N12<517421374 021
N12<504300774 021
ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
15. Jahrgang Heft 1 Januar 1979

CONCILIUM

Die Familie in der Krise oder im Übergang?

J. Remy, Die Familie: Gegenüberstellung heutiger Formen und historischer Überblick
T. A. Sullivan, Längere Lebensdauer und lebenslange Beziehungen. Eine Auswertung der Lebensstatistik
W. McCready, Die Familie und die religiöse Sozialisation
R. J. Siebert, Die Zukunft der Ehe und der Familie: Schwinden sie dahin oder strukturieren sie sich um?
J. Grand'Maison, Die moderne Familie: Ort des Widerstands oder Mittler von Veränderung?
M. und K. Ryan, Selbstverständnis und Ehe
R. E. Murphy, Ein biblisches Modell menschlicher Intimität: Das Hohelied
J. Kilgallen, Intimität im Neuen Testament
M. Durkin, Intimität und Ehe. Die Fortsetzung des Geheimnisses Christi und der Kirche
W. Heim, Religiöses Familienbrauchtum. Ein volkskundlicher Beitrag zur Theologie der Vertrautheit
J. Shea, Eine theologische Sicht der menschlichen Beziehungsfähigkeiten und der Familienintimität
D. Tracy, Das katholische Modell der christlichen Liebe: Selbstüberschreitung und Umgestaltung

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 15. Jahrgang Heft 1 Januar 1979

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Toronto. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Paris. Mariasusai Dhavamony, Rom. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Andrew M. 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. Dietmar Mieth, Düdingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alois Müller, Luzern. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Rom. Karl Rahner, München. Jean Remy, Louvain-la-Neuve. Luigi Satori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Notre Dame. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nimwegen. Anton Weiler, Nimwegen. John Zizioulas, Glasgow.

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, NL-6511 MX Nijmegen, Niederlande.

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Religionssoziologie
Gregory Baum, Toronto. Andrew M. 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-Jérôme. John Hickey, Leeds. J. Kotre, Dearborn. Th. Luckmann, Konstanz. O. Massing, München. W. McCready, Chicago. R. McNamara, Chicago. F. Menne, Münster. Marie Neal, Boston. A. Parisi, Bologna. R. Poblete, Santiago. J. Remy, Louvain-la-Neuve. 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, NL-6511 MX Nijmegen, Niederlande.

Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzer. Redaktionelle Verantwortung für die deutsche Textfassung: Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken.

CONCILIUM erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). Jahresabonnement DM 72.–/SFr. 75.– (Schweiz incl. Porto)/öS 580.–, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung DM 52.–/SFr. 58.– (Schweiz incl. Porto)/öS 450.–, Probeabonnement (3 Hefte) DM 15.–/SFr. 15.–/öS 120.–, Einzelheft DM 12.–/SFr. 11.–/öS 85.–. Abbestellung bis 6 Wochen vor Jahresende.

CONCILIUM kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Bischofsplatz 6, D–6500 Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, Bellerivestraße 3, CH–8008 Zürich. Für Österreich: Verlag Herder, Wollzeile 33, A-1011 Wien.

INHALT

VORWORT

Andrew M. Greeley, Die Familie in der Krise oder im Übergang? 1

BEITRÄGE

Jean Remy, Die Familie: Gegenüberstellung heutiger Formen und historischer Überblick 3

Teresa A. Sullivan, Längere Lebensdauer und lebenslange Beziehungen. Eine Auswertung der Lebensstatistik 9

William McCready, Die Familie und die religiöse Sozialisation 16

Rudolf J. Siebert, Die Zukunft der Ehe und der Familie: Schwinden sie dahin oder strukturieren sie sich um? 21

Jacques Grand'Maison, Die moderne Familie: Ort des Widerstands oder Mittler von Veränderung? 28

Marilyn und Kevin Ryan, Selbstverständnis und Ehe 35

Roland E. Murphy, Ein biblisches Modell menschlicher Intimität: Das Hohelied 43

John Kilgallen, Intimität im Neuen Testament 46

Mary Durkin, Intimität und Ehe. Die Fortsetzung des Geheimnisses Christi und der Kirche 51

Walter Heim, Religiöses Familienbrauchtum. Ein Beitrag zur Theologie der Vertrautheit 55

John Shea, Eine theologische Sicht der menschlichen Beziehungsfähigkeiten und der Familienintimität 59

David Tracy, Das katholische Modell der christlichen Liebe: Selbstüberschreitung und Umgestaltung 66

Heft 2 wird im Februar 1979 erscheinen und dem Thema «Strukturkrise christlicher Initiation» gewidmet sein.

Diesem Heft ist ein Prospekt des Matthias-Grünewald-Verlages beigelegt.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

15. Jahrgang 1979

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Toronto. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Paris. Mariasusai Dhavamony, Rom. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Andrew M. 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. Dietmar Mieth, Düdingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alois Müller, Luzern. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Rom. Karl Rahner, München. Jean Remy, Louvain-la-Neuve. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Notre Dame. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nimwegen. Anton Weiler, Nimwegen. John Zizioulas, Glasgow.

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

Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

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. J. J. Spae, Brügge.

Heft 8/9: Kirchenordnung

P. Huizing, Nimwegen. K. Walf, Nimwegen.

Heft 10: Ökumenik

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

Heft 11: Spiritualität

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

Heft 12: Moraltheologie

D. Mieth, Düdingen. J. Pohier, Paris.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte bzw. Redaktionsartikel

Heft 1
Die Familie in der Krise oder im Übergang?
Greeley Andrew M., Vorwort 1–2

Heft 2
Strukturkrise christlicher Initiation
Maldonado Luis/Power David, Vorwort 73–75

Heft 3
Der Himmel
Schillebeeckx Edward/van Iersel Bas, Vorwort 137–138

Heft 4
Kirche und Menschenrechte
Müller Alois/Greinacher Norbert, «Menschenrechte» als praktisch-theologisches Thema 197–198

Heft 5
Christentum und Bürgertum
Metz Johann Baptist, Vorwort 267

Heft 6/7
China als Herausforderung der Kirche
Geffré Claude/Spae Joseph J., Vorwort 345–346

Heft 8/9
Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen
Huizing Peter/Walf Knut, Einleitung 421–426

Heft 10
Der Heilige Geist im Widerstreit
Küng Hans/Moltmann Jürgen, Vorwort 493
Küng Hans, Nachwort: Wie heute vom Heiligen Geist reden? 557–558

Heft 11
Heiligkeitsmodelle
Duquoc Christian, Einleitung 559–564

Heft 12
Die Würde der Nichtgewürdigten
Pohier Jacques/Mieth Dietmar, Gottes Würde kommt zum Zuge durch die Würde der Nichtgewürdigten 621–623

2. Beiträge[1]

Alberigo Giuseppe, Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen (8/9) 423–444

Baum Gregory, Mittelstandsreligion in Amerika (5) 275–280

Beemer Theo, Christliche Elemente für eine nichtbürgerliche Erziehung (5) 324–327

Berger Willem/von der Lans Jan, Phasen und Perioden, die für das Reifen des menschlichen Handelns und des Glaubensaktes nötig sind (2) 95–100

Bianchi Enzo, Das Alte Testament und die Nichtgewürdigten der Gesellschaft (12) 624–629

Blank, Josef, Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte im Neuen Testament (4) 213–218

Blumenkranz Bernhard, Die Verschlechterung des Rechtsstandes der Juden im christlichen Abendland des 11. Jahrhunderts (12) 644–648

Bouchet Jean René, Die Unterscheidung der Geister (10) 550–552

Castillo Fernando, Bürgerliche Religion oder Religion des Volkes? (5) 302–308
Cavallaro Emma, Die Frauen in der Römischen Kurie (8/9) 454–456
Charbonnier Jean, Die Neuinterpretation des westlichen Christentums auf dem Hintergrund des China von gestern und heute (6/7) 377–384
Chi Hung, Das chinesische Alltagsleben als Stätte der Ethik (6/7) 366–371
Ching Julia, Der religiöse Sinn der Chinesen (6/7) 358–361
Claver, Francisco F., Die Haltung christlicher Gemeinden zu ethnischen und Stammesminderheiten. Dargestellt am Beispiel der Philippinen (12) 666–670
Cody Aelred, «Himmel» im Neuen Testament (3) 156–161
Cone James H., Der «Himmel» in den Negro Spirituals (3) 171–178
Coriden James A., Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität (4) 234–239

Dammert Bellido José, Ortskirchen über ihre Kommunikation mit der Römischen Kurie: Eine peruanische Diözese (8/9) 469–471
Delgado Del Rio Gregorio, Die Organisation der Zentralregierung der Kirche (8/9) 445–447
Delooz Pierre, Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung (11) 571–577
Dhavamony Mariasusai, Das Christentum und die auf einem Kastensystem aufgebauten Gesellschaften. Dargestellt am Beispiel Indien (12) 671–675
Duquoc Christian, Ein Himmel auf Erden? (3) 184–190
Duquoc Christian, Heiligkeit Jesu und Heiligkeit des Geistes (11) 601–606
Durkin Mary, Intimität und Ehe. Die Fortsetzung des Geheimnisses Christi und der Kirche (1) 51–55
Dussel Enrique, Die Moderne Christenheit vor dem «anderen». Vom «rüden Indio» bis zum «guten Wilden» (12) 649–656

de Echeverría Lamberto, Die päpstlichen Vertretungen (8/9) 457–461
Eckert Jost, Die Verwirklichung der Brüderlichkeit in den ersten christlichen Gemeinden (12) 634–638

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
2
ZB 191

Fahey Michael, Sohn und Geist: Theologische Differenzen zwischen Konstantinopel und dem Westen (10) 505–509
Favre Robert, Variationen über den Himmel im Jahrhundert der Aufklärung (3) 167–171
Fetscher Iring, Das Bürgertum (Bourgeoisie, Middle Class). Zur historisch-politischen Semantik des Begriffs (5) 268–274

Galilea Segundo, Die lateinamerikanische Kirche im Kampf für die Menschenrechte (4) 253–256
Ganoczy Alexandre, Wort und Geist in der katholischen Tradition (10) 523–528
Geffré Claude, Zu einer zeitgemäßen Theologie für China. Evangelisation und Kultur (6/7) 391–399
Goretti Maria/Sale Domingo, Die Kirche im Kampf um die Menschenrechte auf den Philippinen (4) 248–252
Grand'Maison Jacques, Die moderne Familie: Ort des Widerstands oder Mittler von Veränderung? (1) 28–34
Greinacher Norbert, Die Verantwortung der Kirchen in der «Ersten Welt» für die Verwirklichung der Menschenrechte (4) 257–261
Greinacher Norbert, Mangelnde Kommunikation zwischen Basis und Kirchenleitung. Die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» und ihr Verhältnis zur Römischen Kurie (8/9) 462–465
Grocholewski Zenon, Die Funktion der Sacra Romana Rota und des Obersten Gerichtes der Apostolischen Signatur (8/9) 451–453
Gutiérrez Gustavo, Die Grenzen der modernen Theologie. Ein Text von Bonhoeffer (5) 291–297

Häring Hermann, Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes (10) 534–539
Happel Stephen, Die Strukturen unseres utopischen Mitseins (3) 190–196

Hebga Meinrad P., Würdige und unwürdige Kirchen (12) 682–686
Heijke Jan, Kontakte zwischen der afrikanischen Kirche und der Römischen Kurie (8/9) 472–475
Heim Walter, Religiöses Familienbrauchtum. Ein volkskundlicher Beitrag zur Theologie der Vertrautheit (1) 55–58
Hoornaert Eduardo, Aus dem Volk stammende Heiligkeitsmodelle (11) 584–589
Huber Wolfgang, Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte (4) 199–204
Hurley Denis, Was kann die Kirche tun, um die Apartheid zu überwinden? (4) 262–265

Kerkhofs Jan, «Du lieber Himmel» (3) 139–144
Kilgallen John, Intimität im Neuen Testament (1) 46–50

Larré Claude, Transzendenz – chinesisches Denken (6/7) 371–376
Laurentin René, Synode und Kurie (8/9) 476–482
Laurentin René, Die Heiligkeit Marias (11) 596–601
Lécuyer Joseph, Die theologische Position der Römischen Kurie (8/9) 427–431
van Leeuwen Arend/van Dijk Bert/Salemink Theo, Krisis und Kritik der bürgerlichen Theologie (5) 335–343
Leonardi Claudio, Von der «monastischen» zur «politischen» Heiligkeit (11) 590–596
Limburg James, Die Menschenrechte im Alten Testament (4) 209–212
Lochman Jan Milič, Ideologie oder Theologie der Menschenrechte: Die Problematik des Menschenrechtsbegriffs heute (4) 204–209
Løgstrup Knud, Die Krise des Bürgertums und die Theologie unter dem Einfluß Kierkegaards (5) 298–302
Lønning Inge, Die Reformation und die Schwärmer (10) 515–518
Lokuang Stanislaus, Wie kann man gleichzeitig echter Chinese und echter Christ sein? (6/7) 400–401
Luneau René, Das Jenseits in den afrikanischen Traditionen (3) 145–149

Masson Michel, Wurzeln und religiöse Elemente des Maoismus (6/7) 362–366
McCready William, Die Familie und die religiöse Sozialisation (1) 16–20
McDonagh Enda, Die Würde Gottes und die Würde der Nichtgewürdigten (12) 686–692
McDonell Kilian, Die Erfahrung des Heiligen Geistes in der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung (10) 545–549
Metz Johann Baptist, Messianische oder bürgerliche Religion? Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (5) 308–315
Meyer Harding, Amt und Geist: Protestantische Stellungnahme (10) 539–544
Mondin Battista, Der Heilige Geist als Legitimation des Papstamtes (10) 529–533
Murphy Roland E., Ein biblisches Modell menschlicher Intimität: Das Hohelied (1) 43–46

Nelis Jan, Gott und der Himmel im Alten Testament (3) 150–156
Niilus Leopoldo J., Die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und von SODEPAX um die Menschenrechte (4) 245–248
Nocent Adrien, Christliche Initiation und Gemeinde (2) 90–94

Pantschowski Iwan, Geist und Geistesgaben: Orthodoxe Stellungnahme (10) 552–556
Pasquier Abel, Initiationsgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiationen (2) 76–83
Pfürtner Stephan H., Menschenrechte in der christlichen Ethik (4) 228–233
Pietri Charles, Die Christen und die Sklaven in der ersten Zeit der Kirche (2.–3. Jahrhundert) (12) 638–643
Plongeron Bernard, Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: Anathema oder Dialog der Christen? Vereinigte Staaten und Europa (4) 218–223
Plongeron Bernard, Das Ringen um die Darstellung der Mutter Agnes von Jesus: Ein hagiographisches Thema mit Variationen (1665–1963) (11) 578–584

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Proaño Leonidas E., Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika (12) 656–660

Refoulé François, Bemühungen der obersten kirchlichen Autorität um die Menschenrechte (4) 240–244
Remy Jean, Die Familie: Gegenüberstellung heutiger Formen und historischer Überblick (1) 3–9
Ritschl Dietrich, Geschichte der Kontroverse um das Filioque (10) 499–504
Rosoli Gianfausto / Tomasi Lydio F., Die Haltung der christlichen Wohlstandsgesellschaften des Westens gegenüber den Immigranten (12) 676–681
Rovira Belloso Josep M., Worin besteht die Heiligkeit Jesu von Nazaret? (11) 565–571
Ruiz de la Pena Juan, Das Element der Projektion und der Glaube an den Himmel (3) 178–184
Ryan Marilyn / Ryan Kevin, Selbstverständnis und Ehe (1) 35–42

Sánchez y Sánchez Juan, Bischofskonferenzen und Römische Kurie (8/9) 483–488
Sartori Luigi, Das theologische Thema «Heil und Befreiung» in seiner Beziehung zum maoistischen Begriff des «neuen Menschseins» (6/7) 384–391
Scheer Anthonius, Die Rolle der Kultur in der Liturgieentwicklung im Lichte der Geschichte der Initiationsliturgie (2) 84–90
Schellong Dieter, Theologische Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung» (5) 315–319
Schiffers Norbert, Soteriologie ohne Christologie? Marginalien zu nichtbürgerlichen Christologien (5) 328–334
Schüssler Fiorenza Francis, Religion und Gesellschaft: Legitimation, Rationalisation oder Kulturerbe? (5) 281–286
Schweitzer Eduard, Was ist der Heilige Geist? Eine bibeltheologische Hinführung (10) 494–498
Shaw Yu-ming, Die chinesische Kultur im Urteil des Westens (6/7) 347–357
Shea John, Eine theologische Sicht der menschlichen Beziehungsfähigkeit und der Familienintimität (1) 59–65
Siebert Rudolf J., Die Zukunft der Ehe und der Familie: Schwinden sie dahin oder strukturieren sie sich um? (1) 21–27
Singles Donna, Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung (12) 661–666
Sobrino Jon, Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten. Bedeutung für die Fundamentalmoral (12) 629–634
Spae Joseph J., Buddhistische Heiligkeitsmodelle (11) 607–612
Stegemann Wolfgang, Von Palästina nach Rom: Beobachtungen zu einem sozialen Prozeß in der frühen Christenheit (5) 286–290
Stehle Hansjakob, Römische «Zentralität» im Osten von Vorteil? (8/9) 466–468
Stockmeier Peter, «Modelle» des Himmels im menschlichen Glaubensbewußtsein (3) 162–167
Stylianopoulos Theodore, Sohn und Geist: Orthodoxe Stellungnahme (10) 510–514
Sullivan Teresa A., Längere Lebensdauer und lebenslange Beziehungen. Eine Auswertung der Lebensstatistik (1) 9–15

Tang Edmond S. S., Kann man zugleich wahrhaft Christ und Chinese sein? (6/7) 402–404
Tracy David, Das katholische Modell der christlichen Liebe: Selbstüberschreitung und Umgestaltung (1) 66–72

Urbina Fernando, Modelle priesterlicher Heiligkeit. Ein bibliographischer Überblick (11) 613–619

Vitale Antonio, Die Römische Kurie als internationales Zentrum der Zusammenarbeit und der Caritas (8/9) 489–491

Wackenheim Charles, Die theologische Bedeutung der Menschenrechte (4) 224–228
Waskow Arthur I., Zu einer jüdischen Theologie des mittelständischen Bürgertums (5) 320–324

Yoder John H., Die Schwärmer und die Reformation (10) 519–522

Zizola Giancarlo, Sekretariate und Räte der Römischen Kurie (8/9) 448–450

3. Berichte

Blijlevens Ad, Ritualien für die Kindertaufe im niederländischen Sprachgebiet. Texte, Erfahrungen und Überlegungen (2) 123–127
Bourgeois Henri, Französische Erfahrungen der letzten zwanzig Jahre (2) 118–122
Brock Sebastian, Syrische Taufriten (2) 132–135

Charbonnier Jean, Bericht über die Situation des chinesischen Christentums außerhalb Chinas (6/7) 410–413

Della Torre: siehe unter «Torre»
Digan Parig, Forschungszentren im Dienst der Begegnung zwischen dem Christentum und China (6/7) 417–418
Dujarier Michel, Erfahrungen von christlicher Initiation in Westafrika (2) 107–111

Estruch Joan / Cardús Salvador, Die Taufe als Initiationsritus: Ihr gegenwärtiger Bedeutungswandel (2) 127–131

MacInnis Donald, Die Kirchen im neuen China (6/7) 405–409

Spae Joseph J., Die theologische China-Forschung seit Båstad/Löwen (6/7) 414–416
Spae Joseph J., Bibliographische Anmerkungen: Sechs Bücher zu Randfragen, die aber wichtig sind (6/7) 419–420

Della Torre Luigi, Bilanz der Anwendung des «Ordo Initiationis Christianae Adultorum» (2) 102–107

Zevini Giorgio, Die christliche Erwachseneninitiation in den neokatechumenalen Gemeinschaften (2) 112–117

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alberigo Giuseppe (8/9) 444

Baum Gregory (5) 280
Beemer Theo (5) 327
Berger Willem (2) 101
Bianchi Enzo (12) 629
Blank Josef (4) 218
Blijlevens Ad (2) 127
Blumenkranz Bernhard (12) 648
Bouchet Jean René (10) 552
Bourgeois Henri (2) 122
Brock Sebastian (2) 135

Cardús Salvador (2) 131
Castillo Fernando (5) 308
Cavallaro Emma (8/9) 456
Charbonnier Jean (6/7) 413
Chi Hung (6/7) 371
Ching Julia (6/7) 361
Claver Francisco F. (12) 670
Cody Aelred (3) 161
Cone James F. (3) 178
Coriden James A. (4) 239

Dammert Bellido José (8/9) 471
Delgado Del Rio Gregorio (8/9) 447
Della Torre: siehe unter «Torre»
Delooz Pierre (11) 577
Dhavamony Mariasusai (12) 675
Digan Parig (6/7) 418
van Dijk Bert (5) 343
Dujarier Michel (2) 111
Duquoc Christian (3) 190, (11) 606
Durkin Mary (1) 55
Dussel Enrique (12) 656

de Echeverría Lamberto (8/9) 461
Eckert Jost (12) 638
Estruch Joan (2) 131

Fahey Michael (10) 509
Favre Robert (3) 171
Fetscher Iring (5) 274

Galilea Segundo (4) 256
Ganoczy Alexandre (10) 528
Geffré Claude (6/7) 399
Goretti Maria (4) 252
Grand'Maison Jacques (1) 34
Greinacher Norbert (4) 261, (8/9) 465
Grocholewski (8/9) 453
Gutiérrez Gustavo (5) 297

Häring Hermann (10) 539
Happel Stephen (3) 196
Hebga Meinrad P. (12) 686
Heijke Jan (8/9) 475
Heim Walter (1) 58
Hoornaert Eduardo (11) 589
Huber Wolfgang (4) 204
Hurley Denis (4) 265

Kerkhofs Jan (3) 144
Kilgallen John (1) 50

van der Lans Jan (2) 100
Larré Claude (6/7) 376
Laurentin René (8/9) 482, (11) 601
Lécuyer Joseph (8/9) 431
van Leeuwen Arend (5) 343
Leonardi Claudio (11) 596
Limburg James (4) 212
Lochman Jan Milič (4) 209
Løgstrup Knud (5) 302
Lønning Inge (10) 518
Lokuang Stanislaus (6/7) 401
Luneau René (3) 149

MacInnis Donald (6/7) 409
Masson Michel (6/7) 366
McCready William (1) 20
McDonagh Enda (12) 692
McDonell Kilian (10) 549
Metz Johann Baptist (5) 315
Meyer Harding (10) 544
Mondin Battista (10) 533
Murphy Roland E. (1) 46

Nelis Jan (3) 156
Niilus Leopoldo J. (4) 248
Nocent Adrien (2) 94

Pantschowski Iwan (10) 556
Pasquier Abel (2) 83
Pfürtner Stephan H. (4) 233
Petri Charles (12) 643
Plongeron Bernard (4) 223, (11) 584
Proaño Leonidas E. (12) 660

Refoulé François (4) 244
Remy Jean (1) 9
Ritschl Dietrich (10) 504
Rosoli Gianfausto (12) 681
Rovira Belloso Josep M. (11) 571
Ruiz de la Peña Juan (3) 184
Ryan Kevin (1) 42
Ryan Marilyn (1) 42

Sale Domingo (4) 252
Salemink Theo (5) 334
Sánchez y Sánchez Juan (8/9) 488
Sartori Luigi (6/7) 391
Scheer Anthonius (2) 90
Schellong Dieter (5) 319
Schiffers Norbert (5) 334
Schüssler Fiorenza Francis (5) 286
Schweitzer Eduard (10) 498

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Shaw Yu-ming (6/7) 357
Shea John (1) 65
Siebert Rudolf J. (1) 27
Singles Donna (12) 666
Sobrino Jon (12) 634
Spae Joseph J. (6/7) 416, (11) 612
Stegemann Wolfgang (5) 290
Stehle Hansjakob (8/9) 468
Stockmeier Peter (3) 167
Stylianopoulos Theodore (10) 514
Sullivan Teresa A. (1) 15

Tang Edmond S. S. (6/7) 404
Tomasi Lydio F. (12) 681
Della Torre Luigi (2) 107
Tracy David (1) 72

Urbina Fernando (11) 619

Vitale Antonio (8/9) 491

Wackenheim Charles (4) 228
Waskow Arthur I. (5) 324

Yoder John J. (10) 522

Zevini Giorgio (2) 117
Zizola Giancarlo (8/9) 450

III. SACHVERZEICHNIS[2]

Amt
– Legalisierung statt geistl. Legitimation (10) 535
– legitimiert durch das Wort (10) 542
Arme
– in der Jesusbewegung (5) 286
– in Karl Barths Theologie (5) 296
Armut
– verpflichtende Forderung des Evangeliums (12) 633
Atheismus
– angeblicher A. der Chinesen (6/7) 359

Befreiungstheologie
– zur Befreiung von falschem Bewußtsein (5) 331
– Ursprung bei J. Cardijn (4) 262
– bei Las Casas (12) 652
Bildungsbürger (5) 316
Bischofssynode
– und Papst (8/9) 424
– und Römische Kurie (8/9) 422, 476, 479, 484
Beschneidung
– bei Initiation in Obervolta (2) 76
Bürgertum
– Definition durch Marxismus (5) 269
– als kulturelles Phänomen (5) 271
– und «natürliche Theologie» (5) 317
– und Staat (5) 316

Charismatische Erneuerungsbewegung
– Emotionalität (10) 546
– orthodoxe Stellungnahme (10) 552
– und soziale Wirklichkeit (10) 548
China
– nach Mao (6/7) 420
– seine Religionspolitik (6/7) 405
Christenheit
– gelasianische (11) 593
– konstantinische (11) 592
Christozentrische Spiritualität (11) 613

«Drei-Selbst-Bewegung»
– in China (6/7) 407

Ehe
– und affektive Reife (1) 54
Ehescheidungen
– Armut als Ursache für Zunahme (1) 2
– in der Sicht von Futurologen (1) 22
Ehevorbereitung
– in Kindheit und Adoleszenz (1) 54
Ersatzinitiationen
– in der heutigen Gesellschaft (2) 83
«Equipe»
– als Leitidee missionar. Spiritualität (11) 616

Familie
– ihr Autonomwerden (1) 5
– bürgerliche (1) 25
– bei Hegel (1) 22
– bei M. Horkheimer (1) 25
– als Lernumwelt interpersonaler Beziehung (1) 61
– bei K. Marx (1) 25
– und Mobilität (1) 28
– proletarische (1) 25
– als sozio-affektives Zentrum (1) 30
– als Systemstabilisator (1) 29
Filioque
– antiarianische Tendenz? (10) 505
– von Augustins Terminologie beeinflußt (10) 511
– ökumenische Aufgabe (10) 504
Frauenarbeit
– in Belgien seit 1846 (1) 3
Frauenordination (12) 661
Fremder
– seine soziale Stellung im alten Israel (12) 626

«Gemeinsame Synode» in der BRD
– ihre Voten an die Römische Kurie (8/9) 462
Gesellschaftsklasse
– und Religion
– bei K. Marx (5) 281
– bei M. Weber (5) 282
Gott
– als Befreier Israels (12) 625
Gottesknecht (12) 624
Gründungsmythos
– bei Initiation in Obervolta (2) 78
Gruppe
– ihre Funktion in der Katechese (2) 119

[2] Das Sachverzeichnis erfaßt vornehmlich solche Stichworte, die nicht schon aus dem Verzeichnis der Titel der Beiträge und Berichte zu erschließen sind

Heiliger Geist
– christologische Bezogenheit (10) 540
Heiligsprechung
– ihre Definition (11) 571
– Kriterien für Möglichkeit der H. (11) 573
Himmel
– als Akademie (3) 165
– und Auferstehung (3) 160
– als Gottes Seinsbereich (3) 162
– als Gottes Stadt (3) 163
– als Gottesschau (3) 179
– als Intersubjektivität (3) 195
– und Millenarismus (3) 186
– in der öffentlichen Meinung (3) 139
– und naive Objektivierungen (3) 147
– als Projektion
  – Kritik daran bei Feuerbach (3) 180
  – E. Blochs Plädoyer gegen Feuerbach und Freud (3) 181
– als triumphierende Kirche (3) 165
– in der Volksreligion (3) 141
Himmelsvorstellungen
– in anthropologischer Sicht (3) 191
– als Aufforderung zur ständiger Selbstrevision (3) 196
– Bilder (3) 192
– Utopien (3) 192, 195
«Humanae Vitae» (Enzyklika)
– Beurteilung durch M. Horkheimer (1) 27
Humanität
– im Hellenismus (4) 213
– bei Philon (4) 213

Ideologiekritik
– bei Las Casas (12) 653
Initiation
– und Inkulturation (2) 89, 106, 107
– in der Jugendkultur (2) 80
– bei den Mossi in Obervolta (2) 76
– und relig. Entwicklung des Kindes (2) 95
Inkulturation
– und Initiation (2) 89, 106, 107
Intelligenz
– bürgerliche (5) 270

Jesus
– seine vertrauten Beziehungen (1) 48
Jesusbewegung
– als Bewegung der Armen (5) 286
Jobeljahr
– als immer neuer Anfang der Gesellschaft (5) 321

Kapitalismus
– Kritik der kanadischen Bischöfe am K. (5) 279
– Kritik von Las Casas am K. (12) 653
Kapitalist (5) 269
Kardinalskollegium
– und Bischofskollegium (8/9) 424
Kibbuzim
– und neue «middling class» (5) 323
Kind
– seine religiöse Entwicklung (2) 95
  – als Lernen (2) 99
  – als Reifen (2) 99
Kinderreichtum
– und Intelligenzquotient (1) 13
Kindesaussetzung (1) 3
Kirche
– der Armen (12) 658
– und Geld (5) 311
– der Reichen (12) 655
– des Volkes (5) 312
– und Volk (5) 305
Kirchenferne
– der Eltern: Auswirkung auf Kinder (1) 19
Kleinfamilie
– und affektive Überkompensation (1) 31
– heute und im Mittelalter (1) 4
Konfuzianismus
– und Christentum (6/7) 347, 419
– sein Transzendenzbegriff (6/7) 374
Kreuzzüge
– und Judenverfolgung (12) 644
«Kritische Theorie»
– und Familie (1) 25
Kulturrevolution
– in China (6/7) 369
Kurie, Römische: siehe «Römische Kurie»
Kurzfristigkeit
– als Kennzeichen heutiger Gesellschaft (1) 28

Laienheiligkeit
– im Buddhismus (11) 608

Märtyrerideal
– als Heiligkeitsmodell (11) 591
Mao Tse-tung (6/7) 420
Maoismus
– sein Bruch mit Pseudoeschatologie (6/7) 386
– als Ideologie im Dienst der Macht (6/7) 363
– religiöses Element im M. (6/7) 353, 362
– als Theorie (6/7) 363
– sein Universalismus (6/7) 381
Medellín
– CELAM-Konferenz 1968 und Menschenrechte (4) 253
Menschenrechte
– als Rechte der Armen (4) 255
– für die Machtlosen im AT (4) 209
– und christliche Aufklärung (4) 200
– und Gottesrechte (4) 221
– und Inquisition (4) 225
– in Jesu Verkündigung (4) 215
– kirchliches Defizit in Sachen M. (4) 231, 235
– und Medellín 1968 (4) 253
– nach Paulus: gnadenhaft geschenkt (4) 216
– und römisches Recht (4) 200
– und ihre Universalität (4) 203
– und Vatikanum II (4) 224, 243
– und Vereinte Nationen (4) 202

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Menschenrechtsbegriff
– in Dritter Welt (4) 205
– «gespaltener» (4) 204
– bei K. Marx (4) 205
– ökumenischer Konsens über M. (4) 207
– sozialistisch-kommunistischer (4) 205
– westlicher (4) 204
Menschenrechtserklärungen
– in Französischer Verfassung 1793 (4) 202
– katholische Vorbehalte (4) 219, 220, 230
– Magna Charta (4) 200
– aus puritanischer Tradition (4) 220
– Virginia Bill of Rights (4) 200
Menschliche Werte
– als Orientierungspunkt priesterl. Spiritualität (11) 616
Millenarismus
– seine Verdrängung (3) 186
– sein Wiederaufleben (3) 187, 189
Missionarische Spiritualität (11) 616
Missionskirchen
– minderbewertet gegenüber Mutterkirchen (12) 682
«Mitmensch»
– als bürgerl. Kategorie u. Objekt der Philanthropie (5) 326
Mittelstandsideologie in USA (5) 275
Mobilität
– und moderne Familie (1) 28

Natürliche Theologie
– als Selbstverteidigung des Bürgertums (5) 318
Neokatechumenale Gemeinschaften (2) 112

«Opferseelen»
– als Heiligkeitsmodell (11) 614
Opposition
– notwendig zur sozialen Subjektwerdung (5) 326

Papst
– und Bischofssynode (8/9) 424
– und Römische Kurie (8/9) 423
Partnerbeziehung in der Ehe
– Prädominanz ggb. Eltern-Kind-Beziehung (1) 7
Peer Groups (1) 16
Pneumatologie
– Calvins (10) 524
– im Katholizismus bis zum 16. Jh. unterentwickelt (10) 523
– Neuentdeckung durch kathol. Tübinger Schule (10) 536
– Neuentfaltung im II. Vatikanum (10) 527
Pneumatologischer Maximalismus (10) 541
Präkatechumenat
– in Erwachseneninitiation (2) 114

Römische Kurie
– göttliche Institution? (8/9) 427
– Gesichtspunkte für ihre Reform (8/9) 446, 487
– nicht fähig zur Selbsterneuerung (8/9) 440, 443
– und Unfehlbarkeit (8/9) 428
Römisches Recht
– Abwertung von Frauen und Kindern (1) 4

Religion
– bürgerliche oder messianische (5) 310
Sakralisierung
– der chinesischen Revolution (6/7) 380
Sakrament
– als schöpferisches Symbol (1) 51
Säkularisierung
– des christl. Heils u. Sakralisierung der chines. Revolution (6/7) 380
Schwärmer
– von Luther mit «Papisten» identifiziert (10) 517
Sinophile (6/7) 348, 354
Sklave
– seine Rechtsstellung im alten Israel (12) 627
Sozialisation
– religiöse: zwei Hauptperioden (1) 20
Spiritualität
– christozentrische (11) 613
– missionarische (11) 616
– voluntaristische (11) 614
Sterblichkeit
– Bedeutung ihrer Abnahme für Familie (1) 12, 14
Subsidiaritätsprinzip (8/9) 441

Theologie
– der Befreiung: siehe «Befreiungstheologie»
– bürgerliche
  – bei H. Küng (5) 335
  – Kritik an b. T. bei K. Barth (5) 336
– der Liebe im Hohenlied
– natürliche T. als Selbstverteidigung des Bürgertums (5) 318
– der Unterdrückung (12) 650
– des Volkes Gottes (5) 332
Trinitätslehre
– des Athanasius (10) 502
– des Augustinus (10) 503
– der Kappadokier (10) 503
Tugenden
– bürgerliche und messianische (5) 310

Unfehlbarkeit
– und Römische Kurie (8/9) 427

«Vereinheimischung»
– und Initiation (2) 89, 106, 107
Voluntarismus
– in der Spiritualität (11) 614

Zentralisierung
– kirchlicher Kompetenzen durch Rom (8/9) 432, 433
Zentralismus
– römischer Z. in Afrika (8/9) 472
Zukunft
– bürgerliche und messianische (5) 308

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Vorwort

Andrew M. Greeley

Die Familie in der Krise oder im Übergang?

Diese Nummer von CONCILIUM folgt dem Beispiel vorausgehender Hefte des Fachbereichs Religionssoziologie: Einem Abschnitt, der den soziologischen Gegebenheiten gewidmet ist, folgt ein Abschnitt mit theologischen Stellungnahmen. Im Falle des vorliegenden Heftes über «Die Familie in der Krise oder im Übergang?» war viel leichter an die theologischen Stellungnahmen als an die soziologischen Gegebenheiten heranzukommen. Zwei Bemerkungen scheinen hier zum Zweck einer Einführung angebracht:

1. Bei der Vorbereitung einer Ausgabe von CONCILIUM gibt es bemerkenswerte Verschiebungen vom ursprünglichen Plan bis zur endgültigen Gestalt des Heftes. Bei der Beschreibung der Aufgabenstellung plädierte ich bei meinen nichtnordamerikanischen Kollegen dafür, mir Namen von Wissenschaftlern, und zwar sowohl von Soziologen wie von Theologen, zu nennen, welche Beiträge übernehmen könnten. Tatsächlich wurde mir eine beträchtliche Anzahl von Namen genannt, aber unglücklicherweise waren die meisten der um die Lieferung von Beiträgen Gebetenen aus dem einen oder anderen Grund nicht in der Lage, eine Zusage zu geben. Es war daher erforderlich, auf nordamerikanische Kollegen zurückzugreifen, zu denen ich unmittelbaren Zugang hatte. Ich finde es keineswegs nötig, mich für eine Nummer von CONCILIUM zu verteidigen, die Namen wie Ryan, Tracy, Shea, Murphy, Sullivan und McCready enthält. Ich hätte es bloß vorgezogen, mehr nichtnordamerikanische, nichtchicagoer und nichtirische Namen bringen zu können. Wenn so viele chicagoer Namen in diesem Heft vertreten sind, so ist dies eine Folge der Vergeblichkeit meiner erheblichen Bemühungen, Beiträge von anderen Autoren zu erhalten.

Überdies konnte ich bei einer Reihe von Themen, für die ich verzweifelt Autoren zu gewinnen suchte, vor allem zu einer aus Volksbrauchtum und sakramentalen Riten gewonnenen katholischen Theorie von Intimität und Familie, einfach niemanden finden. Hier liegen aber m.E. bedeutende Quellen, die reichliches Material für die theologische Reflexion liefern könnten.

2. Es wird bemerkt werden, daß die empirischen Soziologen Ryan, McCready und Sullivan viel hoffnungsvoller über die Zukunft der Familie sprechen als ihre nichtempirischen Partner. Die Verhältnisse sind nie ganz so schlecht, wie Schreibtischexperten denken (oder denken möchten). So gilt – trotz allen Redens über den Niedergang der Kernfamilie – immer noch, daß vier Fünftel aller verheirateten Amerikaner niemals geschieden wurden. Es ist sehr zu bezweifeln, daß diese Rate in anderen Teilen der Welt wesentlich anders aussieht. Wie Teresa Sullivan in ihrem Beitrag aufzeigt, ist vieles von der sich verändernden Atmosphäre des Familienlebens demographischen Veränderungen und nicht der abnehmenden Bedeutung der soziologischen Einheit Familie zuzuschreiben. Theologen und Sozialtheoretiker, die bestrebt sind, Stellungnahmen zu dem behaupteten Niedergang der Familie zu fertigen, wären gut beraten, wenn sie zunächst ihr Tatsachenmaterial prüfen würden, ehe sie ihre Stellungnahme niederschreiben.

Die neueste Analyse, die vom Nationalen Meinungsforschungs-Zentrum (National Opinion Research Center) zum Thema Scheidung durchgeführt wurde, hat einige Punkte zutage gefördert, die sowohl für Theologen wie für Gesellschaftswissenschaftler von Interesse sein dürften. Die Scheidungen unter Katholiken haben seit den frühen siebziger Jahren um fast 50 Prozent zugenommen (die Zahl der irgendwann einmal Geschiedenen stieg von 13 auf 19 Prozent der irgendwann einmal Verheirateten); sie liegt jetzt nur noch um drei Prozent hinter der entsprechenden Rate bei weißen Protestanten. Ist also die katholische Lehre über die Scheidung nur 3 Prozent Unterschied von den Protestanten wert? Hat die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe keinen größeren Einfluß auf die Lebensweise der Menschen als die Enzyklika «Humanae vitae»?

Die Zahl der Scheidungen hat im letzten Jahrzehnt in den Vereinigten Staaten von Amerika rapide zugenommen. Viele haben auf diese zunehmenden Zahlen hingewiesen als auf ein Zeichen für bedeutende Veränderungen innerhalb der Familie, wenn nicht gar als Zeichen für den Anfang vom Ende der «traditionellen Familie». Die Moderneren, die höher Gebildeten, die «Progressiveren» revoltieren demnach gegen die Zwänge des Familienlebens alten Stils. Tatsächlich jedoch liegt fast der gesamte Zuwachs der Scheidungszahlen am unteren Ende der Einkommensskala: bei Familien mit einem Einkommen unter 10000 Dollar jährlich. In dieser Kategorie beträgt die Scheidungsrate 27 Prozent gegenüber 17 Prozent bei den Familien mit einem Einkommen über 10000 Dollar jährlich. Sowohl bei Protestanten wie bei Katholiken in den Drei-

ßigerjahren liegt die Scheidungsrate für die Gruppe mit niedrigen Einkommen bei fast 50 Prozent, während die Rate bei denen, deren Einkommen über 20000 Dollar jährlich beträgt, für Protestanten 23 Prozent und für Katholiken 10 Prozent beträgt. Es ist Armut und nicht die Modernisierung der Lebensverhältnisse, welche zum Zusammenbruch der Familienbindungen führt. Dieses Ergebnis der Untersuchungen legt den Schluß nahe, daß sowohl Theoretiker im allgemeinen wie Theologen im besonderen gut beraten wären, wenn sie auf die größeren Zusammenhänge und die Bezugsgrößen sozialer Veränderungen schauen würden, ehe sie feierliche Erklärungen über deren Bedeutung von sich geben. Die steigenden Scheidungsraten in den Vereinigten Staaten sind nicht das Ergebnis des «Feminismus» oder des «Niedergangs der Familie». Sie hängen vielmehr zusammen mit der Armut – vielleicht mit der Unfähigkeit armer Familien, mit den schweren emotionalen Anforderungen des Familienlebens fertig zu werden; vielleicht auch mit der Tatsache, daß die Armen heute ohne größere Kosten legale Hilfe zur Erreichung einer Scheidung finden.

Einer der Vorteile der radikalen Schreibtischtheorien liegt darin, daß sie einen davon dispensieren, nach möglichen sozialen Ungerechtigkeiten Ausschau zu halten, die eine Veränderung verursachen. Der «Niedergang der Familie» in den Vereinigten Staaten vollzieht sich weitestgehend nicht unter den Angehörigen des wohlhabenden und blasierten höheren Mittelstandes in New York, die so über sich selbst schreiben, als seien sie die tragende Hauptwelle der Weltgeschichte. Er vollzieht sich vielmehr unter den Armen, vor allem unter schwarzen und spanischsprechenden Katholiken (31 Prozent Scheidungsrate in der Gruppe mit niedrigen Einkommen). Die «Scheidungsrevolution» ist eher das Ergebnis von Armut und unterdrückerischen Sozialgesetzen als eines allgemeinen Niederganges des Familienlebens.

Bei der Erörterung sozialer Probleme gibt es keinen angemessenen Ersatz für empirische Evidenz. Nicht alle Theologen scheinen von diesem Satz überzeugt zu sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Jean Remy

Die Familie: Gegenüberstellung heutiger Formen und historischer Überblick

Ein historischer Überblick ermöglicht ein besseres Verständnis der jetzigen gegensätzlichen Erscheinungsformen der Familie, indem diese in einen langen Entwicklungsprozeß eingegliedert werden. Dieses Verfahren beugt einer Idealisierung früherer Zustände und der Vorstellung einer statischen Vergangenheit vor. Dieses beinhaltet einen doppelten Bruch in bezug auf bestimmte spontane Zusammenhänge, der notwendig ist, um den Ursprung der heutigen Phänomene und ihre wahrscheinliche Entwicklung zu verstehen. Ohne selbst Historiker zu sein, habe ich, getrieben durch die Fragestellung der soziologischen Interpretation, verschiedene Arbeiten wiederaufgenommen, die als Schwerpunkt Westeuropa behandeln als den Boden, auf dem die konkreten Bedingungen und die mit Beharrlichkeit angestrebten Vorstellungen christlicher Moral Gestalt angenommen haben.

1. Vermeidung einer Idealisierung der Vergangenheit

Bei vielen neigt das kollektive Gedächtnis dazu, die vorhergehende Generation zu idealisieren, während die großen Probleme erst mit uns, die wir in einer Zeit der Lockerung der Sitten leben, beginnen. Ein kurzer Blick auf einige statistische Daten vermittelt eine realistischere Sicht.

In den industrialisierten Ländern waren im vergangenen Jahrhundert viel mehr Frauen berufstätig als heute. Belgien ist in dieser Beziehung ziemlich aufschlußreich. Es hat den Vorzug, eines der ersten industrialisierten Länder des Kontinents zu sein, das systematische Nachforschungen moderner Art durchgeführt hat (vgl. Tabelle 1). Die Berufstätigkeitsquote der Frauen zwischen 15 und 60 Jahren betrug 1866 63 %. Von da an sank sie bis auf nur 30 % im Jahre 1947. Dieser Rückgang ist auf die Kämpfe der Arbeiterschaft und die Verbesserung der Lebensbedingungen zurückzuführen. Im Augenblick beginnt sich die berufliche Aktivität der Frau, insbesondere in den Nicht-Arbeiterklassen, aus Gründen, die nicht dem ökonomischen Zwang zum Überleben entspringen, zu entwickeln. Als Folge dieses letzteren Trends stieg die

Tabelle 1

Entwicklung des Arbeitsanteils der Frauen in Belgien

Jahr der Bestandsaufnahme	Weibliche Bevölkerung im Alter von 15–60 Jahren	Arbeitende weibliche Bevölkerung	Prozentsatz der Berufstätigkeit
1846	1.274.513	758.250	59,49 %
1866	1.396.639	883.095	63,23 %
1930	2.649.252	992.330	37,46 %
1947	2.725.104	820.916	30,12 %
1961	2.601.194	932.825	35,85 %

Quelle: Nationales Institut für Statistik

Quote der Frauenarbeit im Jahre 1961 wieder. Es sind also zwei gegensätzliche Beweggründe, die außerdem noch mit anderen Entwicklungsprozessen verknüpft sind. So verlangt beispielsweise die Arbeiterbevölkerung großer industrieller Zentren wie Seraing heute zweimal weniger nur die standesamtliche Trauung als im Jahre 1925[1], ohne deshalb ihre sonntägliche Gottesdienstpraxis zu intensivieren.

