiedereinführung dieser Strafform[8]. Hält dieser Trend an, so wird die Frage nach der Todesstrafe sicherlich zu einer politischen Frage, und eine Wiedereinführung wird schwerlich zu verhindern sein. Die Kirchen haben daher noch viel Arbeit vor sich, wenn sie damit rechnen wollen, daß die Todesstrafe in Kanada endgültig und für immer abgeschafft ist und bleibt.

II. Die Vereinigten Staaten

Im Jahre 1974 erklärte die Nationale Bischofskonferenz ihre formelle Gegnerschaft gegen die Todesstrafe. Der vollständige Wortlaut der amtlichen Stellungnahme vom 19. November 1974, der mit 108 gegen 63 Stimmen verabschiedet wurde, lautet: «Die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten erklärt verbindlich ihre Gegnerschaft gegen die Todesstrafe.»[9]

Während die Verfechter der Todesstrafe darin einen Rückschlag erblickten, sahen die Verfechter der Abschaffung nur einen geringen Grund zum Jubel. Sie waren nicht allein über die Kürze der Verlautbarung enttäuscht, sondern mehr noch über die große Anzahl der Bischöfe, die gegen die Resolution gestimmt hatten.

Die Resolution, die eingebracht wurde von Bischof John May von Mobile, Alabama, im Anschluß an ein siebenseitiges Dokument, das vorbereitet worden war von einem Unterausschuß des *Committee for Social Development and World Peace,* war niedergestimmt worden. Ein Großteil der dreistündigen Diskussion der Bischöfe über die abgelehnte Erklärung hatte sich um das gedreht, was einige von ihnen als Unzulänglichkeiten in seiner Argumentation gegen die Todesstrafe empfanden[10].

Mehrere bundesstaatliche Katholische Konferenzen haben von sich aus amtliche Aufrufe zur Abschaffung der Todesstrafe herausgebracht: die *Maryland Catholic Conference,* die *Michigan Catholic Conference,* die *Indiana Catholic Conference* und die *New York State Catholic Conference.* (Jede dieser bundesstaatlichen Konferenzen spricht im Namen und Auftrag aller Bischöfe des betreffenden Staates.)

Nur ein einziger Bischof in den Vereinigten Staaten hat sich persönlich direkt zugunsten der Todesstrafe ausgesprochen. Erzbischof Francis Furey von San Antonio erklärte in einem ausführlichen Zeitungsartikel: «Ich bin absolut davon überzeugt, daß Menschen, die schändliche Verbrechen begehen, wie zum Beispiel brutalen Mord und andere Verbrechen gegen die Gesellschaft, gezwungen werden sollten, mit ihrem kostbarsten Besitz dafür zu zahlen: ihrem Leben.»[11] Erzbischof Furey erklärte gleichzeitig, daß die aus einem Satz bestehende Verlautbarung, die 1974 von den Bischöfen der Vereinigten Staaten verabschiedet worden war, für die Bischöfe nicht bindend sein könne. Sie wurde – so bemerkte er – als Verlautbarung der *Catholic Conference* der Vereinigten Staaten gutgeheißen. Doch diese Konferenz ist keine «rechtliche Körperschaft»[12].

Andererseits haben jedoch 22 Bischöfe der Vereinigten Staaten Erklärungen gegen die Todesstrafe veröffentlicht. Viele davon waren gleichzeitig von den führenden Männern anderer religiöser Gemeinschaften unterzeichnet.

Am 1. März 1978 veröffentlichte das *Committee on Social Development and World Peace* der *U.S. Catholic Conference* eine scharfe Verurteilung der Todesstrafe und fügte hinzu: «Wir sind tief betroffen von den Bemühungen der Legislative..., Exekutionen durch Verabfolgung tödlicher Spritzen zu gestatten... Wir halten dieses Verfahren für inakzeptabel.»[13]

Zu den bisher erwähnten Stellungnahmen der katholischen Kirche, die für eine Beendigung der Praxis der Todesstrafe eintreten, muß eine noch längere Liste von Erklärungen anderer Religionsgemeinschaften der Vereinigten Staaten hinzugefügt werden, in denen in den letztvergangenen Jahren die Todesstrafe verurteilt worden ist: So von den *American Baptist Churches* im Jahre 1977; von der *Church of Brethren* in den Jahren 1957, 59 und 75, von der *Christian Church (Disciples of Christ)* in den Jahren 1957, 62 und 73, von der *Episkopalkirche* 1968 und 69, von dem *American Friends Service Committee* 1977, von der *American Lutheran Church* 1972, der *Mennonite Conference* 1951, 61 und 65, vom *Nationalen Kirchenrat* 1965, der *United*

Church of Christ 1969 und 77, der *United Methodist Church* 1976, der *United Presbyterian Church* 1959 und 77, der *Unitarian Universalist Association* 1966 und 74, dem *American Jewish Committee* 1972, dem *Synagogue Council of America* 1969, 70 und 71, und der *Union of American Hebrew Congregations* 1959[14].