Wirft man einen kurzen Blick auf das 18. Jahrhundert in Frankreich, so stellt man fest, daß die Zahl der Findelkinder nach den wirtschaftlichen Unruhen 30 bis 40 % aller Geburten ausmachte (vgl. Tabelle 2). 1811 wurde die Aussetzung durch ein Edikt erlaubt, das die Institution des «tour», nämlich die Niederlegung verlassener Kinder an den Pforten von Krankenhäusern und Hospizen, legalisierte.

Man könnte in dieser Weise ein Vielfaches an Fakten aufzählen, in denen ein wirklichkeitsgetreues Bild der Vergangenheit und ihrer Probleme einer idealistischen und friedlichen Sicht der Vergangenheit widerspricht.

Tabelle 2

Zahl der ausgesetzten Kinder in Paris im 18. Jahrhundert

	Geburten	Findel-Kinder	Verhältnis der Zahl der Findelkinder zur Geburtenzahl
1763	17.546	5.253	30,1 %
1771	17.140	7.156	41,8 %
1775	19.550	6.550	33,3 %

Quelle: Moheau, Recherches et considérations sur la population de la France (Mouton, Paris, 1778) 280 (zitiert bei P. Delooz, La famille occidentale et l'avenir de l'Eglise: Pro Mundi Vita Nr. 51).

II. Infragestellung eines kontinuierlichen Fortschritts

Das 19. Jahrhundert hat uns auch die Vorstellung eines ständigen und einseitigen Fortschritts vermacht, als bestünde die Geschichte aus der fortschreitenden Auf-

deckung latenter Werte, die ihren Höhepunkt in der vorangegangenen Generation hätte. Diese Lesart, die den Gewohnheiten der vorangegangenen Generation ewige Gültigkeit verleiht, begünstigt eine ethnozentrische Beurteilung, in der die verschiedenen Zivilisationen auf einer Pyramide angeordnet sind, wobei die unsrige an der Spitze liegt. Dieses Bild ständigen Fortschritts, dessen hohe Einschätzung unseren heutigen Sehnsüchten entspringt, muß ebenfalls kritisch in Frage gestellt werden.

Vergleichen wir von dieser Warte aus die Entwicklung des Status der Frau und des Kindes zwischen Mittelalter und Moderne mit dem Bruch, den die allmähliche Wiedereinführung des römischen Rechts seit dem Ende des 13. Jahrhunderts bewirkt hat. Im hohen Mittelalter verlief eine Demarkationslinie zwischen zwei verschiedenen Typen des Familienlebens. Südlich der Loire, die Mittelmeerländer einbegriffen, wird das gesellschaftliche (soziale) Leben bestimmt von dem, was man gewöhnlich das geschriebene Recht nennt, das vor allem auf das römische Recht zurückging. Im Norden sind die Länder, in denen das Gewohnheitsrecht gilt, besonders gekennzeichnet durch keltische und germanische Traditionen[2].

In dem Maße, in dem diese Traditionen Geltung haben, also vor allem nördlich der Loire, genießen die Frauen und die Kinder öffentliche Selbständigkeit und Initiative. Es erscheinen Urkunden, die die Unterschrift des Vaters, der Mutter und des ältesten Sohnes tragen; wenn der Vater stirbt, übt die Mutter die Vormundschaft aus; die Lehen, auch die geringsten, müssen den Frauen übertragen werden; die Kinder können bereits in sehr niedrigem Alter für volljährig erklärt werden. In der nach dem Gewohnheitsrecht lebenden Familie ist die Autorität des Vaters diejenige eines Hüters und Verwalters. Er hat niemals die volle Gewalt, weder über Personen, noch über Güter.

Ende des 13. Jahrhunderts gewinnt das römische Recht Boden in der vom Gewohnheitsrecht bestimmten Welt. In Frankreich entdeckt die Universität von Paris anläßlich des Todes Philipps des Schönen das Grundgesetz, wonach die Krone sich in der weiblichen Linie nicht vererbt. Im 17. Jahrhundert ist von einer Krönung der Königin keine Rede mehr. Die Frau wird immer mehr vom öffentlichen Leben ausgeschlossen. Sie wird rechtlich unmündig. Ihre Urkunden sind nichtig, wenn sie nicht durch ihren Ehemann beglaubigt werden. Das Volljährigkeitsalter der Kinder wird ständig höher angesetzt. Die Familie ist immer mehr an die Person eines einzigen Mitgliedes gebunden: des Vaters, der schrittweise wieder zum *pater familias* des römischen Rechts wird: zum Eigentümer, der das Bestimmungsrecht über Personen und Güter besitzt. Dieses Wiederinkrafttreten des römischen Rechts, verbunden mit der Auflösung des feudalen Systems, wird vorzugsweise von den Handelszentren gefördert. An dieser Stelle wird man Zeuge des allmählichen Entstehens der bürgerlichen Familie. «Dieses Wiederinkrafttreten des römischen Rechts fand sehr früh in Italien statt, wo die Städte seit dem 14. Jahrhundert eine klare Vormachtstellung erreichen. Es ist sehr tiefgreifend in den germanischen Ländern, in denen das römische Recht seit der Mitte des 13. Jahrhunderts allgemeine Gültigkeit erlangt. Die angelsächsischen Länder dagegen erlebten nur eine sehr verspätete Nachwirkung.»[3] Nachdem sie in Frankreich am Ende des Ancien Regime eine Vormachtstellung besaß, wurde diese Autorität durch die Ausarbeitung des Code civil, der diesbezüglich keinen Bruch darstellt, fest verankert. Er trägt zur Einführung der bürgerlichen Familie bei, deren Verbreitung der Verbreitung des Code civil folgt, und zwar in den osteuropäischen Ländern.

Dieser Gegensatz zwischen der gewohnheitsrechtlich geprägten und der bürgerlichen Familie zeigt nicht nur den nichtlinearen Ablauf einer Entwicklung, sondern auch die wechselseitige Beziehung zwischen den Konzepten des Familienlebens und den allgemeinen Gesellschaftsstrukturen, in denen zwei verschiedene Lebens- und Wirtschaftsmodelle aufeinanderprallen.

3. Autonomwerden der Familie und erzieherische Funktion der Eltern-Kind-Beziehung

In Europa, insbesondere im Norden, überwiegt im Mittelalter die Kleinfamilie. Ihr steht die Großfamilie, in der mehrere verwandte Paare miteinander leben, gegenüber. Eine Pluralität von Familienformen besteht je nach Ort in unterschiedlichen Proportionen nebeneinander[4]. Diejenigen Schichten, die mit der Entwicklung des Handels verbunden sind, zeigen in verstärktem Maße die Tendenz, sich in der Art der Kleinfamilie zu strukturieren. Auf ländlicher Ebene tritt die Kleinfamilie vor allem in den minderbemittelten Schichten auf; je mächtiger man ist, um so mehr erhöht sich die Proportion der Verbindung mehrerer Familien.

Dieser Begriff der Kleinfamilie deckt sich nicht mit dem heutigen. Sie bedeutete ein komplexes Milieu, das jedoch nicht mit der Großfamilie oder der patriarchalischen Familie zu verwechseln ist[5]. Zu ihr gehörten Eltern, Freunde und Dienerschaft. Die Mitglieder eines Haushaltes oder eines «Herdes» leben unter einem Dach und teilen sich in eine Reihe von Aufgaben. Die Eheschließung stellte einen gewichtigen Akt dar, der die Schaffung einer neuen wirtschaftlichen Einheit bedeutete. Sie vergrößerte die dörfliche Gemeinschaft, deren Bedeutung in der Anzahl der Haushaltungen be-

gründet war, um eine Zelle. Aus diesem Grund war die Aussicht, erst spät zu heiraten, um so größer, je ärmer das Milieu war, aus dem man kam. «Ihr höchster Sinn waren nicht Zuneigung und Kindererziehung. Die Sozialisierung des Kindes war nicht nur an sie gebunden.»[6] Sie hatte die Aufgabe, die Kontinuität zu wahren und für die Organisation des täglichen Lebens und den Schutz der Ehre zu sorgen. Sie war aber trotzdem keine nur auf sich selbst bezogene Einheit.

Die Gemeinschaft, in der das Kind lebte und in der es seine Freunde fand, ging weit über die Grenzen der Familie hinaus. Und die Familie schloß sich übrigens nicht gegen dieses allumfassende Milieu, von dem sie durchdrungen war, ab. Denn der Begriff Privatleben bedeutet nicht mehr als die Unterscheidung zwischen sozialem und beruflichem Leben, was ja auch im Konzept der Behausung zum Ausdruck kommt: Bis ins 17. Jahrhundert besitzt das große Haus keinerlei funktionsgebundene Aufteilung, denn das Fehlen eines Verteilergangs (statt dessen Räume in Enfilade = Zimmerflucht) macht ja jede Intimität unmöglich. Selbst wenn sich das Schlafzimmer vom übrigen abzusetzen beginnt, behält es seinen Öffentlichkeitscharakter bei. Das Bett war das Prunkstück des Reichen: man empfing die Besucher im Bett sitzend und erledigte von da aus verschiedene Aufgaben[7]. Die Häuser der niederen Volksschichten bestanden oft nur aus einem einzigen Raum, da sich das gesellschaftliche Leben im Dorf, auf dem Hof oder im Hause der Herrschaft abspielte... Von frühester Kindheit an mischten sich die Kinder unter die Welt der Erwachsenen und hatten an einer umfassenden Gemeinschaft teil, die je nachdem ein Weiler oder ein Dorf, die Straße oder das Viertel sein konnte und in der sich das affektive Leben gestaltete. Die Kinder entwickelten dort gefühlsmäßige Beziehungen zu einzelnen Erwachsenen, die nicht notwendigerweise die eigenen Eltern waren.

Gleichwohl ist die Lehrzeit bis zum 17. Jahrhundert für alle jungen Männer unumgängliche Bedingung, und niemand entgeht ihr. In vielen Fällen werden die Kinder bereits sehr früh in eine andere Familie gegeben, um dort zu leben und – je nach sozialer Herkunft – gutes Benehmen, ein Handwerk oder die lateinische Sprache zu erlernen. «Je begüterter eine Familie war, um so zahlreicher war sie... Nur eine kleine Gruppe in der Mitte der Skala konnte sich diesem Austausch als Diener bzw. Hausgenosse entziehen.»[8] «Die Zuneigung war damals keine notwendige Voraussetzung für die Gründung, die Dauerhaftigkeit und das Gleichgewicht einer Familie.»[9] Außer im volkstümlichen Milieu spielte das Gefühlsmoment bei der Partnerwahl eine ziemlich geringe Rolle. Wirtschaftliche Gründe waren ausschlaggebend. Liebe konnte zwar nach der Hochzeit wachsen, sie war jedoch nicht ihr vorrangiger Sinn.

Mit der Entwicklung einer handeltreibenden Gesellschaft entfernt sich die Familie immer mehr von dem umfassenden Milieu und wird zu einer wirtschaftlich und erzieherisch geschlossenen Einheit. In den großen Familien des 18. Jahrhunderts werden mondänes, berufliches und privates Leben deutlicher voneinander getrennt. Jedem dieser Bereiche wird ein eigener Raum zugeteilt: der Salon, das Arbeitszimmer, die Kammer. Gleichzeitig verarmt das Milieu eines dichten und vielseitigen Gemeinschaftssinns, in dem das Kind lebte. Man beobachtet eine Abkapselung der Familie, die die Hauptquelle des Gemeinschaftssinns geworden ist, was das Band Eltern–Kinder enger knüpft. Die Familie wird in zunehmendem Maße zur Grundlage seiner affektiven Sicherheit. Wenn sie versagt, gibt es kein sie ersetzendes Milieu. Diese Verdichtung auf die Familie wächst bis zum heutigen Tag. Und in diesem Zusammenhang stellt sich das Problem der Schule und der Beziehung zwischen der Familie und außenstehenden spezialisierten Wirkungskreisen.

Wahrscheinlich erklärt diese auf das Kind konzentrierte Sorge die Entwicklung eines ersten Geburtenregelungstyps, der bis in die vierziger Jahre vorherrschend war. Ein zweiter hat sich nachträglich mit dem Gewicht, das den Eheleuten als spezifischem Paar beigemessen wurde, ergeben. Es handelt sich dabei um eine Verschiebung der jüngeren Vergangenheit, denn gegen Ende des 19. Jahrhunderts bildete eher das Paar Mutter–Kind die Gefühlsmitte der Familie.

Je höher die soziale Schicht, um so mehr ist das Kind der Mittelpunkt dieser bürgerlichen Familie, in der es ein zu verwaltendes und der nächsten Generation zu vererbendes Vermögen gibt. In diesem Fall ist die Familie als ein in sich geschlossenes wirtschaftliches System organisiert, in dem das Vermögen als ein nutzbar zu machendes Kapital verstanden wird, selbst wenn die Familie nicht im engeren Sinn Trägerin einer Produktionseinheit ist. Dieser Unterschied zeigt sich am deutlichsten im 19. Jahrhundert, wenn kleinere und mittelgroße Unternehmungen anfangen, sich mit angesammeltem Kapital verschiedener Herkunft an die Seite der Großen zu stellen. So decken französische Analysen über die bürgerlichen Familien des 19. Jahrhunderts[10] die Existenz einer Vielfalt peinlich genau geführter Rechnungsbücher auf. Die Hausfrau führt das Rechnungsbuch der Köchin und ihr eigenes. Der Hausherr führt das große Haushaltsbuch. Weniger als die Hälfte des Einkommens, das in diesen Büchern zutage tritt, stammt vom beruflichen Einkommen des Hausherrn: das übrige stammt aus Erträgen von Mobilien und Immobilien, bei denen die Mitgift der Frau

eine große Rolle spielt. Auf diese Weise besitzt die Frau eine gewisse wirtschaftliche Autonomie dem Ehemann gegenüber, sie kontrolliert jedoch nicht das Rechnungsbuch des Hausherrn. Die Aufgabe der Zuteilung der Mitgift ist dem Vater der Frau zugefallen. Diese Entwicklung der Familie als autonome und gesonderte Einheit ist unabhängig davon, ob sie eine Produktionseinheit darstellt; sie ist nur mit dem Umstand verbunden, daß sie eine wirtschaftliche Einheit ist, daß das Kapital nutzbar gemacht und der nächsten Generation vermacht werden muß.

Diese Übertragung von einer Generation auf die andere gilt ebenso für die Erziehung und den Lebensstil der Familie.

Es geht darum, der folgenden Generation die Werte der vorhergehenden zu übertragen, indem man sich, wenn nötig, einer feindseligen Umwelt gegenüber verschließt, Je größer der Wohlstand einer Familie, um so zahlreicher ist die Dienerschaft. Der Umfang dieser Dienstleistungen erklärt sich nicht nur aus der Bescheidenheit der Löhne, sondern auch aus dem Wunsch nach Autarkie, die danach strebte, alles zu Hause machen zu lassen, das Gebäck ebensogut wie die einfache Garderobe oder Aquarell- und Englischkurse. Man hat eine Einstellung, die der Beiziehung käuflicher Ware bis hin zu den vorgefertigten Mahlzeiten, die unser heutiges Familienleben charakterisieren, völlig entgegengesetzt ist.

Diese Entwicklung der Familie als autonome gesonderte Einheit setzte eine juristische Absicherung und Positivierung voraus. Die Einführung des römischen Rechts hat mit dazu beigetragen. Und die Kirche hat ihrerseits diesbezüglich eine große Rolle gespielt. So begannen die Kirchen zum Beispiel seit dem 16. Jahrhundert einen Kampf gegen den vorehelichen Verkehr zu führen[11]. Zuvor waren Vereinbarungen oder Verlobungen von großer Bedeutung gewesen. Obwohl die Kirche die Eheschließung ohne kirchlichen Trauakt nicht billigte, verbot sie diese doch nicht. Es kam, vor allem auf dem Land, häufig genug vor, daß die kirchliche Trauung erst stattfand, wenn die Frau schwanger war, manchmal gegen Ende der Schwangerschaft. Außerdem galten voreheliche Beziehungen in vielen Gegenden als eine Art Fruchtbarkeitstest. Man heiratete das Mädchen erst dann, wenn sie schwanger wurde[12]. All dies deutet auf eine Gesellschaft, in der der Fruchtbarkeit eine zentrale Bedeutung für die Ehe zukommt. Die Kirche die im Rahmen dieser Verlobungen nicht eingegriffen hatte, betonte nun die alleinige Rechtsgültigkeit der Ehe und begann, jegliche voreheliche Beziehung immer entschiedener zu bekämpfen. Es war ein historischer Kampf, der vielleicht noch heute die Reaktionen der Kirche kennzeichnet. Eine päpstliche Bulle bestätigte ein Dekret des Konzils von Trient (1564), das private Verträge für ungültig erklärte und anordnete, daß alle Ehen von einem Priester in der Kirche der Gemeinde des einen Ehegatten geschlossen werden müßten. Dieses Sichtbarmachen begründete den Rechtsschutz. Dieser Kampf der katholischen Kirche erklärt für Laslett[13] wahrscheinlich den Unterschied zwischen Frankreich und England bezüglich der unehelichen Geburten im 18. Jahrhundert. Dieser Unterschied bedeutet keinesfalls eine Konzession an die Ledigen, die nicht die Absicht einer gegenseitigen Bindung hegten, denn da war noch die Kontrolle durch die Gesellschaft, die dazu zwang, langfristige gegenseitige Verantwortlichkeiten zu übernehmen.

Selbst in Frankreich war dieser Kampf weit davon entfernt, gewonnen zu sein. Diese Handlungsweise wurde außerhalb des bürgerlichen Milieus nicht allgemein gehandhabt, und es geschah in den volkstümlichen Kreisen des 19. Jahrhunderts nicht selten, daß man einen Haushalt gründete, ohne vorher auf dem Standesamt oder vor dem Altar gewesen zu sein. Bis vor einigen Jahren gehörte es zu den wichtigen Aufgaben des Klerus, sich um die Regelung solcher Situationen zu bemühen. Dieses Bemühen war mit dem Streben verbunden, die Familie in Arbeiterkreisen gegenüber unbestimmten Solidaritäten nach außen hin zu einer gesonderten Einheit zu entwickeln[14]. So strebte man zum Beispiel im sozialen Wohnungsbau, der wohlgemerkt durch die liberale Arbeitgeberschaft gefördert wurde, danach, die Haustüren der einzelnen Häuser nicht nur nicht angrenzend, sondern so weit wie möglich voneinander entfernt anzubringen, um nur gut die Trennung der Haushalte zu gewährleisten. So verbreitete sich, als Folge verschiedener Entwicklungen, die Familie als autonome Wirtschaftseinheit, auch wenn sie kein Vermögen zu verwalten hatte.

4. Betonung der individuellen Rechte und Bewußtwerdung des Ehepaares

Parallel zu dieser Tendenz, die väterliche Gewalt zu betonen, entwickelt sich im liberalen Bewußtsein eine Betonung des Rechtes des Individuums. Die Vorherrschaft jener ersten Tendenz erlebte ihre Blütezeit im 19. Jahrhundert und war charakteristisch für eine erste Phase des Kapitalismus, die auf das Familienvermögen begründet war. Die zweite Tendenz nimmt seit dem 18. Jahrhundert zunehmend Gestalt an, um sich zu behaupten seit den Jahren 1930–1940 mit ihrer allgemeinen Umstellung auf die Bestreitung des Lebensunterhalts durch Einkommen aus Arbeitslohn als Folge der großen Wirtschaftskrise und des großen Bruchs,

der hervorgerufen wurde durch den Zweiten Weltkrieg.

Während des Ancien Regime hatten die Lehrjungen nicht die Möglichkeit, über sich selbst zu verfügen. Denn die Nichtunterscheidung der Funktionsebenen ermöglicht den Abschluß von Verträgen, in denen sich der Lehrling zur Einhaltung folgender Regeln verpflichtet: «Er wird weder Kneipen noch Nachtlokale besuchen... Er wird sich weder nachts noch tags ohne die Erlaubnis seines Meisters entfernen...»[15] Die Abkehr von diesen vielfachen individuellen Abhängigkeiten wurde von vielen als eine Befreiung empfunden, und dieser Kampf gegen den Patriarchalismus der Arbeitgeberschaft dauerte im 19. Jahrhundert noch an.

Wenn der Code civil der Französischen Revolution auch in mancher Hinsicht das väterliche Recht bestätigt, so wurden trotzdem die Ehescheidung erlaubt (20. Dez. 1792), die Rechte der Person proklamiert... All dieses wurde von verschiedenartigen Wirren begleitet..., was in Frankreich einen ganzen Strom von Traditionalismus hervorrief, der die Restauration verlangte. In dieser Strömung erschien die Entwicklung von Familie, Staat und Religion sich gegenseitig zu bedingen[16]. Diese Strömung zeigt eine in der Kirche des 19. Jahrhunderts herrschende Tendenz, die sich als Gegenpol der Entwicklung einer Zivilisation, die sie nur teilweise unter Kontrolle hatte, widersetzte[17]. In dieser ganzen Strömung wird die Ehescheidung gerne als Komplizin und Begleiterin der politischen Demokratie angesehen. Indem man per Dekret die bürgerliche Gleichheit der Menschen verkündet, schadet man sowohl dem Staat als der Familie, denn man zersetzt die Grundlagen der Autorität. Im Staat wie in der Familie braucht man «ein einziges Oberhaupt, von dem alle Ordnung ausgeht, um ein einziges Ziel anzustreben»[18]. Außerdem ist es unmöglich, etwas auf einen isolierten Menschen aufzubauen, da seine Lebensdauer zu kurz ist. Man braucht dazu einen gewissen Zeitraum und Kontinuität. In diesem Sinne entspricht die dem Boden verhaftete ländliche Familie voll und ganz dem vollendeten Modell der Familie, denn «der Besitz der Erde ist unter uns das Einzige, was Beständigkeit und Dauer besitzt»[19]. Diese Verherrlichung des Ländlichen kehrt bis zum 20. Jahrhundert immer wieder, auch in den offiziellen kirchlichen Instanzen[19]. Diese ganze Bewegung wird mit getragen durch die Sehnsucht nach Sicherheit und Ruhe.

Diese Bewegung reagiert auf eine ganze liberale Strömung, die auf der Ebene der Familie durch die Verherrlichung der romantischen Liebe zum Ausdruck kommt. Diese hat ihre fernen Wurzeln in einer Tradition, die mindestens bis zur höfischen Liebe hinaufreicht, selbst wenn sich zu der Zeit die matrimoniale Beziehung von der Liebesbeziehung zur Frau unterschied. Diese Mystik der höfischen Liebe hat auch die christliche Spiritualität durchdrungen, wo man von der Verehrung der jungfräulichen Mutter zum Kult der Madonna überging[20]. Die Mystiker des 16. Jahrhunderts verwendeten häufig selbst die Beziehung Geliebter–Geliebte als Sinnbild ihrer eigenen Beziehung zu Gott. Diese ganze Bewegung erlangte wieder Bedeutung für die Sicht des Rechts der Person und führte zur fortschreitenden Infragestellung der Vernunftheirat. Dann bildete sich etappenweise die innere Bedeutung der Ehe[21]. Die Bildung einer «Freundschaft» gehörte häufig zu den von den Theologen an letzter Stelle genannten legitimen Gründen für eheliche Beziehungen. Eine Wandlung der Gesinnung geschah allmählich. Das Wort «Freundschaft» wurde durch «Liebe» ersetzt.

Diese Umwandlung, die um so tiefgehender war, je unbewußter sie geschah, erfuhr eine große Unterstützung in deutschen Theologenkreisen. Ihren Höhepunkt erreichte sie, nämlich im Werk D. von Hildebrandts[22], in den Jahren 1925 bis 1940. Er verwirft eine rein biologische Annäherung und sieht im ehelichen Akt den Sinn der Erfüllung der ehelichen Liebe. Diese Tendenz wurde, zumindest teilweise, im Jahre 1951 in einem Text Pius' XII. wieder aufgenommen. Die Formulierungen der kirchlichen Kreise spiegeln, häufig mit einer gewissen Verschiebung, eine umfassende Bewegung, die das Ehepaar im Rahmen der Familie immer mehr als gesonderte menschliche Beziehung von der Eltern–Kind–Beziehung absetzt. Diese Bestätigung der Autonomie des Ehepaares ist etwas Neues[23]. All dies erlangt noch eine besondere Größenordnung in dem Moment, in dem man die Frauenbewegung und ihre Bemühung um eine symmetrische Beziehung zwischen Männern und Frauen miteinbezieht[24].

Die Prädominanz all dieser Prozesse entspricht einer Wandlung der gesamten sozialen Umwelt, wo die Haltbarkeit der Familie in erster Linie von den gefühlsmäßigen Beziehungen des Ehepaares abhängt. Zuerst kommt die Verallgemeinerung des Gehalts, wodurch es immer weniger Familienbesitz gibt. Der wesentliche Teil der Einkünfte resultiert aus der direkten Arbeit, die mehr und mehr außerhalb geleistet wird. Außerdem enthebt eine Erhöhung des Familiendurchschnittseinkommens die meisten von ihnen der Notwendigkeit, Sicherheit und Überleben unter Inanspruchnahme gegenseitiger nachbarlicher Hilfeleistungen zu gewährleisten, um zu einem Verhalten überzuwechseln, in dem die freie Wahl der Lebensgestaltung aufgrund der eigenen wirtschaftlichen Möglichkeiten gesichert ist. Von diesem Augenblick an be-

hält die Familie zwar ihren Wert als geschlossene Einheit der wirtschaftlichen Kalkulation, in der sich jedoch alles um die Auswahl der Konsumgüter und entsprechende Pläne dreht. Dies liegt im übrigen ganz auf der Linie der allgemeinen wirtschaftlichen Lage in den Industrieländern, in denen der Konsum das Sparen als Wachstumsmotor ersetzt hat.

Dieser ganze Kontext bietet einem Familienmodell, das in einem Höchstmaß freie Berufswahl und Förderung der jeweiligen individuellen Karriere gewährleistet, ein enormes Feld von Möglichkeiten[25]. Das Ganze wird außerdem durch einen Urbanisationsprozeß, der selbst die ländlichen Gegenden erobert, begünstigt. Der autonome Familienkern steht in hohem Maße im Dienst einer räumlich beweglichen wirtschaftlichen Notwendigkeit, von der heute vor allem die mittleren und gehobenen Gesellschaftsschichten betroffen sind. Die Lebensbedingungen dieser Bevölkerungsschichten sind auf diese Weise sehr in Mitleidenschaft gezogen. Sie sind im Augenblick nicht die Orte, in denen vorzugsweise die traditionellen Familienformen wieder in Frage gestellt werden. Gehen manche Leute nicht so weit, für jeden einzelnen die Notwendigkeit eines Ortes der Sicherheit und der affektiven Stabilität zu fordern, für die die Familie zwar eine mögliche konkrete Form darstellt, jedoch mit anderen konkurrieren muß?[26] Diese Tendenz, das Recht des Individuums auf freie Lebensgestaltung zu institutionalisieren, fordert eine rechtliche Positivierung. Von daher ist eine gewisse Anzahl von Veränderungen, die das zeitgenössische Recht beeinflussen, zu verstehen[27]. Die Solidarität zwischen den Ehegatten führt zu einer Vervielfältigung der Fälle, in denen sie gemeinsam tätig werden müssen: jeder von ihnen ist unfähig, einen gültigen Rechtsakt, der die Gemeinschaft bedingt, zu tätigen. Andererseits vervielfältigen sich die Akte, in denen jeder die Möglichkeit hat, im eigenen Namen zu handeln. In der gleichen Weise multiplizieren sich die Maßnahmen, die die Rechte des Kindes gegen die uneingeschränkten Entscheidungsmöglichkeiten der Eltern schützen. So scheint es, als ginge die Evolution des Rechts in mancher Beziehung nicht in die Richtung einer Auflösung von Verantwortlichkeiten, sondern es tendiert dazu, sich anhand neuer menschlicher Beziehungen zu strukturieren.

5. Derzeitige Konflikte zwischen zwei Musterlösungen

Die Evolution dieser verschiedenen Tendenzen sowie ihrer Hintergründe verdeutlichen in etwa die derzeitigen Konflikte zwischen zwei Mustermodellen. Im neu sich entwickelnden Modell bestimmen die Ehegatten die Richtung des Austauschs: ohne Gegenseitigkeit läuft der Austausch Gefahr, seinen Sinn zu verlieren. So gesehen wird man es als menschlicher empfinden, aus gegenseitigem Einvernehmen in eine Scheidung einzuwilligen, als sie wegen schwerer Verfehlungen zu akzeptieren. In diesem Fall sicht man hierin eine Erziehung zum verantwortungsvollen Inkaufnehmen eines Versagens mit der gleichzeitigen Bemühung, die Kinder so wenig wie möglich unter den Folgen leiden zu lassen.

Diese Auffassung erscheint denjenigen irrig, die sich auf das andere Modell berufen. Dieses beinhaltet, daß die Ehegatten mit der Eheschließung eine gegenseitige Verpflichtung eingehen, deren Sinn über sie hinausgeht und eine soziale Dimension hat[28].

Eine Aufklärung über diese beiden Modelle würde dazu beitragen, eine Menge zeitgenössischer Gegensätze zu verstehen, denn sie ergeben sich aus zwei Systemen verschiedener Art und Wertvorstellung. Wir haben diese Analyse an anderer Stelle versucht[29]. Das Ziel dieser Analyse ist es, einige Hinweise auf ihre historischen Wurzeln und ihr Zusammengehen mit dem sozialen Kontext zu geben. Die historische Dimension müßte dazu beitragen, die aktuellen Geschehnisse wieder im Rahmen langfristiger Entwicklungen zu sehen, sowohl in der Vergangenheit als in der Gegenwart. Von daher könnte man die Art des kulturellen Austauscs zwischen beiden Modellen sowie die Rolle, die die kirchlichen Kreise in diesem Zusammenhang spielen, untersuchen.

Viele der hier wiederaufgenommene Überlegungen stammen aus einem Seminar über «Die Beziehungsverhältnisse in der Familie», das im Mai 1969 von der Stiftung für Sozialforschung gehalten wurde und in «Recherche sociale», Nr. 26, unter dem Titel: «Le devenir de la Famille» veröffentlicht wurde.

[1] P. Delooz, La Famille occidentale et l'avenir de l'Eglise, Pro Mundi Vita, Nr. 51, 1974.

[2] Diese Anmerkungen wurden angeregt von R. Pernoud, La famille bourgeoise et son évolution, Recherche sociale, Paris, Nr. 26, 1969, S. 5–12.

[3] R. Pernoud, aaO. 6.

[4] Kapisch und Demonet, A uno pane, a uno vino, la famille rurale toscane au XVe siècle: Annales, Nr. 24, 1969; J. Heers, Le clan familial au Moyen-Age (P.U.F., Paris 1974).

[5] Ph. Aries, L'enfant e la vie familiale sous l'Ancien Régime, (L'Univers Historique) (Seuil, Paris 1973); P. Laslett, The world we have lost (McThreen, London 1965); französische Übersetzung: Un monde que nous avons perdu (Flammarion, Paris 1969); P. Laslett et al., Household and Family in past time (Cambridge University Press, Cambridge 1972).

[6] Ph. Aries, Le sentiment de la famille, le sentiment de l'enfance et le sentiment de la mort: Tout bouge autour de nous et depuis toujours: Psychologie, Januar 1975, 27.

[7] J. Van Ussel, Sexuelle Unterdrückung (Rowohlt, Hamburg 1970); französische Übersetzung: Histoire de la répression sexuelle (Laffont, Paris 1972) 84.

[8] P. Laslett, Un monde ..., 89.

[9] P. Aries, aaO., 28. Die folgenden Aufzeichnungen sind vom übrigen Text inspiriert.

[10] M. Perrot, La famille bourgeoise à la fin du XIXe siècle : Recherche Sociale, Nr. 26, Dez. 1969, 17–19.
[11] J. Van Ussel, aaO. 172.
[12] AaO. 186.
[13] P. Laslett, Un monde..., 154–155.
[14] L. Murad und P. Zyberman, Le petit travailleur infatigable : villes, usines, habitat et intimité au XIXe siècle, Recherches, Nr. 25, Nov. 1976, S. 197–217.
[15] P. Laslett, Un monde..., 9.
[16] R. Deniel, Une image de la famille et de la société sous la Restauration (1815–1830) : Etude de la presse catholique (Editions Ouvrières, Paris 1965) ; R. Deniel, La Famille dans sa relation à l'Etat et à la religion chez les penseurs traditionnels de la Restauration : Recherche Sociale, Nr. 26, 1969, 13–16.
[17] J.L. Flandrin, L'Eglise et le contrôle des naissances, (Questions d'Histoire) (Flammarion, Paris 197).
[18] R. Deniel, La famille dans sa relation..., 14.
[19] G. Guizzardi, Structuration et transformation d'un pouvoir symbolique (autour de la civilisation paysanne) : Actes de la 14e Conférence Internationale de Sociologie de la Religion (1977), Symbolisme religieux et séculier et classes sociales, Lille. (39, rue de la Monnaie, Lille, Frankreich).
[20] W. Schubart, Religion und Eros (Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1966) französische Übersetzung : Eros et religion (Fayard, Paris 1972) 157–162 ; D. De Rougemont, L'amour et l'occident (Plon, Paris 1939 ; erneut herausgegeben in der Kollektion 10/18) ; D. de Rougemont, L'érotisme au Moyen-Age (Ed. de l'Aurore, Montréal 1977).
[21] L. Flandrin, aaO. 92–94.
[22] D. Von Hildebrand, Pureté et virginité (Übersetzung aus dem Deutschen) (Desclée de Brouwer, Paris 1937).
[23] S. Lilar, Le couple (Grasset, Paris 1963).
[24] P. Delooz, Le féminisme, les femmes et l'avenir de l'église : Pro Mundi Vita, Nr. 56, 1975.
[25] J. Remy, L. Voye, La ville et l'urbanisation (Duculot, Gembloux 1974) ; vgl. «la famille», 130–136, und «les classes sociales», 137–143 ; J. Remy, Famille et groupe de relations personelles en milieu urbain ; Revue de l'Action Populaire, Februar 1963 ; J. Remy, La famille dans la dynamique culturelle contemporaine : Recherche Sociale 1969, Nr. 26, 24–32.
[26] P. Delooz, Les formes nouvelles de vie communautaire : Pro Mundi Vita, 1972, Nr. 41.
[27] R. Thery, Les rôles familiaux dans le droit récent : Recherche Sociale, Nr. 26, 1969.
[28] J. Remy, Fidélité aux engagements et structure des échanges sociaux : Lumière et Vie, Nov.–Dez. 1972, 6–24 ; J. Remy, Famille et modèles culturels en conflit (erscheint demnächst).
[29] Ebd.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

JEAN REMY

1928 in Soumange (Belgien) geboren. Studium an der Universität Löwen. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Volkswirtschaft. Professor an der Fakultät für politische und soziale Wissenschaften an der Universität Löwen und Leiter der Forschungsstelle für Religionssoziologie und der Forschungsstelle für Soziologie der Stadt-Land-Beziehungen an derselben Universität. Veröffentlichungen : La ville, phénomène économique (Editions Vie ouvrière, Brüssel 1968) ; in Zusammenarbeit mit F. Voulard : «Catholicisme urbain et pratique religieuse» – «Villes et régions culturelles. Acquis et débats» Auszug aus : Archives de Sociologie des Religions, Nr. 29, 1970) ; In Zusammenarbeit mit F. Houtart : drei Bände über Kirche und zeitgenössische Zivilisation : I. Milieu urbain et communauté chrétienne ; II. Église et société en mutation ; III. Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Église (Mame 1968, 1969, 1970) ; In Zusammenarbeit mit L. Voye und E. Servais : Produire et reproduire, Une sociologie de la vie quotidienne, Bd. I. (Ed. Vie ouvrière, Brüssel 1978). Anschrift : Centre de Sociologie Urbaine et Rurale, Bâtiment Jacques Leclerq, Place Montesquieu 1 Bt. 13–B, B–1348 Louvain-La-Neuve, Belgien.

Teresa A. Sullivan

Längere Lebensdauer und lebenslange Beziehungen

Eine Auswertung der Lebensstatistik

Auf lange Sicht, so sagt Lord Keynes, sind wir alle tot. Wie weit entfernt ist aber nun diese lange Sicht? Eine Implikation der Theorie vom demographischen Übergang ist die, daß diese «lange Sicht» durchschnittlich viel länger geworden ist[1]. Um 1900 war die Lebensdauer des durchschnittlichen Weltbürgers etwa 30 Jahre. Um 1968 war sie auf 53 Jahre angestiegen (Vereinte Nationen, 1971 : 32). Siebzig Jahre ist für einen so dramatischen Anstieg der Lebenserwartung eine unglaublich kurze Zeit. Wir fangen erst jetzt an zu überlegen, was es bedeutet, daß aus der «langen Sicht» von gestern die «kurze Sicht» von heute geworden ist. Für den Großteil der Welt kam der Wechsel im Zeithorizont so überraschend, daß die Zeit noch nicht ausreichte, seine Auswirkungen zu studieren.

Das ungewisse Leben und der sichere Tod waren durch Jahrhunderte Themen für Dichter, Philosophen und Priester. Fénelon fragt im «Télémaque» : «Kann auch nur ein Mensch der Kürze des Lebens gegenüber gleichgültig bleiben ?» Wir fühlen die Bedeutung eines längeren Lebens, wissen aber noch zu wenig, wie wir uns in einer Welt verhalten sollen, in der der Tod – zwar gewiß – weiter hinausgeschoben ist. Das längere Leben wirkt sich selbst auf unsere Klischees aus. Sollen wir essen, trinken und fröhlich sein, weil wir wissen, daß das Morgen, an dem wir sterben werden, vermutlich erst in einigen Jahren kommt ? Oder sollen wir fasten, uns enthalten und uns trainieren, in der Erwartung, dadurch den Tod noch weiter hinauszuschieben ? Der Wechsel in der Zeitperspektive hat tatsäch-

lich die Möglichkeit in sich, unsere Philosophie und unser Denken zu verändern.

Von den Soziologen ist bisher überraschend wenig geschehen, die Veränderungen zu studieren, die von dieser Revolution in der Lebensdauer zu erwarten sind[2]. Trotz Prestons Ansicht (1976: ix), daß die Abnahme der Sterblichkeit ein wichtigerer Teil der vitalen Revolution ist als die Veränderungen in der Fruchtbarkeit, haben die Demographen die meisten ihrer Energien auf die Fruchtbarkeit konzentriert. Vom Standpunkt der formalen Demographie ist dies vernünftig. Eine Abnahme der Sterblichkeit beeinflußt die Größe, die Alterszusammensetzung und den Geschlechtsproporz einer Bevölkerung, aber diese Auswirkung ist weniger folgenreich als der Effekt, der sich aus einer Veränderung der Fruchtbarkeit ergibt (Coale, 1956). Vom Standpunkt anderer Disziplinen jedoch eröffnet der Wechsel in der Lebenserwartung zwei wichtige Möglichkeiten: Die Möglichkeit zu planen und die Option für den Aufschub von Lebensereignissen, ohne auf sie zu verzichten. Der Tod unter den Bedingungen der modernen Sterblichkeit ist so wie die Hurrikane oder die heftigen Stürme in der modernen Meteorologie zwar immer noch schrecklich und unausweichlich; aber irgendwie weniger bedrohlich, weil voraussagbar. Man beginnt selbst auf weltliche Weise zu fragen: «Tod, wo ist dein Stachel?»

Dieser Beitrag verfolgt die Implikationen der abnehmenden Sterblichkeit in drei Bereichen: im menschlichen Lebenszyklus, in Ehe und Familie und im religiösen Glauben. Die dabei angewandte Argumentation ist in manchen Punkten offen spekulativ. Die Auswirkungen der geringeren Sterblichkeit auf menschliche Einrichtungen sind nur unvollständig bekannt und die Auswirkungen sehr rascher Veränderungen der Sterblichkeit, wie wir sie in unserem Jahrhundert erleben, noch weniger. Überdies ist Europa kein adäquates historisches Beispiel, denn obwohl die Sterblichkeitsraten in Europa schon vor einigen Jahrhunderten zu fallen begannen, so war diese Abnahme doch eine sehr schrittweise sich vollziehende und vom Prozeß der Industrialisierung und Urbanisierung mitbegründet. Auch in den gegenwärtigen Entwicklungsländern mag die abnehmende Sterblichkeit gleichzeitig mit dem Prozeß der Industrialisierung und Urbanisierung zusammentreffen. Aber Entwicklung ist für die Abnahme der Sterblichkeit nicht unabdingbar. Ein Entwicklungsland kann heute eine spektakuläre Abnahme der Sterblichkeit durch eine nur bescheidene Ausweitung seiner Ausgaben für Impfstoffe, sanitäre Anlagen und Aktionen gegen den Hunger, erreichen. So sind die «reinen» Auswirkungen der Abnahme der Sterblichkeit noch nicht festgestellt.

Die Lebensstatistik

Die Lebensdauertabelle ist ein statistisches Modell, das die Demographen für die Beschreibung der Auswirkungen der Sterblichkeit auf die Bevölkerung gebrauchen. Diese Statistiken sind vom Computer zusammengestellte Gebrauchsdaten von tatsächlich beobachteten oder simulierten Bevölkerungen. Die Daten, von denen in diesem Beitrag die Rede ist, beziehen sich auf europäische Populationen, für die Informationen über das Alter im Zeitpunkt des Todes und über die Alterszusammensetzung vorlagen. Angenommen wurde in diesen Tabellen, daß die beobachtete Sterberate in allen Altersschichten auch in Zukunft für eine unbestimmte Menge neugeborener Kinder Geltung haben würde. Lebensstatistiken werden gewöhnlich für Männer und Frauen getrennt erstellt.

Ein wichtiges Datum für die Lebensstatistik ist die Lebenserwartung oder die durchschnittlich verbleibende Lebenszeit für Menschen, die ein bestimmtes Alter erreicht haben. Wenn wir davon ausgehen, daß Phasen im menschlichen Lebenszyklus im großen und ganzen mit bestimmten Altersstufen übereinstimmen, so können wir die Verhältniszahl einer bestimmten Anzahl von neugeborenen Kindern abschätzen, die diese Phase des Lebebenszyklus durchleben werden. Wenn man die Lebenserwartung von den männlichen und weiblichen Lebensstatistiken kombiniert, so kann man davon Schätzungen für die Dauer des ehelichen Zusammenlebens, das Überleben von Kindern und die voraussichtliche Zahl von Witwen und Waisen ableiten. Diese Kalkulationen liegen dieser Untersuchung zugrunde.

Ableitungen aus diesen Daten sind, wie ich schon erwähnte, rein spekulativ. Dennoch kann auch eine Übung in Spekulation für das Abstecken potentieller Bereiche der Forschung und Reflexion ertragreich sein und kann uns für die Veränderung menschlicher Bedingungen bereit machen, die auf der individuellen oder psychologischen Ebene noch nicht wahrgenommen wurden.

Der menschliche Lebenszyklus

Auf dem Gebiet des Studiums des menschlichen Lebenszyklus sind in den letzten Jahren wichtige Fortschritte gemacht worden. Aber lange vor Erik Erikson haben Dichter und Psalmisten idealisierte Lebensgeschichten dargestellt. Shakespeare schreibt in «Was ihr wollt»: «Die ganze Welt ist eine Bühne, und alle Männer und Frauen sind nur Schauspieler, sie haben ihre Auftritte und ihre Abgänge, und jeder spielt zu seiner Zeit verschiedene Rollen».[3] Shakespeare führt sieben

Bühnen an, und diese gipfeln in einer «zweiten Kindheit und purem Vergessen».

Die ganze menschliche Geschichte hindurch leben allerdings nur relativ wenige lange genug, um die «zweite Kindheit und das pure Vergessen» zu erreichen. Es gab zwar immer schon solche, welche die biblischen siebzig Jahre erlebten, aber sie waren die Überlebenden von vielen, vielen mehr, die gleichzeitig geboren wurden. Eine der ersten Studien der Sterblichkeit, die Studie Halleys in Breslau von 1687 bis 1691, zeigte im Zeitpunkt der Geburt eine Lebenserwartung von 33,5 Jahren. Price kam für Northampton, 1735–1792, auf 30 Jahre. Wigglesworth kam für das Massachusetts der Kolonialzeit auf 35,5 Jahre. Mourgue ermittelte für die Männer im Montpellier der Jahre 1772 bis 1792 23,4 Jahre. Deparcieux ermittelte in einer Studie, die 1746 veröffentlicht wurde, eine Lebenserwartung von 37,5 Jahren für französische Konvente und Klöster. Diese Studien sind nicht ganz überzeugend. Dublin, Lotka und Spiegelmann (1949) zeigen in ihrem richtungsweisenden Werk, daß keine dieser Studien mit Methoden arbeitete, die man heute als genau bezeichnen würde.

Die heute üblichen genaueren Techniken führen jedoch nicht unbedingt zu anderen Ergebnissen. Nach einer Lebensstatistik, nach zeitgenössischen Methoden erstellt, beträgt die Lebenserwartung einer männlichen Geburt im Schweden der Jahre 1778–1782 36 Jahre. Nach dieser Sterblichkeitsrate könnten nur 41 184 von 100 000 neugeborenen männlichen Schweden damit rechnen, ihren fünfzigsten Geburtstag zu erreichen. Nur 26 934 würden ihren 65. Geburtstag erreichen. (Eine Lebensstatistik von 1965 für Schweden zeigt 91 746 von 100 000 männlichen Geburten, die das 50. Lebensjahr erreichen und 76 765 das Alter von 65.)

Tabelle 1 zeigt neuere Zahlen für die Lebenserwartung von männlichen Zwanzigjährigen in elf Ländern Europas. Diese Daten zeigen das Anwachsen der Lebensdauer zwischen 1850 und 1959. Zwanzigjährige Männer konnten 1850 höchstens damit rechnen, 56 bis 62 Jahre alt zu werden, 1950 aber schon 64 bis 74 Jahre. Dies legt den Schluß nahe, daß jede frühere Verallgemeinerung hinsichtlich des menschlichen Lebenszyklus, die über das 60. Lebensjahr hinausging, Menschen betraf, die jedenfalls auf dem Hintergrund der durchschnittlichen Sterbensaussichten eher ungewöhnlich waren. Es ist weiter nicht überraschend, daß in den meisten Gesellschaften das Alter verehrt wurde. Alt zu sein hieß in gewissem Sinne Bedeutung zu haben. Und um bedeutend zu sein, mußte man langlebig sein.

Studien über bedeutende Menschen zeigten oft, daß die meisten auch ein langes Leben hatten. Wir erinnern

Tabelle 1

Lebenserwartung für männliche Zwanzigjährige in einer Auswahl europäischer Länder in den Jahren 1850–1950

Land	1850	1900	1925	1950
Belgien	–	42.0	45.9	44.6
Bulgarien	–	43.1	45.8	49.4
Dänemark	40.1	44.5	49.5	52.8
Deutschland	–	41.2	46.7	–
England u. Wales	39.5	41.0	46.2[a]	49.6
Frankreich	41.3[b]	41.0	42.9	48.7
Island	36.4	41.5	–	51.6
Niederlande	38.0	45.7	49.7	53.3
Norwegen	41.5	43.6	47.7	53.9
Österreich	–	40.2	–	44.5
Schweden	38.6	44.8	48.5	52.8

[a] Jahr der Erhebung: 1921
[b] Ausgenommen Nizza und Savoyen; Jahr der Erhebung: 1851.

Quellen: Dublin / Lotka / Spiegelman (1949) 346–348; Kiefitz / Flieger (1968).

uns an die Ausnahmen: Keats, Mozart, Schubert, Alexander der Große. Aber Lehmanns Studie über die Langlebigkeit bedeutender Menschen (1943) zeigt bei britischen Autoren und Schriftstellern ein durchschnittliches Alter von über 60 Jahren und eines von über 65 Jahren bei großem Komponisten, Mathematikern, Erzählern und Erziehern. Große Kommandeure der Marine und des Heeres, die zwischen 1666 und 1839 geboren worden waren, zeigten eine Lebensdauer von über 65 Jahren. Bedeutende Geologen, Historiker und amerikanische Kabinettsmitglieder wurden durchschnittlich älter als 70 Jahre. Meine eigenen Studien der Todesdaten in Butlers «Leben der Heiligen» erbrachten ein Durchschnittsalter von 65 Jahren für Heilige, die keine Märtyrer waren und zwischen 1400 und 1600 geboren waren, einer Zeit lange vor der Zeit der abnehmenden Sterblichkeit in Europa.

Daraus ist nun nicht zu schließen, daß künstlerische Kreativität, intellektuelle Anstrengung und Heiligkeit in Zusammenhang mit der biologischen Fähigkeit zu überleben in Verbindung gebracht werden können. Eher ist zu sagen, daß diese Merkmale an den Überlebenden festgestellt werden konnten. Im Gegensatz dazu zeigt sich, daß Bedeutung auf der zufälligen Grundlage der Geburt und nicht der eigenen Bemühungen noch weniger mit Langlebigkeit in Zusammenhang zu bringen ist, obwohl die Wohlgeborenen noch am ehesten mit der optimalen Fürsorge durch die Gesellschaft rechnen können. So hatten beispielsweise die im Erbwege zur Macht gekommenen europäischen Souveräne eine durchschnittliche Lebenserwartung von nur 49 Jahren. Diese Punkte haben wichtige Kon-

sequenzen für die gegenwärtige Arbeit an Lebenszyklen.

Man weiß heute noch nicht, was über den Prozeß des Alterns allgemein anwendbar ist. Man kann annehmen, daß die physischen Verfallserscheinungen des Alterns universal sind. Andererseits hängen die sozialen und emotionalen Erfahrungen des Altwerdens offenbar mit dem Bevölkerungsanteil der alten Menschen und der Erwartung alt zu werden, zusammen. Es ist viel leichter, mit Anmut alt zu werden, wenn man weiß, daß das Alter als ein seltenes Geschenk betrachtet wird und die Zahl der Alten, die respektiert und umsorgt werden, relativ klein ist. Diejenigen, die in Bereichen mit hoher Sterblichkeit leben, tragen die Erinnerung an Rollenvorbilder, an ein oder zwei begnadete Alte in sich, die sie vielleicht in ihrer Jugend gekannt haben. Es mag unter diesen Umständen leichter sein, die Norm zu entwickeln und aufrechtzuerhalten, daß für alternde Eltern in den Familien ihrer erwachsenen Kinder gesorgt werden muß, denn davon werden dann ja nur relativ wenige Eltern und Kinder betroffen.

Im Gegensatz dazu wird unter veränderten Sterblichkeitsbedingungen und wenn das Altwerden sehr viel häufiger geworden ist, der physische Abbau nicht länger durch die gesellschaftliche Ehrung ausgeglichen. Statt dessen kann der Alternde als eine Belastung des Systems der sozialen Sicherheit und der medizinischen Versorgung gesehen werden. Diese Entwicklung ist für eine Übergangsgeneration teilweise von verheerender Auswirkung, die in ihrer eigenen Jugend die wenigen Alten noch mit Respekt behandelt sah und sich nun selbst einer Gruppe von Alten zugehörig sieht, die viel größer und viel weniger respektiert ist. Die Normen über die Sorge für die alten Eltern, die solange aufrechterhalten werden konnten, solange sie relativ wenige Fälle betrafen, sind nur sehr schwer zu halten, wenn fast jedes Ehepaar damit rechnen muß, sowohl für kleine Kinder wie auch für alte Eltern sorgen zu müssen.

Eine Erarbeitung der Einstellung und Verhaltensweisen, die dem «Alternden» gemäß sind, variiert vermutlich, je nach dem, ob hohes Alter ein relativ seltenes oder relativ häufiges Vorkommnis ist. Da gab es einige wenige Generationen, in denen eine große Zahl von Überlebenden ein hohes Alter erreichte. Aber es gab keine vollständige Generation, die hätte von Geburt an damit rechnen können, daß die meisten von ihnen ein hohes Alter erreichen würden. Dies heißt aber, daß zeitgenössische Formulierungen über die Entwicklungspsychologie der späten Lebensmitte und des Alters als Vermutungen betrachtet werden müssen. Weder die Sitten von Gesellschaften mit hoher Sterblichkeit noch die Biographien langlebiger Individuen ergeben genügend gesicherte Daten für solche Formulierungen, und die zeitgenössische Forschung geschieht in einer Zeit des Übergangs in Hinblick auf die Sterblichkeit.

Eheversprechen und längere Lebensdauer

Eheversprechen (und andere lebenslange Gelübde, etwa von Ordensangehörigen oder von Priestern), werden gemacht, «bis daß der Tod uns scheidet». Die Wandlung der Sterblichkeit hat eine erschreckende korrespondierende Veränderung ausgelöst, wenn man davon ausgeht, daß nur der Tod die Ehe beendet. Tatsächlich haben Scheidungsraten und Abgänge die frühere Auflösung meist durch den Tod ersetzt.

Tabelle 2 vergleicht die Wahrscheinlichkeit, daß beide Partner 25 Ehejahre überleben werden, im Schweden der Jahre 1778–1782 mit der Wahrscheinlichkeit 1965. Der Vergleich geht von einem Heiratsalter zwischen 25 und 40 Jahren beim Mann und einem Heiratsalter zwischen 20 und 35 Jahren bei der Frau aus. Der Unterschied zwischen den beiden Tafeln ist frappierend. Von den jüngeren Paaren in den Jahren 1778–82 hatten 57 von 100 die Chance, ihre silberne Hochzeit zu erleben. Die Paare des Jahres 1965 im gleichen Alter hatten eine Chance von 93 zu 100. Für ältere Paare sank die Chance 1778–82 auf 40, 1965 fällt sie auf 75. «Bis daß der Tod uns scheidet» war 1778–82 eher eine kurzfristige Bindung gegenüber 1965.

Tabelle 2

Wahrscheinlichkeit, daß beide Ehepartner 25 Jahre ihrer Ehe überleben
Schweden 1778–1782, 1965

Alter der Ehefrau bei Eheschließung	Alter des Ehemanns bei Eheschließung			
	25	30	35	40
1778–1782				
20	.572	.526	.501	.437
25	.557	.511	.488	.426
30	.536	.492	.470	.410
35	.511	.496	.447	.390
1965				
20	.926	.900	.868	.792
25	.915	.890	.850	.783
30	.899	.873	.835	.769
35	.874	.850	.812	.748

Berücksichtigt ist hier nur Beendigung der Ehe durch Tod.

Quelle: Survival rates calculated from 1x in Swedish life tables: Keyfitz / Flieger (1968) 462–463.

Eine andere Methode, die zu erwartende Ehedauer zu analysieren, ist die über eine Statistik der Ehedauer. Nach dieser Methode werden die Scheidungsquoten

zu je fünf Jahren bestehender Ehe nacheinander in Beziehung gesetzt, und zwar in bezug auf eine hypothetische Schar von 100000 Paaren. In dem Fall nehme ich an, daß das Alter des Ehemannes im Zeitpunkt der Eheschließung 25 und das der Frau 20 war und daß die jeder männlichen und weiblichen Altersschicht in Schweden jeweils entsprechenden Sterblichkeitsraten auch auf sie Anwendung finden, während sie diese Altersschichten durchlaufen. Es soll zuvor noch angemerkt werden, daß von 100000 im Schweden der Jahre 1778–82 geborenen männlichen Kindern nur 56030 überhaupt das 25. Lebensjahr erreicht haben. Von 100000 weiblichen Neugeborenen erreichten nur 61064 das 20. Lebensjahr. Die Überlebenden konnten, falls sie heirateten, durchschnittlich nur mit einer Ehedauer von 15,5 Jahren rechnen, ehe einer von ihnen starb. (Diese Zahl unterscheidet sich von dem, was man von Tabelle 2 eigentlich erwarten würde. Auf Tafel 2 war die Wahrscheinlichkeit des Überlebens für jedes Paar errechnet worden. Die Lebensstatistik läßt eine synthetische Menge von Paaren stetig abnehmen, das heißt: in den ersten fünf Jahren würden 8 Prozent der 100000 Ehen aufgelöst sein. Nur 92 Prozent würden sich den nächsten fünf Jahren stellen, während welcher weitere 15 Prozent der ursprünglich 100000 beendet sein würden. Tabelle 2 benützt keine Angaben über aufeinanderfolgende Zeitabschnitte.)

1965 sah die Statistik der Ehedauer in Schweden ganz anders aus. Wiederum war die zu erwartende Ehedauer von Männern, die im Durchschnittsalter von 25 Jahren Frauen im Durchschnittsalter von 20 Jahren heiraten, 35,4 Jahre. Aber 1965 würden 96814 von 100000 schwedischen Jungen das Alter von 25 Jahren erreicht haben und 98107 von 100000 schwedischen Mädchen das Alter von 20 Jahren.

Längere Lebensdauer bedeutet längere Ehen, aber sie bedeutet auch, daß verheiratete Personen eher in späteren Lebensphasen verwitwet sein werden und daß die Zahl der Waisen ziemlich klein bleiben wird. Wiederum unter Heranziehung der Lebensstatistiken schätze ich, daß in den Jahren 1778–82 9,8 Prozent der Kinder unter 15 Jahren ohne Mütter sind, verglichen mit 0,7 Prozent 1965. 1778–82 würden 3,7 Prozent der Kinder unter einem Jahr keine Mutter haben, verglichen mit nur 0,1 Prozent 1965. Friedensgesellschaften mit modernen Sterblichkeitsbedingungen brauchen gewöhnlich keine Waisenhäuser, jedenfalls nicht für Kinder, die im eigentlichen Sinn dieses Wortes verwaist sind. Kinder, die verlassen oder mißhandelt wurden oder deren Eltern geschieden sind, bleiben hier außer Betracht.

Einige Beobachter argumentierten, daß eine 35jährige Bindung unrealistisch ist und darum die Scheidung die Rolle übernommen hat, die früher der Tod spielte. Ein Mensch, der dabei ist, eine völlig freie Bindung einzugehen, sollte einige Vorstellung davon haben, wie lange es dauern könnte, bis der Tod die Partner trennt.

Man muß allerdings auch bedenken, daß große Zahlen zerbrochener Familien keineswegs neu sind. Unter der Bedingung einer hohen Sterblichkeit gibt es eine reichere Variation in allen Dimensionen der Familienzusammensetzung, einfach weil die Auswirkungen der Sterblichkeit eine so große Rolle für jedes Lebensalter spielen. Aber in einer Familie, die durch Tod zerbricht, ist der verlorene Partner, der Elternteil oder das Kind «für immer» fortgegangen. In einer durch Scheidung zerbrochenen Familie gibt es zumindest die Möglichkeit für die Fortsetzung der Beziehung, auch wenn diese eher episodisch ist als die frühere.

In Zeiten hoher Sterblichkeit ist die Wahrscheinlichkeit, daß Eltern sterben und einen verwitweten Partner und verwaiste Kinder zurücklassen, größer. Aber auch die Wahrscheinlichkeit, daß Kinder sterben, ist ebenfalls größer, vor allem während des ersten Lebensjahres. Von den männlichen Neugeburten im Schweden der Jahre 1778–82 hatten nur 80 Prozent die Chance, das erste Lebensjahr zu vollenden. 1965 sind es 98,5 Prozent, die das erste Lebensjahr erreichen. Für weibliche Neugeburten sind die Zahlen etwas anders: 82 Prozent hätten in den Jahren 1778–82 das erste Jahr erlebt und 99,8 Prozent erleben es 1965. Die Senkung der Säuglingssterblichkeit, ein wesentlicher Teil der allgemeinen Senkung der Sterblichkeit, war von immensen Auswirkungen auf das Familienleben.

Als die Sterblichkeit anfing abzunehmen, bedeutete dies zunächst das Überleben von mehr Frauen im gebärfähigen Alter und die Möglichkeit einer viel höheren Fruchtbarkeit und die Erwartung, daß ihre Kinder ebenfalls überleben würden, um sich auf dieser erweiterten Basis zu vermehren. Dies führte zu einem raschen Bevölkerungswachstum. Auf der Ebene der Familie konnte dies aber auch zu wirtschaftlichen Schwierigkeiten und zu anderen Familienproblemen führen. Insbesondere hatten die Eltern größerer Familien weniger Zeit, sich mit dem einzelnen Kind zu beschäftigen, und so sozialisierten die Kinder einander. Eine augenscheinliche Konsequenz ist der geringere Intelligenzgrad von Kindern aus großen Familien. In großen französischen und schottischen Untersuchungen waren die Unterschiede im Intelligenzquotienten zwischen den größten und den kleinsten Familien ungefähr eine Standardabweichung. Die französische und eine große niederländische Studie fanden heraus, daß dieses Verhältnis auch unter Berücksichtigung des sozioökonomischen Status noch gegeben war[4].

Die Abnahme der Sterblichkeit bedeutete, daß Paare die Phase des Kindergebärens abschließen konnten, wenn die Frau 25 Jahre alt war und dann noch ein langes gemeinsames Leben in der Gesellschaft ihrer Kinder zu erwarten hatten. Tatsächlich ist heute das Zusammenleben erwachsener Kinder mit ihren Eltern in einem Ausmaß möglich wie nie zuvor. Für Kinder ist die Vertrautheit mit den Großeltern heute selbstverständlich, selbst wenn ihre Mütter erst in späteren Jahren mit dem Gebären angefangen haben. Für Eltern ist es heute viel selbstverständlicher, sowohl ihre eigenen Eltern wie auch ihre eigenen Kinder gleichzeitig am Leben zu sehen. Dies ist ein manchmal fragwürdiger Vorteil, weil Eltern in mittleren Jahren sich dann nach zwei Seiten gezogen fühlen und sich finanziell für zwei Generationen von Abhängigen anstrengen müssen.

Da geringere Sterblichkeit auch geringere Fruchtbarkeit ermöglicht, sind auch die Einstellungen zum Aufziehen von Kindern und zum Abstand des Gebärens im Begriff sich zu ändern. Ein Beispiel ist die Planung des zweiten Kindes. In den fünfziger Jahren meinte man, daß das zweite Kind rasch nach dem ersten kommen sollte. So gaben Befragte in Fruchtbarkeitsuntersuchungen als den häufigsten Grund für das zweite Kind an, «daß das Erstgeborene Gesellschaft hat». Neuere Untersuchungen von Zajonc (1976) legen anderseits nahe, daß diese Einstellung in Hinblick auf die Entwicklung der Intelligenz des Kindes genau falsch ist. Die Intelligenz des Kindes wird durch die elterliche Sozialisation und durch die Sozialisation durch ältere Geschwister gefördert. Und ältere Geschwister gewinnen ebenfalls durch die Anleitung ihrer jüngeren Brüder oder Schwestern. Dies legt nahe, daß das erste Kind schon alt genug sein soll, um an dieser Förderung mitzuwirken. Fünf oder sechs Jahre dürften ein angemessener Altersabstand sein. Und obwohl dafür nur fragmentarische Ergebnisse vorliegen, kann man annehmen, daß größere Altersabstände zwischen den Kindern zur ehelichen Zufriedenheit der Eltern und zu ihrer Freude an den Kindern beitragen (Clausen und Clausen, 1973; Rossi 1978: 21).

Zusammenfassend kann man sagen, daß die abnehmende Sterblichkeit die Familie durch die längere Dauer der Ehe, die geringere Kindersterblichkeit und die dadurch bedingte Ermutigung zu weniger Fruchtbarkeit, die möglichen Veränderungen in der Kommunikation innerhalb der Familie und das Ausmaß der Eltern-Kind-Beziehung noch in die erwachsenen Jahre des Sohnes oder der Tochter hinein beeinflußt. Diese Veränderungen stellen Herausforderungen und Möglichkeiten dar, das Familienleben in einem neuen Kontext zu sehe. Starke Familienbindungen wiederum scheinen auch ein Faktor zu sein, der die geringere Sterblichkeit mitbestimmt (Kobrin und Hendershot, 1977).

Langlebigkeit und Religion

In den vergangenen Zeiten hoher Sterblichkeit gab es kaum Kinder, die nicht das Sterben miterlebt haben, entweder innerhalb der eigenen Familie oder in der Nachbarschaft. Wie die Kinder, die in Luk 7,32 beschrieben werden, haben sie vielleicht Begräbnis gespielt und kindliche Trauergesänge gesungen. Im Gegensatz dazu haben Kinder und sogar Erwachsene heute weniger persönliche Erfahrung mit dem Sterben, und das ist einer der Gründe, warum heute Einführungskurse in Tod und Sterben sogar in den Lehrplänen von Schulen Eingang finden. So sagt man heute den Eltern sogar, ein Vorteil der Tierhaltung für Kinder bestehe darin, daß das Lieblingstier einmal stirbt und so das Kind die Erfahrung des Sterbens machen kann.

Über die modernen Gesellschaften sagt man oft, sie verdrängten den Tod, aber dies dürfte lediglich das Ergebnis einer geringeren Vertrautheit mit dem Tod sein. Die hilfreiche Erfahrung des Todes, ja selbst ein Kult des Todes wird in gewissen Gruppen der Subkultur gesucht. Das kann so relativ harmlos sein wie die Anschaffung kurzlebiger Lieblingstiere für Kinder oder so weitreichende Konsequenzen haben wie die weitverbreitete Drogenabhängigkeit. Das Aufsuchen von Gefahr, die Chance des Todes, könnte in dem Maß zunehmen, wie die tatsächliche Wahrscheinlichkeit des Todes abnimmt.

Die lebensversprechenden und tröstenden Aspekte der Religion dürften für Menschen weniger wichtig werden, die darauf vertrauen, daß sie ihren vollen Lebenszyklus durchleben werden und genug Zeit haben werden, sich von ihren Freunden und Verwandten zu verabschieden. Wenn man sich verabschiedet hat, ist eine Beziehung abgeschlossen, was in Zeiten nicht möglich war, als das Sterben meist plötzlich erfolgte und oft schon junge Menschen traf. In der Folklore kommen die Geister stets zurück, um an bestimmten Orten zu erscheinen, wenn sie im unrichtigen Zeitpunkt gestorben sind oder unabgeschlossene Geschäfte zurückgelassen haben. Die ihr Werk vollendet haben, scheinen die Lebenden in Ruhe zu lassen. Aus demselben Grund haben die Lebenden, die ihren Abschied nehmen konnten, nicht länger das Gefühl, sie müßten mit dem Toten Kontakt aufnehmen oder ihn besänftigen oder ihr Schuldgefühl durch das Gebet für die Verstorbenen besänftigen, die zu plötzlich gestorben sind, um noch Vergebung zu erbitten.

Andererseits könnte die Bedeutungsstruktur der Religion als Alternative zum Kult des Todes und der Gefahr von wachsender Bedeutung werden. Wenn das Leben nur wegen seiner Bedrohtheit von Wert ist, dann wäre ein längeres Leben kein Segen. Wenn das Leben absurd ist und sein einziger Zweck darin besteht, den Tod so lange wie möglich auszustechen, dann hat längeres Leben keinen Sinn und keinen Wert in sich. Wenn längeres Leben eine längere Bindung an andere Menschen bedeutet, diese Bindungen jedoch nicht erfüllend sind, dann wird es wenig Gründe geben, diese Bindungen aufrechtzuerhalten.

Auch wenn ein längeres Leben bedeutet, daß wir weniger Todesfälle erleben werden, so wird es doch keine Verminderung von Kummer und Schmerz bedeuten.

[1] Die demographische Verschiebung bezieht sich auf den Übergang von hoher Fruchtbarkeit und hoher Sterblichkeit zu niedriger Fruchtbarkeit und niedriger Sterblichkeit. In Europa nahm dieser Übergang Jahrhunderte in Anspruch. In den heutigen Entwicklungsländern ist der Knick in der Sterblichkeitskurve sehr kurzfristig geschehen; der Knick in der Fruchtbarkeitskurve dagegen verläuft viel langsamer. Eine klassische Formulierung für die demographische Verschiebung findet sich in Notestein (1945).

[2] Zu einigen Bemühungen um eine Aufschlüsselung dieser Daten vgl. Ryder (1973) und Sullivan (1978).

[3] «Was ihr wollt», II, vii, 139.

[4] Vgl. Scottish Council (1949), Institut National d'Études Démographiques (1973) und Belmount and Marolla (1973).

Bibliographie

L. Belmont/F.A. Marolla, Birth order, family size, and intelligence: Science 182 (14 Dec. 1973) 1096 – 1101.
J.A. Clausen/S.R. Clausen, The effects of family size on parents and children: Psychological Perspectives on Population, Hg. J.T. Fawcett (Basic Books, New York 1973) 185–208.
A.J. Coale, The effects of changes in mortality and fertility in mortality and fertility on age composition: Milbank Memorial Fund Quarterly 34 (1956) 79–144.
L.I. Dublin/A.J. Lotka/M. Spiegelman, Length of Life (rev. ed., Ronald, New York 1949).
Institut National d'Études Demographiques, Enquête nationale sur le niveau intellectuel des enfants d'âge scolaire (Paris 1973).
N. Keyfitz/W. Flieger, World Population (University of Chicago Press, Chicago 1968).
F.E. Kobrin/G.E. Hendershot, Do family ties reduce mortality? Evidence from the United States, 1966–1968: Journal of Marriage and the Family 39 (November 1977) 737–767.
H.C. Lehman, The longevity of the eminent: Science 98 (24 September 1943) 270.
F.W. Notestein, Population: The Long View: Food for the World, Hg. T.W. Schultz (University of Chicago Press, Chicago 1945) 36–57.
S.H. Preston, Mortality Patterns in National Populations (Academic Press, New York 1976).
A.S. Rossi, A biosocial perspective on parenting: The Family, Hg. A.S. Rossi u.a. (Norton, New York 1978) 1–31.
N.B. Ryder, Influence of changes in the family life cycles upon family life: United Nations Economic and Social Council, World Population Conference, Symposium on Population and the Family, Honolulu, 6–15 August 1973 (1974).
Scottish Council for Research in Education, The Trend of Scottish Intelligence (University of London Press, London 1949).
T.A. Sullivan, Numbering our days aright: Human longevity and the problem o intimacy: Toward Vatican III, Hg. D. Tracy u.a. (Seabury, New York 1978) 282–294.
United Nations, Department of Social Affairs, Population Branch: The World Population in 1970 (= Population Study Nr. 49) (United Nations, New York 1971).
R.B. Zajonc, Family configuration and intelligence: Science 192 (16 April 1976) 227–236.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

TERESA A. SULLIVAN

1975 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Chicago. Dann Assistenzprofessorin für Soziologie an der University of Texas in Austin und Mitglied des dortigen Forschungszentrums für Demographie. Derzeit Assistenzprofessorin für Soziologie an der Universität Chicago und Mitglied des dortigen «Population Research Center» (Forschungszentrum für Demographie). Veröffentlichungen: Marginal Workers, Marginal Jobs (The University of Texas Press, Austin 1978); verschiedene Zeitschriftenbeiträge und Arbeitspapiere zu Problemen der Arbeitslosigkeit in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Südostasien sowie zur Demographie von Minderheitsgruppen in den Vereinigten Staaten. Anschrift: University of Chicago, Population Research Center, 1126, East 59th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

William McCready

Die Familie und die religiöse Sozialisation

Dieser Aufsatz will den Einfluß der Familiengemeinschaft auf das religiöse Verhalten Heranwachsender und auf ihre religiöse Betätigung und ihren Glauben prüfen. Die hier verwendeten statistischen Angaben sind der 1974 veranstalteten NORC-Erhebung der amerikanischen Katholiken entnommen. In jeder der befragten Familien waren einem Elternteil und einem heranwachsenden Kind Fragebogen überreicht worden.

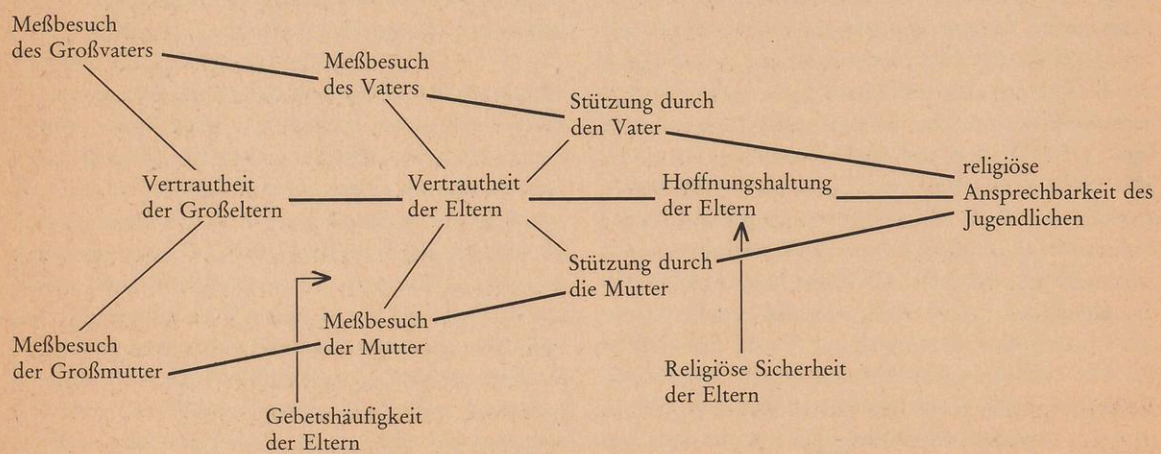
Wir beginnen mit einer kurzen theoretischen Ausführung über den Sozialisierungsprozeß und besprechen dann empirische Modelle in bezug auf den Meßbesuch, das Gebetsleben und die Hoffnungshaltung der jungen Menschen.

Die religiöse Sozialisation ist ein Prozeß, der die Ursprünge des religiösen Denkens, Empfindens und Verhaltens betrifft. Es fragt sich, wie weit religiöse Haltungen durch die Familie von einer Generation auf die nächste übertragen werden. Es sind schon viele Untersuchungen über diesen in der Familie und zwischen den Generationen verlaufenden Prozeß veranstaltet worden, viel zu viele, als daß wir sie hier vorlegen könnten; doch lassen sie sich in vier allgemeine Feststellungen zusammenfassen:

Erstens werden für gewöhnlich die Grundorientierungen, die bestimmen, wer wir in der Gesellschaft sind, stark von familienbedingten Faktoren beeinflußt. Diejenigen Ausrichtungen hingegen, die – wie z.B. unsere Meinung über ein spezifisch politisches Problem – oberflächlicher sind, werden eher von außerhalb der Familie liegenden Faktoren bestimmt. Zweitens wirken sich die Stützung und das herzliche Verhältnis von seiten der Eltern auf das Wohlbefinden des Kindes aus, ob dieses nun als persönliche Erfülltheit oder psychologische Integration gesehen wird. Drittens sind die Eltern offensichtlich bestrebt, die Familienstile zu rekonstruieren, die sie von ihrer Ursprungsfamilie her kennen, auch wenn sie nicht über sie nachdenken. Viertens erfolgt der beträchtliche Einfluß, den die «Peer Group» (aus Ebenbürtigen, meist Gleichaltrigen bestehende Bezugsgruppe) auf spezifische Adoleszenten haben kann, höchst wahrscheinlich, weil eine Lücke vorhanden ist: die Familie hat eine Haltung «passiver Vernachlässigung» eingenommen, so daß die Bezugsgruppe den Einfluß des Familienprozesses ersetzt.

Der für die Zielsetzung dieses Aufsatzes entscheidende Befund ist der, daß die Qualität der innern Gemeinschaft der Eltern einen bedeutsamen Einfluß auf die Wirksamkeit des Sozialisierungsprozesses hat. Diejenigen Familien, in denen die Eltern in herzlicher Liebe einander zugetan sind, geben eine sicherere Basis ab für die Übermittlung grundlegender Wertorientierungen, namentlich für die, welche die Bedeutung und den Sinn des Lebens betreffen und in religiösen Haltungen und Verhaltensweisen zum Ausdruck kommen. Figur 1 gibt ein allgemeines Modell oder Bild des Sozialisierungsprozesses mit dem Einfluß der Eltern und Großeltern auf die religiöse Haltung des jungen Menschen[1]. (Das «Gebet der Eltern» und die «religiöse Sicherheit der Eltern» werden in das allgemeine Modell mit dünneren Linien eingezeichnet, d.h. sie nehmen Räume ein, die an die Variablen, auf die die stärkeren Linien hinweisen, angrenzen).

Figur 1:
Allgemeines Modell der religiösen Sozialisation



I. Sozialisierungsmodelle

1. Meßbesuch

Tabelle 1 enthält die Beta-Koeffizienten für den Einfluß der Erwachsenen-Variablen auf die Variablen des Jugendlichen. Die Ziffern geben die Stärke des Zusammenhangs an, der zwischen den Verhaltensweisen der Erwachsenen und denen der Jugendlichen besteht. Der Koeffizient .40 zwischen dem Meßbesuch des Vaters und dem Meßbesuch des Sohnes besagt beispielsweise, daß der Zusammenhang zwischen diesen zwei Variablen recht stark ist, selbst nachdem der Einfluß der übrigen Variablen in der linken Kolonne auf den Meßbesuch des Burschen berücksichtigt wurde.

Tabelle 1

Beta-Koeffizienten in bezug auf den Meßbesuch, die Gebetshäufigkeit und die Hoffnungshaltung der Jugendlichen nach Geschlechtern

	Meßbesuch		Gebetshäufigkeit		Hoffnungshaltung
	Burschen	Mädchen	Burschen	Mädchen	Burschen
Meßbesuch des Vaters	.40	–	.20	.28	–
Meßbesuch der Mutter	–	.48	.20	.19	–
Eheliche Vertrautheit	.11	–	.16	.11	–
Stützung durch die Mutter	–	–	.29	–	–
Stützung durch den Vater	–	.22	–	.27	–
Meßbesuch des Großvaters	.12	.36	–	–	–
Meßbesuch der Großmutter	.15	.28	–	–	–
Vertrautheit der Großeltern	.14	.10	.12	.18	–
Hoffnungshaltung der Eltern	–	–	–	–	.22
Gebetshäufigkeit der Eltern	–	–	–	.36	.13
Religiöse Sicherheit der Eltern	–	–	–	–	.15
Erklärte Abweichung (R^2)	20 %	35 %	11 %	26 %	12 %

Das Modell der Einflüsse auf den Meßbesuch des jungen Mannes wird bestimmt vom Meßbesuch seines Vaters und der Großeltern sowie von den guten persönlichen Beziehungen zwischen den beiden Generationen. Das für die Mädchen geltende Modell unterscheidet sich darin, daß der Meßbesuch der Mutter und die Stützung durch den Vater einen Einfluß ausüben, nicht aber der Meßbesuch des Vaters und das gute Verhältnis zwischen den Eltern[2]. Daß der Meßbesuch der Mutter statt der des Vaters eine Rolle spielt, geht wohl darauf zurück, daß der Jugendliche den gleichgeschlechtlichen Elternteil nachahmt, was zwar von den um die Mitte der sechziger Jahre vorgefundenen Verhaltensmustern abweicht. Ein noch bedeutungsvollerer Befund ist der, daß im Verhaltensmodell der Mädchen der Einfluß des guten Verhältnisses zwischen den Eltern durch die Stützung von seiten des Vaters ersetzt wird. Die Beziehung zwischen seinen Eltern ist für das Mädchen somit nicht so wichtig wie der Umstand, wieweit es einen herzlich liebenden, es stützenden Vater hat. Zu einer leichten Abweichung von diesen Befunden kommt es bei den Sozialisierungsmodellen, die das Gebetsleben des Jugendlichen betreffen.

2. Gebetsleben

Bei den jungen Männern haben der Meßbesuch des Vaters und der Mutter sowie die gute Beziehung zwischen den Eltern und zwischen den Großeltern einen Einfluß auf ihr Gebetsleben. Besonders bedeutungsvoll ist die Tatsache, daß die Mütter der Burschen dabei durch ihre Stützung einen zusätzlichen Einfluß haben. Bei den Mädchen gilt in bezug auf den Meßbesuch der Eltern und die persönliche Beziehung zwischen den Eltern und zwischen den Großeltern das gleiche, doch in diesem Fall ersetzt die Stützung durch den Vater die durch die Mutter und übt das Gebet der Eltern einen zusätzlichen Einfluß aus. Daß die Wirkung der Stützung durch die Eltern gegengeschlechtlich erfolgt, ist von besonderem Interesse angesichts der Feststellung, daß das Gebet eine der wenigen religiösen Variablen ist, die in den stürmischen letzten zehn Jahren unter den jungen Menschen nicht beträchtlich abgenommen hat. Vielleicht sprechen die Jugendlichen aus dem Grunde auf gegengeschlechtliche Einflüsse besonders stark an, weil sie ihre eigenen sexuellen Gefühle wahrzunehmen beginnen und das Gebet auf besondere Weise in diese hineinverwoben ist.

Im Modell für den Meßbesuch der Tochter haben wir vermerkt, daß die Stützung durch den Vater mit diesem spezifischen religiösen Verhalten in einem – wenn auch nicht übermäßig starken – Zusammenhang steht, und es mag sein, daß Religiosität und geschlechtliche Identität miteinander identifiziert werden, zumal bei Mädchen.

3. Hoffnungshaltung

Bei Burschen hängt ihre Hoffnungshaltung mit der Hoffnungshaltung und dem Gebet ihrer Eltern zusammen sowie mit der Gewißheit, welche die Eltern bei religiösen Diskussionen mit ihren Kindern an den Tag legen. Die Hoffnung erzeugende Sozialisation scheint bei diesen jungen Männern zumeist auf die Nachahmung des elterlichen Glaubenslebens zurückgehen, und es wäre aufschlußreich, noch klarer herauszufinden, wie dieser Übermittlungsprozeß vor sich geht und weshalb bei den Mädchen kein ähnlicher Vorgang stattfindet.

II. Ethnische Zugehörigkeit und religiöse Sozialisation

Hier bedienen wir uns der Methode, Faktoren herauszufinden, die eine abhängige Variable (z.B. Meßbesuch) beeinflussen, und wir fügen Faktoren bei, die die Unterschiede im Vergleich zu einer Basis-Vergleichsgruppe vermindern, bis die Unterschiede wegerklärt sind. In den Tabellen 2 und 3 besteht die Basisvergleichsgruppe aus solchen, die sich als «Engländer» betrachten. In Tabelle 2 lassen die Verhaltensmuster der ethnischen Gruppen in bezug auf den Meßbesuch Unterschiede in den Auswirkungen der Familienstruktur zutage treten, die mit dem, was wir über den Zusammenhang zwischen Sozialisation und Elterngemeinschaft gesagt haben, gut übereinstimmen.

Was die Iren betrifft, so bleibt, nachdem einmal das Beispiel der Eltern anhand ihres Meßbesuchs in Betracht gezogen ist, nicht mehr viel zu tun übrig. Die weiteren Variablen schwächen die z-Punktliste nur leicht ab. Auf die Deutschsprachigen hingegen hat das Beispiel der Eltern nur wenig Einfluß, doch erklärt sich dieser ganze Schwund durch die Auskunft der Befragten über ihre Haltung zu der Sexualmoral und über den Einfluß des Meßbesuchs des Ehepartners. Bei den Polen verhält es sich gleich wie bei den Iren, insofern der Einfluß der Eltern den Unterschied erklärt. Die Italiener gleichen den Deutschsprachigen darin, daß die Sexualmoral und der Meßbesuch des Ehepartners für den ganzen Unterschied verantwortlich sind.

Tabelle 2

Differenzanalyse der Einflüsse auf den Meßbesuch nach Volksgruppen

	Iren	Deutsche	Polen	Italiener
Rohunterschied gegenüber englischen Protestanten in bezug auf den Meßbesuch (z-Ziffern)	.13	.18	.09	–.15
Unter Berücksichtigung des Meßbesuchs der Eltern	.04	.18	.02	–.15
Unter Berücksichtigung des Meßbesuchs und des Glücklichseins der Eltern	.03	.18	.03	–.15
Unter Berücksichtigung des Meßbesuchs, des Glücklichseins und der sittlichen Haltung der Eltern	.02	.12	.00	–.05
Unter Berücksichtigung des Meßbesuchs, des Glücklichseins, der sittlichen Haltung und des Meßbesuchs des Ehepartners	.03	.07	.00	.00

Die Iren und die Polen werden am ehesten durch das Beispiel der Eltern beeinflußt, während sich auf die Deutschsprachigen und die Italiener am ehesten ihre gegenwärtigen Familien-Variablen auswirken wie z.B. der Einfluß des Ehepartners und ihre eigene Haltung zur Sexualmoral.

In Tabelle 3 ist die abhängige Variable die Häufigkeit des Gebets des Befragten. Das Einflußmodell ist das gleiche bei den Iren, doch ein wenig verschieden bei den anderen Gruppen. Auch hierin werden die Iren vom Beispiel der Eltern beeinflußt und bis zu einem gewissen Grad davon, daß die Ehe ihrer Eltern glücklich ist. Die Deutschsprachigen liegen genau in der

Tabelle 3

Differenzanalyse der Einflüsse auf die Gebetshäufigkeit nach Volksgruppen

	Iren	Deutsche	Polen	Italiener
Rohunterschied gegenüber englischen Protestanten in Bezug auf die Gebetshäufigkeit (z-Ziffern)	.09	.06	.03	–.02
Unter Berücksichtigung der Gebetshäufigkeit bei den Eltern	.00	—	—	—
Unter Berücksichtigung der Gebetshäufigkeit und des Glücklichseins der Eltern	.19	.07	.08	.02
Unter Berücksichtigung der Gebetshäufigkeit, des Glücklichseins und des Meßbesuchs des Ehepartners	–.02	—	.02	.01

Mitte, und deshalb zeigt sich bei ihnen kein bestimmtes Einflußmodell, während sich auf die Polen sowohl das Beispiel der Eltern als auch der Einfluß des Ehepartners auswirkt. Die Italiener werden ganz vom diesbezüglichen Beispiel ihrer Eltern beeinflußt.
Diese Modelle der Beeinflussung sowohl durch die eigene wie durch die Ursprungsfamilie sind von Gruppe zu Gruppe und von einer Variablen zur anderen verschieden. Im allgemeinen üben die Eltern eine starke Einwirkung aus, besonders wenn wir den Einfluß der Qualität der Beziehung zwischen den Eltern mitberücksichtigen. Wie wir bei diesem letzten Beispiel gesehn haben, wird in einigen Gruppen auch vom Ehepartner ein beträchtlicher Einfluß ausgeübt.

Im allgemeinen hat sich dieser Aufsatz mit den Modellen der religiösen Sozialisation der jungen Menschen befaßt, doch wie dieser letzte Teil zeigt, gibt es zumindest zwei Sozialisierungsperioden: die eine, in der die Eltern einen primären Einfluß haben, und eine weitere, in der der Ehepartner einen primären Einfluß hat. Diese beiden Stadien sind nacheinander zu bestehen, damit ein vollständigeres Bild des Prozesses zustande kommt. Dies wird die Aufgabe eines späteren längeren Aufsatzes sein.

Schließlich tritt in Tabelle 4 noch eine weitere Art der Beeinflussung zutage in den differentiellen Sozialisierungsmodellen, die wir bei den verschiedenen ethnischen Gruppen gesehen haben und die es mit den für die Weltanschauung grundlegenden Orientierungen zu tun haben. Die Befunde in dieser Tabelle sind der NORC-Studie über den Alkoholgenuß entnommen; sie bestehen in z-Punktzahlen in bezug auf die Hoffnungshaltung bei jeder der fünf ethnischen Gruppen. Bei den Iren liegt der Durchschnitt um 25 % über dem Mittelwert und bei den Schweden noch höher. Beide katholischen Gruppen liegen über der Mitte, während die Juden und die «Kontrollgruppe» (englische Protestanten) unter ihr liegen.

Tabelle 4	
z-Ziffern der Hoffnungshaltung nach Volksgruppen	
Iren	.25
Italiener	.16
Juden	–1.03
Schweden	.35
Engländer	– .12

Es ist verwunderlich, daß die Iren mit ihren Problemen des Mangels an Unterstützung und Wärme in der Hoffnungshaltung einen so hohen Durchschnitt aufweisen. Wie wir jedoch in einer anderen Forschungsarbeit[3] festgestellt haben, sind sie die einzige Gruppe mit einer gleichzeitig hohen Quote von Vertrauen und Schicksalsergebenheit, so daß vielleicht dieses paradoxe Verhalten eigentlich nicht so überraschend ist.

Schlußüberlegungen

In all dem besprochenen Material ist der Einfluß der Familienvariablen, z.B. derer, welche die Qualität der Beziehungen zwischen den Eltern betreffen, stark zum Vorschein gekommen. Welche Forderungen ergeben sich daraus namentlich für diejenigen, die mit der religiösen Sozialisation der jungen Menschen in ein so spezifisches Werterbe, wie der Katholizismus es ist, zu tun haben? Vor allem drei Punkte verdienen erwähnt zu werden: 1. Die Qualität der Beziehung zwischen den Erwachsenen ist im Leben eines jungen Menschen entscheidend wichtig; 2. die Unterschiede zwischen jungen Menschen von verschiedener ethnischer Abstammung sind so groß, daß sich keine einheitlichen Richtlinien geben lassen; 3. der Einfluß der Institution Kirche, mit Ausnahme vielleicht der katholischen Schule, ist sehr gering, wenn man diese anderen Faktoren in Rechnung stellt.

Die Qualität der Beziehungen zwischen den Eltern ist für das Verhalten des jungen Menschen oft maßgebender als selbst das Verhalten der Eltern. Dies mag deshalb der Fall sein, weil Kinder nicht stark beachten, was ihre Eltern tun, sie legen aber großen Wert darauf, wie Vater und Mutter gegeneinander handeln. Wenn es dieser Beziehung gelingt, die Partner zu engagieren und zu stützen, so werden die Kinder ungeachtet des besonderen Beispiels oder der Ideologie ihrer Eltern voraussichtlich gedeihen. Daraus ergibt sich, daß Eltern, die von der Kirche distanziert sind, die Messe nicht besuchen und nicht in regelmäßigen Kontakt mit der Institution kommen, durch die Mechanismen ihrer guten gegenseitigen Beziehung ihren Kindern immer noch religiöse Werte übermitteln und sie für die Religion ansprechbar machen können. Die Kinder erhalten Kunde über das, was im Leben möglich und wichtig ist, sogar wenn ihre Eltern selbst eine Zeit der Entfremdung von der Kirche durchmachen.

Zweitens müssen die Unterschiede zwischen den ethnischen Gruppen und ihr je besonderes Familienleben von Politikern und religiösen Planern und Erziehern inskünftig sorgfältig beachtet werden. Als die Befunde der den Alkoholgenuß betreffenden Umfrage analysiert wurden, erhielt man den Eindruck, daß die irische Familie ein arg gestörtes System ist. Dies mag vielleicht der Fall sein, doch bei einer gründlicheren Analyse zeigte es sich, daß die Iren auch eine starke Hoffnungshaltung, eine besonders ausgeprägte christliche Einstellung haben (wir müssen etwas Rechtes tun!).

Daraus haben wir zu lernen, daß wir äußerst behutsam vorgehen müssen, bevor wir über die Familienprozesse in verschiedenen Kulturräumen ein Urteil fällen und darüber befinden, ob sie wirksam sind oder nicht. Was auf der einen Seite sich schädlich auszuwirken scheint, kann später sich als heilsam herausstellen. Forschung und Geduld sind hier die beiden Verstehensschlüssel. Wir müssen über die verschiedenen Stärken und Schwächen dieser unterschiedlichen Lebensstile der Familie mehr wissen, und wir müssen in sie hineinhorchen, um zu vernehmen, was sie uns über den Bereich der möglichen vertrauten Beziehungen zu sagen haben.