Die Mehrzahl der katholischen Moraltheologen in den Vereinigten Staaten steht gegen die Todesstrafe. Charles E. Curran vertritt den Standpunkt, daß die Todesstrafe praktisch wie historisch gesehen nicht zu rechtfertigen ist[15]. Der Jesuiten-Theologe Richard McCormick meint, die Todesstrafe passe nicht in das heutige theologische Bewußtsein, und Warren Reich von der Georgetown University erklärte: «Eine christliche Ethik, die auf dem Evangelium und einem dynamischen und evolutiven Verständnis des menschlichen Lebens gründet, findet es zunehmend schwieriger, wenn nicht unmöglich, die Todesstrafe zu rechtfertigen.»[16]

Der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten hat im Juni 1972 verfügt, daß die Todesstrafe, wie sie derzeit verhängt wurde, eine grausame und außergewöhnliche Strafform sei und deshalb eine Verletzung des Achten und Vierzehnten Zusatzartikels zur Verfassung der Vereinigten Staaten darstelle. Im Jahre 1976 jedoch hielt derselbe Oberste Gerichtshof für drei Bundesstaaten die Gesetze, die eine Verhängung der Todesstrafe zur Ermessensfrage machten, aufrecht. Seit dieser Zeit sind die gesetzgebenden Körperschaften der einzelnen Staaten eifrig am Werk, ihre Gesetze über die Todesstrafe mit den Anordnungen des Obersten Gerichtshofes in Einklang zu bringen. Derzeit haben immer noch 32 der 50 Staaten Gesetze, die eine Todesstrafe ermöglichen[17].

Ganz offenbar spiegeln die Bemühungen der Legislative die Einstellung der Wähler zugunsten der Todesstrafe wider. Eine im Jahre 1978 durchgeführte Erhebung ergab einen Anteil von 62 % der Bevölkerung der Vereinigten Staaten, die für die Todesstrafe eintrat, gegenüber 65 % im Jahre 1976[18].

Obwohl dieser Rückgang ein bescheidenes Zeichen der Hoffnung sein könnte, daß die Bemühungen der Kirchen und anderer religiöser Gemeinschaften von Erfolg gekrönt sind, wäre es übereilt, wenn man sich einem allzu großen Optimismus hingeben wollte. Noch vieles muß getan werden. Eine energischere Verlautbarung gegen die Todesstrafe von einer größeren Mehrheit der Nationalen Bischofskonferenz wäre ein hilfreiches Zeugnis für die Lehre des Evangeliums von der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens.

[1] Canadian Catholic Conference, 90 Parent Ave., Ottawa, Press Release, 26. Januar 1973.
[2] AaO., 4. März 1976.
[3] AaO., 26. Mai 1976.
[4] R. Drake Will, Assistant General Secretary (English) of the Canadian Catholic Conference: The Catholic Register, (Toronto, 31. Mai 1975) A 2.
[5] The Sunday Sun (Toronto, 4. April 1976) 33.
[6] Statutes of Canada, Chapter 105, Ottawa.
[7] The Canadian Council of Churches, 40 St.Clair Ave. East, Toronto, Press Release (2. März 1976).
[8] Gallup Report, Gallup Poll of Canada, Canadian Institute (Toronto, 19. April 1978): 68 % aller Kanadier begrüßen eine Neueinführung der Gesetze zur Verhängung der Todesstrafe in Kanada.
[9] Origins, National Catholic News Service, 1312 Massachusetts Ave., N.W. Washington, D.C., Bd.4, Nr. 24, (5. Dezember 1974) 373.
[10] Ebd.
[11] Today's Catholic, Archdiocesan Newspaper (26. Januar 1977).
[12] Erzbischof Furey argumentiert richtig: Die National Conferencce of Catholic Bischops (Nationale Bischofskonferenz) und die United States Catholic Conference sind strukturell verschieden. Die NCCB ist Geldgeberin der USCC.
[13] «Capital Punishment: What the Religious Community says», National Interreligious Task Force on Criminal Justice, Work Group on the Death Penalty (New York 1978) 7.
[14] AaO. 5–37.
[15] Charles E. Curran, Human Life = Chicago Studies, Bd. 13, Nr. 3 (fall 1974) 284.
[16] Zitiert in einem Interview im National Catholic Reporter (6. April 1973) 21.
[17] Nat. Interrel. Task Force, aaO. 3.
[18] Gallup Reort, U.S. Gallup Poll, American Institute of Public Opinion, Princeton, N.J. (13. April 1978).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS G. DAILEY