Drittens sollte die institutionelle Kirche sich zurückhalten, besondere Programme für die Familien im allgemeinen zu lancieren, und statt dessen sich darauf konzentrieren, spezifische Familieneinheiten instandzusetzen, größere Kraftreserven und Stützungskräfte aus sich selbst heraus zu entwickeln. Um dies zu tun, müssen wir über die Bedürfnisse der Familien viel besser im Bilde sein und lernen, wie diese gestützt werden können, ohne daß man sie zu Tode programmiert. Eine Möglichkeit ist die, daß die Pfarrei zur Stätte wird, wo das Entwicklungswerk beginnt. Familien können auf verschiedene Weisen zusammengebracht werden, um einander zu stützen und voneinander zu lernen. Die Institution wird in dieser Tätigkeit dann mehr zu einem Vermittler als zu einer Autorität werden.

Aus den besprochenen Befunden scheint sich zu ergeben, daß es wenigstens zwei Hauptperioden der religiösen Sozialisation gibt, während deren der Mensch bereit ist, sich tief beeinflussen zu lassen: die als Kind in der Ursprungsfamilie und die als Ehepartner in der eigenen Familie. Neben den Botschaften, die von den Eltern ihren Kindern übermittelt werden, gibt es auch Botschaften vom einen Eheteil zum andern. Jemand, dessen religiöse Einstellung und Weltanschauung in der Ursprungsfamilie nicht voll entwickelt wurden, kann in der Familie seiner Wahl Gelegenheit zu einer zweiten Chance haben.

Was kann getan werden, um den Menschen behilflich zu sein, die Risiken auf sich zu nehmen, die es während dieser Periode einer «zweiten Chance» braucht? Die Tradition einer so vertrauten Beziehung wie die der Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk scheint solchen, die in diesen Dingen Rat suchen, viel zu bieten zu haben. Die Vorevidenz ist die, daß diese beiden Sozialisierungsperioden für das Leben der meisten Menschen entscheidend sind. Die Prozesse sind verwickelt und vielgestaltig, der Erfolg ist oft fast unmerklich und paradox. Doch die Evidenz läßt auch darauf schließen, daß dies die beiden besten Stätten sind, von denen aus man den Menschen behilflich sein kann, die Risiken auf sich zu nehmen, die es zum Glücklichsein braucht, und darum sollte eine religiöse Institution und Tradition daselbst präsent sein.

[1] Die in den Regressionsmodellen verwendeten Variablen werden wie folgt definiert:
Meßbesuch des Vaters = angegebene Häufigkeit des Sonntagsmeßbesuchs des Vaters (falls es sich um die Antwort der Frau handelt, wurde diese Variable nach ihrer Schätzung der Meßbesuchshäufigkeit ihres Mannes angesetzt. Wie eine vorgängige Nachforschung ergab, entsprechen diese Schätzungen in hohem Maß dem tatsächlichen Verhalten)
Meßbesuch der Mutter = angegebene Häufigkeit des Meßbesuchs der Mutter (es galt hierbei das Umgekehrte von oben)
Eheliche Vertrautheit = die vom Antwortenden zum Ausdruck gebrachte Genugtuung über seine Ehe oder deren Nichtvorhandensein
Stützung durch die Mutter = der Jugendliche empfindet seine Mutter als stützende Person
Stützung durch den Vater = der Jugendliche empfindet seinen Vater als stützende Person
Meßbesuch des Großvaters = die vom Antwortenden angegebene Häufigkeit des Meßbesuchs des Großvaters
Meßbesuch der Großmutter = die vom Antwortenden angegebene Häufigkeit des Meßbesuchs der Großmutter
Vertrautheit der Großeltern = der Antwortende sagt, die Ehe seiner Großeltern sei glücklich gewesen
Hoffnungshaltung der Eltern = die Anzahl der Fälle, in denen der Befragte eine «hoffnungsvolle» Antwort gab auf die Illustrationen des Fragebogens zu verschiedenen Lebenssituationen wie Tod eines Elternteils, Geburt eines unerwarteten «Nachkömmlings», eine Naturkatastrophe oder die Mitteilung, er sei unheilbar krank
Gebetshäufigkeit der Eltern = die Häufigkeit, mit der der Antwortende das *persönliche* Gebet pflegt
Religiöse Sicherheit der Eltern = wie «sicher» der Antwortende ist, wenn er zu seinen Kindern über Religion spricht
Meßbesuch von Jugendlichen = Häufigkeit des Meßbesuches, insofern sie aus den Mitteilungen der Jugendlichen selbst erschlossen werden kann
Gebetshäufigkeit bei Jugendlichen = die Häufigkeit des *persönlichen* Gebets, insofern sie aus den Mitteilungen der Jugendlichen selbst erschlossen werden kann
Hoffnungshaltung bei Jugendlichen = die Anzahl der Fälle, in denen die befragten Jugendlichen eine «hoffnungsvolle» Antwort gaben auf die Illustrationen des Fragebogens zu verschiedenen Lebenssituationen

[2] Murray A. Straus, Power and Support Structure of the Family in relation to Socialization: Journal of Marriage and the Family, August 1964, 318–326.

[3] William C. McCready/Andrew M. Greeley, The Ultimate Values of the American Population (Sage Library of Social Research No. 23, Beverly Hills, California, 1976).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

WILLIAM McCREADY

1941 in Chicago, Ill., geboren. Studien am Seminar St. Mary of the Lake (Bachelor of Arts 1963), an der Universität Chicago (Master of Arts 1966) und an der Universität Illinois (Dr. phil. in Soziologie 1972). Er ist Senior Studiendirektor am Nationalen Meinungsforschungszentrum der Universität Chicago. Unter seinen Werken sind zu nennen: The Ultimate Values of the American Population, veröffentlicht von der Sage Library of Social Research; Catholic Schools in a Declining Church (zusammen mit Andrew Greeley und Kathleen McCourt) und Ethnicity in the United States (zusammen mit Andrew Greeley). Er veröffentlichte auch Aufsätze und Beiträge über Sozialpolitik, Erforschung mystischer Erfahrungen und völkische Verschiedenheit innerhalb der amerikanischen Kultur. Anschrift: National Opinion Research Center, 6030 South Ellis Avenue, Chicago, IL., 60637, USA.

Rudolf J. Siebert

Die Zukunft der Ehe und der Familie: Schwinden sie dahin oder strukturieren sie sich um?

Dieser Aufsatz will aufgrund der kritischen Gesellschaftstheorie, die sich von Georg W.F. Hegel über Karl Marx zu Max Horkheimer und der Frankfurter Philosophie- und Soziologieschule entwickelt hat[1], die voraussichtliche Zukunft der Ehe und Familie erkunden.

Jüdisch-christlichen Ursprungs, gibt die humanistische kritische Theorie den herkömmlichen und modernen theologischen, philosophischen und soziologischen Theorien über die Familie einen mächtigen neuen, befreienden Auftrieb. Die kritische Theorie berücksichtigt die bewußte und unbewußte emotionale Ebene in Ehe und Familie, ohne die Zusammenhänge mit der weiteren Gesellschaft zu übersehen; sie prüft die Betätigung und die Verhaltensweisen der Familie, ohne die Auswirkung der innerehelichen Kommunikationspraxis gering zu veranschlagen; sie analysiert die systematische Natur der heutigen Familie, ohne einstige, jetzige und künftige mögliche Ehe- und Familienstrukturen auszuschließen, die sich davon von Grund auf unterscheiden.

Die kritische Theorie über Ehe und Familie ist auf die Zukunft ausgerichtetes Nachdenken in einer praktischen Absicht. Sie befähigt uns, die dialektische Logik der Entwicklung der Familie und der entsprechenden theologischen, philosophischen und soziologischen Reflexion über sie in der urtümlichen, herkömmlichen und modernen Gesellschaft zu entdekken. Diese Entdeckung ermöglicht es uns, die in der Geschichte der Ehe und Familie und ihrer theoretischen Rechtfertigung enthaltene Entwicklungslogik zu rekonstruieren. Und auf der Grundlage dieser Rekonstruktion erlaubt uns die kritische Theorie, mögliche, wahrscheinliche und wünschbare Ehe- und Familienformen in einer nachmodernen Gesellschaft auszudenken und auf sie hinzuarbeiten.

Gegenwart und Zukunft

Bürgerliche Futurologen sagen uns, die Industrialisierung dränge urtümliche, herkömmliche und moderne Gesellschaften von der Gestalt der Großfamilie weg einer Art Kernfamilie entgegen[2]. Nach den strukturalfunktionalen Futurologen steigern die gesellschaftlichen Ansprüche auf geographische Mobilität, vermehrte Bildung und berufliche Spezialisierung zwangsläufig die Unabhängigkeit der Frau und der Kinder und untergraben die theologische, philosophische und praktische Bedeutung der Großfamilie.

Diese futurologische Vorhersage gründet in erster Linie auf der fortdauernden Industrialisierung der entwickelten modernen liberalen und fortgeschrittenen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften und der unterentwickelten urtümlichen und herkömmlichen Gesellschaften. Nur wenn das Tempo der Industrialisierung nachließe – was sehr unwahrscheinlich ist –, würde der Druck auf die Großfamilie sich vermindern. Doch auch unabhängig von dem durch die Industrialisierung ausgeübten Druck neigt man, zumal in der organisierten kapitalistischen Gesellschaft, der Kernfamilie zu, weil diese nicht nur den Männern, sondern auch und vor allem den Frauen und Kindern größere persönliche Freiheit gegenüber der Familiensolidarität verheißt. Selbst wenn die Industrialisierungsquote sänke, nähme somit der Druck der freien Subjektivität gegen die Gewichtigkeit der Familie kaum ab.

Obwohl es denkbar ist, daß dieser Druck allein dazu führen könnte, daß in der organisierten kapitalistischen Gesellschaft irgendeine Form der Kernfamilie zur Norm würde, läßt die von Feministen angestrebte Neubewertung urtümlicher, herkömmlicher und frühmoderner Geschlechtsrollen sehr daran zweifeln[3]. Diese Überprüfung, die auf der Annahme fußt, daß vermehrte persönliche Freiheit der Einzelperson gegenüber der Allgemeingültigkeit von Ehe und Familie mit größerer Gleichheit gepaart sein sollte, könnte dazu führen, daß urtümliche, herkömmliche und moderne Formen der Ehe und Familie dahinschwinden.

Struktural-funktionale Futurologen behaupten, daß vor allem in organisierten kapitalistischen Gesellschaften im Familienverhalten ein Umschwung um sich greift[4]. Während zwischen 1800 und 1950 in der liberalen kapitalistischen Gesellschaft die positive Wissenschaft und die Technologie sich rasch wandelten, Gesellschaftsgebilde hingegen verhältnismäßig wenig in Bewegung gerieten, hat sich in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft seit der Mitte unseres Jahrhunderts die Stätte der radikalen Veränderung von der Wissenschaft und Technologie in die Gesellschaftsinstitutionen, vor allem in die Ehe und Familie verlagert[5].

In futurologischer Sicht steht die Familiensolidarität in organisierten kapitalistischen Gesellschaften vor

dem totalen Zusammenbruch, was durch den steilen Anstieg der Scheidungsrate in den siebziger Jahren bewiesen wird. So unmöglich es auch klingen mag: Ehen, die nach bürgerlichem Maßstab «gute Ehen» sind, gehen wahrscheinlich häufiger in Brüche als «schlechte»[6]. Ja, sie scheitern gerade deswegen, weil sie gut sind. Der Bourgeois verlangt von der Ehe zuviel. Die eheliche Beziehung kann nicht am laufenden Band Höhepunkte produzieren. Gute Ehen scheinen zum Scheitern verurteilt, denn wenn auch zwei Menschen einander glücklich machen können, so kann doch keiner von ihnen den andern unablässig in Ekstase versetzen. Da der Bourgeois großen Wert auf die Selbstbejahung, Selbstverwirklichung und Selbstaktualisierung des Einzelmenschen gegenüber der Solidarität von Ehe und Familie legt, so kann er sich mit nichts zufriedengeben. Das Bestehen der Einzelperson auf ihrer Selbstverwirklichung als dem gegenüber der Solidarität von Ehe und Familie vordringlichen Anliegen vermag nicht über das Paradox hinwegzuhelfen, daß Erfolg in der Ehe zwar Hochgefühl, aber anscheinend zugleich unvermeidliche Unzufriedenheit hervorbringt.

Nach Auffassung heutiger schwedischer Futurologen endet jetzt die Mehrzahl der Ehen in Scheidung oder Trennung[7]. Die Scheidungsziffer ist in den Vereinigten Staaten durch das ganze zwanzigste Jahrhundert hindurch angestiegen und hat neuestens (1977) den höchsten Stand in der Geschichte erreicht. Die Vereinigten Staaten haben nun Jahr für Jahr eine Million Ehescheidungen. Ein Amerikaner, der heute heiratet, muß mit der hohen Wahrscheinlichkeit rechnen, daß seine Ehe scheitern wird.

Ein Resultat der Unbeständigkeit der Ehe in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften ist dies, daß immer mehr Kinder bloß bei einem Elternteil aufwachsen. Je eines von sieben amerikanischen Kindern unter achtzehn Jahren lebt nun vaterlos in einem Heim.

Die Folgen, die sich aus der immer schlimmeren Unbeständigkeit der Ehe auf lange Sicht ergeben, bleiben ungewiß, doch können sie sich als sehr schwerwiegend herausstellen. Die Futurologen sagen voraus, daß um das Jahr 2000, also in zweiundzwanzig Jahren, die Menschen ihren Partner noch häufiger wechseln werden als jetzt in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft. Die Situation der Familie wird sich noch verschlimmert haben, und die Menschen werden noch an mehr emotionalen Problemen leiden, bis Schritte unternommen worden sind, die Auswirkungen der Zersetzung der Familie auf die Kinder auszugleichen. Doch obwohl die Futorologen auf die Möglichkeit hinweisen, daß die Familie, wir wir sie kennen, dahinwelkt, nimmt keiner von ihnen an, daß die Familiendimension als solche verschwinden wird, was die Möglichkeit offen läßt, daß es in dieser Gesellschaftssphäre zu einer Erneuerung von Grund auf kommen wird.

Subjektive Freiheit

In einem Frühstadium der liberalen Gesellschaft erklärt Hegel[8], das Recht des individuellen Subjekts, sich selbst zu verwirklichen und zu aktualisieren, glücklich und zufrieden zu sein, oder, was auf dasselbe herauskommt, das Recht auf subjektive Freiheit stelle den Wende- und Mittelpunkt dar, der den Unterschied zwischen den herkömmlichen Gesellschaften des Altertums und modernen Gesellschaften ausmache. Nach Ansicht Hegels bringt das Christentum – als die Religion der Freiheit und Wahrheit – in seiner Unendlichkeit das Recht auf subjektive Freiheit oder freie Subjektivität zum Ausdruck, d.h. das Recht auf volle Selbstaktualisierung und Selbstverwirklichung des einzelnen Individuums. Das Christentum machte dieses Recht auf subjektive Freiheit zum universalen Realprinzip einer neuen Form der Welt – der modernen Welt.

Die konkreten Formen dieses christlichen Prinzips freier Subjektivität sind: das Ziel der ewigen Glückseligkeit des Individuums; die persönliche Moralität und das persönliche Gewissen; die Formen, die auf der einen Seite als das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Konstitution des Staates aufscheinen und auf der anderen Seite in der modernen Geschichtswissenschaft, namentlich in der Kunstgeschichte, sowie in den positiven Wissenschaften, in der Philosophie und Theologie in Erscheinung treten; und schließlich auch die romantische Liebe und die von dieser Liebesform bestimmte Gestalt der Ehe und Familie.

Nach der Auffassung Hegels ist durch das Christentum die Idee in die Welt gekommen, daß alle Menschen subjektiv frei sind und infolgedessen das Recht auf volle Selbstverwirklichung haben. Gemäß der christlichen Freiheitsbotschaft hat «das Individuum als solches» – der Mann, die Frau, das Kind – «einen unendlichen Wert», da es in seiner Singularität «Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes» ist. Das individuelle Subjekt hat die Bestimmung, zu Gott als dem universalen Geist ein absolutes Verhältnis zu haben und diesen göttlichen Geist in seinem eigenen subjektiven Geist «wohnen zu haben». Im Christentum ist «der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt».

«Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältnis zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß» und so seine Identität in der universalen Identität findet, «so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als

in die Sphäre der weltlichen Existenz tretend gegenwärtig», als die göttliche Substanz der Gesellschaft, des Staates, der Geschichte, der Kultur und insbesondere auch der Ehe und Familie. So wie der *wirkliche* Staat ein Abbild von Gottes Gerechtigkeit ist, so ist die *wirkliche* Ehe und Familie ein Widerschein von Gottes Liebe. Ehe und Familie sowie andere Gesellschaftsinstitutionen sind, insofern sie nicht nur existieren, sondern wirklich real sind, durch Gottes Geist geformt und in Konformität zum göttlichen Geist versetzt, so wie durch diese Existenz in Ehe und Familie und weiteren Gesellschaftsinstitutionen die der gesellschaftlichen Moralität entsprechenden Empfindungen in den subjektiven Geist des Einzelmenschen hereingeholt werden. So wird der Mensch in dieser Dimension der Ehe und Familie sowie seiner gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Existenz und kommunikativen Praxis nach tatsächlich befreit.

Die Dialektik der Liebe

Hegel, dessen Ehe und Familienleben – wie das später auch bei Marx und Horkheimer der Fall war – sehr glücklich war, erfährt zu Beginn der liberalen kapitalistischen Gesellschaft die Familie «als die unmittelbare Substantialität des Geistes, seine sich empfindende Einheit». Die Familie hat die Liebe zu ihrer wesentlichen Bestimmung. Die grundlegende Familiengesinnung besteht darin, daß das Subjekt «das Selbstbewußtsein seiner Individualität in dieser Einheit» der Familie als «an und für sich seiender Wesentlichkeit» hat. So ist in der Familie der Mann oder die Frau nicht «eine Person für sich», die Eigentum besitzt, oder ein Bourgeois, dem es um besondere Bedürfnisse, Triebe und Leidenschaften zu tun ist, sondern ein Mitglied der Familie[9].

Für Hegel besagt eheliche Liebe im allgemeinen «das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen, so daß ich für mich nicht isoliert bin». In der Liebe beginne ich «mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins», meiner Individualität, «und durch das Michwissen als der Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir». Dies eben ist die Dialektik der Liebe. «Die Liebe ist Empfindung», und als solche ist die Liebe gesellschaftliche «Sittlichkeit in Form des Natürlichen».

In der liberalen und in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft, die einen Produktions- und Austauschprozeß darstellt, ist die Liebe nicht mehr vorhanden. Da in der bürgerlichen Gesellschaft jeder für sich selbst da ist, ist der andere entweder überhaupt nicht oder bloß ein Mittel für diesen besonderen Zweck. Somit ist die Liebe im konstitutionellen Staat nicht mehr zu finden. Hier sind sich die Bürger, wenn überhaupt, ihrer «Einheit als des Gesetzes bewußt». Doch das erste Moment in der ehelichen Liebe ist, daß ich nicht mehr eine unabhängige Privatperson für mich selbst sein will, ein Moralsubjekt oder ein Bourgeois, ja nicht einmal ein Bürger, und daß ich, wenn ich eine solche Person wäre, «mich mangelhaft und unvollständig fühle». Das zweite Moment in der ehelichen Liebe ist, «daß ich mich in einer anderen Person gewinne», daß ich in ihr Geltung finde, «was sie wiederum in mir erreicht».

Diese Dialektik der Liebe ist «der ungeheurste Widerspruch». Analytischer Verstand vermag diesen Widerspruch nicht zu lösen. Die positive Psychologie, Soziologie oder Futurologie kann die Umstände beschreiben und analysieren, unter denen die Dialektik der Liebe sich entfaltet oder auch nicht entfaltet – eine besondere Kultur, Gesellschaft, Persönlichkeit, Verhaltensweise oder natürliche Umgebung –, aber sie können nicht in ihre innere Struktur eindringen. Dies ist nur auf der phänomenologischen Ebene der dialektischen Vernunft möglich.

Die Dialektik der Liebe läßt sich deswegen so gar nicht von der analytischen, instrumentalen Vernunft durchdringen, weil «es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins» der Liebenden, die im dialektischen Prozeß des Liebens negiert wird und die die Liebenden doch als etwas Affirmatives haben wollen. Die Dialektik der Liebe besteht darin, daß die Liebe «das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich» ist. Als dessen Auflösung ist die Liebe die sozio-ethische Einigkeit der Ehe und Familie. Sie läßt die Liebenden zu nur einer Person werden und macht ihre Ehe- und schließlich ihre Familiensolidarität aus[10].

Neigung und Entscheidung

Im Frühstadium der liberalen kapitalistischen Gesellschaft ist die Ehe für Hegel zur Hauptsache eine sozio-ethische Form kommunkativen Handelns. Hegel kritisiert vor allem die Naturrechtstheorien der herkömmlichen Gesellschaften, da die meisten von ihnen die Ehe «nur nach der physischen Seite hin» ansehen, «nach demjenigen, was sie von Natur ist». Die meisten Naturrechtslehrer im Altertum und im Mittelalter betrachteten die Ehe «nur als ein Geschlechtsverhältnis, und jeder Weg zu den übrigen Bestimmungen der Ehe blieb verschlossen.»

Doch Hegel hält es für «ebenso roh» und barbarisch, wenn in der modernen Gesellschaft Philosophen, Theologen und Sozialwissenschaftler «die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt begreifen» – eine Auffas-

sung, die in die viel niedrigere Rechtssphäre, aber nicht mehr in den höheren Bereich der Familie gehört. Nach Meinung des Vorläufers Hegels, des bürgerlichen Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant, kommt im Ehevertrag «die gegenseitige Willkür» der sich verehelichenden Individuen zu einer Vereinbarung über ihre Geschlechtsfunktionen. Die Ehe wird so zu einem Vertrag herabgewürdigt, den die Ehepartner über den gegenseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtsorgane schließen.

Desgleichen verwirft Hegel eine dritte Theorie, die in der liberalen kapitalistischen Gesellschaft vorherrscht und die «die Ehe nur in die Liebe setzt». Hegel hält dieser Vorstellung entgegen: «Die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf.» Wenn Hegel in seiner eigenen Theorie die Ehe als eine «rechtlich sittliche Liebe» bestimmt, so hofft er, daß durch diese Definition «das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet,» das nach dem Urteil heutiger bürgerlicher Futurologen in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft dermaßen überhand genommen hat[11].

Hegel unterscheidet zwischen einem subjektiven und einem objektiven Ausgangspunkt von Ehe und Familie. Subjektiver Ausgangspunkt «kann mehr die besondere Neigung der beiden Personen, die in dies Verhältnis treten, oder die Vorsorge und Veranstaltung der Eltern», Verwandten, der ganzen Großfamilie usw. sein. «Der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen, und zwar dazu, eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung» ist, in Wirklichkeit aber ihre Befreiung, indem sie in ihrer Ehe- und Familiensolidarität «ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen» durch das Aufgeben ihres akzidentellen Selbstbewußtseins.

Für Hegel ist es für jeden Mann und jede Frau eine objektive sozio-ethische Bestimmung und somit ein sozio-moralisches Recht und eine «sittliche Pflicht, in den Stand der Ehe zu treten. Wie der äußerliche Ausgangspunkt beschaffen ist, ist seiner Natur nach zufällig, und hängt insbesondere von der Bildung der Reflexion ab», die von einer bestimmten Gesellschaft im Prozeß der Gesellschaftsentwicklung als des sich selbst konstituierenden Lernprozesses der menschlichen Species erreicht worden ist.

Die eine extreme Möglichkeit ist hier, daß die von den wohlgesinnten Eltern getroffenen Vorkehrungen das Ehe- und Familienleben ihrer Söhne und Töchter anbahnen. Die gegenseitige Zuneigung wächst in den beiden Personen, die von ihren Eltern zur Liebesvereinigung bestimmt worden sind, sobald sie einmal, als hierzu bestimmt, miteinander bekannt werden. Die andere extreme Möglichkeit ist die, «daß die Neigung in den Personen, als in diesen unendlich partikularisierten, zuerst erscheint» und daß diese dann ihre eigenen Vorbereitungen zur Heirat treffen.

Für Hegel ist die erste Möglichkeit «oder überhaupt der Weg, worin der Entschluß zur Verehelichung den Anfang macht und die Neigung zur Folge hat, so daß bei der wirklichen Verheiratung nun beides vereinigt ist,... der sittlichere Weg». Im Fall der zweiten Möglichkeit «ist es die unendlich besondere Eigentümlichkeit, welche ihre Prätentionen geltend macht.» Sie hängt mit dem in den modernen Gesellschaften geltenden Prinzip der freien Subjektivität oder subjektiven Freiheit zusammen. Hegel entdeckt: «In den modernen Dramen und anderen Kunstdarstellungen..., wo die Geschlechterliebe das Grundinteresse ausmacht», wird ein «Element von durchdringender Frostigkeit... in die Hitze der dargestellten Leidenschaft durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit...gebracht», und auch dadurch, daß sich das ganze Interesse an die Sexualität der Liebenden heftet, die von unendlichem Interesse für sie sein mag, aber nicht als solche[12]. Das Element von Frostigkeit in der Geschlechterliebe, wie es seit Hegel in der modernen Literatur geschildert wird – beispielsweise in den Novellen Flauberts und in den Dramen Strindbergs und ihrer Nachfolger – entspricht sicherlich nicht dem christlichen Denken, sondern vielmehr dem bürgerlichen Prinzip subjektiver Freiheit.

Wie Hegel sagt, verfügen in urtümlichen und herkömmlichen patriarchalischen Gesellschaften, «wo das weibliche Geschlecht in geringer Achtung steht, ... die Eltern über die Ehe (ihrer Töchter) nach ihrer Willkür, ohne die Individuen zu fragen.» Die Töchter finden sich mit dieser Verfügung ab, da im archaischen oder herkömmlichen Entwicklungsstadium «die Besonderheit der Empfindung noch keine Prätention macht.» Dem Mädchen ist es nur um einen Mann – nicht um diesen bestimmten Mann – zu tun, und dem Mann ist es nur um eine Frau überhaupt zu tun – nicht um diese bestimmte Frau. Unter anderen Umständen können in einer archaischen und herkömmlichen Gesellschaft Rücksichten auf Vermögen, Geschäftsverbindungen und politische Zwecke maßgebende Faktoren sein. «Hier können große Härten vorfallen, indem die Ehe zum Mittel für andere Zwecke gemacht wird.» In der modernen liberalen kapitalistischen Gesellschaft hingegen wird «der subjektive Ausgangspunkt» der Ehe und Familie, «das Verliebtsein, als der allein wichtige angesehen». Man hat die Auffassung, jeder Mann

und jede Frau müsse warten, bis seine bzw. ihre Stunde geschlagen habe, und man könne seine Liebe nur dieser bestimmten Person des anderen Geschlechtes schenken[13].

Im Grunde kritisiert Hegel sowohl den archaischen, herkömmlichen Weg zum Heiraten, der auf der Entscheidung der Eltern beruht und worin das Universale über das Partikuläre triumphiert, als auch den modernen Weg, der auf der persönlichen Neigung der miteinander Heiratenden beruht und worin das Subjekt dominiert, das die Substanz bald zerstört. Wenn wir Hegels dialektischer Entwicklungslogik über die Grenzen der modernen Gesellschaft hinaus folgen, erahnen wir vielleicht in einer nachkapitalistischen, nachmodernen, harmonisch ausgeglichenen Gesellschaft eine Form der Ehe und Familie, worin weder das Universale das Partikuläre noch das Subjekt die Substanz überwältigt, sondern worin zum ersten Mal in der Entwicklung des Menschen das Partikuläre und das Universale, das Subjekt und die Substanz, die Neigung und die Entscheidung, die Selbstverwirklichung und die Einheit, das Vergnügen und die Pflicht, die Genugtuung und die Verpflichtung, die Wollust und die Würde, die Freiheit und die Solidarität, der Eros und der Logos voneinander vermittelt werden und miteinander ausgeglichen sind.

Kritik der bürgerlichen Ehe und Familie

In einem späteren Stadium der liberalen kapitalistischen Gesellschaft kritisiert Karl Marx sowohl die Auffassung Hegels als auch die ganze bürgerliche Ehe- und Familientheorie und -praxis und entwickelt aus dieser Kritik heraus seine eigene Ansicht[14]. Nach Marx beginnen Mann und Frau, die durch ihr Tun ihr Leben täglich neu machen, schon von Anfang ihrer geschichtlichen Entwicklung als einer Species an, andere Menschen hervorzubringen, sich selbst weiterzupflanzen. Dadurch entsteht die Beziehung zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern: die Familie. Die Familie ist zu Beginn der gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen die einzige gesellschaftliche Beziehung. Im Lauf der Weiterentwicklung des Menschengeschlechtes, als die Vervielfachung der Bedürfnisse neue gesellschaftliche Beziehungen hervorbringt und das Anwachsen der Bevölkerung neue Bedürfnisse schafft, wird die Familie zu einer untergeordneten Gesellschaftseinheit. Als eines der vielen Subsysteme in der liberalen kapitalistischen Gesellschaft muß die Familie aufgrund der vorhandenen empirischen Gegebenheiten und nicht dem Begriff der Familie entsprechend behandelt und entwickelt werden.

Während Hegel durch die faktischen Gegebenheiten hindurch in die dialektische Tiefenstruktur der Familie eindringt, empfiehlt Marx ein begriffloses empirisches Studium der Ehe und Familie. Auf empirischer Grundlage verteidigt Marx die heutige kommunistische Bewegung gegen den bürgerlichen Vorwurf, sie gehe darauf aus, die Familie zu liquidieren. Marx bahnt eine empirische Kritik der Situation der Familie in der liberalen kapitalistischen Gesellschaft an. Er ist der Auffassung, die jetzige bürgerliche Familie gründe auf dem Kapital, auf dem Privaterwerb. Was für Hegel bloß das negative äußere Moment im Familienprozeß war – das tote Eigentum –, deckt Marx als sein eigentliches Wesen auf.

Nach Marx besteht die Familie in ihrer vollentwikkelten Form einzig für die Bourgeoisie. Doch die bürgerliche Familie erhält ihre Ergänzung in der erzwungenen Ehelosigkeit der Proletarier und in der öffentlichen Prostitution. Marx sagt voraus, daß die Familie des Bourgeois nach Abschaffung dieser ihrer Ergänzung zu existieren aufhören wird, und beides wird mit dem Wegfall des Kapitals verschwinden. Obwohl Marx mit dem Niedergang der antagonistischen kapitalistischen Gesellschaft die bürgerliche Ehe und Familie dahinschwinden sieht, will er damit keineswegs den Wiederaufbau der Familie als einer neuen Ehe- und Familiengemeinschaft im Rahmen einer nachkapitalistischen, nachmodernen, harmonisch ausgeglichenen Gemeinschaft ausschließen, worin weder der Mann noch die Frau noch die Kinder instrumentalisiert und verzweckt werden, sondern wo sie in Solidarität frei sein werden.

Neue Ehe- und Familiengemeinschaft

In der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft beobachtet der Marxist Max Horkheimer, wie schon vor ihm Marx: «Die durch die Art des Einkommens bedingte Verschiedenheit im Sein der sozialen Gruppen übt auf die Struktur der Familien ihre Wirkung aus.» Horkheimer räumt ein, daß, «insbesondere in den Zeiten einigermaßen erträglicher Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt, die große Masse der proletarischen Familien dem Muster der bürgerlichen nachgebildet war.» Er weiß, daß «vor allem im Frühkapitalismus die Autorität infolge des Zwangs, die Kinder arbeiten zu lassen, grauenvolle Formen angenommen hat.» Doch, wie Horkheimer sagt, sind in diesen Proletarierfamilien «auch andere Beziehungen angelegt», ist in ihnen das Potential für eine neue Gemeinschaft vorhanden. «Das Gesetz der großen Industrie vernichtet hier das gemütliche Heim, treibt nicht nur den Mann, sondern häufig auch die Frau zu einem schweren Dasein außer-

halb des Hauses. Von einem befriedigenden Eigenwert der privaten Existenz kann schließlich nicht mehr die Rede sein. Die Familie bildet im extremen Fall die erreichbare Form der Geschlechtsbefriedigung und im übrigen eine Multiplikation der Sorgen. Auf dieser Basis jedoch, wo das ursprüngliche Interesse an der Familie weitgehend verschwindet, vermag in ihr dasselbe Gefühl der Gemeinschaft aufzukommen, das diese Menschen auch außerhalb der Familie mit ihresgleichen verbindet.»

Nach Meinung Horkheimers ist in der organisierten kapitalistischen Gesellschaft die Utopie einer künftigen Gemeinschaft ohne Armut und Ungerechtigkeit vorhanden. Mit dieser Vorstellung verknüpft sich die Anstrengung, es besser zu machen und eine harmonisch ausgeglichene Gesellschaft herbeizuführen. Statt des bürgerlichen individualistischen Motivs charakterisiert dann dieses Bestreben die Beziehungen in der proletarischen Familie, in der eine neue Solidarität entsteht. «Aus den Leiden an der Wirklichkeit, die «in der liberalen fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft «unter dem Zeichen der bürgerlichen Autorität das Dasein bedrückt, kann eine neue Gemeinschaft der Gatten und Kinder entstehen, die freilich nicht gegen andere Familien der gleichen Art oder gegen die Individuen der eigenen Gruppe in bürgerlicher Weise abgeschlossen ist. Die Kinder werden nicht als künftige Erben erzogen und daher auch nicht in jenem spezifischen Sinn als die eigenen erfahren. Soweit die Arbeit für sie, wenn diese überhaupt noch möglich ist, nicht bloß die tägliche Nahrung betrifft, geht sie in die Erfüllung der historischen Aufgabe über, eine Welt zu schaffen, in welcher sie und andere es besser haben sollen. Die Erziehung, auf welche diese Gesinnung ausstrahlt, lehrt – weniger vielleicht durch bewußte Unterweisung als durch den unwillkürlichen Ausdruck der Stimme und Haltung – die Erkenntnis der Tatsachen von ihrer Anerkennung sehr deutlich zu unterscheiden.»

Horkheimer ist nüchtern genug, um zu sehen: «Mit der Arbeitslosigkeit, welche die freie Arbeit nicht nur unsicher, sondern schließlich auch zu einem Vorrecht für relativ begrenzte und vorsichtig ausgewählte Gruppen der Bevölkerung macht, wird freilich dieser Typus einer in die Zukunft weisenden Familie seltener; die völlige Demoralisierung, die aus absoluter Hoffungslosigkeit stammende Unterwerfung unter jeden Herrn wirkt sich auch in den Familien aus. Ohnmacht und mangelnde Gelegenheit zu produktiver Arbeit haben die Ansätze zu neuen Typen der Erziehung schon weitgehend aufgelöst.»[15]

«Daß in die Familie das Tauschprinzip» der bürgerlichen Gesellschaft «eingedrungen ist», erscheint Horkheimer «als Auflösung». Der Vertreter der kritischen Theorie findet «bestätigt, daß selbst in der Familie beim Tausch ... der wirtschaftlich Stärkere recht behält... Wer besser ausgestattet ist, trägt den Sieg davon. Die ganze Psychoanalyse der Eheschwierigkeiten beruht auf der Anerkennung eines solchen Maßstabs. Es sei nicht gesund, daß der eine mehr gibt als der andere. Eben deshalb jedoch wird der übervorteilt, der nicht viel mehr mitbringt als Liebe. Die Ausdehnung des Tauschprinzips auf die Familie muß sie sprengen. Die Macht des Vaters als Feudalherrn, die sich» – selbst in der organisierten kapitalistischen Gesellschaft – «im Schlupfwinkel des Haushalts noch behauptet hatte, wird vom höheren Prinzip» des Tausches unter Freien «mit Recht abgelöst», sagt Horkheimer. «Die wirkliche Freiheit aber ist noch nicht realisiert. Solange bis sie existiert und die alten Formen überwunden sind, läßt nur der Überschwang im einzelnen Leben das Tauschprinzip hinter sich. Wahrscheinlich wird es in einzelnen Ländern und Breiten fortvegetieren, wenn die Welt längst von den Barbaren, die jetzt die Entwicklung bestimmen, überrannt ist.»[16]

Horkheimer denkt an die Positivsten aller Schattierungen, die im Westen und Osten wenn nicht Zukunft II (die thermonukleare Massenvernichtung), so doch wenigstens Zukunft I vorbereiten: die total verwaltete technokratische und bürokratische Gesellschaft.

Weiter sagt Horkheimer: «In der jetzt zerfallenden Institution der bürgerlichen Ehe hat einst der Mann den Erwerb und die Frau den Haushalt besorgt. Der Mann galt als Ernährer, daher als Herr, die Frau als Passivum, als Gegenstand, sie mußte erhalten werden. Wie tief verkehrt das Urteil war, tritt jetzt hervor, denn nicht zuletzt durch die Veränderung der fraulichen Funktion hat Zivilisation Substanz verloren. Ihre unendlich nuancierte, meist subtilere und zugleich mehr aufreibende Arbeit als die des Gatten wird wie dessen eigene automatisiert, der Rest erscheint als bloße Quälerei. Die Frau wird gleichberechtigt, vielmehr gleichgeschaltet: dem, was längst nur Rückgang ist. Das verzerrt-verlogene Klischee des kostspieligen Weibes und der bösen Schwiegermutter ist im Grunde nur ein unbewußter Trost für die verlorene Möglichkeit von Glück, das zuweilen die Ehe in sich barg. Rückkehr heute jedoch ist unmöglich. Die Frau von damals ist dahin – wie die Liebe.» Die instrumentale Vernunft ist an ihre Stelle getreten. «Mit dem Schwinden der ‹sorgenden Hausfrau› werden die Männer noch kälter, und die Frauen tun es ihnen gleich.»[17]

Wenn Horkheimer an seine eigene Ehe zurückdenkt, so muß er sagen, daß viele schöne Züge dieser Ehe auf dem beruhten, was er als «die Qualität» bezeichnet, «die wir Moral nennen.» Diese hinwieder ist

nicht möglich ohne Theologie. «Es kann einfach die Tatsache sein, daß mein Leben, selbst wenn ich es für den anderen Menschen opfern muß, durch die Reaktionen des Anderen verschönt wird... Ja, meine Ehe hat sich dann so gestaltet, daß nicht nur meine Frau ihr Leben für mich geopfert hätte, sondern daß sie für mich selbst zum Höchsten geworden ist. Diese Erfahrung ist auch der Grund, warum ich so kritisch über die an sich notwendige Auflösung der erotischen Liebe in der Gegenwart denke.»[18]

Drei Jahre bevor er (1973) starb, versuchte Horkheimer zum großen Erstaunen vieler seiner Studenten und Freunde, das Rundschreiben «Humanae vitae» des Papstes Paul VI. zu rechtfertigen, worin dieser den Katholiken den Gebrauch künstlicher empfängnisverhütender Mittel untersagte. Der Papst berief sich in der Enzyklika auf das von Gott eingesetzte Naturgesetz und Horkheimer bei ihrer Verteidigung auf die kritische Gesellschaftstheorie. Nach Horkheimer hat diese Theorie «eine doppelte Aufgabe. Sie will das, was verändert werden soll, bezeichnen, sie will aber auch das, was zu erhalten ist, nennen. Sie hat deshalb auch die Aufgabe, zu zeigen, welchen Preis wir für diese oder jene Maßnahme, für diesen oder jenen Fortschritt bezahlen müssen. Die Pille müssen wir mit dem Tod der erotischen Liebe bezahlen».

Nach Horkheimer gründet Liebe «in der Sehnsucht nach der geliebten Person. Sie ist nicht frei vom Geschlechtlichen. Je größer die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem geliebten Menschen ist, um so größer ist die Liebe. Hebt man nun dieses Tabu des Geschlechtlichen auf, fällt die Schranke, die Sehnsucht weitgehend erzeugt, dann verliert die Liebe ihre Basis... Die Pille macht Romeo und Julia zu einem Museumsstück.»

Horkheimer leugnet keineswegs, daß «die Pille, etwa im Hinblick auf die Dritte Welt, auf die unterentwickelten Länder in Afrika, Asien und Lateinamerika, im Hinblick auf das Damoklesschwert einer Überbevölkerung» einen Fortschritt bedeutet. «Ich halte es jedoch für meine Pflicht, den Menschen klarzumachen, daß wir für diesen Fortschritt einen Preis zahlen müssen, und dieser Preis ist die Beschleunigung des Verlustes der Sehnsucht, letztlich der Tod der Liebe.»[19]

Horkheimer war sicherlich tief entsetzt über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Eintretens der Zukunft I, der total verwalteten Gesellschaft, oder der Zukunft II, des Atomkrieges. Dennoch baute und hoffte er auf eine neue Form der Ehe und Familie, deren Eigenart bestimmt würde durch die Dialektik der Liebe, durch den Ausgleich zwischen herzlicher Solidarität und persönlicher Befreiung und die die Vorwegnahme und schließlich den eigentlichen Kern von Zukunft III bilden würde: der harmonisch ausgewogenen Gesellschaft, in der das Leben aller Männer und Frauen schöner, länger, besser, leidloser wäre und welche die Entfaltung des Geistes stärker begünstigen würde.

[1] M. Porter, Critical Theory of the Family (New York 1978) chap. 2; 6; 7.
G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Stuttgart–Bad Cannstatt 1964) 237–262.
K. Marx, Die Frühschriften (Stuttgart 1953) 25–27; 111–112.
M. Horkheimer (Hg.), Studien über Autorität und Familie (Paris 1936) 3–76; 77–135; 136–228.
M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt a.M. 1967) 269–287; 288–301.
M. Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung (Frankfurt a.M.1974) 59; 138; 203.
M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 72–75.

[2] R. Fernandez (Hg.), The Future as a Social Problem (Santa Monica, Cal. 1977) 158.

[3] M. Daly, Feminism and the Prospectus for Change: R. Fernandez, The Future..., aaO. 89–101.

[4] W. Goode, World Revolution and Family Patterns: R. Fernandez, The Future..., aaO. 158–169.

[5] E. Cornish etc., The Study of the Future (Washington D.C. 1977) 4.

[6] R.E. Farson, Why good marriages fail?: R. Fernandez, The Future, aaO. 169–176.

[7] E. Cornish, aaO. 27; 31–32; 49; 51.

[8] G.W.F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 483 mit Zusatz in der 3. Ausgabe.

[9] G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 158.

[10] G.W.F. Hegel, ebd., Zusatz 101 (zu § 158).

[11] G.W.F. Hegel, ebd., Zusatz 103 (zu § 161).

[12] G.W.F. Hegel, ebd., § 162.

[13] G.W.F. Hegel, ebd., Zusatz 104 (zu § 162).

[14] K. Marx, Frühschriften, aaO. (Anm. 1) 25–27; 111–112; 355; 543.

[15] M. Horkheimer, Autorität und Familie: Kritische Theorie Bd. I (Frankfurt a.M. 1968) 355–356.

[16] Notizen: Kritische Theorie Bd. I, aaO. 138.

[17] Ebd. 203–204.

[18] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, aaO. (Anm. 1) 73.

[19] Ebd. 73–75.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF J. SIEBERT

1927 in Frankfurt a.M. geboren; Studium der Theologie, Philosophie, Geschichtswissenschaft und Philologie an den Universitäten Mainz und Münster sowie an der Catholic University of America. Doktorat an der Theologischen Fakultät der Universität Mainz 1965. Zuerst Lehrtätigkeit in Deutschland, sodann in den Vereinigten Staaten, wo er über die Kritische Gesellschaftstheorie und die Kritische politische Theologie lehrte, Vorlesungen hielt und publizierte. Seit 1965 Professor der Religionssoziologie am Department of Religion der Western Michigan University in Kalamazoo, Michigan. Er ist der Anreger und Leiter des Kurses über die Zukunft der Religion am Universitätszentrum für Postgraduate Studies in Dubrovnik, Jugoslawien. Er hat ein Zentrum für Humanistische Zukunftsforschung an der Western Michigan University aufgebaut. Rudolf und Margaret Siebert sind Eltern von sieben Kindern. Anschrift: Wester Michigan University, Department of Religion, Kalamazoo, Michigan 49001, USA.

Jacques Grand'Maison

Die moderne Familie: Ort des Widerstands oder Mittler von Veränderung?

Folgendes Bild halte ich zu Beginn fest, um die gegenwärtige Dramatik der Familie zu qualifizieren: Die Familie gleicht einem Grundstromkreis, in dem unter der Einwirkung von Strömen und Gegenströmen, die durch die kulturellen, sozialen und wirtschaftlich-politischen Revolutionen hervorgebracht wurden, zahlreiche Sicherungen durchgebrannt sind.

So scheint jeder Ausbruch in der modernen Stadt einen Einbruch in der Familie hervorzurufen. Diese hat ihre Rolle als regulierender sozialer Thermostat verloren und ist ganz einfach eine Schalldose geworden. So ist es zum Beispiel von der unsicheren und chaotischen Gesellschaft nicht weit bis zur kurzlebigen Partnerschaft, zur zerbrochenen Familie, zum Geburtenrückgang.

Die Familienstrukturen formen also die Gesellschaft und ihre Institutionen nicht mehr. Seit dem Aufkommen der modernen Stadt und der Industrie ist es eher umgekehrt. Manche ziehen daraus eine strittige, wenn nicht gar oberflächliche Folgerung: mit der Familie wird man sich später befassen, zunächst muß man das Gesamtsystem verbessern oder verändern. Andere befürchten bei jenen, die die Familie noch immer als eine Basiszelle betrachten, eine konservative Rückzugshaltung.

Und schließlich wittern einige kritische Geister eine faschistische Gefahr. Man weiß, wie manche Obristen ihre Macht auf das «Heil der Familie und des Vaterlandes» gegründet haben.

Diese Diagnosen sind ein wenig zu einfach. Wie kann man zum Beispiel das oft dramatische Schicksal der Familienzellen sowohl in den kapitalistischen Ordnungen wie in den totalitären Systemen nicht kennen? Und wie kann man auch die neuen Protestbewegungen und Wertvorstellungen nicht kennen, die in die Erfahrung von Ehe und Familie neue Lebensstile und neue soziale Beziehungen zu tragen beginnen? Diese Bewegung entsteht namentlich bei den jungen Paaren der kommenden Generationen. Denken wir nur an die Infragestellung der Eigentumsbeziehungen zwischen Gatten, zwischen Eltern und Kindern. Wir werden darauf zurückkommen. Versuchen wir nun zunächst die oben angesprochene Dramatik einzukreisen.

Eine tödlich getroffene Institution?

Viele von der Familie angesammelte *soziale Funktionen* sind teilweise auf andere Institutionen übergegangen. Erziehung, Sicherheit, sozialer Stand, Freizeit und zahlreiche tägliche Beziehungen weisen zu einem schönen Teil auf Instanzen hin, die der Familie nicht sonderlich Rechnung zu tragen scheinen.

Die *ehelichen und familiären Bande* sind locker geworden. Ehescheidungen und Generationenbruch beweisen es. Man pfercht die Alten zusammen ein. Die Heranwachsenden tun sich außerhalb der Familie in Gruppen zusammen. Diese hat nur noch ein kurzes Leben, das während der Kinderzeit Bestand hat. Aber selbst da scheint vor allem seit der feministischen Revolution die eheliche Beziehung ungewiß. Schon die außerhäusliche Arbeit der Frau hatte die Innen- und Außenbeziehungen der Familie tiefgehend umgestaltet.

Die geographische, berufliche und soziale *Mobilität*, die Veränderungen aller Art und die städtischen Unruhen haben alle mit der Familie gegebenen Anker der Stabilität und Kontinuität gebrochen. Hier muß man das wirklich große Wohnproblem in den meisten Städten anfügen.

Mehr noch, *eine Gesellschaft der Kurzfristigkeit* untergräbt täglich die langen Beziehungen der ehelichen und familiären Welt. Rasch wechselnde Moden, rasch veraltende Erzeugnisse, sofortige Käufe mit der Kreditkarte, zahlreiche Pillen-Lösungen, Werbereize. Und vor allem kurze Beziehungen im Laden, in der Schule, bei der Arbeit, in der Freizeit oder anderswo. So nimmt die Familie das gleiche zersplitterte und zerhackte Leben an. Heiraten oder ein Kind in die Welt setzen, das sind langfristige Unternehmen, die erschrecken. Lieber eine Freiheit, die erlauben wird, seinen Partner, seinen Job, sein Auto oder seine Wohnung zu wechseln.

In diesem Zeitalter der Äußerlichkeit ... des Sofortkaffees *bilden sich die Gruppen und lösen sie sich wieder auf* in einem beschleunigten Rhythmus. Man rationalisiert diese Situation, indem man nicht nur die beständigen Beziehungen in Frage stellt, sondern auch das Prinzip der Institutionalisierung an sich. Die Ehe zum Beispiel wäre demnach ein Ort von Langeweile, Routine und Unbeweglichkeit. Und schlußendlich ein bürgerlicher Vertrag auf einem Stück Papier. Und genau so wie der Staat oder die Schule wird sie aufgefordert, zu verschwinden. Nicht mehr die Unangepaßtheit der Institutionen bestreitet man, nicht einmal mehr ein bestimmtes mehr oder weniger unstimmiges Modell, sondern die Notwendigkeit von Institutionen, um das gemeinschaftliche Leben zu organisieren. Eine

seltsame Rückkehr zum wilden Liberalismus der «unsichtbaren Hand», die die unabhängig genannten Individuen zu einer Gesellschaft versammelt.

Die kapitalistische Wirtschaft und Politik ziehen oft nur das Individuum in Betracht und brechen die sozialen Beziehungen zu Volksklassen ab, wobei sie ihre Beziehungen zu herrschenden Eliten verschweigen. Und so machen sie den Gedanken an die Familie bei einer großen Anzahl von Bürgern sehr schwierig. In diesem Sinn sind gewisse Linkskreise, die Ehe und Familie mißachten, blinde Komplizen. Ein System, das die Familie dazu verurteilt, vor allem eine soziale Konsumeinheit zu sein, enthüllt seine Unmenschlichkeit viel ungeschminkter.

Gewisse Kritiker haben wohl gemerkt, welche Falle hinter neueren liberalen Plädoyers, die Familie zu retten, versteckt ist. Historisch gesehen, hat die Familie oft *die von der jeweils herrschenden Macht gewollte soziale Ordnung* vermittelt und verinnerlicht. Angesichts der aufziehenden Kontestationen knüpfen die herrschenden Eliten wieder an diese vergangene Rolle an; sie pflegen wiederum diese Kraft, die die soziale Reproduktion von Reichen und Armen, von Privilegierten und Verelendeten ermöglicht. Selbstverständlich gibt es auch die Pufferzone der Mittelklassen, die oft durch ihr Familieninteresse definiert werden. Es ist eine gute Strategie, ihnen auf diesem Gebiet zu schmeicheln.

Der «Vatermörder» hat sich zunächst in den wissenschaftlichen und politischen Revolutionen offenbart, bevor er in die Schule, in die Arbeitswelt und in die Familie eingedrungen ist. Zunächst zog die Demokratie herauf, die die hierarchischen Strukturen umstürzte: Eine noch schwache Öffnung, wenn man es von der entscheidenden Stellung her beurteilt, die die autokratischen Mächte in der Welt einnehmen, seien es nun Militärs, Finanziers oder die totalitäre Partei. Im Westen beginnt die *Revolution der horizontalen Beziehungen* in allen Institutionen, am radikalsten in der Familie. Nach den Jungen bestreiten nun die Frauen die Autorität des «Väterlichen», des «Männlichen».

Aber die kulturelle Revolution bringt uns viel weiter... dahin, daß wir sagen: *Wie der Sohn, so der Vater ... wie die Tochter, so die Mutter.* Alles läuft so, als ob diese Revolution den großen nordamerikanischen Mythos von der zu verewigenden Jugend verstärkt hätte. Viele Erwachsene nehmen die Sitten der Jungen an. Man wird mir mit einem unleugbaren Teil Wahrheit entgegnen, daß diese Sitten gewissen erwachsenen Einflüssen viel verdanken, die von den Künsten und den Medien herkommen ... und auch von Publizisten, von Geschäftsleuten. Wie könnte man aber auf der Gegenseite die Bedeutung des Phänomens «Jugend» leugnen? Dieses in der Geschichte neue soziale Laboratorium ist kein isoliertes Subsystem und keine isolierte Subkultur. Die entspannte Einstellung vieler Jungen gegenüber der Arbeit ist eine tiefgreifende Anfrage an die Älteren über den Platz dieses Wertes in ihrem Leben. Und was wäre von der Freiheit zu sagen! Aber solcher gegensätzliche Einfluß ist verbunden mit starken Spannungen, die für eine zeitgenössische, zugleich erschütterte und zerbrechliche Psyche zu oft unerträglich sind.

Eine unsichere und explosive Gesellschaft, eine blockierte, wenn nicht sehr problematische Zukunft, ein starkes Gefühl, an der Schwelle einer globalen Krise zu stehen, eine von den Sachverständigen und den Führenden zugegebene Ohnmacht gegenüber den großen eigenen und weltweiten Problemen, ein innerer Strukturabbau der hauptsächlichen Institutionen – das jedenfalls ist die Wahrnehmung von verschiedenen Leuten –, das sind lauter Phänomene, die einen mächtigen Widerhall im Familienleben und in seinen Hauptentscheidungen haben. *Wie könnte man sich für eine Nachkommenschaft entscheiden in einer offensichtlich zukunftslosen Gesellschaft, in einer sozialen Situation, die ohne Ausweg erscheint? Wie könnte man das lange Abenteuer einer Erziehung ins Auge fassen, wenn man sie wie einen Wassertropfen in einem Meer von unkontrollierbaren Einflüssen wahrnimmt?*

Eine unerwartete Suche nach der Batterie

Man glaubte, die Familie liege im Sterben. Alle obenerwähnten Schocks hätten vollauf genügt, um die Sicherungen durchbrennen zu lassen. Aber nein, die Familie hat das mehr oder weniger rasche Verschwinden, das einige englische Soziologen nach dem letzten Weltkrieg vorausgesagt hatten, noch nicht erlebt. Selbstverständlich scheinen die Unsicherheiten, die Enttäuschungen, die Ausschließungen und die Ausstoßungen noch weiterhin zu wachsen. Aber zur gleichen Zeit wohnt man dem unerwarteten Phänomen der Wiederaufwertung der Familie bei. Trotz seiner Zweideutigkeiten hat der Wiederaufschwung positive Elemente. (Ich halte mich hier nicht bei Familienmodellen auf. Denn in dieser Perspektive müßte ich sagen, daß gewisse *Familientypen* verschwinden und andere entstehen. Desgleichen verhält es sich mit den kulturellen Rollen, die die Basisfunktionen formen.)

Während einer gewissen Zeit hatten sich die Eltern auf die Sachverständigen verlassen, um ihre Erziehungsrolle zu definieren. Die Mutter hatte das neueste Buch von Doktor Spick in der Hand. Man vertraute das Problemkind den Institutionen an. In den benachteiligten Milieus mußte sich die Schule an die Stelle der

versagenden Familie setzen. Der Staat unterstützte Pflegefamilien, die die Kinder von «unverantwortlichen Eltern» aufnahmen, finanziell. *Hier kommt man jetzt auf den ersten und natürlichen Kern der Familie zurück.* Dieses lebenswichtige Milieu wurde aufgewertet.

In der gleicherweise aufgeteilten wie programmierten modernen Stadt bleibt die Familie einer der seltenen Orte der umfassenden Integration der Person. Die Spezialisierung und die Parallelität der Institutionen zerstreuen die Erfahrungen. Zahlreiche Bürger suchen deshalb einen Ort oder Orte, wo sie völlig sie selber sein können. Einen Ort, wo sie von ihrer Arbeit sprechen, von ihren Liebesbeziehungen, ihrer Freizeitgestaltung, von der Politik usw. Eine mehrdimensionale Solidarität also! *Nun erscheint die Familie genau als einer dieser seltenen Integrationsorte.* Das ist offensichtlich keineswegs immer der Fall. Im übrigen sind die anderen ähnlichen Orte zu flüssig, etwa jene Gemeinschaftsgruppen, die nicht den dauerhaften Charakter des Heimes haben.

Von verschiedenen schweren Funktionen erleichtert, wird die moderne Familie eine Art *äußerst kostbares sozio-affektives Zentrum.* Sie hat mehr durch die Qualität ihrer Beziehungen als durch die Notwendigkeit ihrer Funktionen Bestand. Die Familienerfahrung findet hier ein neues Klima von Freiheit. Auf vielfache Weisen auf die Außenwelt hin geöffnet, erhalten die Innenbeziehungen einen um so größeren Reichtum, wobei sie einen Typ ursprünglicher Erfahrung entfalten, die anderswo in der Gesellschaft oft unmöglich ist. Mehrere revidieren so die blinden Brüche oder Zurückweisungen von gestern, die sie für jede mögliche Neudefinition der Familie verschlossen hatten. Man war also zu sehr mit einem traditionellen und gegenüber neuen Lebensweisen derart verschobenen Modell verbunden. Man mußte diesen hinderlichen Filter abweisen. Aber diese bloße Reaktion veranlaßte keine neuen positiven Forschungen.

Die zunehmende Bedeutung, die man seinem Privatleben gibt, äußert sich in einer neuen Intensität von Familienleben. *Wenn die Woche zerstreut, versammelt das Wochenende.* Die Woche über ist praktisch jeder auf seine Individualität zurückverwiesen. Es gibt wenig Zusammenleben. Man kommt nach Hause und man geht zu jeder Zeit. Peter kommt um 14 Uhr vom College, die kleine Maria kommt um 16 Uhr von der Schule heim, die Mutter trifft genau zum Abendessen ein. Der Vater wird aufgehalten, er wird spät abends heimkehren. Überall, in der Schule, bei der Arbeit oder anderswo sind es die gebrochenen Stunden der berühmten flexiblen Stundenpläne, die paradoxerweise die Unmöglichkeit, zusammenhängende soziale Beziehungen oder beständige Solidaritäten aufzubauen, nur noch verstärken. Das Familienleben ist noch mehr herausgefordert. Hier nun beginnen heute die Stadtbewohner zu reagieren. Viele Familien reservieren sich ihr Wochenende und bevorzugte Momente von Vertraulichkeit, von gemeinsamem Leben. Und bei einigen hat sogar das Fernsehen ein wenig von seiner Verführungskraft verloren. Sie haben mehr Gefallen daran, sich in der Familie zu begegnen und auszutauschen.

Eine tägliche Existenz jedoch, die so zersplittert, so unzusammenhängend ist, enttäuscht auf die Länge trotz ihrer möglichen reichen Erfahrungen. Man sucht weniger bewegende, weniger vorläufige Bereiche, widerstandsfähigere Fasern. Es gab eine Zeit, wo der Kern des Lebens durch die Rinde von zu gut gefestigten Familien und Moral verborgen war. Heute ist der Kern wiedergefunden, und man kennt die Schale nicht mehr, die ihn vor dem Verdorbenwerden schützt und ihm ermöglicht, sich neu zu beleben. Mit dem Auseinandernehmen der Familie ging also eine gewisse menschliche Ökonomie des Lebens verloren. Und auch eine historische Weisheit, die lange Zeit hindurch ein Gewebe aus den Erfahrungen vieler Geschlechter und Generationen darstellte. Man hat diese Vermittlungen der Kultur lächerlich gemacht, als ob sie nur tote, unnütze oder überholte Werke mit sich brächte. Heute findet man sich wieder ohne die Wurzeln, deren es bedürfte, um mit dem reichen Erdboden der Geschichte in Kommunikation treten zu können. Werden wir den Mut aufbringen, die wirklichen Ursachen der «Vermittlungskrise» in unseren westlichen Gesellschaften anzuerkennen? Die wissenschaftlichen Sozialtechniken und die allgegenwärtigen Massenmedien haben es nicht fertiggebracht, dieses komplexe Problem der kulturellen Vermittlung zu lösen. Können sie es? Und auch hier wendet man sich wieder auf die Seite der Familienerfahrung zurück, wobei man sie neuen Werten entsprechend, die wir zu erforschen versuchen, neu zu definieren sucht.

Die Geschichte lehrt uns, daß in den schwierigen Zeiten sich die Familienbande enger knüpfen. Während den Kriegen zum Beispiel. Nun haben viele Leute den Eindruck, der mühelose Wohlstand von gestern komme an sein Ende. Sogar die Besitzenden fühlen sich bedroht. Und das Spiel der sozialen Klassen ist nicht mehr dasselbe, vor allem wenn die «deklassierte» Masse größer wird. Ich will hier nicht bei politischen Dimensionen stehenbleiben, die ich anderswo behandelt habe. Ich will vor allem das anthropologische Phänomen der tiefen Solidaritäten unterstreichen, die sich aufbauen in gemeinsam bestandenen Prüfungen am Rande oder inmitten von Konflikten, die nicht we-

niger tief sind. *Ich vermute, daß das gegenwärtige Wiederaufleben der Familie viel dieser allgemeinen Befürchtung verdankt, schon bald ein zunehmend schwieriges Leben zu erfahren. Aber ich verkenne nicht die Gefahr, in der Familie eine Auffangzone, eine konservative Festung zu suchen.*

Eine erste kritische Rückkehr

Das war nun ein eher beschreibender Gesamtüberblick. In der Tiefe wie in der Höhe tritt ein gewisser Taumel zutage, der den großen Ängsten unserer Zeit viel verdankt. Kollektive Angst vor dem Chaos und individuelle Angst vor dem Tod, von Soziologen und Psychiatern abwechselnd unterstrichen. Sich davon mitreißen zu lassen, das hieße bereits, von jedem möglichen Verständnis zurücktreten und vor allem die Wirklichkeit verdunkeln. Im übrigen kann die Dringlichkeit, darin klarer zu sehen, dazu verleiten, naiverweise die gute Theorie zu suchen, die alles erklärt, den gemeinsamen Nenner aller Veränderungen, die einzige und wahre Lösung.

Es genügt, hier an die Vielfalt der obenerwähnten Ströme und Gegenströme zu erinnern, an die zutage getretene Pluralität der kulturellen, psycho-sozialen, wirtschaftlichen und politischen Veränderungen. Weder innerhalb noch außerhalb der Familie könnte man ein logisches Ganzes von Faktoren finden, das zu einem guten System oder zur Idealstruktur führen würde. Der Wirklichkeit einen inneren Zusammenhang verleihen, den sie nicht hat, das ist eine Haltung, die bald die Angst verdeckt und bald die Flucht und manchmal einen Willen zu Manipulation oder Herrschaft. Man läßt so lästige Probleme, tiefere Reichtümer und unerforschte Möglichkeiten beiseite.

Betrachten wir als Beispiel eine wenig orthodoxe Hypothese, die vielleicht die anscheinende Offensichtlichkeit von übernommenen Problemstellungen bestreiten könnte.

Größe und Elend der Kernfamilie

Nach und nach hat sich die westliche Familie auf den Kern von drei oder vier Mitgliedern beschränkt: der Vater, die Mutter und ein oder zwei Kinder. *Dieser Kern nun scheint uns wegen seiner affektiven Überkonzentration explosiv zu sein.* Es geschieht alles so, als ob hier das ödipale Drama noch mehr zu spüren wäre. In diesem beschränkten Bereich hat das Kind nicht so viele Möglichkeiten zu Wechsel oder zu Kompensation. Beispielsweise vielfältigere Nebenbeziehungen: mit einem Onkel oder einer Großmutter, mit einem nahen und aufmerksamen Lehrer. Es handelt sich augenscheinlich um beständige Kontakte mit anderen Erwachsenen. Ein wenig wie die Großfamilie von gestern. Bei uns hat die rasche Ausweitung des Schulsystems zu einer beträchtlichen Einstellung von sehr jungen Lehrern geführt. Wenn man noch die Spezialisierung der Aufgaben und einen Organisationsstil, der die Anonymität fördert, hinzufügt, dann macht man den qualifizierten und persönlichen Kontakt der Jungen mit wirklichen Erwachsenen noch viel schwieriger. Ich vermute, daß viele gegenwärtige Probleme mit diesen strukturellen Veränderungen zusammenhängen, die zu einer Verarmung an erwachsener und gemeinschaftlicher Vermittlung geführt haben.

In einem beschränkten Familienkern, der alle intensiven affektiven Beziehungen vereinigt, wird das ödipale Drama schwer zu meistern sein, wenn das eine oder andere Mitglied pathologische Symptome äußert. Und selbst ohne einen derartigen Ausfall macht eine solche ausschließliche Nähe die Familie beklemmend. Man sagt oft, daß gewisse Unzufriedenheiten oder sogar Revolten von Jungen von der Abwesenheit oder seltenen Anwesenheit der Eltern herrühren. Nun ist es aber in den meisten Fällen genau das Gegenteil. Die Brüche werden eher durch den einschließenden Druck dieses zu engen Kreises hervorgerufen, in dem es gar keine Möglichkeit affektiver Distanz und ausgleichender Beziehungen gibt. Die affektiven Register von Lebensaltern und Generationen sind zu begrenzt. *Und dies ist das Paradox: zu nahe, zu ausschließliche, zu «verpflichtende», affektiv zu allgegenwärtige Eltern.* Und dies trotz der außerhäuslichen Arbeit und der nur kurzzeitigen Anwesenheit des Vaters. Das affektive Drama spielt sich auf einer anderen Ebene ab. Versuchen wir, es besser zu verstehen.

In den Gesellschaften von gestern kannte man das nicht, was uns Freud und andere Gelehrte in diesem Bereich aufgedeckt haben. Und dennoch hatte man die Notwendigkeit verstanden, den affektiven Kreis zu erweitern, andere Identifikationen, andere psychologische und soziale Beziehungen zu ermöglichen. Nicht nur durch die Großfamilie, sondern auch durch jede Art gemeinschaftlicher Vermittlung. Ohne Zahl waren die *Erziehungsformen, die eine affektive und soziale Abwechslung begünstigen*. Zum Beispiel der lange Aufenthalt des Lehrlings beim Meister, des künftigen Ritters, der sein Waffenhandwerk in einer anderen Familie lernte. Die Einrichtung des Erziehers oder des Seelenführers hatte eine ähnliche Absicht. Noch vor kurzem konnte ein Junge während seiner ganzen Schulzeit eine gewisse Identifikation mit einigen Lehrern erfahren. Hinter all dem gab es eine historische Weisheit.

Heute liefert das Verschwinden von wirklichen vermittelnden Milieus und Gemeinschaften den einzelnen oft seiner reinen Subjektivität in einer anonymen sozialen Organisation aus. Und selbst der enge Kreis des Familienkerns vergrößert diese affektive Isolierung ohne andere gültige gemeinschaftliche Stütze. Wenn man Horte organisiert wie die heutigen Schulen, verstärkt man nur die Schwierigkeiten. Ich meine, daß wir eine *neue Strategie von Resozialisierung* brauchen, die eine affektive und soziale, eine weiser entwickelnde Kommunikation mit klareren und deutlicheren Entwicklungsstufen ermöglichte. Was die Techniken und Strukturen, die darauf abzielen, auswechselbare Beziehungen zwischen den Menschen mechanisch aufzubauen, nicht von sich aus mit sich bringen werden.

Ich werde auf diese Hauptfrage in der gegenwärtigen Entwicklung der Familie und der anderen täglichen sozialen Orte zurückkommen. Ich wollte mit der obenerwähnten Hypothese ganz einfach zeigen, wie man manchmal von Gemeinplätzen ausgehen muß, um gewisse Teufelskreise der gegenwärtigen Problemstellungen in bezug auf die Familie zu überwinden. Man verstehe mich aber recht, es geht nicht notwendigerweise darum, die Großfamilie wieder zu erfinden oder gar ein altes Familienmodell zurückzugewinnen. Einen Pseudofortschritt zu entmystifizieren, gewisse historische Weisheiten wieder um Rat zu fragen, die Unstimmigkeit von übernommenen oder modischen Diagnosen zu begründen, das bedeutet nicht, seine Zeit verachten, sondern vielmehr das kritische Denken und die erfinderische Aktion befreien auf die reichen historischen und neuen möglichen Erfahrungen hin. Erinnern wir uns, daß es in der Vergangenheit viele unterschiedliche und komplexe Familienmodelle gegeben hat und daß heute andere möglich oder in Vorbereitung sind.

Die Kernfamilie hat ihre Größe. Ihre jüngste Entwicklung, *Ergebnis der Verarmung der sozialen Beziehungen* in der techno-bürokratischen Gesellschaft, scheint in Sackgassen zu führen und verlangt tiefgreifende Erneuerungen. Dabei muß man aber die Gesamtheit der sozialen Beziehungen berücksichtigen. Ich befürchte aber, daß es bei der Verwirklichung dieser Aufgabe Behinderungen geben wird durch einen «Globalismus», der jene Anstrengungen rasch abwertet, die man in seiner Schule, in seiner Familie, in seiner Arbeitswelt, in seinem Wohnviertel versuchen könnte, um im kleinen vorauszunehmen, was man im großem erreichen möchte mit den erforderlichen großen kollektiven Mitteln wie einer Partei oder einer Gewerkschaftszentrale. Indem man diese bescheidenen alltäglichen Vermittlungen vernachlässigt, macht man sich zum Komplizen der trügerischen Werbung; zum Komplizen der bedeutungslosen kollektiven Erfahrungen wie etwa der allgegenwärtigen kommerzialisierten Freizeitmöglichkeiten; zum Komplizen von so vielen verdummenden und verfremdenden Abweichungen. Zum Beispiel eine berechtigte sexuelle Revolution, die durch die Pornoindustrie jedoch verbogen wurde. Oder eine wunderbare Revolution der elektronischen Kommunikation, die ein Volk vor den Fernseher hinsetzt! Oder ein geistlicher Aufbruch, der sich dann in den Orient oder auf ferne Gestirne verirrt hat und nun von den «bösen Geistern» oder von bedrohlichen Außerirdischen besetzt ist. In dieser Zeit versteht man es nicht mehr, sein Leben zu leben, was in einem und um einen herum ist, was allem übrigen einen Sinn gibt, was uns am großen menschlichen Abenteuer teilnehmen läßt.

Die Familie ist noch immer ein Ort sozialer Wahrheit

Im engeren Bereich der Familie enthüllt das moderne Leben gewisse Phänomene, die auf der Ebene der großen Komplexe oft nicht zu fassen sind. Der Städter zum Beispiel, der von Sitten und Gebräuchen, die beinahe Bestimmungen oder Dogmen geworden waren, befreit wurde, zögert noch vor seinen neuen Freiheiten. Das erklärt vielleicht zum Teil die oben erwähnten Anpassungen und Verfremdungen. Unerfahrenheit, Unangepaßtheit oder Angst vor den größer gewordenen Wahlmöglichkeiten und sogar Ermächtigungen. Es ist von all dem ein wenig vorhanden. Wieviele schrecken vor einer größeren Eigenverantwortung zurück, vor der Ehe, vor einem eigenen Kind... vor den meisten dauerhaften beruflichen, sozialen oder anderen Verpflichtungen? Bei einer ganzen Menge von Bürgern verbinden sich der Gegensatz oder der Widerstand gegen Veränderungen mehr oder weniger bewußt mit der Zurückweisung der Wahlmöglichkeit, mit einer Flucht vor den neuen Forderungen der Freiheit.

Und nun häufen sich besonders in der Familie diese Paradoxe an. Bald klammert man sich daran als an einen der letzten Orte von Dauerhaftigkeit, bald sucht man in ihr den Sündenbock für alle Zwänge, die nicht zu fassen und nicht zu kontrollieren sind. Aber selten wird man sich des Fehlens einer sozialen Matrix für den einzelnen wie für die Familie bewußt. Diese wird der bevorzugte Ort von Unzufriedenheiten und Zweifeln. Die Unsicherheit der sozialen Beziehungen äußert sich in der Fraglichkeit der familiären und ehelichen Beziehungen. Es ist kein weiter Weg von den kurzen Beziehungen der Stadt zu den Rationalisierungen der Ehescheidung, die nicht mehr als ein außergewöhnlicher Mißerfolg betrachtet wird. Recht wenige

sehen die sozialen Grundlagen der moralischen Frage.

Der Mensch und die moderne Stadt leiden an *Chronopathie,* an der Unfähigkeit, sich auf Dauer einzustellen. Es gibt keine wohlgeordneten und eingegrenzten Zeiten und sozialen Räume mehr. Das Liebesversprechen und das Abenteuer eines Familienlebens von größerem Umfang leiden darunter am meisten. Daher rührt auch die Zweideutigkeit eines gewissen Wiederaufschwungs der Familie, der sich zuweilen ausdrückt wie die Suche nach einem künstlichen Treibhaus, nach einem Uterusersatz, nach einer ausgleichenden Dauerhaftigkeit. Einige kommen auf die alten Modelle zurück, ohne sie mit der neuen Stadt und der ihr eigenen kulturellen Entwicklung zu konfrontieren. Ihr Plädoyer ist aufschlußreich: «Wir haben unser Erbe verraten... wir haben oberflächliche Änderungen vorgenommen und dabei das Wesentliche vergessen, und nun stehen wir ohne Tradition da, ohne Erfahrung, ohne Anhaltspunkt für die Zukunft.» In dieser Überlegung ist das erhaltene Modell das wesentliche; und die Geschichte wird ausschließlich durch die Vergangenheit bestimmt. Die eigentlich menschliche Dauer in der abendländischen Sicht einer zu gestaltenden Geschichte ist damit aufgehoben. Wir müssen zugeben, daß die Augenblicklichkeit des städtischen Lebens einen ähnlichen Kurzschluß bewirkt. Auf beiden Bildern ist man nicht weiter vorwärtsgekommen.

Unsere vorherige Frage taucht wieder auf: *muß man zunächst die Gesamtheit des sozialen Lebens neu bestimmen?* Aber womit beginnen? Die umfassende ideologische Annäherung der kritischen Minoritäten kommt sehr langsam voran. Sie begegnet ungemein großen Hindernissen an der Basis wie an der Spitze der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Organisation. Sie erscheint als utopisch und abstrakt. Sie scheint das Opfer der gegenwärtigen Freiheiten zu fordern und durch den totalitären Tiegel hindurchgehen zu müssen mit der beinahe unvermeidlichen Gefahr, darin zu bleiben. Die heranwachsenden Generationen verlangen zu sehr danach, frei zu leben, als daß sie sich ernsthaft auf diese kollektivistische Fährte begeben. Nach einer mehr oder weniger willkürlichen und anarchischen Zeit beginnen an der Schule, in der Arbeitswelt, im Wohnstil, in der Liebeserfahrung neue Bewegungen.

Ein neuer politischer Sinn

Wenn die Menschen in der Ehe und in der Familie eine Besitzbeziehung – zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern – zurückweisen, dann ist dies eine mögliche Infragestellung einer Gesellschaft, die zunächst und vor allem auf dem Besitz aufgebaut ist. Dieser baut eine Beziehung von Sachen und Geld auf, während die Solidarität unmittelbar mit einer menschlichen Beziehung verbunden ist.

Mitten in der Liebeserfahrung fragen junge Paare nach den möglichen unterschiedlichen Formen von Individualität und Sozialität, von affektiven und kulturellen Beziehungen, von Arbeitsteilung, von menschlicherer Zeit und menschlicheren Räumen. Vielleicht wissen sie einmal besser, welche Stadt sie wollen, welche Güter sie herstellen und verbrauchen wollen. Ihr Ansatz ist «politischer», «wirtschaftlicher», als er auf den ersten Blick erscheint. Ihre Wette ist vielleicht mehr wert als jene der moralisierenden Geister oder jene der Ideologen des neuen Systems, von dem geträumt wird und das auf ein unbekanntes Morgen vertagt wird.

Hier gibt es also eine gewisse Kulturrevolution von unten her, die eine zu abstrakte, zu kalte, zu mechanische und in ihrem Glauben an die Versprechen neuer Strukturen wohl naive politische Revolution füllt. Als ob die Strukturen automatisch das Glück, die Tugendhaftigkeit, die Gerechtigkeit gewähren würden.

In diesem Bereich kann man einen sehr aufschlußreichen Test machen: Welche Liebesbeziehungen, welche Ehebeziehungen, welche Vaterschaft, welche tägliche Solidarität leben die radikalen Anhänger oder die Vorkämpfer der wiederherzustellenden sozialen Ordnung? Hier erweist sich der menschliche oder unmenschliche Stil eines politischen Kämpfers. Mit der Macht verhält es sich wie mit dem Haben, wenn sie ein absolutes Ziel wird. Die Forderungen einer authentischen Ehe- oder Familienbeziehung stellen die Positionen der meisten gegenwärtigen ideologischen Szenen in Frage. Aber es gibt noch mehr als dies.

Was mit der Familie zutiefst auf dem Spiele steht, ist für die Gesellschaft auf verschiedene und sehr konkrete Weisen eine Herausforderung. Denken wir nur an die dramatische Situation des Wohnens und an alle damit zusammenhängenden Probleme (Verkehr, Arbeitsbedingungen, Kinderhütedienste usw.). Das Familienleben testet die Erheblichkeit der Veränderungen im Gesamtsystem und in den einzelnen Bereichen in bezug auf die grundlegenden täglichen Beziehungen. Man braucht sich hier nur auf das tiefgehende Unbehagen mit der Schule zu beziehen, an gewisse administrative, berufliche oder gar gewerkschaftliche Praktiken, wo man auf dem Rücken der Kinder handfeste Streitigkeiten ausficht. Ihr Schicksal ist eine Anfrage an die Gesamtheit der großen und kleinen Lösungen der Gesellschaft, ihrer Sachverständigen, ihrer wettstreitenden Ideologen.

Ob es sich um das Kind, den Alten, den Proletarier handelt, man befindet sich immer in dieser radikalen

Situation des nackten Menschen, der nur seine menschliche Bedingung auf die Waagschale legen kann. In jedem beliebigen Regime wird man die Gesellschaft zunächst nach dem Schicksal beurteilen, das sie dem nackten Menschen bereitet. Ich halte an dieser Überzeugung nicht nur vom Evangelium her fest, sondern auch von der Familienerfahrung, wo eine solche unerbittliche Radikalität zum Vorschein kommt. Sogenannte liberale, «für Erwachsene» progressive Lösungen schweigen sich über ihre Rückwirkungen bei den Kindern oft aus. Man ist nur einmal 5 oder 10 oder 20 Jahre alt. Nicht berücksichtigt bleibt die Tatsache, daß es beim Kind sehr wenige Möglichkeiten zum Umwechseln gibt (siehe den Film von Truffaut «Argent de poche – Taschengeld»).

Unsere öffentlichen Debatten bleiben sehr oberflächlich. Sie können sich lange bei einer größeren Liberalisierung der Ehescheidung, des Schwangerschaftsabbruchs aufhalten, ohne sich je ernsthaft nach den Bedingungen zu fragen, die notwendig sind, um eine Ehe, eine starke, dauerhafte, gute Familie aufzubauen. Was die Volksklassen verlangen, ist zunächst nicht die Möglichkeit, sich scheiden zu lassen, sondern eine wirkliche Familie gründen zu können. Die kleinbürgerlichen Problemstellungen machen das Umgekehrte. Welche Heuchelei! Und was ist zu sagen, daß eine gewisse Linke den gleichen Weg benutzt. Sie verkennt hier die wirkliche und «objektive» Situation der beiden fundamentalen Klassen: der Integrierten und der Ausgeschlossenen.

Natürlich kann das, was mit der Familie auf dem Spiel steht, paradox sein. Denn die Familie kann sich in viele soziale und kulturelle Formen hinein begeben: gleichheitliche oder autoritäre, offene oder geschlossene, freie oder nötigende. Das kann ein Bereich von Rückzug, Reaktion, Egoismus sein. Vergessen wir aber nicht, daß die Familie in der Geschichte nicht unwichtige Rollen von Widerstand und Befreiung gespielt hat, zum Beispiel gegenüber totalitären Mächten; und auch Rollen von Vorwegnahme angesichts neuer kultureller und sozialer Forderungen. Die zeitgenössische Erfahrung gibt uns dafür vielfache Beweise.

Im Endergebnis bleibe ich überzeugt, daß die Familie in der techno-bürokratischen Stadt der meisten heutigen politischen Systeme eine der seltenen warmen Strömungen von Menschlichkeit bleibt. Wenn man diesen Grundstoff verkommen ließe, dann wären sogleich weder die Reform noch die Revolution noch der status quo möglich, weil ihnen das fundamentalste menschliche Aussehen fehlen würde.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JACQUES GRAND'MAISON

1931 zu Saint-Jérôme (Kanada) geboren, 1944 klassische Studien am Collège de Sainte-Thérèse, 1952 Studium an der Universität Montréal, 1956–1960 Arbeit in Gemeinwesen- und Regionalentwicklung, 1960 Studien über die Familie in Chicago, Studien in Europa, Lizentiat in Soziologie (Universität Gregoriana, Rom), Doktorat in Theologie (Universität Montréal), Beteiligung an Forschungsarbeiten in Italien, Belgien und Frankreich, seit 1965 Professor an der Universität Montréal, Verantwortlicher für Regionalentwicklung, Berater der Bewegung christlicher Arbeiter. Er veröffentlichte: Crise de Prophétisme (A.C.C. 1965); La paroisse en Concile (Fides, 1966); Le monde et le sacré, 2 Bände (Editions Ouvrière, Paris 1966–1968); L'Église en dehors de l'église (C.C. 1967); Vers un nouveau pouvoir (HMH, 1969); Nationalisme et religion, 2 Bände (Beauchemin, 1970); Stratégies sociales et nouvelles idéologies (HMH, 1971); Nouveaux modèles sociaux et développement (HMH, 1972); Symboliques d'hier et d'aujourd'hui (HMH, 1972); La seconde évangélisation, 3 Bände (Fides, Montréal 1973); Le privé et le public, 2 Bände (Leméac, Montréal 1974); Des milieux de travail à réinventer, 2 Bände (Presses de L'Université de Montréal, Montréal 1975); Une pédagogie sociale d'autodéveloppement (Stanké, Montréal 1976); Une philosophie de la vie (Leméac, Montréal 1977); Une société en quête d'éthique (Fides, Montréal 1978); Quel homme, quelle société? (Leméac, Montréal 1978). Anschrift: Faculté de Théologie, Université de Montréal, 3060 Boulevard Montpetit, Montréal, Québec, Kanada.

Marilyn und Kevin Ryan

Selbstverständnis und Ehe

(Dieser Beitrag wurde ursprünglich für einzelne geschrieben, die sich mit dem Gedanken an die Ehe tragen und, womöglich, auch für Eheleute. Wir betrachten diesen Beitrag als eine Art Einleitungskapitel für ein kurzes Buch, das sich mit den verschiedenen Bereichen des Ehelebens befaßt: Arbeit und Beruf, Familie, Finanzen, der spirituellen Seite, Kommunikation und Lösung damit zusammenhängender Probleme. Um die einzelnen Passagen kenntlich zu machen, werden sie mit folgenden Zeichen eingeleitet: wenn Kevin zu Worte kommt ■; wenn Marylin zu Worte kommt ●; wenn beide gemeinsam sprechen ▶. K.R.)

■ Vor zwanzig Jahren war ich graduierter Student an der Columbia University. Ich belegte eine Vorlesung des großen Lehrers und Literarkritikers Mark Van Doran. Da er anschließend in den Ruhestand treten wollte, war es seine letzte Vorlesung, die er zu halten gedachte. An die 250 Studenten saßen in versunkenem Schweigen und kritzelten die Worte des großen alten Mannes in ihre Kolleghefte. Nachdem er mit den griechischen Dichtern begonnen und uns in einem großen Überblick bis zu den modernen amerikanischen Bühnenschriftstellern geführt hatte, war schließlich das Ende seiner Schlußvorlesung gekommen. Nach einer Pause sagte er dann: «Die Frage, die alle diese großen Kunstwerke auf einen Nenner bringt und sich durch jede große Literatur zieht, lautet nicht: ‹Gibt es einen Gott?› oder ‹Was ist das wahre Wesen des Menschen?› oder ‹Was ist Wirklichkeit?› Die wirkliche Frage lautet» – und hier machte Van Doran eine Pause, blickte auf sein Auditorium und fuhr dann fort: «Wie handle ich? Das ist die Frage, die der Mensch zu beantworten sucht.» Und man spürte, wenn man diesem ausgezeichneten Wissenschaftler zuhörte, daß auch er in diesem Augenblick, gleichsam wie ein eigenes inneres Bedürfnis und Interesse, an dieser Frage teilhatte und wissen wollte, wie er handelte.

Bis dahin dachte ich, Beschäftigung mit dem eigenen Ich sei ein Zeichen von Schwäche. Ich hielt es nicht für möglich, daß starke erwachsene Persönlichkeiten eine Bestätigung brauchten oder ein irgendwie geartetes Zeichen von außen, daß ihr Handeln «in Ordnung» sei. Bis dahin war das einzige ernsthafte Buch über dieses Thema, das mir in die Hände gekommen war, David Reisman's *Lonely Crowd*, in dem der Autor den Untergang des von innen her gelenkten Menschen beklagte, der gewissermaßen nach eigenem Rhythmus marschiert, und auf der anderen Seite die Eigenschaften des von außen gelenkten Menschen darstellt, zu dem nach seiner Meinung so viele von uns heutzutage werden. Bis zu diesem Zeitpunkt war der herrschende Stil an den mir bekannten Universitäten rein philosophisch und literarisch. Man legte relativ wenig Wert auf das Studium des Menschen mit Hilfe von Psychologie, Soziologie oder Anthropologie. Vermutlich bestand der eigentliche Grund, weshalb Reisman überhaupt gelesen wurde, darin, daß er mehr spekulativ und Theoretiker war als Empiriker, als jemand, der Experimente sorgfältig erarbeitete und überwachte.

In den frühen fünfziger Jahren war der wahrhaftig große Mann auf dem Campus der Individualist, der Joyce las oder seine eigene Theorie über *Finnegan's Wake* hatte, oder der Mann mit Philosophie als Hauptfach, der mit Begriffen wie «ontologisch gesprochen» oder «unselbst-bewußt (unself-consciously)» hantieren konnte. Während wir alle ziemlich unsicher und selbstbewußt waren, bestand wenig Berechtigung und noch weniger sprachliche Ausdrucksfähigkeit, das zu umreißen, was wir heute als Selbstverständnis (self-concept) ansprechen.

▶ Für den Begriff des Selbstverständnisses haben wir keine exakte Definition. In jüngster Zeit ist er in die Alltagssprache eingegangen. Und wenn wir versuchen, ihn zu definieren, dann in dem Sinne, wie er uns von seiner konkreten Verwendung her geläufig ist. So ist für uns das Selbstverständnis eines Menschen sein Sinn dafür, wer er ist; die allgemeine Grundrichtung seines Denkens von und über sich selbst; die Summe der Bilder, Meinungen und Einstellungen, die er von seiner eigenen Person und im Verhältnis zu dieser hat; alle die wechselnden Plus und Minus in seinem Leben, die geheimen Zweifel und der geheime Stolz, die Registrierung der offen zutage tretenden Makel und ästhetischen Vorzüge, – kurzum: der wesentliche Gehalt dessen, was jeder einzelne über sich denkt.

Im Unterschied zur mathematischen Summe von Plus und Minus ist das Selbstverständnis keine konstante, feststehende Größe. In unserer Erfahrung sind zwei Dinge am Werk: als erstes die Gewohnheit, als zweites die Fluktuation. Unter Gewohnheit verstehen wir die Regelmäßigkeiten, die übliche Weise, von uns selbst zu denken; das, was uns unter normalen Voraussetzungen in den Sinn kommt, wenn wir an uns denken, wie zum Beispiel: «ein - sich - viel - Mühe - gebendes, - aber - allzuviele - Fehler - begehendes, - grundehrliches, - aber - ach - so - ungeordnetes - Ich»; oder «ein - heftig - vorandrängendes, - ungeduldiges, - sehr - einsames - Ich -, - das - kein - Mensch - versteht». Der habituelle Teil des Selbstverständnisses ist

der regelmäßig wiederkehrende Aspekt, unter dem wir uns selbst darstellen.

Daneben gibt es aber noch den fluktuierenden Teil unseres Selbstverständnisses. Das meiste an uns variiert weitgehend. Das heißt: *Wir* tun es gewiß. Einmal erhalten wir, wenn wir Plus und Minus gegeneinander aufrechnen, ein Plus. Das nächstemal ein Minus. Hier liegt ein situations- und zeitgebundener Faktor, der schwerlich vorauszuberechnen ist. Doch haben wir herausgefunden, daß unser Selbstverständnis in einer vorhersehbaren Form sowohl vom Wetter beeinflußt wird als auch davon, was wir getan oder nicht getan haben, oder davon, ob wir viel körperliche Betätigung hatten oder nicht. Das mag uns seltsam vorkommen, doch wie wir uns uns selbst gegenüber fühlen, scheint sehr eng damit zusammenzuhängen, ob wir irgendeine angestrengte Tätigkeit ausgeübt haben oder nicht. In einem bestimmten Augenblick ist unser Selbstverständnis somit das Zusammenspiel zwischen unserer gewöhnlichen Selbstdarstellung und dem Ergebnis des Augenblickes.

Während unserer College-Jahre hatten wir natürlich auch das, was wir heute als Selbstverständnis bezeichnen, doch sprachen wir davon nicht als von einem solchen. Wir setzten uns damit in einer weniger direkten Weise auseinander, als wir es heute tun. Eine Wendung, die wir immer wieder gebrauchten, war «Minderwertigkeitskomplex». Dieses Schlagwort gehört zu denen, die aus der Mode gekommen sind, vielleicht weil es so allgemein ist. Bei zurückhaltenden Menschen, Introvertierten oder Spätentwicklern sagte man oft, sie hätten einen «Minderwertigkeitskomplex». Unter engen Freunden war es nicht ungewöhnlich, in Augenblicken besonderer Aufrichtigkeit mit der Feststellung herauszuplatzen, man leide unter schrecklichen «Minderwertigkeitskomplexen». Doch wenn auch das Wort selbst aus der Mode gekommen ist, – der Gedanke, der dahintersteht, keineswegs.

● Ein wesentlicher Unterschied zwischen damals und heute besteht indessen darin, daß «einen Minderwertigkeitskomplex» oder was auch immer zu haben, kein für das ganze Leben gültiges Urteil mehr ist. Wir erkennen ferner heute die Begleitsymptome des «Minderwertigkeitskomplexes» als situationsbedingt und bei vielen Menschen immer wieder kommend und gehend. Heute sagen wir von einem Menschen, er habe ein dürftiges oder negatives Selbstbild. Außerdem haben wir heute ein bedeutend größeres Vertrauen zur Wandlungsfähigkeit und Entwicklung des Menschen. Und das, obgleich der Gedanke des Spielens mit der eigenen Persönlichkeit noch relativ neu ist. Als Studenten bekamen wir noch keine größeren oder geringeren Dosen von Carl Rogers auf uns selbst angewandt, noch hatten wir ein «human potential movement», das uns zu höheren Ebenen der Selbstverwirklichung und -entwicklung anspornte. Wir waren weder damit beschäftigt, uns selbst zu finden, noch «mit unseren Gefühlen in Kontakt zu kommen». Mit unserer Körperlichkeit und unserem Fühlen verfuhren wir sehr privat. Es gab noch wenig Verständnis und noch weniger direktes Gespräch über Sex. Die intimste Anspielung, die wir uns erlaubten, war vielleicht die Bemerkung, daß zwischen einem bestimmten Mann und einer bestimmten Frau «Chemie» im Spiele war. Und wir dachten, daß die richtige chemische Attraktion ein notwendiges Element einer guten Ehe sei. Tatsächlich aber bedeutete es, wenn man von einer Frau sagte, «hier ist die richtige Chemie vorhanden», ganz genau dasselbe, als sagte man: «Sie macht mich scharf.»

Doch wir sprachen über diese Bereiche nicht allzuviel. Wir unterdrückten geradezu viele von diesen Gefühlen und konzentrierten uns darauf, unsern Geist zu entwickeln – weithin mit Hilfe von Literatur und Philosophie. Und natürlich richtete sich das verbreitetste Interesse darauf, eine Stellung und eine Frau beziehungsweise einen Mann zu bekommen. Manche unserer Freunde aus den College-Jahren lernten so gut, Ehegatten oder -gattinen zu finden, daß es scheint, als hätten sie daraus eine Gewohnheit gemacht.