1928 in Rochester, New York, geboren, ordiniert 1953. Er studierte an der St. Bonaventure University und am Angelicum in Rom. Als Doktor der Theologie lehrte er am St. John Vianney Seminary (Buffalo, N.Y.), in St. Meinrad (Indiana) und Lexington Theological Seminary (Kentucky). Er ist Dekan des St. Augustin Seminary und doziert Moraltheologie an der Toronto School of Theology. Veröffentlichte u.a.: The Legitimate Self-Defense of a Condemned Person (Rom 1961), sowie Artikel in Linacre Quarterly, The Catholic Business Education Review und the Bulletin of National Guild of Psychiatrists. Anschrift: St. Augustine's Seminary of Tronto, 2661, Kingston Road, Scarborough, Ont. M1M 1M3, Kanada.

Anhang:
Eine Stellungnahme
Josef Rötzer

Problematische Zeitwahlmethode?

Die Sektionsleitung für Moraltheologie der Zeitschrift CONCILIUM gibt hier Herrn Dr. J. Rötzer, einem international bekannten Spezialisten für moderne Methoden der Zeitwahl, Gelegenheit, zu einem vor zwei Jahren in CONCILIUM veröffentlichten Beitrag Stellung zu nehmen:

In CONCILIUM 12 (1976/12) 622 hat Prof. Gründel folgende «wissenschaftlich gesicherten Erkenntnisse» vorgelegt: Durch den Verlust an Zygoten soll die Zeitwahl den Charakter einer Nidationshemmung besitzen und ein aus einer solchen Empfängnis stammendes Kind könne körperliche oder geistige Schäden besitzen[1]. Diese Meinung war vor allem aus Tierversuchen hergeleitet. Die wenigen Arbeiten der Humanmedizin haben schwere methodische Mängel[2]. Dazu möchte ich feststellen: Aufgrund internationaler praktischer Erfahrung lassen sich alle angeführten Behauptungen widerlegen. Außerdem ermöglichen es die modernen Methoden der Zeitwahl, eine nicht zu verantwortende Empfängnis mit Sicherheit zu vermeiden[3].

[1] Bernhard Häring, Neue Dimensionen verantworteter Elternschaft, Theologie der Gegenwart 19 (1976) 1–12.

[2] Thomas W. Hilgers, Human Reproduction: Theological studies 38 (1977) 136–152. – Josef Rötzer, Verantwortete Elternschaft, Warum sollte die Zeitwahl problematisch sein?: Die neue Ordnung 32 (1978) 1–15.

[3] Josef Rötzer, Kinderzahl und Liebesehe, Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis (Herder, Wien/Freiburg i.Br./Basel ^{9}1978). – Die Frau eines evangelischen Pastors begeistert für die natürliche Empfängnisregelung: Ingrid Trobisch, Mit Freuden Frau sein (R. Brockhaus, Wuppertal ^{11}1977). – Ingrid Trobisch und Elisabeth Rötzer, Mit Freuden Frau sein 2, Fragen und Antworten um das Geheimnis der Fruchtbarkeit (R. Brockhaus, Wuppertal ^{2}1978).

Benziger

Das ökumenische Vermächtnis des russisch-orthodoxen Würdenträgers

Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod

Johannes XXIII

Ein unbequemer Optimist



Herausgegeben von Robert Hotz, aus dem Russischen übersetzt von Heinz Gstrein und Robert Hotz. 530 Seiten, 32 Seiten s/w-Bilder. Gebunden 45.–

Das ist wohl die ausführlichste, eingehendste und umfassendste Biographie des großen »Übergangspapstes«. Daß sie von einem Nicht-Katholiken, dem bedeutenden, kürzlich verstorbenen, russischen Metropoliten Nikodim geschrieben wurde, zeugt von der Faszination, die dieser Papst auf Zeitgenossen aller Konfessionen, Religionen oder Weltanschauungen ausgeübt hat. Autor ist der bekannte Metropolit von Leningrad und Nowgorod, der zu Lebzeiten Johannes'XXIII das kirchliche Außenamt des Moskauer Patriarchates leitete und in dieser Eigenschaft die treibende Kraft war für die damals überraschende Annäherung zwischen der russisch-orthodoxen und der katholischen Kirche.