■ Wir sprachen viel über Persönlichkeit. «Er ist keine Persönlichkeit», «Sie hat eine tolle Persönlichkeit», worauf dann das unvermeidliche «Aber» folgte mit der Schilderung irgendwelcher körperlichen Mängel, die charakterisiert wurden – etwa als «Pizza-Teint» oder «Elefantenbeine». Jedenfalls betrachteten wir Persönlichkeit als eine feste Größe. Sie war für uns eine Zusammensetzung aus dem, was geworden war und nicht eine Richtung, in der sich ein im Werden befindliches Selbst bewegt. Unsere Persönlichkeiten waren etwas Beständiges und nur in ganz geringem Maß einem Wandel unterworfen. Heute leben wir offenbar in einer völlig andersartigen psychologischen Landschaft. Wir haben unsere Gefühlswelt zu entdecken und uns mit dem Prozeß der Selbstentwicklung und ständigem Wandel auseinanderzusetzen. In Anpassung an Mobilität und immer neue Eindrücke und Ereignisse sowie aus dem Bedürfnis nach Anreizen denken wir nicht so sehr an Persönlichkeit (und deren Manifestation nach außen), sondern eher an Selbstverständnis und inneren Zustand.

● Wir meinen, daß wir uns gewandelt haben in unserem Denken und Fühlen. Es war für mich ein großer Schock, als ich in meine Heimatstadt Bellingham (Washington) zurückkehrte und eine alte Freundin von der High school traf, die mir sagte: «Du hast dich kein bißchen geändert.» Ich war verblüfft. Ich meinte,

ich hätte völlig verändert gewirkt. Ich hatte ein ganz anderes Gefühl. Ich dachte, ich hätte die ganze Zeit Erkenntnisse über mich selbst, über mein physisches Wohlergehen, über geistige Dinge und Zusammenhänge gewonnen, und all diese Erkenntnisse würden sichtbar sein. Meine ehemalige Klassenkameradin wollte mir vermutlich ein Kompliment machen. Aber ich war enttäuscht. Gleich der Dame in der Geritol-Reklame war ich nicht älter geworden, ich war besser geworden. Jedenfalls dachte ich so. Was ich wußte von Übergangsphasen im Leben, von Verhaltensforschung und von chinesischer Kunst, kam nicht zum Zuge. Daß ich in Kontakt mit mir selbst gekommen war, daß ich ein respektables Tennisspiel zustande gebracht hatte, war nicht gesehen worden. Daß ich Frau, Mutter, graduierte Studentin geworden und daß nichts davon sichtbar geworden war, wirkte niederschmetternd.

▸ Heutzutage sind wir alle uns unseres Selbst stärker bewußt. Ein Teil dieses neuen Selbst-Bewußtseins ist gesund und hat eine positive Bedeutung. Die jungen Leute, mit denen wir zusammenkommen, erscheinen uns weniger verträumt und viel realistischer, als meine Freunde und ich im gleichen Alter waren. Sie wirken aufgeschlossener und weltgewandter. Sie machen den Eindruck, als wüßten sie ihren Weg überallhin und verständen sehr wohl für sich zu sorgen. Und doch ist das alles kein reiner Segen gewesen. In den letzten zehn oder fünfzehn Jahren hat sich in unserm Land eine stille, aber entschiedene Verschiebung der Werte von der Loyalität der Familie und Gruppe gegenüber zu einem neuen Bewußtsein und Interesse für das eigene Selbst vollzogen. Heute ist der Superstar mehr der Individualist als der Spieler in der Mannschaft. Die Leute scheinen darauf aus zu sein, den außerordentlichen Alleingänger zu erleben und nicht die Koordinierung einer Vielzahl unterschiedlicher Talente. Unsre Baseball-Helden haben sich vom Typ Jackie Ronbinson auf den Typ Reggie Jacksons verlagert.

Vor zehn Jahren sahen wir uns gedrängt, unsre eigene Angelegenheit zu bewältigen. Wir begannen herauszufinden, wozu wir gut waren. Seitdem haben wir erlebt, wie die Schlagworte mit dem Tenor «Kümmere dich um dich selbst» sich zunächst zu Lebensweisen und dann zu Buchtiteln weiterentwickelt haben. So hat man uns immer wieder Dinge erzählt wie: «We're only going around once. Make the most of it.» «Nice guys finish last.» «Winning isn't everything, it's the only thing.» (Wir gehen nur im Kreis; Mach daraus soviel wie möglich; Nette Kerle sind zuletzt fertig; Gewinnen ist nicht die Hauptsache, es ist das einzige überhaupt.) Während wir dies hier schreiben, macht gerade *Looking Out For Number One* seinen Weg auf die Bestsellerlisten, doch gewiß nur, um durch ein anderes Buch abgelöst zu werden, das wieder das Selbst in den Brennpunkt stellt. Doch was manche die «Ich-Generation» nennen, ist nicht auf eine besondere Altersgruppe beschränkt. Die Ich-Bespiegelung oder der «neue Narzißmus» ist wie ein Virus, von dem viele von uns befallen sind. Wir haben das Gefühl – und unsere wichtigen Leute und Gurus bestärken uns darin –, daß, wenn wir uns nicht um uns kümmern, niemand anderer es tun wird.

■ Ich fühle den Druck dieses Alltags bei meiner Arbeit. Ich sehe die, die sichtlich Karriere machen, sowohl finanziell wie gesellschaftlich; dahinter steht für gewöhnlich ein bißchen Kompetenz und ein hoch entwickelter Eigennutz. Die Leute mit Kompetenz, die sich zugleich für Studenten einsetzen oder dem institutionellen Gemeinwohl dienen, werden allzuoft übergangen, wenn es an die Ausgabe der Anerkennungen geht. Gewiß, solche Männer und Frauen mit einer großmütigen und menschlich hochstehenden Einstellung genießen die Achtung ihrer Studenten und Kollegen; aber die Bonbons gehen an die andern. Ich bin sicher, daß jeder von uns dasselbe Phänomen in seinem Bereich beobachtet. Und jeder von uns hat Tag für Tag zu kämpfen um Entscheidungen zwischen «Ich» und «die anderen». Doch scheint es, daß die heutige Zeit charakterisiert ist durch eine Haltung, die mehr und mehr zu einer rückhaltlosen Selbstverliebtheit wird, wobei jeder sich so geschäftig um seine eigene »Nummer eins» kümmert, daß uns wenig Zeit, Kraft oder Offenheit bleibt, uns um unsren Ehepartner, unsern Freund, Bruder, Verwandten, Nachbarn und Weggefährten auf dem großen blauen Planeten zu kümmern.

▸ Vermutlich spiegeln unsre Gedanken letztlich nur die eigenen berechtigten Sorgen um uns selbst wider. Doch wir erblicken diese gesteigerte Beschäftigung mit sich selbst in so vielen modernen Trends: bei dem Ehepaar, das keine Kinder hat, weil es die Verantwortung nicht auf sich nehmen will; die beiden wollen lieber einen neuen Sportwagen haben als einen gebraucht gekauften Kombi; sie wollen lieber ihren Urlaub mit dem Club Mediterrané genießen als ihr Geld für Umstandskleidung und Kinderwagen ausgeben. Der gleiche Trend zeigt sich in den außergewöhnlichen Opfern, die Männer für ihre berufliche Karriere und ihren finanziellen Erfolg bringen, wenn sie die Erziehung der Kinder ihren Frauen überlassen und schließlich ihre Kinder überhaupt kaum noch kennen; in den ausgeklügelten Methoden, mit denen sie kontrollieren, daß ihr Frauen ans Haus gebunden bleiben und in ihrer persönlichen Entfaltung verkümmern. Er ist zu beobachten bei den Grundsätzen, nach denen wir uns unsre Freunde aussuchen: weitgehend unter dem Gesichtspunkt, ob sie uns helfen und unsere Ambitionen be-

friedigen können, und nicht wieweit ein persönlicher Austausch möglich ist oder wir ihnen etwas bieten können.

Für uns bedeutet dies alles das eine: Den Nächsten zu lieben wie sich selbst, wird immer schwieriger. Es wird tatsächlich zu einer kulturwidrigen Verhaltensweise. Doch bleiben wir bei der Überzeugung, daß unsre Erlösung – und die der Menschheit – davon abhängt, daß wir einen Ausgleich finden zwischen den Fragen: «Was tue ich?» und «Was tust du?».

Doch ist die Frage: «Was tue ich?» von zentraler und ganz wesentlicher Bedeutung. Denn unser Selbstverständnis beruht zum guten Teil darauf, wie die Antwort auf die Frage: «Was tue ich?» für uns ausfällt. Lebe ich meinen Idealen entsprechend? Lebe ich, wie meine Angehörigen und meine Freunde es von mir erwarten? Lebe ich den christlichen Idealen gemäß? Bin ich ein Mensch, wie ich mir vorgenommen habe zu werden? Viele Leute geben uns vielerlei Antwort auf diese Fragen, und das mehr oder weniger beiläufig. Man hört uns an oder nicht. Man macht uns Komplimente oder ignoriert uns. Die einen lassen uns erkennen, daß wir für ihr Leben eine Bedeutung haben, die andern tun dies nicht. Wir werden nicht eingeladen zu einem gesellschaftlichen Ereignis. Ein Essen, um das wir uns besondere Sorge gemacht haben, erntet überschwängliche Komplimente. Unsre Kinder werden gelobt wegen ihres guten Benehmens. Aus einem solchen Gemisch von uns erreichenden Botschaften ist ein Selbstverständnis grundgelegt worden und entwickelt sich weiter.

■ Vielleicht handelt es sich hier um lauter Dinge, die klar auf der Hand liegen, doch der eine Mensch, mit dem wir nach unsrer eigenen Entscheidung unser Leben verbringen wollten, unser Ehepartner, wird zu einem Hauptfaktor in der Entwicklung unsres Selbstverständnisses. Unser Ehepartner läßt uns vielleicht mehr als jeder andere erkennen, «wie wir handeln». Und er verrät uns jedes «Besser oder Schlechter». Nicht nur, daß wir mit ihm einen Großteil unsrer Zeit verbringen und einen besonders weitgehenden Austausch miteinander pflegen, – das Urteil des Ehegatten besitzt auch einen besonderen Wert, eine besondere Qualität. Diesem einen «anderen Menschen» liegt genug an mir, daß er sein Leben mit mir verbringt, ja vielleicht sogar das größte Wagnis des eigenen Lebens dabei eingeht. Im Laufe unsrer Ehe hat er mich besser kennengelernt als irgendein anderer Mensch außer meinen Eltern. So gesehen, verfügt er über die besten Voraussetzungen, mir die Frage: «Wie handle ich?» zu beantworten. Wenn ich Marilyns Augen anschaue und sehe darin Enttäuschung, Ärger oder Indifferenz, so ist mein Selbstverständnis davon betroffen. Wenn sie mir sagt, ich lasse sie im Stich oder helfe ihr nicht weiter in der Weise, wie sie es gehofft habe, oder ich sei, wenn man es näher betrachtet, doch keine Qualitätsware, dann erhält mein Selbstverständnis einen schweren Stoß. Sagt sie mir dagegen: «Ach ja, ich merke, daß ich mit dir doch ein gutes Geschäft gemacht habe», so hilft das meinem Selbstverständnis auf die Beine. Sagt sie mir, was ich in einer Ehe für ein ganz normales Verhalten ansehe, was ich im Falle A, B und C mache, sei in Ordnung, doch verlange X, Y und Z doch noch etwas mehr Aufmerksamkeit, dann hilft das ebenfalls meinem Selbstverständnis auf, und ich weiß die Richtung, in der zumindest meine besorgte Haus-Kritikerin wünscht, daß ich mich bewegen soll.

● Wir dachten, wir hätten viel gemeinsam, als wir jung verheiratet waren. Das war der hauptsächliche Grund, aus dem wir geheiratet haben. Wir hatten umfassende, ausgedehnte Gespräche, taten gern dieselben Dinge und reagierten in der gleichen Weise auf Kunst und Theater. Wir trieben gern Sport, sprachen mit Vorliebe über Bücher und Politik. Wir hatten die gleichen Wertvorstellungen. Wir wünschten uns Familie, aber nicht gleich. Wir wollten erst unser Studium bis zur Graduierung hinter uns bringen und einiges leisten. Wir kamen aus einer guten Familienatmosphäre und liebten unsre Eltern. Zwar stammten wir aus verschiedenen Gegenden unsres Landes und hatten ganz unterschiedliche Erziehung genossen, doch konnten wir einander viel mitgeben. Wir wußten, was wir wollten und wie wir es anstellen sollten, es zu erreichen – wenn auch nur ungefähr und annähernd. Wir lasen Mary McCarthy, J.D. Salinger und J.F. Powers; wir verfolgten aufmerksam, wie Barbara Streisand und Bob Dylan Stars wurden, und mit wachsendem Grauen den Vietnam-Krieg. Wir lernten ohne die Kennedys zu leben. Wir paßten uns dem großstädtischen Leben an. Das alles waren miteinander geteilte Erfahrungen, die uns formten.

Wir haben inzwischen herausbekommen, daß es in einer Ehe mehr zu gestalten und in Form zu bringen gibt, als wir geglaubt und früher miteinander erlebt hatten. Unser beider voneinander unabhängiges Selbstverständnis ist aufeinanderzugewachsen. Wir sind wie zwei Bäume, die nebeneinander gepflanzt wurden, die sich im gleichen Wind biegen und beugen, von den gleichen Wintern knorrig werden und gemeinsam sich nach der gleichen Sonne und dem gleichen Himmel recken. Wir glauben nun, daß wir verschieden sind, weil wir zusammen gelebt haben. Was einmal Affinität war, ist nun, wie manche sagen möchten, bisweilen ein schlechtes Karma. Was einmal Magie gewesen ist, ist heute manchmal zur Funktion geworden. Anstatt uns auf der Grundlage unserer eigenen Nei-

gung und unsres eigenen Vorteils zu etwas zu entschließen, entscheiden wir uns gemeinsam nach vorausgehender Diskussion und Abstimmung aufeinander. Das Endergebnis des Gestaltens und Formens ist, daß wir andere Menschen sind, als wir waren. Wir haben uns aufeinander zu gewandelt und uns nach neuen Mustern geformt. Der Inhalt dieser Muster hat sich aber auch gewandelt. Ich bin früher den ganzen Sommer über geschwommen; nun verbringe ich ihn auf dem Tennisplatz; mein Mann, der einst nächtliche Schmausereien mit ungewaschenen Löffeln liebte, schwärmt heute für französische Küche. Die Leute, die früher an Wochenenden spät zu Bett gingen und spät aufstanden, stehen heute zusammen auf, um loszufahren oder ein wenig morgendliche Ruhe gemeinsam zu genießen. Ich bin, was Kevin in mir sieht. Ich bin auf dem Wege zu werden, was ich nach seinem Wunsch sein sollte. Kevin ist auf dem Weg zu werden, was ich wünsche, daß er es wird. Wenn das narzißtisch klingt, so ist es doch auch etwas Respektgebietendes. Wenn ich die Monate und Jahre überblicke, kann ich sehen, was von dem Ich, das ich einmal war, vorangekommen und was in den Hintergrund getreten ist. Ich erkenne ein Spiegelbild meines Selbst in dem, was ich geworden bin, und in den Wandlungen, die ich bei Kevin sehe. Ich meine, ich bin ein besserer Mensch, wenn ich mit ihm zusammen bin, als wenn ich ohne ihn bin. Daheim bei meinen Eltern war ich verträumt, unordentlich und richtungslos. In der Zeit, die ich verheiratet bin, bin ich, wie mir scheint, geworden, was ich wollte. Das mag nach einer Selbstaufgabe und völligen Unterwerfung dem andern gegenüber klingen, ist es aber nicht. Wir haben es beide um einer Sache willen getan. Tatsächlich haben wir, als wir beschlossen zu heiraten, uns vorher schon entschieden gehabt, zu sein, was der Partner wünschte und brauchte. Ich glaube nicht, daß wir dabei uns selbst, unsere je eigene Identität verloren haben, wir haben uns vielmehr ganz unbewußt auf das hin bewegt, was der andere wünscht.

▶ Unsre Erfahrung lehrt uns ferner, daß es von unserm Partner abhängt, wie wir über uns selbst denken und welches Gefühl wir uns selbst gegenüber haben. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist unser Ehepartner ein ganz wesentlicher Faktor für unsre eigene geistige Gesundheit. Wenn er an uns glaubt und uns mit trägt und uns Hilfe leisten kann, wenn wir das Ziel nicht erreichen, oder wenn er uns einen freundschaftlichen Rippenstoß gibt, wenn wir vom Weg abkommen, so gibt uns das Kraft und Vertrauen. Unser Selbstverständnis wird in positivem Sinne gestärkt. Wenn wir dagegen durch ständige Nörgelei, Uninteressiertheit oder Spott des andern zu der Überzeugung gelangen, der andere kenne uns zwar, halte uns aber für einen Versager, so können wir kaum ein günstiges Selbstbild bekommen. Gelegentlich ist unser Ehepartner unser schlimmster Feind. Bei manchen Männern weiß man, daß sie sich über ihre Frauen lustig machen, sie gern in Verlegenheit bringen; ein Gesellschaftsspiel, das nichts zu tun hat mit echtem Schmerz. Oder es gibt Frauen, die irgendeinem Ärger Luft machen, indem sie ihren Mann in Anwesenheit anderer Ehepaare herabsetzen. Ein Freund erzählt, daß ein ihm von der Universität Chicago her bekanntes Ehepaar auf diese Weise schließlich zur Scheidung kam. Die beiden waren 20 Jahre verheiratet gewesen, und für viele, die sie kannten, kam der Bruch wie ein Schock. Unser Freund dagegen war keineswegs überrascht. «Frau S.», erklärte er, «hat mir bei mehr als einer Gelegenheit gesagt: Wissen Sie, mit Nelson ist im Bett nicht viel los!» Sicher konnte Frau S. selbst nicht zu den Überraschten gehört haben, als der alte Nelson schließlich mit einer jüngeren Frau davonging.

● Unser Selbstverständnis ist etwas recht Schwankendes, Unsicheres. Selbst wenn wir uns ein Selbstbild entworfen haben, das gegen kleinere Angriffe gefeit ist, oder wenn wir nur wenig auf Bemerkungen reagieren, die die Leute über uns machen mögen, so bewahren sich die meisten von uns solche Bemerkungen auf für Augenblicke des Zweifels an sich selbst. Mein Mann ist für mich keine große Hilfe, wenn er sich über die Innenausstattung unsres Hauses beklagt oder mich auf schlechtes Essen aufmerksam macht. Jeder hat Tage, an denen aus dem Essen nichts wird oder die häuslichen Arbeiten schief gehen. Tage, an denen der Absatz nicht klappt und bei der Forschungsarbeit nichts herauskommt. Wenn unser Verhältnis zueinander als Partner so ist, daß wir Verständnis aufbringen für solche schlechten Tage und bemüht sind, daran mitzutragen und einen Ausgleich zustande zu bringen, dann geht auch weiter alles gut.

■ Wir haben entdeckt, daß es zwei Aspekte des Selbstverständnisses gibt, die in einer Ehe regelmäßig eine Rolle spielen. Sie stellen passive und aktive Aspekte des Ich dar. Der passive Aspekt ist das verwundbare Ich, das Ich, das Urteilen, Abwertungen und Zurückweisungen ausgesetzt ist. Daneben steht das aktive Ich oder das Ich, das «um Hilfe ruft». Beide werden in unsrer Ehe sozusagen auf der alltäglichen Ebene wirksam. Ich möchte veranschaulichen, was ich hier meine: Komme ich nach Hause vom Unterricht in einer schlechten Klasse oder mit dem Gefühl, ich hätte nichts zuwege gebracht, fühle ich mich niedergeschlagen. In dieser Stimmung mache ich alle Dinge kompliziert, indem ich meinem Ziel nicht gerecht werde, «gute Stimmung mitzubringen, wenn wir heimkom-

men». Alter Zweifel an mir selbst wird wieder wach. Die konstruktiven Ideen gehen mir aus. Das Ich, das ich mir erhofft hatte, hat nie Gestalt gewonnen. Marilyn ihrerseits hat einen Tag voll Desinfektionsmittel, Erdnußbutter, Sandwiches und schmutziger Wäsche hinter sich. Ihr ist bewußt, daß sie keine Zeit aufbringt zum Lesen und daß ihr Gehirn langsam einrostet, daß sie eingespannt ist in den immer gleichbleibenden Tageslauf einer Hausfrau in der Vorstadt. Es wird langsam Abend, und anstatt uns dieses Tages zu erfreuen, gewinnen wir den Eindruck, daß er uns überfahren hat. Alle beide wünschen wir uns nur dies: Trost, Ermutigung und unkritische Liebe. Was wir wünschen und was wir bekommen, ist nicht immer dasselbe. Einen Teil des Problems bildet der Umstand, daß wir nicht immer wissen, wie wir dem andern verständlich machen sollen, was sich in Worten etwa so ausdrücken ließe: «Du, ich bin einigermaßen angeschlagen. Kannst du mir helfen?» Der andere Teil desselben Problems besteht darin, daß wir oft so mit unsern eigenen seelischen Verletzungen beschäftigt sind, daß wir gar nicht daran denken, wie sehr der andere unsre Hilfe braucht. Diese Konstellation ist geradezu in vollendeter Weise geeignet für einen Streit. Wenn dann noch ein paar Kleinigkeiten dazu kommen, wie Kindergeschrei oder eine Zahlungsaufforderung für eine übersehene Rechnung, dann bewegt sich alles auf einen kritischen Punkt zu. In diesem Augenblick bekommt das Verständnis für die aktiven und passiven Aspekte des Selbstverständnisses gesteigerte Bedeutung. Wenn Marilyn sagen kann: «Ich hab einen schrecklich eintönigen Tag hinter mir und bin reif für die Klappsmühle. Bitte erzähl mir etwas Interessantes von der wirklichen Welt da draußen», dann ist das ein Anfang. Und wenn ich sagen kann: «Ich verzweifle an mir selbst. Bei mir ist heute der Wurm drin», dann ist das auch ein Anfang. Wenn wir unsere verwundbaren Stellen einander offenlegen und um Hilfe bitten können, dann ist die halbe Arbeit getan. Wir sind vor uns selbst ehrlich gewesen und vor unserm Partner, und keiner von beiden hat in einer heftigen Reaktion aufgelacht oder die Augen gerollt. Wenn man das tun kann, bedeutet dies eine Hilfe. Wenn man in der Lage ist zu sagen, wie man sich im gegebenen Augenblick fühlt, so erleichtert uns dies.

▶ Der zweite, mehr aktive Teil ist der, ein tröstender Freund zu sein. Das ist der schöpferischere und anspruchsvollere Teil. Er bedeutet: den eigenen Alltagskram, die eigene Bilanz von Gewinn und Verlust vergessen und sehen, wie man dem andern helfen kann.

Unendlich viel ist geschrieben worden zu dem Thema, daß Mann und Frau einander helfen sollten, zu wachsen an Geist und Herz. Aber nur sehr wenig davon sagt uns, wie man das anstellen soll. Als wir jung verheiratet waren, fanden wir bei uns selbst das Ziel, das Verlangen, einander zu helfen. Doch wußten wir nicht, wie wir dieses Ziel erreichen sollten. Uns fehlte gewissermaßen die Übung. Tatsächlich wollten wir gut zueinander, eins dem andern ein guter Mann, eine gute Frau sein, doch hatten wir keine Vorstellung, wie wir zu einer entsprechenden Persönlichkeit werden sollten. Vor langer Zeit hat Aristoteles einmal zu der Frage gesprochen, wie man Tugenden, wie etwa Mut, erwerben könne. Er sagte: Ein Mann wird tugendhaft, indem er tugendhaft handelt. Er wird tapfer, indem er tapfere Taten vollbringt. Er wird freundlich, indem er freundlich handelt. Gewiß war diese Botschaft des Aristoteles an die Nachwelt hilfreich. Aber uns ging sie nicht weit genug. Wir hätten konkretere Hinweise gebraucht.

Im Lauf der Zeit haben wir den einen oder anderen Hinweis aufgeschnappt, die uns halfen, einander bessere verständnisvolle Freunde zu werden. Einige davon hatten wir mit in die Ehe gebracht. Andere hatten wir bei unseren Freunden entdeckt oder von ihnen gelernt. Hier verdanken wir Father Tom Ryan und Dr. Naomi Meara einiges. Zehn solcher Hinweise, die wir als besonders hilfreich empfunden haben, möchten wir im folgenden aufzählen:

1. Ehrliches Lob. – Menschen haben es nötig, daß man ihnen sagt, wenn sie etwas gut gemacht haben. Angesichts der vielen negativen Urteile, die wir von ihnen und von außen her bekommen, ist es wichtig, daß wir an unsre guten Seiten erinnert werden. Bisweilen erfordert es Überlegung und Vorstellungskraft, jemandem, der von einem aktuellen Problem bedrängt oder aus der Fassung gebracht ist, eine solche ehrliche Anerkennung zu geben. Er hat vielleicht eine Stelle, die er gern haben wollte, nicht bekommen oder mit einem Plan Schiffbruch erlitten. Das letzte, das ihm helfen kann, ist leere Lobhudelei. Das Wichtigste dagegen, was er braucht, ist, wieder zu den eigenen Stärken zurückzufinden. Und da können wir ihm helfen, indem wir ihn daran erinnern.

2. Rechtzeitige und häufige Anerkennung. – Niemals sind wir einem Menschen begegnet, der unter einem Zuviel an Anerkennung, Lob oder Hilfe von seiten seiner Umgebung gelitten hätte. Eigene Erfahrung sowie Erfahrungen, an denen wir teilnehmen konnten, zeigen uns dagegen, daß die meisten Menschen sich chronisch unterschätzt, gelegentlich von Angehörigen und Freunden abgelehnt und nicht selten völlig im Stich gelassen und ohne jede Hilfe dahintreiben fühlen. Wir sind beide schon überrascht gewesen, daß einfache Komplimente dem andern viel bedeutet haben. Wir hatten gedacht, der andere sei sich völlig klar darüber, wie sehr wir dieses oder jenes an ihm schätzten. Wir

sind inzwischen zu der Überzeugung gelangt, daß wir alle in einer unpersönlichen Welt unsern täglichen Kampf ausfechten und von Zweifeln an uns selbst geplagt sind. Wir haben es nötig, daß man uns von unsern Stärken spricht und von den Dingen, die wir gut machen. Ja wir brauchen es, daß man uns das rechtzeitig und nicht zu selten sagt.

3. Mach dich abkömmlich! – Wenn es zwischen uns Spannungen gibt, dann nicht selten, weil wir dem andern nicht die Zeit geschenkt haben, die eine Ehe verlangt. Wir schlüpfen unbekümmert in unser eigenes Leben hinein und sperren den andern aus. Wir müssen uns ganz bewußt machen, daß etwas so schwer Faßbares und Veränderliches aufzubauen wie eine gute Ehe, Zeit erfordert, und zwar Zeit auf der Grundlage einer gewissen Regelmäßigkeit.

4. Kein Herumwühlen in alter Schuld. – Während viele anderer Ansicht sind, glauben wir, daß ein wenig Schuldgefühl nichts Schlechtes ist. Unglücklicherweise haben die meisten von uns viel zu viel davon. Manchmal offenbar wegen ganz lächerlicher Dinge: etwa weil wir den Boden schrubben, weil unsre Mütter es taten; oder weil wir an Schulfesten teilnehmen, Jahre nachdem wir die Schule verlassen haben. Es ist sehr leicht für den Partner, an unser Schuldrepertoire zu rühren. Wenn uns ein besseres Argument fehlt, besteht für uns alle die große Versuchung, Bemerkungen zu machen wie die: «Ich wünschte, deine Mutter könnte dich jetzt hören.»

5. Dem andern helfen, «nein» zu sagen. – Wir begegnen vielen Menschen, denen es schwerfällt, nein zu sagen. In bestimmten Situationen gehören wir alle dazu. Vielleicht gehört das in den Bereich des Schuldbewußtseins, von dem wir oben gesprochen haben. Viele von uns haben das Empfinden, daß wir irgendwie nicht «das Unsere» tun. So antworten wir, wenn wir gefragt werden, fast automatisch mit «ja». Und dann sind wir böse auf uns selbst. Wir fühlen uns schwach. Wir fühlen uns übertölpelt und werden ärgerlich. Wenn er das bemerkt, kann der Partner uns helfen, indem er uns bestärkt in dem Entschluß, «nein» zu sagen.

6. Die Fähigkeit, sich einzufühlen in den andern. – Wenn einer von uns über den andern ärgerlich wird, so ist er normalerweise versucht zu sagen: «Ich habe nicht gern, was er oder sie mir gegenüber tut», oder irgendein negatives Urteil abzugeben über das, was der andere tut. Wir fanden, daß es besser und hilfreicher ist, an sich zu halten und zu versuchen, uns mit den Gedanken des anderen in dessen Erleben hineinzudenken. Was steckt hinter seinem/ihrem Ärger? Was für einen Tag hat sie/er hinter sich? Was könnte ich, was könnten die Kinder getan haben, daß es dazu kommen mußte? Und vor allem: «Was möchte sie/er wohl jetzt im Augenblick gern? Was geht in ihr/ihm vor?» Dieses Verfahren haben wir als besonders hilfreich empfunden. Doch um es sich zu eigen zu machen, braucht es seine Zeit. Es ist eine geistige Haltung, um die man sich redlich mühen muß.

7. Antwort auf Hilferufe. – Viele Leute haben die Angewohnheit, ständig sich selbst herabzusetzen. Sie erinnern unaufhörlich daran, daß sie dies oder jenes nicht so gut können wie andere. Dann wollen sie in einem Ton der Mutlosigkeit davon sprechen, wie unfähig und wirr sie sind. Uns kommt das vor wie ein Hilferuf in die Welt hinaus. Viele von uns machen sich zwar dieses Verfahren nicht gerade zur Gewohnheit, rufen aber doch um Hilfe. Wir können uns nach einer Enttäuschung zurückziehen. Wir können empfindlich und reizbar werden. Wir können sogar den Wunsch verspüren, mehr und mehr zu schlafen. Wir können – und das geschieht, wie wir meinen, nur allzu häufig – anfangen, uns über uns selbst zu beklagen. Vermutlich hat jeder von uns seine eigene Art und Weise zu zeigen, daß er Hilfe braucht. Der Ehepartner, bei dem ich Ärger auslöse, kann eben dadurch meine Hilfe erbitten; er kann Bestätigung suchen oder von mir erwarten, daß ich ihm helfe, seine Zweifel an sich selbst zu überwinden. Wir müssen lernen, auf solche Signale zu hören, solche Hilferufe wahrzunehmen und bereit zu sein zu einer Antwort.

8. Sag, daß dein Ehepartner dir etwas bedeutet, und sag es durch konkrete Handlungen. – Oft ist das Beste, was wir unserem Partner tun können, daß wir ihm das Leben leichter machen. Dabei kann dies durch ganz einfache Dinge geschehen: Rasenmähen, einmal das Essen bereiten, ein paar Telefonanrufe übernehmen, die ihr/ihm unangenehm sind, das Scheckbuch ausgleichen. Worauf es dabei ankommt, ist, daß man genügend fürsorgliches Interesse aufbringt, um dem andern ein wenig Ellenbogenfreiheit zu schaffen oder irgendeinen lästigen Stein aus dem Weg zu räumen. Das wirkt besonders wohltuend, wenn es gerade nicht erwartet wird und als Überraschung geschieht.

9. Tretet nicht in ein Konkurrenzverhältnis zueinander, sondern arbeitet loyal zusammen. – Wir leben in einer Welt voll von Konkurrenzsituationen. Die meisten von uns sind dazu gedrängt worden, individuell Hervorragendes zu leisten, haben aber wenig gelernt, wie man mit anderen zusammenarbeitet. Es ist daher schwierig, hier seine Gewohnheiten zu ändern, wenn man in die Ehe eintritt. So geschieht es dann nicht selten, daß Ehepartner plötzlich, fast unbewußt, zueinander in Konkurrenz stehen: um die Liebe und Zuneigung ihrer Kinder, oder im sozialen Bereich um die Aufmerksamkeit und Hochschätzung ihrer Freun-

de. Wir wissen keine leichte Lösung für diese Fehlentwicklung außer, die Gewohnheit zu erkennen und mit ihr zu brechen.

10. Unannehmbare Gefühle. – Bei vielen, gewiß auch bei uns beiden, hat die Ehe starke Gefühlsregungen und emotionale Zustände geweckt und gefördert, die wir beide als überraschend und verwirrend empfunden haben. Wir fühlen uns abgestoßen von Menschen, zu denen wir in verwandtschaftliche Beziehungen getreten sind und die wir lieben sollten. Wir merken, wie eins unserer Kinder uns überdurchschnittlich auf die Nerven fällt. Ja, wir verspüren einen Groll auf unsern Ehepartner. Nicht selten folgen, wenn wir uns dessen bewußt geworden sind, Schuldgefühle und Niedergeschlagenheit. Wenn unser Ehepartner nicht mit solchen Gefühlen zu uns kommen und bei uns Annahme finden kann, so haben wir ihm gegenüber versagt und das Problem komplizierter gemacht. Akzeptieren wir solche Unannehmbarkeiten, so stärken wir das Vertrauen zueinander und schaffen einen Weg, daß die Gefühle selbst sich totlaufen können.

Das sind also einige Fertigkeiten und Wege, dem andern seine Selbstbestätigung zu geben, die wir bei Freunden bewundert und von ihnen übernommen haben. Einigen wachsen sie von selbst zu. Die weitaus meisten von uns müssen sie erlernen. Wir müssen sie ganz einfach als einen integrierenden Teil in unser tägliches Miteinander einbauen. Hinter der unter Eheleuten sehr verbreiteten Klage, man werde «als etwas völlig Selbstverständliches verschlissen», stehen letztlich gewohnheitsgemäße Verstöße gegen diese den andern bejahenden und bestätigenden Verhaltensweisen, die wir eben entwickelt haben. Ein Teil unserer Gewöhnung an Menschen besteht im Grunde in einer Abstumpfung ihren guten und schlechten Eigenschaften gegenüber. Wir gewöhnen uns an ihr strahlendes Lächeln oder ihre Großzügigkeit. Oder wir denken, weil sie irgendeine Unvollkommenheit oder störende Angewohnheit haben, sie seien unfähig, sich zu ändern.

Ein weiterer Teil dieses «Für-selbstverständlich-verschlissen-Werden» ist, was wir in unserer eigenen Ehe entdeckten: die Fähigkeit, an dem anderen «vorbei zu leben». Wir deichseln es so, daß wir seine empfindlichen Stellen vermeiden. Wir gehen Konfrontationen aus dem Weg. Wir werden, wie oben gesagt, dem andern gegenüber abgestumpft. Das Miteinander wird ein mechanischer Vorgang. Zwei Dinge dürften eine solche Entwicklung korrigieren: entweder die bewußte Anwendung einer der oben geschilderten Verhaltensweisen zur Bestätigung des andern, oder ein ordentlicher Streit. Die erste der beiden Alternativen ist einfacher.

In scheinbarem Widerspruch zu dem, was wir eben ausgeführt haben, sehen wir die Ehe nicht primär als eine Therapie. Nach unsrer Auffassung wäre es ein Mißverständnis zu heiraten, um selbst besser zu werden oder einen rohen Diamanten zu schleifen. Und doch brauchen wir alle Hilfe, um in unserer Ehe zu wachsen als Menschen. Keiner von uns ist als Einzelpersönlichkeit ein Endprodukt. Keine von allen uns bekannten Ehen ist vollendet. Unsre eigene ganz gewiß auch nicht. Unsere Ehe ist, gleich unsrem beiderseitigen Selbstverständnis, ständig in einem Werdeprozeß begriffen. Wir können nicht stehenbleiben. Wir können nicht anhalten. Uns ergeht es wie dem existenzialistischen Philosophen Søren Kierkegaard, der erklärte: «Ich bin kein Christ. Ich bin ein Mensch, der darum kämpft, ein Christ zu sein.» So steht es auch mit uns. Wir sind zwei Menschen, die darum kämpfen, eine christliche Ehe zu führen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

KEVIN RYAN

Professor für Curriculum-Fragen und mit Forschungsaufträgen innerhalb verschiedener Stiftungen im College of Education an der Ohio State University (seit 1975). Vorher Englischlehrer und Dozent an den Fakultäten für Erziehung der Universitäten Stanford, Harvard und Chicago. Während des Akademischen Jahres 1970–1971 Alfred North Whitehead Fellow an der Harvard-Universität. Autor bzw. Herausgeber von sieben Büchern und zahlreichen Zeitschriftenartikeln. 1976 Mitarbeit beim Aspen Institute Seminar über Fernsehkritik. Aus dieser Arbeit erwuchs ein Papier zum Thema «Television as a Moral Educator», veröffentlicht 1976 vom Aspen Institute for Humanistic Studies (Praeger Publishers, Inc.). Letzte Veröffentlichung (zus. mit David Purpel): Moral Education: It Comes With the Territory (McCutchan Publishing Corporation, Berkeley, 1976).

MARILYN RYAN

Mutter zweier Töchter. Graduiert an den Universitäten Washington und Chicago. Derzeit arbeitet sie zusammen mit ihrem Mann an einem Buch über die moderne Ehe.

Anschrift der beiden Autoren: College of Education, Ohio State University, 1945 North High Street, Columbus, Ohio 43210, USA.

Roland E. Murphy

Ein biblisches Modell menschlicher Intimität: Das Hohelied

Die Komplexheit menschlicher Intimität drückt sich in einer Reihe Fragen aus, die Henri Nouwen in einem Band mit dem Titel «*Intimacy*» vorlegt: «Wie kann ich eine schöpferische und erfüllende Intimität in meinem Verhältnis zu Gott und meinem Mitmenschen finden? Wie kann ein Mann mit einer Frau intim sein und wie ein Mann mit einem Manne? Was bedeutet Intimität im Leben des zölibatären Priesters oder einer Gemeinschaft von Religiosen? Wie kann ich intim sein mit Gott während der Liturgiefeier oder des stillen Gebets?»[1]

Die Bibel läßt ein wenig Licht auf alle diese Fragen fallen. Doch nirgendwo ist «Intimität» als solche analysiert. Man sieht sich einfach der Intimität gegenübergestellt, wie sie sich Ausdruck sucht unter Menschen und zwischen Menschen und Gott. So kann man etwa den kraftvollen Ausdruck der Vereinigung und Präsenz heraussuchen, wie er in Psalm 139 formuliert ist:

Ehe noch auf der Zunge das Wort,
siehe, Jahwe, schon weißt du um alles.
Von rückwärts und vorne schließt du mich ein,
und du legst auf mich deine Hand...
Du bist es, der mein Innerstes geschaffen,
du hast mich im Leib meiner Mutter gewoben.
(Verse 5–6 und 13.)

Oder man betrachte aus dem Neuen Testament das Bild von der Einheit von Weinstock und Reben (Joh 15) und die paulinische Lehre vom Leib Christi (1 Kor 12). Sie alle können zu den christlichen Erkenntnissen über intime Gemeinschaft gezählt werden. Alle diese Texte veranschaulichen Intimität zwischen Göttlichem und Menschlichem. Zugleich aber sollte das paradoxe Wesen dieser interpersonalen Beziehung in Erinnerung gebracht werden. Denn der Herr ist niemals näher, als wenn er fern ist, wie es im Buch Hiob ausgedrückt wird oder vom Autor des Psalms 130 (De Profundis) und wie es beispielhaft dargestellt ist im Leiden und Tod Jesu.

In unserem Beitrag wollen wir uns mit unserer Untersuchung auf die Intimität zwischen den Geschlechtern beschränken, wie sie im Hohenlied dargestellt ist. Obwohl die alten Kulturen des Nahen Ostens ein offenes Zurschaustellen der Liebe ablehnten und sogar die Frauen als Eigentum ihrer Männer behandelten, finden sich in der Bibel verschiedentlich Ausdrücke intimer Beziehungen. Die sieben Jahre, die Jakob arbeitete, um Rachel zu gewinnen, werden charakterisiert als «nur einige wenige Tage, wegen der Liebe, die er zu Rachel hatte» (Gen 29,20). In 2 Sam 13,13 wird an Amnons Haß-Liebe-Beziehung zu seiner Schwester Tamar erinnert: «Der Haß, mit dem er sie haßte, war größer als die Liebe, mit der er sie geliebt hatte.»

Vor allem in der Weisheitsliteratur ist menschlicher Intimität ein hervorragender Platz eingeräumt. Freundschaft ist ein gemeinsames Hauptthema im Buch der Sprüche und im Ecclesiasticus: «Wer Freund ist, ist immer Freund» (Spr 17,17); «ein treuer Freund ist über jedem Preis; wer einen solchen findet, findet einen Schatz» (Sir 6,15). Freunde müssen natürlich geprüft werden, und nicht jede menschliche Beziehung erweist sich als förderlich. Die Weisheitslehrer befaßten sich namentlich mit dem sexuellen Verhältnis zwischen Mann und Frau, und die Warnungen an junge Männer sind sehr viel häufiger, als man begründetermaßen annehmen könnte (Spr 6, 24 – 7, 27). Doch darf man nicht vergessen, welche Anziehungskraft die kanaanitischen Fruchtbarkeitsriten auf die Israeliten ausübten.

Eine gute Frau wird über alles gepriesen als «ein Gunsterweis des Herrn» (vgl. Spr 18, 22; 31, 11–31). Doch muß zugegeben werden, daß die Urteile weithin vom Standpunkt des Mannes aus abgegeben sind. Das dürfte mit dem Stil und den Werten einer Erziehung zusammenhängen, die in erster Linie auf den jungen Mann ausgerichtet war. In Spr 5,18 ermahnt der Weisheitslehrer den jungen Mann: «Freu dich der Frau deiner Jugend, der lieblichen Hindin, der anmutigen Gazelle.» Diese Sprache erinnert an das Hohelied, das verdientermaßen einen erstrangigen Platz in jedem Gespräch über menschliche Intimität einnimmt.

DAS HOHELIED

Die moderne Bibelwissenschaft ist nahezu einmütig der Ansicht, daß das Hohelied sich auf menschlich sexuelle Liebe bezieht. Die alte Tradition sowohl der Synagoge als auch der Kirche setzte es in Beziehung zur Liebe Jahwes/Christi zu seinem Volk/seiner Kirche. Später werden wir auf dieses Verständnis zurückkommen. Doch zunächst wollen wir das Lied betrachten als Zeugnis für die Liebe zwischen den Geschlechtern.

Für unsere Themenstellung macht es nichts aus, ob wir das gesamte Lied als eine Einheit ansehen oder als

eine Komposition ursprünglich verschiedener Liebeslieder. So wie es uns heute vorliegt, schildert das Hohelied die Gefühle der Liebe zwischen einem Mann und einer Frau, und das Wechselspiel dieser Gefühlsäußerungen wird in Dialogform dargestellt. Von Anfang an werden wir *in medias res* geführt: «Laß ihn mich küssen mit den Küssen seines Mundes», sagt die Frau. Im Dialog wendet sie sich mehrmals an die Töchter Jerusalems, doch scheinen diese der Frau nur als Gelegenheit zu dienen, daß sie über ihren Geliebten sprechen kann. Sie spielen keine wirklich ernsthafte Rolle in der Entfaltung des Dialogs.

Anwesenheit/Abwesenheit

Eins der Schlüsselthemen des Liedes ist das Beieinandersein und bzw. oder die Abwesenheit der Liebenden voneinander. Die physische Anwesenheit als solche ist natürlich wichtig und naheliegend, insofern sie dann miteinander sprechen und sich aneinander schmiegen können («Seine Linke liegt unter meinem Kopf und sein rechter Arm umarmt mich», 2,6; 8,3). Doch noch wichtiger ist die Abwesenheit, denn das Erlebnis der Abwesenheit ist es vor allem, das dem Sinn der Gegenwart Ausdruck verleiht. Dabei geht es keineswegs nur darum, daß die junge Frau danach verlangt, ein Rendezvous mit dem Mann zu verabreden («Erzähle mir, du, den mein Herz liebt, wo du deine Herde weidest...» 1,7). Viel häufiger gibt sie ihrer Sehnsucht nach dem Geliebten Ausdruck, der fern von ihr weilt:

«Bei Nacht auf meinem Lager suchte ich,
den meine Seele liebt –
Ich suchte ihn, doch ich fand ihn nicht...
Habt ihr den, den meine Seele liebt, nicht gesehen?»
(3, 1–3)

Ich öffnete meinem Geliebten –
doch mein Geliebter war weg, war verschwunden.
Ich suchte ihn, doch ich fand ihn nicht;
ich rief nach ihm, doch er gab mir keine Antwort
(5, 6).

Diese beiden Stellen sind Doubletten; beide schildern gleiche oder ähnliche nächtliche Erlebnisse (Traum?), in denen die Frau die Seelenangst der Abwesenheit des Mannes verspürt. Ihr gezieltes Suchen nach ihm gelangt schnell zum Erfolg – in Kap. 3 – und ist – in Kap. 6 – in ein Gespräch mit den Töchtern Jerusalems verflochten, das der Frau die Möglichkeit eröffnet, eine Beschreibung ihres Geliebten zu geben (5, 9–16), bevor sie beteuert, daß er niemals ganz weggegangen ist, seit er zu ihr gehört (6, 1–3).

Gegenseitigkeit

Gegenseitigkeit bedeutet die Wechselseitigkeit der Gefühle zwischen Geliebtem und Geliebter. Das wird deutlich in mehreren Ausdrucksweisen, wie etwa in dem Gartenmotiv:

Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester,
meine Braut,
ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell.
Deine Triebe sind ein Garten von Granatbäumen
mit den köstlichsten Früchten (4, 12–13).

Darauf erwidert sie:

Mein Geliebter möge kommen in seinen Garten
und seine köstlichen Früchte genießen (4, 16 b).

Er nimmt ihre Einladung an:

Meine Schwester, meine Braut, ich komme in meinen
Garten;
ich pflücke meine Myrrhe samt meinem Balsam (5, 1 a).

Wenn er ihren Mund beschreibt als «gleichend einem hervorragenden Wein», unterbricht sie ihn, um zu sagen, daß «er so glatt dem Liebsten eingeht und sanft über die Lippen und Zähne fließt» (7, 10). Das Wort für sexuelles Sehnen (*t^{e}šûqāh*,) das in Gen 3, 16 für die Frau gebraucht wird, ist hier auf den Mann bezogen:

Ich gehöre meinem Geliebten,
und nach mir sehnt er sich.

Wenn er sie preist als «Lilie unter Dornen», so antwortet sie, daß er unter den Männern ist «wie ein Apfelzweig unter den Waldbäumen» (2, 3).

Sinnenfreude

Bei der Begegnung von Mann und Frau ist die Rolle der Sinne – Sehen, Hören, Berühren – von überragender Bedeutung:

Meine Taube im Höhlennest des Gesteins
im Versteck am Felsensteig,
Laß mich sehen deine Erscheinung,
laß mich hören deine Stimme (2, 14).

Er muß sie bitten – doch wohl kaum im Ernst –, ihre Augen von ihm abzuwenden, wegen der Qualen, die sie ihm verursache (6, 2). In dem «Umarmungs»-Re-

frain (2,6 ; 8, 3) schildert sie sich selbst, wie sie in seinen Armen liegt, und sie spricht den Wunsch aus, sie möchte seine Schwester sein, damit sie ihrer Liebe in aller Öffentlichkeit Ausdruck geben könnte (8, 1). Er erklärt, ihre Lippen trieften Honig, und unter ihrer Zunge sei Milch und Honigseim (4, 11). Er vergleicht sie mit einem Palmenstamm, den er erklettern will, um auf den Zweigen Halt zu suchen und nach der Fruchtrispe zu greifen (7, 9). Sie beschreibt seinen Wohlgeruch wie den eines Myrrhenbeutels, der zwischen ihren Brüsten hängt, und einem Büschel Henna (1, 13–14), indes für ihn «der Duft (ihrer) Kleider gleich dem Duft des Libanons» ist (4, 11), und sie ist der Garten, in dem Myrrhe und Aloe samt all den besten Balsamen wächst (4, 14).

Durch das ganze Lied ziehen sich in verschwenderischer Fülle Bilder von Früchten und Blüten : Zedern, Zypressen, Lilien und Dornen, Narde und Safran, Schilfrohr und Zimtbaum, Kräuter und Alraunen, Palmen und Nußgärten. Es treten alle Arten von Tieren auf : Löwen und Leoparden, Gazellen und Hirschkühe, Hirsche und Rehkitze, Lämmer und Mutterschafe. Dieses Büchlein bringt ein lebendiges Spiel mit einer bildreichen Sprache, die den Leser immer wieder überrascht, – alles zum Ausdruck der lyrischen Seite sinnenhafter Liebe.

Eine «Theologie» der Liebe

Man hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß, ebenso wie im Buch Esther, der Name Gottes in auffallender Weise im ganzen Hohenlied nicht vorkommt. Eine Ausnahme bildet vielleicht 8, 6, wo das Wort *šalhebetyāh* «die Flammen Jahwes» bedeuten kann. Nichtsdestoweniger haben wir keinerlei ausdrückliche Erwähnung Gottes, wohl aber eine tiefe und letztlich religiöse Charakterisierung der Liebe in 8, 6 :

Ja, stark wie der Tod ist die Liebe,
hart wie die Unterwelt die Leidenschaft.

Wie kann man Liebe mit dem Tod vergleichen ? Der Vergleichspunkt ist die Macht und Stärke des Todes. Diese Idee war voll und ganz Teil des israelitischen Weltbildes und abgeleitet vom Mythos und der Erfahrung (man kann sogar sagen, von welchem Mythos sie ihre Entstehung herleitet). Alte ugaritische Gedichte schildern uns den Kampf, den Baal gegen Mot, den Gott des Todes, wagt. Dieser theologische Krieg spiegelte die Wirklichkeit menschlicher Erfahrung wider. In seiner täglichen Existenz wird alles Lebende dem Tod gegenübergestellt. Das ist nicht allein in dem Sinne zu verstehen, daß der Tod der schließlich auftretende Feind ist, dem man sich stellen muß. Auch soweit man in den Widrigkeiten und Prüfungen des Alltagslebens Nicht-Leben erfährt, ist der Mensch wahrhaft tot. Es ist daher keine Übertreibung, wenn der Psalmist dem Herrn zujubelt als dem, der ihn vom Tod auferweckt hat (Ps 30, 4). Tod ist also die unwiderstehliche Kraft, die jeden Menschen verfolgt. Liebe wird mit dem Tod verglichen, weil auch sie ihr Ziel mit aller Macht verfolgt und nicht bereit ist zu weichen, ehe sie den Geliebten gefaßt hat.

Göttliche Intimität

Die oben gegebene kurze Darstellung läßt erkennen, wie zutiefst menschlich die Schilderung der Liebe im Hohenlied ist. Ich habe auch darauf aufmerksam gemacht, daß die alte Tradition sowohl der Synagoge als auch der Kirche behandelt zu werden verdient[2]. Wie aber läßt sich nun das Hohelied vom Standpunkt menschlicher *und* göttlicher Liebe aus verstehen ?

Nur wir Menschen der modernen Zeit haben unsre Probleme damit. Die Bibel selbst dagegen gibt uns deutlich zu erkennen, daß beide Arten Liebe eine Einheit bilden und nicht getrennt werden dürfen. Natürlich entsprach es dem Verständnis Israels, daß Jahwe jenseits aller Geschlechtlichkeit stand. Er hatte keine Gemahlin, und die Fruchtbarkeitsriten waren nicht die ihm entsprechende Form der Anbetung und Verehrung. Doch die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau wurden zum Hauptsymbol für die Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk. Der Bund zwischen Gott und seinem Volk wird ständig als ein Ehebund dargestellt. Hoseas tragische eheliche Erfahrung hat offenbar die vollen Dimensionen des Verhältnisses Israels zum Herrn aufgeschlossen :

Dann wirst du mir angetraut auf immer;
angetraut in Gerechtigkeit und Recht,
in Liebe und Erbarmen.
Du wirst mir angetraut in Treue,
auf daß du erkennst, daß ich Jahwe bin (Hos 2, 21–22).

Dieses Thema wird von vielen Propheten entwickelt. Und in Jesaja 62, 4–5 haben wir das klare Bild :

Man wird dich nicht länger mehr «Verlassene» nennen
und dein Land nicht mehr «preisgegeben».
sondern man wird dich «Meine-Lust-an-dir» heißen
und dein Land «Vermählte».
Wird doch Jahwe an dir wieder Gefallen haben,
und dein Land wird wiederum vermählt.
Denn wie der Jüngling eine Jungfrau freit,
so wird dein Erbauer dich freien.

Wie der Bräutigam seine Wonne an der Braut hat, so wir dein Gott an dir seine Wonne haben.

Wir sehen uns hier der *Tatsache* gegenüber, daß Israel und später die Kirche die intime Sprache des Hohenliedes als bildhafte Darstellung der Liebe Gottes zu seinem Volk interpretierte. Gewiß, die traditionelle Interpretation hat fast ganz unterdrückt, was das Hohelied über menschliche Liebe zu sagen hat. Es gab eine Reihe akzidenteller historischer Faktoren, die diese kurzsichtige Tendenz unterstützten, so etwa die recht engen Auffassungen der Gesellschaft über den Ausdruck des Sexuellen. Doch die Einsicht der Synagoge und der Kirche bleibt und legt uns nahe, über das Verhältnis zwischen göttlicher Liebe und menschlich sexueller Liebe nachzudenken. Wenn «die Liebe aus Gott ist» und «Gott die Liebe ist» (1 Joh 4, 7–8), so macht das Hohelied deutlich, daß menschliche Liebe Teilnahme an göttlicher Liebe ist. Menschliche Intimität leitet ihren Wirklichkeitscharakter und ihre Gültigkeit von Gott, von seiner Liebe als ihrem Grund und ihrer Ur-Sache her. Die Liebe, die Menschen miteinander teilen, ist Teilnahme an etwas Göttlichem. Kann die Gemeinschaft des Glaubens sich wohl diese biblische Einsicht zu eigen machen?

[1] Henri Nouwen, Intimacy (Fides, Notre Dame 1969) 1.
[2] Vgl. CBQ 39 (1977) 482–496.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner.

ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren. Amerikanischer Karmeliter und Mitglied des Herausgeberkomitees von CONCILIUM. Professor des Alten Testaments an der Duke University Divinity School in Durham und Autor mehrerer Artikel und Buchveröffentlichungen über alttestamentliche Themen. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham N.C. 27706, USA.

John Kilgallen

Intimität im Neuen Testament

«Intimität» kann zwei Situationen als solche kennzeichnen. Sie kann zunächst eine Nähe bezeichnen und weiter nichts als das. Zum zweiten aber kann sie eine Situation der Zuneigung, des Offenseins, der Liebe bezeichnen. Diese Unterscheidung zeigt, daß nicht jede intime Beziehung notwendig eine Beziehung der Zuneigung, Liebe und Offenheit für den andern zu sein braucht. Ja, physische Nähe ist nur hilfreiche Voraussetzung für tiefe Zuneigung und Wachstum; Partner in dieser Beziehung müssen von sich aus ihren Nutzen ziehen aus der erstgenannten Form von Intimität und (beständig) die zweite Art schaffen und dabei zu einer Vollkommenheit gelangen, die für beide ausreicht als Lohn für ein Verhältnis der Zuneigung, Offenheit und Liebe. Unser Beitrag will aus dem Neuen Testament herausziehen, was helfen kann, diese zweite Art von Intimität zu schaffen, zu entfalten und zu erhalten. Auf zwei Ebenen hat das Neue Testament hier viel zu bieten – auf der Ebene der Erkenntnis und Einsicht und auf der der persönlichen Beziehungen. Zuerst sollen die reflektiven Erkenntnisse des Neuen Testaments zur Intimität betrachtet werden.

Die meisten Menschen akzeptieren eine zwischenmenschliche Intimbeziehung als normal und erwünscht; ihr Fehlen wird als Verlust, als Mangel, ja als Abnormität beurteilt. Das Neue Testament hat, zusammen mit dem Alten, Intimität als einen Grundbegriff. Es drängt jenseits aller Bilder, Gesetze und Ideale auf die Einheit jedes Menschen mit Gott. In diesem Sinne wird das Ringen jedes Menschen um Erfüllung durch Intimität – und die absolute Überzeugung, daß es sich dabei um ein berechtigtes, ja notwendiges Ringen handelt – in der Bibel bestätigt. Und diese Bestätigung ist in einem weiten Sinne Offenbarung über das tiefinnerste Sehnen des Menschen – sie bestätigt, daß Gott unaufhörlich und die ganze Geschichte hindurch ständig bemüht ist, Intimität mit jedem Geschöpf herzustellen und zu erhalten, und zwar eine derartige Intimität, daß die in der Bibel gebrauchten Bilder allein dazu dienen, um die Vorstellungskraft des Menschen zu erregen, daß sie das scheinbar Unmögliche träumt.

Ein zweiter und grundlegender Beitrag des Neuen Testaments hat mit der Wertigkeit zu tun. Viele Menschen sehen ein, daß das Neue Testament Offenbarung über Gott ist, sind sich aber keineswegs klar darüber, daß Offenbarung über Gott gleichzeitig Offenbarung über sie selbst ist. Vor allem wenn Jesus am Kreuz stirbt als Ausdruck der Liebe Gottes zu uns, so offenbart dies doch, welche Würde oder welchen Wert in Gottes Augen die besitzen, für die Jesus stirbt. Hier ist

die berühmte Erkenntnis des Paulus zutreffend, daß von den Menschen kaum jemand bereit ist, für einen Freund zu sterben, erst recht nicht für einen Feind, und Gott doch tut, was Menschen für ihre eigene Art nicht zu tun bereit sind. Und so beginnt man zu überlegen. Welchen Wert messe ich jemandem, jedem Menschen bei? Was offenbart Gott mir durch sein Opfer – und nicht nur durch sein Opfer; er hat alles geschaffen, fährt fort, sich selbst immer wieder darzubringen und bereitet eine Ewigkeit der Freude durch intime Vereinigung mit jedem und jeglichem Geschöpf vor. Im Ringen darum, Einheit, Liebe, Zuneigung – kurzum «Intimität» – zu entfalten, ist es von grundlegender Bedeutung, im eigenen Geist und Gemüt die verdiente Einschätzung und den wahren Wert des Partners zu festigen und festzuhalten. Kaum ein Denksystem – wenn überhaupt eins – kennt eine so hohe und tröstliche Einschätzung des Menschen; und der Grund für diese Einzigartigkeit liegt darin, daß ein für allemal der Wert des Menschen bestimmt ist – nicht von anderen Menschen, sondern von Gott.

Darüber hinaus hat diese Offenbarung eine Weite und Größe, die die Dinge in eine bessere Perspektive stellt. Intimität gerät oft in Schwierigkeiten mit Individualität und betrachtet sie als einen Feind. Doch im Verständnis des Neuen Testaments gehört Individualität zum Wesen menschlicher Existenz. Jeder von uns hat eine eigene Geschichte vor und jenseits jeder zwischenmenschlichen Beziehung: Jeder hat eine Vor-Geschichte im Herzen Gottes, ist Gegenstand ungezählter Gnaden und innigster «göttlicher Vereinigung», ist berufen zu Entscheidungen, unbeeinträchtigt von Furcht und Ungewißheit, und hat eine Zukunft für die Ewigkeit, auf die er hoffen und die er erlangen kann. Das göttliche Recht, der radikale göttliche Anruf an jede menschliche Persönlichkeit läßt auf eine Souveränität schließen, die den Weg zu Vereinigung, Assimilation und Identifikation kompliziert macht. Obwohl das Neue Testament die vielen Fälle der Spannung zwischen dem Verlangen nach Intimität und dem Suchen nach dem Selbst in der Ewigkeit nicht aufhebt, legt es deutlich die Wirklichkeit offen, die die Natur eines jeden von uns darstellt; und das ergibt eine grundlegende Definition eines jeden menschlichen Wesens, das als Partner ins Auge gefaßt wird.

Die Offenbarung des Neuen Testaments über das Wesen des Menschen legt zwei weitere Gedankengänge nahe. Zunächst: das Neue Testament stellt ein Gerüst der Wirklichkeit dar. Es definiert Ziele, Ursprünge und Eigentümlichkeiten der Menschen; es gibt Orientierungshilfen für die verwirrende Präsenz des Bösen, über die Gefahr ewig währenden Leidens; vor allem aber – und das ist im Zusammenhang unserer Ausführungen von besonderem Interesse – definiert es den Menschen als Sünder und Heiligen, der für seinen endgültigen letzten Sieg über das Böse vollständig von Gott abhängig ist. Eine derart umfassende Aussage offenbart, wenn das Neue Testament recht hat, die Wirklichkeit, in der Leben funktionieren kann und wird; es annehmen bedeutet, Wirklichkeit annehmen, doch es zurückweisen bedeutet im voraus auf falscher «Wirklichkeit» aufbauende Beziehungen zum Scheitern verurteilen.

Zum zweiten und ganz kurz gesagt: Der Partner intimer Gemeinschaft ist, wenn er bzw. sie sich zum Neuen Testament bekennt, durch die Kenntnis des Neuen Testaments selbst zu verstehen und in seinem Verhalten zu erklären. Der Gläubige ist einer Lebensweise und einem Selbst- wie Weltbild verpflichtet, die dem Neuen Testament entsprechen. Wenn Erkenntnis ein Mittel zu größerer Intimität ist, ist das Neue Testament in seiner Offenbarung eine starke Hilfe zum Verständnis jeden Partners, der, wenn auch nur «lauwarm», Gläubiger des Neuen Testaments ist.

Ein letzter Absatz in diesem ersten oder theoretischen Teil soll betonen, wie sehr das Neue Testament auf dem Prinzip «Gott lieben und seinen Nächsten lieben» als dem Wesen des menschlichen Lebens besteht. Worin immer die Gefahren und Erfolge intimer Verbindung bestehen mögen, – das Neue Testament ist überzeugt, daß Liebe die letzte treibende Kraft zu erfolgreicher Intimität ist. Die «Goldene Regel» oder «die andere Wange darbieten» oder das Gesetz «gegen die Scheidung» oder das Gebot, denen zu «gehorchen, die Autorität über uns haben» – gleich welches Einzelstück aus dem Neuen Testament man herausnimmt – alles ist ein Versuch, zu spezifizieren, was alles zur Liebe gehört, und anzuzeigen, was nach Gottes Meinung der Weg zur höchsten Erfüllung ist.

Sodann bietet das Neue Testament grundlegende Erkenntnise über Vereinigung und Intimität. Es bietet ferner Beispiele solcher Intimität, die provokativ und instruktiv sind; für den Zusammenhang unseres Beitrages ist hier vor allem das Leben Jesu und das des Paulus von Interesse.

Die Evangelien wollen – darüber ist man sich heute allgemein einig – nicht in erster Linie eine Biographie Jesu vorlegen; die Evangelisten hatten ihre speziellen Probleme, die oft aus dem Kreis ihrer Adressaten kamen; mit diesen Problemen mußten sie sich auseinandersetzen, und die zahlreichen Erzählungen aus dem Leben Jesu waren ausgewählt, zusammengestellt und ediert im Hinblick auf die Lösung dieser Probleme. Doch in zweiter Linie, aber keineswegs unerwartet, bekommen wir flüchtige Ausblicke auf Jesu Beziehungen zu andern Menschen. Und es ist der Mühe wert,

sich ihnen zu widmen, wenn auch nur, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß selbst in «der besten aller Welten» Intimität als wünschenswerter und produktiver Zustand schwierig sein kann, in einer unerklärlichen Weise beschränkt und ständig unter der Notwendigkeit stehend, daß man sich tätig um ihn bemüht.

Eine der eindrucksvollsten Beziehungen in den Evangelien ist das Verhältnis Jesu zu seinem Vater. Wir sind dahin gekommen, beide als Gott, als Gleiche, zu akzeptieren. Doch aus seiner Redeweise und seinen Erfahrungen wird deutlich, daß Jesus ständig Opfer zu bringen hatte (es gibt kein anderes Wort dafür), um dieses Verhältnis aufrechtzuerhalten. Hinter der Souveränität des Jesus der Evangelien steht ein Bewußtsein, daß er jederzeit ganz offen sprach, um sich und seine Meinungen zu erläutern, und dabei um mehr Mühen und Leiden bat. In einem Fall war er der Meinung, es müsse gut sein, wenn ein «Leid» von ihm weggenommen würde, wenn sein Vater weniger von ihm verlangte. Wie es in einem Bericht heißt, schrie er, weil er verlassen war. Doch diese Spannung in seinem Verhältnis zum Vater tötete das Verhältnis nicht. Hand in Hand mit dieser Spannung gingen Nächte des Gebetes, des vertrauten Umgangs – und Jesu Verhältnis zum Vater wuchs in produktiver Weise, bis es in die Auferstehung mündete. In vielerlei Hinsicht ist diese Beziehung nicht typisch für uns als Menschen. Doch ist sie insofern doch bemerkenswert, als sie durch schwierige und bedrohliche Phasen hindurch zu ihrer Festigkeit und ihrem Wachstum gelangte. Diese Beziehung wurde stark beansprucht, und dabei schuf das Festhalten an ihr ein Band, das immer stärker wurde und ein immer lebendigeres Motiv bot, nicht zuzulassen, daß irgendetwas es löste.

Ein zweites problemreiches Verhältnis war Jesu Verhältnis zu seinen Jüngern. Wiederum sind die Sachangaben, die wir darüber besitzen, abgewandelt, angepaßt und gestaltet. Doch einige ursprüngliche Aspekte sind zweifellos noch herauszulesen. Jesus kann seine Jünger zwei Jahre und einige Monate gekannt haben (wenn wir uns an das johanneische Material halten) oder nur etwa 16 Monate (nach dem Material des Markus, das seinerseits die Grundlage für die mattäischen und lukanischen Berichte bildet). Am Ende diese Zeitabschnittes, der gekennzeichnet war von Unwissenheit, Gezänk, Faszination, Enttäuschung, Loyalität und Versagen der Loyalität, konnte Jesus darin eine Genugtuung empfinden, daß er keinen verloren hatte außer dem Sohn des Verderbens. Es besteht keine Möglichkeit, diese Beziehungen und ihre Motivationen gründlich und richtig einzuschätzen. Gewiß taten die Wunder das Ihre, um so mehr als sie von weisen Worten getragen wurden. Aber gewiß verlangten auch Müdigkeit, das ständige Unterwegssein und alle möglichen Nichtigkeiten ihren Tribut. Was hielt diese Beziehungen für so lange Zeit und letztlich doch für immer, intakt und lebendig? Es ist für den Exegeten schwierig, wenn nicht gar sehr gewagt, sich in diesem Bereich zu bewegen. Doch Offenheit füreinander, Gemeinsamkeit, Aufrichtigkeit und Zuneigung, die begonnen hatten mit der Auswahl und fortgesetzt wurden in der physischen Nähe – im Zusammenhang mit der Wahrheit –, das alles scheint mitgewirkt zu haben.

Ein abschließender Gedanke im Hinblick auf das Leben Jesu ist allgemeinerer Natur. Er umfaßt Beziehungen, für die wir nur wenig sachliche Informationen haben. Menschliche Vorstellungskraft (nicht in vernunftwidriger Form) hat viel dazu beigetragen, ein Bild von dem Verhältnis zwischen Jesus und Maria zu entwerfen. Wenig Informationen, wenngleich doch einige, lassen die Annahme zu, daß die Intimität zwischen ihnen stetig gewachsen ist und sich mit Vertrauen gefüllt hat. In ähnlicher Weise ruft die beharrliche Freundschaft Jesu mit Marta, Maria Magdalena und Lazarus nach einer Erklärung. Hier ist tatsächlich keinerlei Information vorhanden. Doch die Tränen Jesu auf der einen und die Freundschaft und Gastfreundschaft des Hauses des Lazarus auf der anderen Seite zeigen die Festigkeit einer echten Freundschaftsbeziehung gerade in dem Augenblick, in dem Freundschaft mit Jesus Gefahr für das eigene Leben bedeutete.

Diese Schlaglichter, die auf die gegenseitige Freundschaft und Liebe zwischen Jesus und seinen Freunden fallen, zeigen und lassen erkennen, daß das Gebot der Nächstenliebe eine Liebe wecken will, die ganz menschlich, affektiv und emotional wie auch zutiefst bedacht ist auf das Wohl des andern. Diese Beziehungen bestätigen die neutestamentliche Wahrheit: Liebe ist das, was der Mensch zum Prinzip seines Handelns machen sollte, und umgekehrt: Liebe ist das, wonach der Mensch suchen sollte. So bringen die Evangelien Bilder intimer Beziehungen, tatsächlich eine Vielfalt verschiedenster Beziehungen, die aber alle trotz ihrer Verschiedenheit durch das beherrschende Prinzip der Liebe zusammenhängen. Paulus dagegen gewährt mehr als einen flüchtigen Blick und bietet mehr als ein Prinzip für solche Beziehungen. Seine Briefe sind in vielen Partien Teil eines konkreten, kreativen Bemühens zur Erhaltung der Vereinigung. Sie stellen Situationen dar, die auf vergangener Intimität basieren, die jedoch in Gefahr schwebt, auseinanderzubrechen und unterzugehen. Wenn irgendwo Christentum menschlich ist, mit anderen Worten: wenn wir irgendwo eine

Verflechtung von Lehre und personbezogener Liebe haben, derart daß Erhaltung von Liebe, Achtung, Selbstlosigkeit und Verständnis integrierende Elemente eines richtigen Verständnisses des Handels Gottes in Christus bilden, so ist dies in den paulinischen Briefen der Fall. Keiner ringt so um Liebe, keiner ist so draufgängerisch in seinem Eintreten für Vertrauen, Verständnis und Treue wie Paulus. Seine Briefe spiegeln dies eben deshalb so lebhaft wider, weil sie Werkzeuge seiner Bemühungen sind, eine intime Verbindung lebendig zu halten. Sein Motiv ist allerdings nicht gerade der Wunsch, selbst geliebt zu werden, – vielmehr ist Paulus überzeugt, daß, wenn jemand ihm sein Herz verschließt, dies der sicherste Weg ist, Christus in seiner tiefsten Bedeutung preiszugeben. Doch gibt es Texte, die aus dieser Grundmotivierung heraustreten und Paulus' eigene persönliche Zuneigung zu seinen Lesern bezeugen, sein persönliches Bedürfnis nach Anregung und Trost von ihrer Seite, aber auch seine Überzeugung, daß er selbst viel beitragen kann zum Glück der andern.

Man kann einzelne Zeugnisse für jeweils eine bestimmte Zeit zitieren, um Paulus' oft gewundene Denkmuster zu veranschaulichen, die den seelischen Bedürfnissen, Ängsten und Wünschen seiner Adressaten entsprechen. Doch eine allgemeine und recht ermutigende Aufforderung trifft noch mehr das Wesentliche: Die Aufforderung, die paulinischen Briefe nicht als Dokumente kirchlicher Lehre oder als religiöse Literatur, die «mich selbst meint», durchzusehen, sondern als Korrespondenz, die an die zweitausend Jahre zurückliegende Momente einer Beziehung zwischen einem glänzenden, dichterisch begabten, nicht besonders anziehenden, aber glühend engagierten Genie und einer Gemeinde von ein paar Armen, ein paar Reichen, einigen Unwissenden, einigen Intelligenten festhält, die allesamt unsicher sind und für ihr eigenes Engagement auf eine Führung angewiesen. Diese Briefe zeigen den Wert der Offenheit für den andern und der Bestätigung der Liebe bei der Deutung vergangener Taten, sowie der Ehrlichkeit in allem, was sie versprechen. Sie lassen aber auch Fehler und Mängel erkennen: einige moralische, einige psychologische, einige heilbare und einige unglücklicherweise nicht heilbare. Doch mehr als jedes andere literarische Element stellen sich die paulinischen Briefe als Spiegel zwischenmenschlicher Beziehungen dar mit dem Bemühen, sich als gegründet auf und eingegeben von Gott in Christus zu erweisen. Diese Literatur läßt nicht allein Grundsätze für ein Leben in intimer Gemeinschaft erkennen, sondern das konkrete Bemühen, eine intime Beziehung in einer Art Ehe zwischen christlichen Idealen und menschlicher Schwachheit zu leben.

Hier ist eine Unterbrechung angebracht, eine Unterbrechung vor allem zur Lektüre des *Zweiten Korintherbriefes*. Eine sorgfältige Analyse zeigt, daß Paulus mit großem persönlichen Einsatz um eine mehr als alltäglich-freundliche Beziehung zu den Korinthern bemüht ist. Der Zweite Korintherbrief ist zum größeren Teil ein ausgezeichnetes Fenster, durch das sich dem Leser der Ausblick auf ein ergreifendes und etwas delikates Drama eröffnet, das sich hier entwickelt. Man betrachte sorgfältig, was sich aus den folgenden Stellen ergibt, wenn man sie zusammen sieht: 2,17; 10,1.7.10.12., 18; 12,11; 13,3. Jede einzelne Stelle ist eine konkrete Form von Anklage oder Kritik an dem Paulus, der im Augenblick in der Ferne weilt (in Ephesus) und sich nur durch diesen etwas späten Brief verteidigen kann. Man beachte, wie irgendein Paar oder eine Gruppe unter der Art von Anschuldigungen wanken würde, denen Paulus hier in Korinth ausgesetzt ist. Paulus' Partner in der intimen Beziehung haben die Ansprüche vergessen, die Paulus im neunten Kapitel des *Ersten Korintherbriefes* gemacht hat: Er habe – so heißt es da – ein Recht darauf, geliebt zu werden in der Weise, wie er andere liebte, doch gebe er alle diese Rechte auf, um ihnen das größte Glück finden und erhalten zu helfen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Paulus für viele nicht der Begeisterung zum persönlichen Engagement weckende Charakter ist, der schnell Sympathie gewinnt. Und es stimmt ebenso, daß die vergleichbaren Größen in seinem Verhältnis nicht dieselben sind wie bei Eheleuten oder Menschen in anderen Arten intimer Beziehungen. Doch läßt sich kaum ein Spiegel finden der die bleibenden Bedrohungen einer Freundschaft und liebenden Zuneigung, unter der viele Menschen leiden, besser wiedergibt, als dies in dem Erleben des Paulus der Fall ist. Ebenso schwierig ist es, eine vornehmere, großmütigere Lösung für solche Spannungen zu finden als die Prinzipien und Ideale des Paulus.

Was wir eben hinsichtlich des Verhältnisses des Paulus zu den Korinthern sagten, läßt sich nicht weniger zutreffend über sein Verhältnis zu den Philippern und Galatern sagen. Paulus legt eine große Geduld an den Tag, zeigt seinen Zorn, tröstet, spornt an, lobt, weist zurecht. Eine der großen Lehren, die aus der Lektüre des Neuen Testaments, namentlich der paulinischen Schriften zu ziehen ist, liegt darin, daß hier ständig und in ganz konkreter Weise das neutestamentliche Prinzip der Liebe verwirklicht wird. Es läßt sich kaum vermeiden, daß Menschen Liebe oder Leben in intimer Gemeinschaft nach angeblich dem Neuen Testament entnommenen Vorstellungen definieren, die aber tatsächlich unter bestimmten kulturellen Einflüssen entwickelten Vorlieben entsprechen. In diesem Denkschema

werden Zurechtweisung, Zorn und Schweigen als lieblose Handlungsweise betrachtet. Doch wendet man sich wirklich dem Neuen Testament zu (und auch dem Alten), so erkennt man, wieviele Emotionen und Reaktionen, die zum intimen Umgang gehören, als wesentlicher Teil aus der Liebe erfließen. So gesehen, ist das Neue Testament wohl wert, gelesen zu werden, denn in ihm sind Liebe und menschliche Interaktion in einer Weise integriert, wie dies kaum je in irgendwelchen Theorien der Fall gewesen ist.

Bevor wir die paulinische Literatur verlassen, ist ein Wort angebracht zu dem, was vielleicht die allerintimste aller menschlichen Beziehungen ist: zur Ehe. Im gesamten Neuen Testament ist nur wenig über die Ehe gesagt. Am meisten zu diesem Thema sagt wiederum Paulus. Obgleich seine Ausführungen kurz sind, kann man zunächst kaum beeindruckt sein von seinem Gedanken, den Eheleuten das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche als Modell vorzulegen. Man muß über die kulturell bestimmten Rollen von Mann und Frau hinausgehen, dann erst merkt man, daß die in Eph 5,22–23 angedeutete Tiefe der Bindung, des Opfers und der Einheit nicht ihresgleichen hat.

Am Ende unserer Ausführungen ergibt sich die Notwendigkeit, eine Unterscheidung zu treffen. Aus den Analysen der Schrift, wie sie in den letzten Jahrhunderten betrieben worden ist, ergibt sich, daß das Neue Testament kein Buch psychologischer Thematik ist. Es befaßt sich mit der Liebe, ja es enthält eine der denkwürdigsten Schilderungen der Liebe, die überhaupt geschrieben worden ist (1 Kor 13); es handelt auch von Zorn, Haß, Mord, Begierde und Selbstsucht, und es spricht von Gehorsam, Treue, Verzweiflung und Wirklichkeit. Doch kann das Neue Testament unmöglich die Stelle der Psychiatrie oder Psychologie vertreten auf der Ebene von Techniken zur Selbsterkenntnis, zur besseren Kommunikation, zum Verständnis der Psyche, speziell was die unzähligen Einflüsse und Grenzen für Heilungen anbetrifft.

Doch ebenso, wie es unmöglich ist, das Neue Testament an die Stelle der Psychiatrie mit ihren Techniken und wissenschaftlichen Beiträgen zu setzen, ebensowenig kann irgendeine der Sozial- oder Humanwissenschaften einen Ersatz für das Menschenbild und die Einsicht des Neuen Testaments liefern. Gewiß ist das Neue Testament ein Buch, dessen Wirkkraft vom Glauben abhängt. Doch keine Wissenschaft könnte jemals Forderungen erheben und Behauptungen aufstellen, welche die des Neuen Testaments ersetzen könnten, ohne gleichermaßen von Glauben abhängig zu sein. Was die Frage nach der Intimität anbetrifft, so bestätigt das Neue Testament die Notwendigkeit affektiver Zuneigung, der Offenheit füreinander und der Liebe, ja es betont nachdrücklich durch die Verwendung seines tiefgründigsten Bildes, daß Vereinigung der einzige Weg zu Glück, Erfüllung und Frieden ist. Es entwickelt die Prinzipien des Absehens von sich selbst, die, so widersprüchlich es klingen mag, das Leben des Menschen retten. Es betont, was auf den ersten Blick vielleicht töricht erscheinen mag, daß das Leben nicht erfüllt ist, wenn man Gott allein liebt; Glück schließt die Liebe zum Nächsten mit ein. Eine Anzahl von Beziehungen im Neuen Testament zeigen die Wege, auf denen Menschen in edler Weise bemüht gewesen sind, intime Beziehungen zu schaffen und zu erhalten. Die Beziehungspunkte der Verhältnisse (Herr–Jünger, Lehrer–Bekehrter) stimmen oft nicht mit unseren eigenen persönlichen Beziehungen überein. Doch wenn wir auf diese Beziehungen schauen und die Kämpfe und Verfahren betrachten, mit deren Hilfe diese Beziehungen lebendig erhalten worden sind, und zwar stets unter den vornehmsten Motiven und mit den edelsten Gefühlen, so ist dies das, was am meisten trösten und unterweisen kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN KILGALLEN

1934 in Chicago, Illinois, geboren und 1965 als Jesuit zum Priester geweiht. Er besitzt den Grad des M.A. in den klassischen Wissenschaften, die Lizentiatengrade in Philosophie und Theologie und den Doktorgrad der Bibelwissenschaften des Päpstlichen Bibelinstituts. Gegenwärtig Associate Professor in der Theologischen Fakultät der Loyola-Universität von Chicago. Veröffentlichungen: The Stephen Speech (Analecta Biblica 67) Rom 1976; The Messianic Secret and Mark's Purpose: Biblical Theological Bulletin, Bd. 7, Nr. 2 (April 1977); Acts: Literary and Theological Turning Points: Biblical Theological Bulletin, Bd. 7, Nr. 4 (Oktober 1977). Anschrift: Department of Theology, Loyola University of Chicago, 6525 North Sheridan Road, Chicago, Ill. 60626, USA.

Mary Durkin

Intimität und Ehe

Die Fortsetzung des Geheimnisses Christi und der Kirche

Vor einigen Jahren legte uns unsere Achtzehnjährige ihre Ansicht über die Lösung des Problems der zerstörten Familien dar. Verheiratete Paare, so sagte sie, sollten nach ihrer Eheschließung noch zwei Jahre warten, ehe sie sich zu einem Kind entschlössen. Nach dieser Zeit würden sie dann wissen, ob ihre Ehe in Ordnung sei. Und so würden sie es vermeiden, Kinder der traumatischen Situation einer Scheidung auszusetzen, wenn sie entdecken sollten, daß sie doch nicht zusammenleben können. Auf dem Hintergrund unserer zwanzigjährigen Eheerfahrung waren wir rasch mit der Antwort zur Hand, daß ein Paar auch nach zwei Jahren die Zukunft seiner Beziehung keineswegs sicher voraussagen kann. Unglücklicherweise konnten wir diese Ansicht innerhalb des nächsten Jahres sogar belegen. Die Ehen von drei engen Freunden, die alle bereits länger als fünfzehn Jahren bestanden, gingen auseinander. In allen Fällen waren Kinder da, die zu einer Zeit geboren worden waren, als die Partner sich nichts anderes vorstellen konnten, als daß sie verheiratet bleiben würden, «bis der Tod uns scheidet».

Aber es steckt tatsächlich ein Korn Warheit in der Vorstellung, daß für viele Paare das Versprechen, das sie sich am Hochzeitstag geben, eben doch nicht die nötige Tiefe besitzt, um eine sakramentale Ehe zu begründen, die eine Verbindung schafft, welche während der zu erwartenden fünfzig Jahre Dauer in irgendeiner Weise die geheimnisvolle Einheit Christi und der Kirche widerspiegelt. Falls man von dieser Voraussetzung ausgeht, sieht man sich der Frage gegenüber: Wie bestimmt man die Art von Engagement, die die Voraussetzung für eine sakramentale Ehe ist, und wie kann man bestimmen, ob eine solche Art von Engagement nun tatsächlich gegeben ist.

Um dem Problem näherzukommen, das durch diese Fragen aufgeworfen wird, muß die theologische Diskussion sich mit ihrer starken Betonung der rechtlichen Grundlage im kanonischen Recht stärker auf die Untersuchung des Phänomens Ehe als eines Geschehens über eine lange Zeitspanne hinweg (und nicht nur eines konstitutiven Vertrags) verlegen. In den fortgeschrittenen Zivilisationen der siebziger Jahre dieses Jahrhunderts ist diese Zeitspanne gewöhnlich so lang, daß man mit vielen Veränderungen der Persönlichkeiten der einzelnen Partner rechnen muß, die wiederum tiefgreifende Auswirkungen auf das Leben der ehelichen Gemeinschaft haben werden. Wir müssen die Ehe als eine konkrete Wirklichkeit untersuchen, die von realen menschlichen Wesen gelebt wird, die der Komplexität menschlicher Existenz ausgesetzt sind. Wir müssen diese Einheit analysieren und untersuchen, wie es für sie möglich sein kann, an dem Geheimnis der Einheit Christi und der Kirche teilzuhaben.

Zu Beginn der Diskussion werden wir uns zunächst mit der Ehe als einer sozialen und religiösen Einrichtung in Vergangenheit und Gegenwart zu beschäftigen haben. Wir werden untersuchen, inwieweit ein persönliches Engagement zur Entfaltung des Potentials der Intimität gerade die Dimension des vielschichtigen Symbols der Ehe sein kann, das ihr ermöglicht, als Sakrament in einer Welt zu wirken, die die monogame Ehe zum wirtschaftlichen Überleben nicht länger nötig hat. Und wir werden auf einige pastorale Implikationen in unserer Behauptung hinweisen, daß das Potential der Intimität und die aktuelle Entfaltung der Intimität der Ehe in fortgeschrittenen technologischen Gesellschaften ihr ihre sakramentalen Möglichkeiten verleiht, ihre Fähigkeit, die Beziehung Christi und der Kirche darzustellen, während sie gleichzeitig an dieser Einheit teilhat und sie in kreativer Weise fortsetzt. Wir werden unsere Diskussion auf die Ehe in technologisch fortgeschrittenen Gesellschaften beschränken, wobei wir uns bewußt bleiben, daß es auch andere konkrete Erfahrungen von Ehe gibt, aber der Meinung sind, daß in der Situation der fortgeschrittenen Gesellschaften die Frage der Intimität sich am deutlichsten stellt.

Sakramente als schöpferische Symbole

Ehe wir die sakramentale Dimension der Ehe analysieren, müssen wir uns um eine kurze Erklärung bemühen, warum bestimmte Ereignisse im Leben der Menschheit als Symbole für das Geheimnis Gottes und seiner Beziehung zu seinem Volk betrachtet werden können. Die Kraft eines Sakraments, wenn man es als Geschehen betrachtet, hängt von der rechten Intuition in der Interpretation der grundlegenden Symbole des Sakraments ab[1]. Damit ein Symbol, das ja vielschichtig ist, zum Sakrament wird, muß der Geist Jesu authentisch am Werk sein und muß eine Gesellschaft (die Kirche) als Interpret dieses Sakrament zur Funktion bringen. Dazu muß kommen, daß das Symbol eines Sakraments tatsächlich am Jesus-Ereignis, wie es sich wirklich begab, teilhat und ebenso an dem gegenwärtigen Ereignis, das es zu verkörpern vorgibt. Mit andern Worten: «ein Sakrament macht das Jesus-Ereignis

dann nicht gegenwärtig, wenn die definitive Form des Symbols nicht wahrhaftig im Jesus-Ereignis und gleichzeitig in der gegenwärtigen Situation anzutreffen ist»[2].

Whitehead besteht darauf, daß das ausdrückliche Zeichen auch schöpferisch ist, wenn es die Intuition erhellt, die es interpretiert, sobald es etwas zu erhellen gibt[3]. Mit anderen Worten, dafür, daß ein Sakrament «ex opere operato» wirkt, muß es für die christliche Subjektivität existieren, so daß ein vielschichtiges Symbol zum Ereignis werden kann, das das Jesus-Ereignis in schöpferischer Weise gegenwärtig setzt. Ehe kann für vieles stehen. Aber erst wenn eine christliche Gemeinschaft fähig ist, einen gewissen Zusammenhang zwischen der real gelebten Erfahrung von Ehe und dem Geheimnis der Einheit Christi mit der Kirche zu entdecken oder intuitiv zu ahnen, erst dann können Christen die Ehe als ein schöpferisches Zeichen erleben. Wenn es keine Möglichkeit gäbe, diesen Zusammenhang aufzudecken, so wäre es für die christliche Gemeinde schwierig, die Behauptung aufrechtzuerhalten, daß die Ehe ein Sakrament ist.

Wir müssen jedoch den Eindruck vermeiden, als wäre die Ehe eine statische Einrichtung, die während der Menschheitsgeschichte keine Wandlungen durchgemacht hätte. Denn dann würden wir Zusammenhänge nur an ehelichen Gemeinschaften, die mit denen aus der Zeit der frühen Kirche identisch sind, erkennen, und wir würden uns der Gelegenheit begeben, den Reichtum der Ehen, die in anderen Zeiten der Geschichte geschlossen worden sind, zu erforschen.

Ehe als soziale und religiöse Institution

Die monogame Ehe ist eine relativ späte Erscheinung auf der Szene der männlich-weiblichen Beziehungen des Homo sapiens. Wenn auch viele Anzeichen dafür sprechen, daß jede menschliche Gesellschaft sexuelle Differenzierung und kontrolliertes sexuelles Verhalten durch Rollenzuweisung und Tabus gekannt hat, so war die Vorstellung, daß ein Mann und eine Frau eine ausschließliche Gemeinschaft bis zum Tod eines Partners begründen, keineswegs das natürliche Verhaltensmuster in der Geschichte der Menschheit. Und die Vorstellung der monogamen Ehe, die auf Liebe und dem Wunsch nach Intimität gründet, ist in der rund 40000-jährigen Geschichte des Homo sapiens relativ jung. Tatsächlich ist es eigentlich erst in den zweihundert Jahren seit der industriellen Revolution so, daß die Sorge um das wirtschaftliche Überleben des Individuums, der Familie und der Gesellschaft aufgehört hat, das vorrangige Motiv für die Ehe zu sein. Und es ist eigentlich erst in den letzten zwanzig Jahren eine Situation in den fortgeschrittenen technologischen Gesellschaften entstanden, die die Frauen von der Sorge um ihr Überleben befreit hat und ihnen erlaubt hat, die Ehe als eine Erfahrung zu betrachten, die personales Wachstum und Entfaltung ebenso ermöglicht wie die Erfahrung der Mutterschaft.

Das Ereignis der monogamen Ehe (nicht nur die Zeremonie, sondern das fortgesetzte Bestehen dieser Gemeinschaft) hatte jedoch für die religiösen Führer in der jüdisch-christlichen Kultur wenigstens seit der Zeit der frühesten Erzählungen um die Schöpfung, wie sie die Genesis berichtet, immer eine gewisse Anziehungskraft. Die Treue Hoseas gegenüber Gomer ist ein Symbol für Jahwes Liebe zu Israel. Die Freuden der Intimität, wie sie im Hohenlied beschrieben sind, waren zwar ursprünglich nicht als Darstellung der Freude in der Gemeinschaft Jahwes und Israels gemeint, wurden jedoch in dem Zeitpunkt der Aufnahme in den Kanon des Alten Testaments zum Symbol dafür. Paulus erzählt den Ephesern, daß die Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau ein Geheimnis ist, das viele Implikationen enthält, das aber, wie er sagt, «Christus und die Kirche darstellt» (Eph 5,32). Da ein Ereignis nur etwas symbolisieren kann, zu dem es in Verbindung gebracht werden kann, ist offensichtlich, daß sowohl die Gemeinschaft des Alten Testaments wie die junge Kirche die Gemeinschaft zweier Menschen im Gleisch als etwas betrachteten, das Treue und Liebe braucht und für die Partner dieser Gemeinschaft eine Quelle der Freude ist.

Vor jeder religiösen Interpretation mußte die Gesellschaft die männlich-weiblichen Beziehungen regeln, und zwar nicht nur, um die sexuellen Aktivitäten ihrer Mitglieder zu begrenzen. Wichtiger war die Schaffung einer Schutzzone für die Mutter-Kind-Beziehung während der Kindheit. Sobald ein Mann als der Vater eines Kindes anerkannt war, mußte er die Verantwortung für die Versorgung von Mutter und Kind übernehmen. Dafür konnte er die Hilfe seiner Nachkommen für die Sorge um sein Eigentum und für das Weitermachen nach seinem Tod erwarten. Kurz, die Ehe begann als eine Antwort auf das Bedürfnis nach wirtschaftlichem Überleben, und sie bot beiden, dem Mann und der Frau, gewisse Vorteile für ihr Zusammenwirken bei der Zeugung und Aufzucht von Kindern. Innerhalb dieses Typs von Ehegemeinschaft fanden zweifellos viele Menschen Liebe und Intimität, wie es schon aus der Verwendung der Ehe als Symbol für die Liebe Gottes durch die religiösen Schriftsteller zu erschließen ist. Aber das Ziel von Liebe und Intimität war nicht der erste Grund für die Ehe, was sich aus dem Brauch, Ehen und Verlöbnisse zu arrangieren, schließen läßt.