»Das Werk, das im russischen Original noch nicht veröffentlicht werden konnte, ist *die* Sensation des Herbstes. Der russische Hierarch hat es fertiggebracht, was bisher keinem unserer Kirchenhistoriker gelang – eine erste Überschau des Roncalli-Pontifikates.«

Christ in der Gegenwart

Benziger Verlag, Zürich, Köln

Neuerscheinungen
Herbst 1978

Benziger

Karl-Josef Kuschel

Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

Mit einem Vorwort von Walter Jens

386 Seiten. Broschiert DM 39.–
Reihe: Ökumenische Theologie, Band 1
Benziger Verlag / Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Das Interesse der Theologie an der heutigen Literatur dreht sich um die Frage: Welche Mittel, Formen, Techniken und Stile gibt es, um das, was Jesus von Nazaret bedeutet, in weltliche Sprache zu übersetzen? So wird im vorliegenden Band von einem Theologen und Germanisten dargelegt, auf welche Weise heute Vertreter der neuesten deutschsprachigen Literatur in ihren Werken über Jesus sprechen.

Karl Rahner

Gott und Offenbarung

Schriften zur Theologie, Band 13. 445 Seiten. Gebunden DM 56.–

Der vorliegende dreizehnte Band umfaßt vorwiegend neuere Arbeiten der letzten drei Jahre. Im Mittelpunkt stehen die theologisch zentralen Themen Gott und Offenbarung. Aber auch andere Fragen, die schon immer einen Platz in der Rahnerschen Theologie einnahmen, hier aber in neuem Licht erscheinen, kommen zur Sprache: Fragen, die um die Themen Geisterfahrung, Tod, Gnade, Maria und Engel kreisen.

Arnulf Seifart

Der Gott der politischen Theologie

Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges
378 Seiten. Broschiert ca. DM 36.80

Dieses Buch zeigt die Entwicklung der Gottesfrage in der gesamten Dogmengeschichte auf und gelangt von da zu einer eingehenden Kritik an der sogenannten «Politischen Theologie» und ihren verschiedenen Richtungen.

Erwin Koller

Religion im Fernsehen

Christliche Weltdeutung zwischen Programmauftrag, Verkündigungsanspruch und Publikumsinteressen
272 Seiten. Broschiert DM 29.80

Dieses Buch fragt nach der Rolle der Religion im Fernsehen und zeigt deren Chancen und Grenzen in Bezug auf dieses Massenmedium auf. Die Aussagen werden am Beispiel des Schweizer Fernsehens konkretisiert.

EKK

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament

Eben erschienen:

Ulrich Wilckens

Der Brief an die Römer

1. Teilband: Röm 1,1–5,21

338 Seiten.
Subskriptionspreis DM 48.80.
Einzelpreis DM 58.–

Der Kommentar von U. Wilckens zum Römerbrief, dessen 1. Teilband hier vorliegt, erarbeitet vor allem die wirkungsgeschichtlichen Aspekte dieses zentralen Briefes im Blick auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen den Konfessionen.

Joachim Gnilka

Das Evangelium nach Markus

1. Teilband: Mk 1,1–8,26

Ca. 300 Seiten. Broschiert.
Subskriptionspreis ca. DM 46.80.
Einzelpreis ca. DM 56.–

Der erste Evangelienkommentar in der Reihe EKK bringt eine gründliche Auslegung des Markusevangeliums und legt unter Berücksichtigung der neuesten Forschungsergebnisse die Aussageabsichten des Markus sowie die Wirkungsgeschichte einzelner Stellen dar. In zehn Exkursen werden spezielle Themen erörtert.

Benziger Verlag, Zürich, Köln

23. APR. 1980

14. 1. 81

26. 10. 81
27. 11. 81

13. JAN. 1982

2. 02. 82

3. MAR. 1982
21. MAY 1982

28. JULI 1982
3. JULI 1982

1. 9. 82