Noch in der Sicht der frühen israelitischen Schriftsteller sowie in der Sicht Jesu und Pauli war die Ehe ihrer Zeit eine Gemeinschaft, die Treue und Liebe erforderte, die an die Treue und Liebe Gottes erinnerte. Als die katholische Kirche die Ehe als eines der sieben Sakramente erklärte, interpretierte sie das vielschichtige Symbol der Ehe als ein schöpferisches Zeichen für die Treue Gottes und für das Geheimnis Christi und seiner Kirche. Die Ehe, «bis der Tod Euch scheidet», wird als Zeichen der Hoffnung gesehen, daß die Liebe nimmer stirbt, auch wenn es aussieht, als wäre sie verschwunden. Wenn die Kirche diese Bedeutung in die Ehe hineinverlegt, so ermutigt sie gleichzeitig alle, die eine Ehe schließen, an diesem Symbol teilzuhaben und die dafür versprochene Gnade zu erfahren.

Die Gründe für die Ehe haben sich jedoch in den letzten zweihundert Jahren stark gewandelt, und in den gegenwärtigen nachindustriellen Gesellschaften besteht nicht länger die gesellschaftliche Notwendigkeit, durch die monogame Ehe den Bestand der Gesellschaft, das wirtschaftliche Überleben von Mutter und Kind oder die Kontinuität des Familieneigentums zu sichern. So muß sich die Sakramententheologie mit der Frage beschäftigen, warum Menschen heute heiraten, um herauszufinden, ob die Ehe weiterhin ein Symbol bleibt, das die Kirche in einen gewissen Zusammenhang mit dem Geheimnis Christi und der Kirche bringen kann.

Das Potential der Intimität

Die meisten Menschen, einschließlich der Christen, werden in den technologisch fortgeschrittenen Gesellschaften angeben, daß sie heiraten, weil sie lieben. Nur wenige Menschen heiraten, einfach um Kinder zu haben oder um ihren wirtschaftlichen Status zu mehren oder zu schützen. Es ist jedoch für die meisten Menschen sehr schwer, zu definieren, was Liebe bedeutet und was sie sich insbesondere von ihrer speziellen ehelichen Verbindung erhoffen. In der Art von Gesellschaft, die von fortgeschrittenen Kulturen geschaffen wird, haben die Menschen die Freiheit, ihre eigene Ehe zu arrangieren und sie auch zu beenden, wenn in ihr die Gefühle der Liebe keinen Bestand haben. Die säkulare Gesellschaft entwickelt der Scheidung gegenüber eine immer größere Toleranz, denn sie betrachtet die Ehe nicht mehr als notwendig für das wirtschaftliche Überleben. Wenn aber die Menschen die Freiheit haben, zu heiraten, wie sie wollen, dann erhebt sich die Frage, warum sie sich nicht mehr lieben. Während die Kirche die Ehe immer noch als Zeichen der Treue Jahwes und Jesu sieht, betrachten andere Teile der Gesellschaft die lebenslange Verbindung zweier Menschen als Überforderung. Manche halten diese Art des Engagements für unmöglich.

Als die Literatur über menschliches Wachstum und Entwicklung die verschiedenen Stufen des Wachstums und der Entwicklung erforschte, die Menschen, die länger leben und kleinere Familien haben, heute im Lauf ihres Lebens durchmachen, ergaben sich auch Argumente für und gegen eine lebenslange Verbindung. Die Gegner der monogamen Ehe argumentieren, daß wir für die Veränderungen in unserem Leben offen sein müßten. Eine Beziehung, die wir in unseren frühen Zwanzigern eingegangen sind, könnte sich als Hindernis für die Entfaltung unserer Möglichkeiten erweisen, die wir in unseren späten Dreißigern, Vierzigern oder Fünfzigern entdecken. Wenn wir der Entwicklung unserer menschlichen Möglichkeiten treu sein wollen, müssen wir solche Hindernisse zurückweisen und voranschreiten, wir müssen neue Liebesbeziehungen finden, die unseren Bedürfnissen in einer bestimmten Zeit entsprechen. Diese Sicht befürwortet die aufeinanderfolgende Monogamie.

Von den Befürwortern der lebenslangen Bindung wird mit der Notwendigkeit von Kontinuität in einer sich rapide verändernden Gesellschaft argumentiert. Nur wenn jemand fähig ist, «konkrete Bindungen und Partnerschaften einzugehen und die ethische Kraft für das Festhalten an einer solchen Bindung zu entwikkeln, auch wenn dies beträchtliche Opfer und Kompromisse erfordert»[4], so zeigt er damit auch die Fähigkeit zur Intimität. Diese Fähigkeit zur Intimität verstärkt durch die Treue und die Bindungen, die sie hervorruft, unsere Identität und stellt die Kontinuität zwischen Braut und Bräutigam im Alter von 23 Jahren und den älteren Bürgern und Großeltern im Alter von 70 Jahren her. In einer Beziehung der Intimität ist die Liebe eine Entscheidung dafür, daß wir uns in einigen Aspekten unserer Persönlichkeit nicht ändern werden, sondern zu bestimmten Bindungen stehen werden.

Ein weiteres Argument dafür ist, daß das psychologische Überleben einer Gesellschaft von der Ehe und einem Familienleben abhängt, das seine Mitglieder ermutigt, das Risiko zu wagen, das die Aufnahme intimer Beziehungen enthält. Nach Erik Erikson kann sich wahre Genitalität nur entfalten, wenn Menschen ihre Fähigkeit zur Intimität entwickeln. Umgekehrt ermutigt erst wahre Genitalität zu befriedigenden Geschlechtsbeziehungen, die «Sexualität weniger obsessiv, Überkompensierungen weniger dringend und sadistische Kontrollen überflüssig macht»[5].

Freizeitgesellschaften, die ihrer Jugend ein Moratorium für ihre Identitätsfindung einräumen, schaffen den jungen Erwachsenen neue Probleme, wenn sie sich die Heirat überlegen. Wenn die Entscheidung zur Ehe

fällt, ehe eine Identität entwickelt ist, ist es oft eine Wahl, die keine Entwicklung zur intimen Beziehung gestattet. Denn da dieses Moratorium sich für viele junge Erwachsene in ihre frühen Zwanzigerjahre erstreckt, werden Eheentscheidungen oft getroffen, ehe die Individuen ein Gleichgewicht zwischen einem Zusammenhalt und einem Gefühl von Identitätsvermischung erreicht haben, wobei dieses Gleichgewicht eher das Gefühl von Zusammenhalt begünstigt – kurz: ehe sich die Identität entwickeln konnte. Ohne dieses Gefühl von Zusammenhalt ist es für einen Menschen schwierig, die für die Erreichung von Intimität notwendige Treue zu versprechen.

Neben der Treue verlangt die Intimität eine Liebe, die mehr als ein bloßes Gefühl ist. Es muß eine reife Liebe sein, in der sich der Wille mit dem Gefühl verbindet, in der die Partner die Ausprobierhaltung früherer Beziehungen aufgeben und sich auf eine Beständigkeit einlassen, die im Endeffekt die Anerkennung der Tatsache bedeutet, daß einige Türen zu anderen Möglichkeiten ihnen nun ein für allemal verschlossen bleiben. Die Entscheidung zur Intimität ist eine Entscheidung, die die künftig möglichen Identitäten für die Partner festlegt. Darum erklärt auch Erikson, es sei für den einzelnen nicht gut, eine wichtige Entscheidung zu treffen, während ihre oder seine Identität noch in unausgereiftem Zustand ist.

Dies bedeutet nicht notwendigerweise, daß alle Eheentscheidungen, die vor einem bestimmten Alter getroffen wurden, zum Zusammenbruch dieser Beziehung führen müssen. Einige Menschen sind durchaus fähig, sich einer Ehe anzupassen und in ihrer Selbstwerdung weiterzuwachsen, aber dies ist für diejenigen sehr schwierig, die nicht mit großer Entschiedenheit ihre eigene Identität suchen.

Kirchenjuristen, die mit Eheprozessen zu tun haben, sehen in der psychologischen Unfähigkeit, sich auf einen speziellen Partner einzulassen, ein Hindernis für die gesetzliche Gültigkeit einer sakramentalen Ehe. Während man zwar zugibt, daß ein Paar die Verbindung in gutem Glauben eingegangen ist, annulliert man Ehen wegen psychologischer Hindernisse. Das kirchliche Gericht nimmt nicht für sich in Anspruch, die sakramentale Basis der Ehe zu identifizieren, aber man stellt fest, daß einer oder beide Partner nach dem Gesetz unfähig waren, sich in der für das Zustandekommen einer gültigen sakramentalen Ehe nötigen Weise zu binden.

Unter dem Gesichtspunkt, daß die Ehe ein Zeichen und Symbol ist, ist auch erheblich, daß zu der Zeit, da ein Paar sich zum Ehevertrag entschließt, die Partner oft noch gar nicht bereit sind, sich so aufeinander einzulassen, daß sie darin ihre Kapazität zur Intimität entwickeln können. Selbst wenn beide Partner dazu fähig sind, sich in dieser Weise zu binden, so ist es auch notwendig, daß sie dieses gegenseitige Versprechen fortgesetzt während ihrer Ehe, besonders während der kritischen Phasen ihrer personalen Entwicklung, erneuern. Wenn die Ehe als die Teilhabe an der Fortsetzung des Jesusgeschehens in der gegenwärtigen Gesellschaft betrachtet wird, so wird das Paar damit ermuntert, die kreativen Aspekte ihrer Beziehung beständig zu üben, sowohl in physischer wie in psychischer Fruchtbarkeit, was wiederum umgekehrt die Lasten erleichtern kann, die sich in bestimmten kritischen Zeiten einer Ehe einstellen können. Viele Paare, die hauptsächlich deswegen heiraten, um ihre Fähigkeit zur Intimität zu entwickeln, können ermuntert werden, dies zu tun, damit ihre Ehe gerade dadurch am Jesus-Geschehen teilhat.

Einige pastorale Implikationen

Die Auffassung, daß die zeitgenössische Ehe als der Raum, in dem man seine Fähigkeit zur Intimität entwickelt, ein Symbol für das Geheimnis Christi und seiner Kirche und damit ein gültiges Sakrament ist, hat viele pastorale Implikationen. Wir wollen zum Abschluß drei davon untersuchen:

1. Die Vorbereitung für die sakramentale Ehe beginnt in der Kindheit, wenn das Kind anfängt, sich den kritischen Stadien des Lebens zu stellen und sie zu meistern. Die Adoleszenz, wenn der Heranwachsende die zweite Gelegenheit erhält, an seiner Identitätsfindung zu arbeiten und seine Identität zu bilden beginnt, ist eine weitere kritische Phase der Ehevorbereitung. Die seelsorglichen Anstrengungen sollten sich darauf konzentrieren, den Menschen zu helfen, solche familiären Konstellationen zu schaffen, die zur Bildung einer positiven Identität beitragen. Junge Menschen sollten ermuntert werden, ihre Identitätsentwicklung richtig einzuschätzen, ehe sie eine Ehe planen.

2. Die Lebenszyklen-Theorie betont, daß eine auf Intimität gerichtete Bindung der ständigen Erneuerung bedarf. Es muß seelsorgliche Programme geben, die die Paare ermutigen, sich konstruktiv mit den Problemen auseinanderzusetzen, die sich aus dem ständigen Hinweis auf die sakramentale Natur ihrer Bindung für sie ergeben. Für alle, die mit der Lebenszyklen-Theorie nicht vertraut sind, wäre es ein guter Einstieg, mit einem Programm zu beginnen, das sich mit den kritischen Stadien des Erwachsenenlebens auseinandersetzt. Die Bindung an einen anderen Menschen beinhaltet das Risiko, in das Leben dieses anderen einbezogen zu werden, und dies wiederum verlangt, daß man verstehen lernt, wie das Wachsen und die Ent-

wicklung des anderen die eigene Entwicklung mit beeinflußt.

3. Die Bindung an einen anderen Menschen beinhaltet neben dem Risiko des Einbezogenwerdens auch das Risiko der Zurückweisung. Man braucht darum Pastoralprogramme für die Bedürfnisse derjenigen, die das Risiko auf sich nahmen und eine Niederlage erlebten. Die Ehe kann durch die Zurückweisung eines Menschen mehr als jedes andere Sakrament ihr Ziel verfehlen, eine Verbindung mit dem Jesus-Geschehen zu vermitteln. Die kirchliche Gemeinschaft muß sowohl denen helfen, die in ihrem Suchen nach Intimität zurückgewiesen wurden, als auch den anderen, die nicht fähig waren, das Risiko der Intimität einzugehen.

Wir stellen abschließend fest, daß die christliche Gemeinschaft (die Kirche) eine Verbindung zwischen der Treue und Liebe, die zur Herstellung von Intimität in der zeitgenössischen Ehe notwendig ist, und dem Geheimnis Christi und der Kirche sehen kann und darum legitimerweise weiterhin die Ehe als Sakrament betrachten kann. Sie muß jedoch auch anerkennen, daß viele eheliche Verbindungen, selbst zwischen getauften Christen, die Fähigkeit zur Intimität nicht haben und nicht erreichen können.

MARY DURKIN

1934 in Chicago geboren. Studien am Mundelein College und an der Universität Chicago. Derzeit Associate Professor für Religionswissenschaften und Direktorin des Office of Moral and Religious Education an der University of Dayton, Ohio. Veröffentlichungen: The Suburban Woman: Her Changing Role in The Church (Diss., 1975); Mitarbeit an dem Sammelband: A Catholic Perspective on Divorce (Thomas More, 1979). Beiträge für die Zeitschriften «Marriage and Family Living» und «Today's Catholic Teacher». Zusammen mit ihrem Ehemann betätigte sie sich – 1968 auch in der Vorstandschaft – von «The Cana Conference marriage education program». Anschrift: 1633 Vine, Park Ridge, IL 60068, USA.

[1] Zum Verständnis des Sakramentes als eines dynamischen Geschehens vgl. B. Lee, The Becoming of the Church (Paulist Press, New York 1974).
[2] AaO. 213.
[3] A. Whitehead, Religion in the Making (Meridian, Cleveland 1960) 128.
[4] E. Erikson, Childhood and Society (Norton, New York 1963) 263.
[5] AaO. 265.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Walter Heim

Religiöses Familienbrauchtum

Ein volkskundlicher Beitrag zur Theologie der Vertrautheit

Ich stamme aus einer Familie in der Grenzzone zwischen Mittelstand und Grundschicht. Trotz der Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre fühlte ich mich glücklich. Wesentlich dafür war die Atmosphäre der Vertrautheit in der Familie. In meiner Erinnerung sind die Familienfeste (Weihnachten, Erstkommunion, Geburtstage usw.) am meisten haften geblieben, ebenso der gemeinsame Gottesdienstbesuch und das gemeinsame Singen. Später wurde auch gemeinsam Grammophon und Radio gehört und besprochen. Vom wenigen Geld ging viel an caritative Werke – nicht selten wurden auch Bedürftige zu Tisch geladen – und an die Mission. Die «Heidenkindgaben» mit den entsprechenden Verdankungskarten machten auf mich einen tiefen Eindruck. Dadurch und durch Missionszeitschriften und -kalender angeregt, begab ich mich denn auch mit 12 Jahren mutig aus der Geborgenheit der Familie in eine Missionsschule. Dort fand ich ein neues Milieu der Vertrautheit, das wiederum zu einem guten Teil auf Schulfesten (St. Nikolaus, Weihnacht, Fackelzug am Christkönigsfest usw.) beruhte.

Ich habe diese Dinge erwähnt, weil das eigene Erlebnis besser zu veranschaulichen vermag, welche Elemente für ein Milieu der Vertrautheit im Familienverband von Bedeutung sein können. Jede Gruppe bedarf für ihren Zusammenhalt gemeinsamer Ideen und Vorstellungen, aber auch Formen verbaler und transverbaler Kommunikation. Dabei vermitteln gewisse Symbole und Brauchhandlungen starke Gemütswerte, die für eine Atmosphäre der Vertrautheit ausschlaggebend sein können. Es sei an das Familiengebet bei Tisch erinnert, das auch heute noch von mehr Familien geübt wird, als man meinen könnte, was etwa Genfer Schüler bei Besuchen in Luzerner Familien neulich in Erstaunen setzte.

Die religiöse Volkskunde, die sich mit dem religiösen Aspekt der Volkskultur (beziehungsweise dem volkskulturellen Aspekt der Religion) befaßt[1], vermag

deshalb wichtige Anregungen für eine religiös akzentuierte Atmosphäre der Vertrautheit in der Familie zu geben. Sie weist unter anderem darauf hin, daß das Volksleben im Festbrauch seinen eigentlichen Höhepunkte findet und dabei gerne «Kulturrelikte» als Ausdrucksmittel verwendet. Das berechtigt dazu, da hier aus Raumgründen eine Auswahl getroffen werden muß, daß ich mich auf das Festbrauchtum der Familie beschränke.

1. Brauchtum der alten Familie

Die Bauern- und Handwerkerfamilie der vorindustriellen Zeit war weitgehend durch religiös-moralische Normen und den gemeinsamen Produktionsprozeß bestimmt, aber auch durch die Disziplin und Kultur der Dorfgemeinschaft. Liebe und Intimität waren für den Zusammenhalt und die Lebensqualität weniger entscheidend.

Doch kannte auch das alte Familienleben seine Gemütswerte. So gab es die gemeinsamen Gänge zur «Roratemesse» in der Frühe der Adventstage. Die Familien konnten «ihr Engelamt» stiften, was allemal zu einem rot angestrichenen Familienereignis wurde und selbst in zerstrittenen Ehen heilsam wirken konnte.

Im 18. Jahrhundert kamen an Weihnachten die Hauskrippen auf. Die ganze Familie arbeitete oft wochenlang an ihrem Aufbau. Am «Heiligen Abend» (24. Dez.) hielt man davor eine Hausandacht. Im oberpfälzischen Stiftland kauerte die ganze Familie hernach im Stroh, bis es Zeit zum Gottesdienst war, und betrachtete die Krippe[2]. In Montlingen (St. Gallen) betete man zur gleichen Zeit unter dem Geläute der großen Glocke einen «Psalter» (3 Rosenkränze).

In Lenggries und Kachel (Oberbayern) wird noch heute Glut vom Osterfeuer in die Häuser gebracht, wo man in Gegenwart der ganzen Familie das Herdfeuer neu entzündet[3]. In einigen Gegenden Österreichs haben sich die einst in ganz Mitteleuropa üblichen Familienosterfeuer erhalten, die auf den einzelnen Höfen mit Glut vom kirchlichen Osterfeuer entzündet werden. Dabei werden Osterlieder gesungen[4].

An Ostern trug man in vielen Gegenden den «Weihekorb» mit Osterspeisen – vorab dem «Osterlamm» und Eiern – zur Segnung in die Kirche. Am späten Vormittag folgte das «Geweichtessen», das Mahl der geweihten Speisen. Der Vater aß zusammen mit den Kindern die als besonders wertvoll angesehenen Gründonnerstags-Eier, damit sich während des Jahres keines verlaufe und alle wieder in die Familie zurückfänden[5]. So kannte auch die auf strenger Ordnung beruhende patriarchalische Großfamilie gemütvolle Bräuche.

2. Brauchtum der bürgerlichen Familie

In der bürgerlichen Familie des 18./19. Jahrhunderts kamen romantische Elemente ins Spiel, die besonders bei den Kinderfesten sichtbar wurden. Auch besaß man mehr Geld, um Jubiläen (Geburtstage, Jubiläen des Hochzeittages usw.) zu feiern[6].

Von den Fürstenhöfen wurden an Weihnachten die mit Kindergeschenken und allerlei Flitterwerk geschmückten Lichterbäume übernommen, die bei der «Christbaumfeier» den Mittelpunkt bildeten. Von dort kamen sie erst anfangs des 20. Jahrhunderts in die Öffentlichkeit und in die Kirchen. Bei der familiären «Christbaumfeier» las der Vater das Weihnachtsevangelium vor, wonach man Gedichte votrug und Lieder sang, derweil die Geschenke noch mit einem Tuch bedeckt waren. Erst dann konnten die Kinder das «Christkind» (= Gaben) in Empfang nehmen[7].

Dieses Kinderfest diente – bewußt oder unbewußt – auch zur Disziplinierung der patriarchalischen Familie. Es war eine «patriarchalisch geordnete, familiäre, von der Außenwelt abgeschirmte Weihnachtsfeier» unter dem Lichterbaum in der «guten Stube» des Bürgerhauses. Deshalb war auch die Teilnahme aller Familienmitglieder obligatorisch. «Wenn zum ersten Mal die Kerzen brennen, ist die enge Wir-Familie ganz unter sich, will sie die Intimität und das Ausschließliche ihrer Zusammengehörigkeit gewahrt wissen, wacht sie aber auch eifersüchtig darüber, daß sonst abwesende Söhne und Töchter ‹zu-Hause› sind.»[8]

Zu einem ähnlichen Familienfest der Kinder entwikkelte sich Ostern mit dem Suchen der «Ostereier», die der «Osterhase» als romantischer Gabenbringer (ähnlich dem «Christkind» an Weihnachten) versteckt hatte.

3. Brauchtum der Kleinfamilie

Die sozial isolierte und starker Mobilität ausgesetzte Kleinfamilie ist als «Intimgruppe» ungleich mehr auf ein Klima der gemütsmäßigen Beheimatung angewiesen als die frühere Großfamilie. So haben sich denn auch manche Bräuche auf dieses Bedürfnis hin entwikkelt. Typisch für diesen Vorgang ist die Geschichte des «Weißen Sonntags», an dem erstmals 1661 in München eine gemeinsame Erstkommunionfeier – natürlich mit großem barockem Pomp – begangen wurde. Im 19. Jahrhundert war dieser Brauch in den deutschsprachigen Gebieten ziemlich allgemein geworden. Die Pfarreien organisierten Spaziergänge für die Kinder.

Erst um die Jahrhundertwende begann sich die Familie für den «Weißen Sonntag» zu interessieren. Aber in ländlichen Gebieten wurde er erst um 1930 herum

zu einem Familienfest[9]. In meiner Jugendzeit war es im Bistum St. Gallen üblich, daß man sich «Kommuniongespanen» (Kameraden) wählte, mit denen man in die Kirche einzog. Kinder aus den unteren Schichten suchten sich meist sozial besser gestellte «Gespanen» aus, in deren Familien sie dann den Festtag begingen.

Inzwischen wird die Erstkommunionfeier möglichst egalitär gestaltet. Andererseits zieht man sich nach der kirchlichen Feier sofort in die eigene Familie zurück. «Und mancherorts ist, sehr zum Vorteil des inneren religiösen Gewinnes, eine gemeinsame Erstkommunionfeier bereits wieder abgeschafft worden und an ihre Stelle eine individuelle Erstkommunion getreten, die, im Familienkreis empfangen, ohnehin allein der Idee der Frühkommunion angemessen ist.»[10]

Die moderne Kleinfamilie hat sich neben Weihnachten ein zweites «Fest der Familie» geschaffen. Der alte Brauch, am Nachmittag von Allerheiligen gemeinsam am kirchlichen «Gräberbesuch» teilzunehmen, hat nun in einer Zeit der frühen Abwanderung der Jungen aus der Familie dazu geführt, daß man zur Totenfeier an Allerheiligen (oder am folgenden Sonntag) heimkommt und dann natürlich auch das Zusammensein der Familie – aber auch der Altersgenossen des Dorfes – entsprechend feiert. An Weihnachten ist es üblich geworden, auf die Gräber verstorbener Familienmitglieder kleine «Christbäumchen» oder mit Weihnachtsgrün verzierte Kerzen zu stellen[11]. Das sind einige typische Beispiele des Brauchtums, das die Kleinfamilie entwickelt hat.

4. Zwang und Freiheit

Weihnachten war in der Bürgerfamilie ein ausgesprochenes Kinderfest, hat sich aber in der modernen Kleinfamilie jeglicher sozialen Schichtung zu einem «Fest der Familie» entwickelt. Erst jetzt gab es neben dem Festessen am Weihnachtstag schon ein Familienessen am «Heiligen Abend» und wurden Familienfeiern unter dem brennenden Lichterbaum zusätzlich auch am 2. Weihnachtstag und an Neujahr abgehalten. «Familie, das zeigt das Weihnachtsfest im 20. Jahrhundert, wird nun als eine natürliche, harmonische Gemeinschaft angesehen, in der es keine Konflikte gibt, in die man sich nach dem harten Alltag flüchtet, weil man sich in ihr geborgen glaubt.»[12]

Daraus entstanden die brauchmäßige Verpflichtung für alle Familienangehörigen, an Weihnachten zu Hause zu sein und das Verbot, am 1. Weihnachtstag den engen Familienkreis zu verlassen, um Besuche zu machen oder gar ins Wirtshaus zu gehen.

Je kleiner eine Familie ist, um so bedrückender kann diese Familienweihnachtsfeier aber werden, zumal nach der Pubertät, wenn die Jugendlichen sich in gesellschaftlicher und religiöser Hinsicht aus der Welt der Erwachsenen emanzipieren und eigene «Subkulturen» bilden[13]. Am familiären Weihnachtsfest teilnehmen zu müssen, heißt für viele Zwang zur familiären Harmonie, zu Dankbarkeit und heiler Welt just an diesem Termin. Und manche bekunden deshalb ihren Protest durch ein demonstratives Fernbleiben, was zu bitteren Familientragödien führen kann.

Der brauchmäßige Zwang scheint heute kein geeignetes Mittel zur Schaffung einer Atmosphäre der Vertrautheit in der Familie zu sein! Sicher sind die seelische Leere und die Sinnlosigkeitsneurose vieler Jugendlicher vom Mangel an affektiven Bindungen innerhalb der Familiengruppe verursacht. Ein gemütsbetontes Familienbrauchtum kann beitragen, dem entgegenzusteuern. Indes kann sich eine affektive «Überversorgung» an bestimmten Festtagen, besonders an Weihnachten, leicht auch kontraproduktiv auswirken.

«Selbst wenn man es vermeidet, einfach wieder nach alter Väter Brauch Weihnachten zu feiern, setzt auch das neue ‹Ja zum Feiern› oft eine nicht mehr vorhandene selbstverständliche, jederzeit zum Feiern bereite Gläubigkeit voraus. Kein Wunder, daß Christen (Jugendliche und Erwachsene), die sich in ihrem Glauben mehr unterwegs als am Ziel fühlen, mehr forschend als besitzend sehen, sich auch vom neuen ‹Ja zum Feiern› leicht überfordert und überfahren fühlen und auch die neue Festlichkeit als ‹Gefühlsterror› empfinden.»[14]

Das bloße Ausweichen zu Fernsehsendungen oder die Flucht außer Haus, wo die Jugendlichen in «ihrem» Milieu oft einem noch größeren, wenn auch andersartigen «Gefühlsterror» unterworfen sind, bringt keine Lösung des Problems.

Der Psychologe B. Grom schlägt darum vor, daß die Familien den Sinn religiöser Feiern und die damit verbundenen religiösen Hemmungen zuerst in einem offenen Gespräch diskutieren sollten. «Das neue ‹Ja zum Feiern› kann wohl nur dann zu einer echten Weihnachtskultur beitragen, wenn es grundsätzlich bereit ist, mit der Feier auch das offene Glaubensgespräch zu verbinden, wo immer eine eigenständige Weihnachtsbesinnung (und nicht nur eine Familienfeier im Anschluß an eine Meditation in der Kirche oder am Rundfunk) versucht wird. Ein solches Glaubensgespräch vermeidet den peinlichen Zwang zur Ergriffenheit. Je nach dem Verlauf kann man dann auch mit frei formulierten Dank- oder Fürbittgebeten, mit einem Weihnachtslied oder besinnlicher Musik abschließen und dann ohne Bruch zum geselligen Teil des Abends übergehen.»[15] Das Weihnachtsfest steht hier als Beispiel für andere religiös akzentuierte Familienfeiern, auch das Tischgebet.

Auf alle Fälle sollte sich die Familie die Chance nicht entgehen lassen, durch gemeinsame brauchtümliche Feiern (Symbolhandlungen und Handlungsspiel) Höhepunkte des Lebens und eine Atmosphäre der Vertrautheit zu schaffen und damit Ordnung und Sinnstiftung (Kosmos) in das sie bedrohende Chaos zu bringen. In Abwandlung eines Aufsatzes von M. Göpfert mit dem Titel «Der Glaube lebt von vertrauten Worten»[16] kann man auf Grund des empirischen Befundes der religiösen Volkskunde sagen: Die Familie lebt von vertrauten Handlungen, vor allem auch von brauchtümlichen Familienfesten, welche die Lebensqualität entscheidend verbessern.

Das Weltverständnis hat sich in den letzten Jahren dergestalt verändert, daß man von einer «Theologie der Krise», die den Glauben als Ungewißheit, Wagnis, als Paradox, als Entscheidung, Engagement und Bruch mit den religiösen Traditionen gesehen hat, zu einer «Theologie» der Vertrautheit fortgeschritten ist, in der erneut die Notwendigkeit des Sich-Einfügens in Sinnzusammenhänge der individuellen und kollektiven Lebensgeschichte auch – und besonders auch – der Familiengruppe gesehen wird. «Der Glaube ist immer konkret geschichtlich vermittelt, und er wächst und erhält sich nur, wenn er zusammenwächst und sich vermischt mit den Rollen, Sprachspielen und Traditionen, die wir im Prozeß der Erziehung und Selbstwerdung (vor allem in der Familie) übernehmen.»[17]

[1] Vgl. D. Yoder, Toward a Definition of Folk Religion: Western Folklore (Symposium on Folks Religion) 33 (1974) 2–15 («Folk Religion: the folk-cultural dimension of religion; the religious dimension on folk-culture»).

[2] Zum Thema «Roratemessen»: J. Schlicht, Das Engelamt: Bayerisch Land und Bayerisch Volk (Straubing 1875). Zum Thema Krippe: W.A. Widmann/W. Spitta, Die wahrhaft göttliche Komedi. Hauskrippen im Stiftland (Regensburg 1976).

[3] G. Kapfhammer, Brauchtum in den Alpenländern (München 1977) 206.

[4] M. Zender, Glaube und Brauch. Fest und Spiel: G. Wiegelmann/M. Zender/G. Heilfurth, Volkskunde (Berlin 1977) 143.

[5] F. Hager/H. Heyn, Drudenhax und Allelujawasser. Volksbrauch im Jahreslauf (Rosenheim 1975) 167.

[6] Zender (vgl. Anm. 4) 192.

[7] AaO. 146f.

[8] I. Weber-Kellermann, Weihnachtsbräuche als Akte innerfamiliärer Kommunikation: H. Bausinger/E. Moser Rath (Hgg.), Direkte Kommunikation und Massenkommunikation (Tübingen 1976) 175.

[9] Vgl. Henrichs, Kult und Brauchtum im Kirchenjahr (Düsseldorf 1967) 49.

[10] AaO. 50.

[11] H. Trümpy, Entstehung und Ausbreitung eines neuen Brauches: Jahresbericht 1977 der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft (Bern 1978) 185–189.

[12] D. Sauermann (Hg.), Weihnachten in Westfalen (Münster 1976) 52.

[13] Vgl. A. Niederer, Vorwort: R. Bautz, Zur Unrast der Jugend (Frauenfeld–Stuttgart 1975) 5: «Wenn die Altersspanne der in den früheren ‹Knabenschaften› verbundenen jungen Menschen auch äußerlich der heutigen entspricht, so besteht doch ein großer Unterschied darin, daß es nicht Jugendliche im heutigen Sinn waren, sondern sie durchaus als Erwachsene gewertet wurden. Als solche bemühten sie sich um die Bewahrung der herkömmlichen Sitten, und ihre geistige Haltung war diejenige der Vätergeneration. Sie waren – im Gegensatz zu einem großen Teil der heutigen Jugend – vollständig in die lokale Gesellschaft integriert.»

[14] B. Grom, Weihnachten feiern. Zwischen kritischem Engagement und neuem «Ja zum Feiern»: Stimmen der Zeit 101 (1976) 849.

[15] Ebd.

[16] M. Göpfert, Der Glaube lebt von vertrauten Worten: Orientierung 41 (1977) 127–130.

[17] AaO. 128. Der Titel des Abschnittes lautet: «Notwendigkeit religiöser Traditionsbildung.»

WALTER HEIM

1922 in Goldach (St. Gallen) geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee (SMB). Doktorat in Volkskunde an der Universität Zürich. Lehrer am Gymnasium Immensee (1957/74), Journalist für Missionsfragen, Pressechef der Synode 72 des Bistums Chur. Regelmäßige Mitarbeit in: Archiv für Liturgiewissenschaft, Heiliger Dienst (Salzburg), Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Schweizer Volksskunde. Verfasser zahlreicher Forschungsarbeiten über den Wandel der Volksreligion seit dem Zweiten Weltkrieg. Er veröffentlichte u.a.: Briefe zum Himmel (Basel 1961), Wallfahrt heute (zusammen mit I. Baumer. – Freiburg i.Ue. 1978), Weihnachtsbrauchtum (Freiburg i.Ue. 1978), Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem Zweiten Vatikanum: J. Baumgartner (Hg.), Neuentdeckte Volksreligion (Regensburg 1978), Osterbrauchtum (Freiburg i.Ue. 1979). Anschrift: Missionshaus Bethlehem, CH–6405 Immensee.

John Shea

Eine theologische Sicht der menschlichen Beziehungsfähigkeiten und der Familienintimität

«Mutter, schau mich doch eine Minute lang so an, als ob du mich wirklich sähest!»
Thornton Wilder, Unsere kleine Stadt

(Nach zwei Akten ausgeheckter Brudermorde, von Ehebrüchen, Geschwisterrivalitäten und Familienzwisten sagt die Mutter:) «Welche Familie hat denn nicht ihre Höhen und Tiefen?»
James Goldman, The Lion in Winter

Da es mit Geheimniskrämerei aus, dagegen Spielen mit offenen Karten an der Tagesordnung ist, darf ich ganz direkt sein. Dieser Aufsatz möchte die Ortskirchen auffordern, die Ausbildung der menschlichen Beziehungsfähigkeiten im Blick auf die Familienintimität als eine wesentliche Aufgabe des kirchlichen Dienstes anzusehen. Und zwar nicht, weil das psychologische Vorgehen wichtig ist oder weil das Familienleben oft durcheinandergebracht ist und dies heilsam sein kann oder weil die Scheidungsziffer ansteigt und etwas dagegen getan werden muß, sondern weil die Befähigung zur Intimität eine Entsprechung zum Wirken Gottes ist, das das Menschenleben durchdringt, und weil die Kirche, will sie ihre Identität und Vitalität bewahren, mit ihrem Gott Schritt halten muß.

Um diese grundlegende Behauptung darzulegen, werden vier Punkte erforscht: 1. eine Arbeitstheorie über das göttliche Wirken im Menschenleben; 2. die Art und Weise, wie die grundlegende christliche Geschichte dieses Wirken ins Auge faßt und entwickelt; 3. die Einübung von Beziehungsfertigkeiten als neue Askese, als eine Weise, dem Wirken Gottes zu entsprechen, und 4. die Ortskirche als Vermittlerin gottmenschlicher Beziehungsfertigkeiten.

Das Wirken Gottes im Menschenleben

Wenn man vom Wirken Gottes im Leben des Menschen sprechen will, so hat dies im demütigenden Rahmen einer Erzählung von Kurt Vonnegut zu geschehen.

«Ich kannte einst in Newport, Rhode Island, eine episkopalistische Dame, die mich bat, eine Hundehütte für ihre dänische Dogge zu entwerfen und zu bauen. Die Frau beanspruchte, Gott und seine Handlungsweisen durch und durch zu kennen. Sie konnte nicht verstehen, weshalb jemand über etwas, das geschehen war oder geschah, sich den Kopf zerbrechen sollte.

Und doch, als ich ihr einen Plan der Hundehütte zeigte, die ich anzufertigen vorschlug, sagte sie zu mir: ‹Es tut mir leid, aber ich konnte so etwas nie entziffern.›

‹Dann geben Sie es eben Ihrem Mann oder Ihrem Pfarrer, damit er es Gott überreicht›, sagte ich, ›und wenn Gott etwas Zeit findet, so wird er sicherlich diese meine Hundehütte so erklären, daß selbst Sie es verstehen.›

Sie schmiß mich hinaus. Ich werde sie nie vergessen. Sie glaubte, Gott liebe Menschen in Segelbooten mehr als solche in Motorbooten. Sie brachte es nicht über sich, einen Wurm anzusehen. Wenn sie einen Wurm erblickte, so stieß sie einen Schrei aus. Sie war verrückt – wie ich und jeder es ist, der meint, er sehe, was Gott zu tun im Begriffe sei (schreibt Bokonon)»[1].

James Mackay fordert, theologisch genauer, ebenfalls zu solcher Behutsamkeit auf:

«Wenn jemand in bezug auf das Wesen Gottes den fast extremen Agnostizismus annimmt, den beispielsweise Thomas von Aquin zuläßt..., wie sollte man dann nicht auch zumindest einen gleichen Agnostizismus in bezug auf das Handeln Gottes akzeptieren? *Actio sequitur esse*, wie die Scholastiker zu sagen pflegten. Verständlicher ausgedrückt, würde das Argument so lauten: Wenn die Natur von etwas von seinem Tun her verstanden wird – und dies gilt sicherlich in allen Fällen –, so kann man nicht behaupten, man wisse über das Tun von etwas mehr, als man über seine Natur wissen kann. Doch gerade die Menschen, die eingestehen, daß wir zwar wissen, daß Gott ist, aber nicht, was er ist, behaupten ohne weiteres höchst kühn, Gott habe an diesem Punkt in der Geschichte oder selbst in ihrem Leben in der und der Absicht gehandelt»[2].

Die Unbegreiflichkeit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist der nie aus dem Auge zu verlierende Kontext aller begreiflichen Aussagen.

Im theologischen Denken ist gegenwärtig viel von theologischer Anthropologie oder anthropologischer Theologie die Rede. Diese Ausdrücke besagen u.a., daß weder über Gott noch über den Menschen unabhängig voneinander gesprochen werden sollte. Die göttliche und die menschliche Wirklichkeit durchdringen sich dermaßen, daß jegliches Reden über diese Ko-Realität beides in sich schließen muß. Wenn man

ausschließlich von Gott redet, so erweckt man den Eindruck, diese Wirklichkeit lasse sich ins Auge fassen, ohne daß man ihre Auswirkung auf das menschliche Leben zu berücksichtigen habe. Wenn man ausschließlich vom Menschen redet, so erweckt man den Eindruck, diese Wirklichkeit lasse sich treffend wiedergeben, ohne daß man das göttliche Mysterium, das sie mit Kraft und Leben erfüllt und trägt, mitberücksichtigt. Wer das Menschliche zu bestimmen sucht, ohne auf das Göttliche Bezug zu nehmen, versichert eigentlich, Gott könne nur als Störung in das menschliche Leben eintreten und das menschliche Leben könne mit Gott nur dann in Kontakt sein, wenn es sein Menschsein aufgibt. Die theologische Anthropologie ist bestrebt, weder die göttliche noch die menschliche Wirklichkeit für sich genommen zu betrachten, sondern auf den Zusammenhang zwischen ihnen zu achten.

Dieser Ansatz – die gegenseitige, doch unterscheidbare Durchdringung von Gott und dem Menschen – strukturiert das religiöse Denken auf zwei Weisen erheblich um. Erstens wird die Suche nach Gott nicht mehr so gedacht, als ob wir dabei den nicht vorhandenen Gott zu finden hätten, sondern so, daß wir dabei den allgegenwärtigen Gott gewahren. Weil Gott im Menschenleben und dem Menschenleben präsent ist, brauchen wir ihn nicht zu importieren. In dieser Idee werden die einstigen Verkünder des ungreifbaren Gottes zu Sinnbildern des greifbaren Gottes. Diese Einsicht kommt im Satz Dostojewskis zum Ausdruck: «Es gibt nicht so etwas wie ein Suchen nach Gott, denn es gibt nichts, worin er nicht zu finden wäre.» Zweitens wird der Glaube von einem Glauben an etwas, das man nicht sieht, zu einer Deutung dessen, dem man gar nicht zu entrinnen vermag. Der Sprung des Glaubens besteht nicht darin, daß man an der Existenz einer für sich bestehenden, abwesenden Wirklichkeit herumrätselt, sondern im Risiko, das intime, doch transzendentale Mysterium zu deuten und aus dieser Deutung heraus zu leben.

Diese religiöse Idee, die in der theologischen Anthropologie gründet und mit ihrem besonderen Gottes- und Glaubensverständnis, bewegt sich in zwei Richtungen. Erstens hat sie ein Gespür für das transzendente Mysterium, woran der Mensch teilhat, und zweitens formuliert sie ein Verständnis des dynamischen Charakters dieses umgreifenden Mysteriums.

Das Innewerden eines Mehr, eines Ganzen, einer Präsenz ist ein Sakramentale[3]. Im Aufeinanderwirken von uns und anderen begrenzten Wirklichkeiten tritt «etwas mehr» als die endlichen Realitäten, die im Spiele sind, in unser Bewußtsein. Schillebeeckx nennt dies den transzendenten Dritten, der in jeder menschlichen Erfahrung zugegen ist und in jedem gegebenen Moment sich daraus erschließen läßt. Dieses Innewerden könnten wir das «In-und-durch»-Gespür nennen, das viele theologische Werke von heute charakterisiert.

«Denn mindestens einmal das Anwesen Gottes als des transzendentalen Grundes und Horizontes alles Seinden und Erkennenden (das doch auch eine Ankunft Gottes, eine Unmittelbarkeit zu ihm ist) geschieht ja gerade durch und in der Gegebenheit des endlichen Seienden.»[4] «Wir erreichen Gott nur in und durch das Innerweltliche, dessen Seinsquelle er ist.»[5]

Die erste Ahnung, die diese Vorstellung uns eingibt, ist das älteste instinktive Gefühl der Menschheit: Wir sind nicht allein.

Zweitens bewegt sich diese Idee auf ein Verständnis des transzendenten Mysteriums hin, das dieses als tätig und einwirkend auffaßt. Sie bestrebt sich, eine Arbeitstheorie der sinnbildlichen Aussage «Gott wirkt» auszuarbeiten. Es gibt für das Wirken Gottes viele Denkmodelle[6]; für unser Thema scheint besonders das Prozeßmodell dienlich zu sein. Der entscheidende Faktor in diesem Modell ist, daß Gottes Präsenz sich als ein Anreiz zur höchsten Steigerung der Anmut auswirkt[7]. Die Anmut wird distinktiv als eine Erfahrungsqualität verstanden, welche Harmonie und Intensität in Spannung zueinander hält. Jedes Ereignis, das – mit Whitehead gesprochen – eine Verknüpfung jeweiliger Möglichkeiten ist, bewegt sich auf eine Zusammenfassung all seiner Elemente in einer positiven Synthese zu. Doch diese erstrebte Harmonie kann um den Preis der Intensität erkauft werden. Ist dies der Fall, so wird die Anmut zu etwas Trivialem, weil die Harmonie auf einer zu niederen Ebene zustande kommt. Das alte Beispiel für diesen Vorgang ist die Alternativfrage: «Würden Sie lieber mit einem Schwein essen oder mit Sokrates sterben?». Obwohl das Mahl mit einem Schwein vielleicht harmonisch verläuft, ist es so trivial, daß der Anreiz zur Anmut uns wohl dazu bewegen wird, lieber die Intensität des Schmerzes von Sokrates zu teilen. Das klassische Beispiel dafür, daß man der Intensität gegenüber der Harmonie den Vorzug gibt, ist Miltons Satan, der lieber in der Hölle herrschen als im Himmel dienen möchte. Doch die Frage ist nicht: Harmonie oder Intensität?, sondern ihr beständiges Aufeinandereinwirken, das durch die Präsenz Gottes im Menschenleben hervorgerufen wird.

Das Bedürfnis nach Intimität, das in den Entwicklungsprozeß des Menschen eingebaut zu sein scheint, läßt sich als ein Fall des göttlichen Anreizes zur Anmut verstehen. Mag das Intimitätserlebnis auch noch viel anderes sein, so geht es doch sicherlich aus dem Doppeltrieb nach Harmonie und Intensität hervor. Eine intime Beziehung verlangt darnach, ausgeglichen zu

sein, die betreffenden Personen harmonisch zu integrieren. Doch dieses «Sich-miteinander-Vertragen» kann tödlich werden, wenn die Harmonie eine oberflächliche Errungenschaft ist, die tiefe Gefühle ausgeblendet hat. An dieser Stelle kann der Impuls zur Intimität zu Intensität führen; man lebt mit der unvermeidlichen Uneinigkeit in der Hoffnung auf eine höhere Harmonie. Dieses Verständnis der Intimität gibt sowohl intimem Frieden als auch intimem Konflikt Raum. Es umfaßt den vollen Umfang enger Beziehungen. Dieses Verständnis wird von der Annahme bestimmt, daß die menschliche Person frei ist, diesem Anreiz zu entsprechen oder ihn zu mißachten, einen hohen Grad von Anmut zu verwirklichen oder sich mit Trivialitäten zufriedenzugeben.

Obwohl wir keine umfassende Phänomenologie der Intimität anstreben, werden ein paar Bemerkungen behilflich sein, den allgemeinen Raum abzustecken. Die sechs Ironien von Thomas Oden auf intime Beziehungen schildern konkret den Anreiz zu intimer Anmut[8]. Seine Schilderung kreist um die dialektischen Beziehungen von Dauer und Ekstase, Verantwortlichkeit und Handlungsfähigkeit, Einfühlung und Übereinstimmung, Gemütswärme und Konfliktfähigkeit, Selbsterschließung und In-Ruhe-Lassen, Endlichkeit und Transzendenz.

Zweitens hat das Wort «intim» in der Volkssprache oft den Beiklang von sexueller Betätigung im engern Sinn. Hier fassen wir das Wort in weiterem Sinn. Howard und Charlotte Clineball haben die zwölf Typen von Intimität geschildert, von denen bloß einer sexuell ist[9]. Ferner nimmt dieser Aufsatz an, daß die äußerst wichtigen Ersterfahrungen von Intimität in der Familie gemacht werden. Die Familie ist die Lernumwelt für interpersonale Beziehungen. Sind die Beziehungen gesund, so wird die Befähigung zur Anmut erhöht. Die fortlaufende Aufgabe der Familie könnte als die Umwandlung leiblicher Nähe in persönliche Nähe bezeichnet werden. Wenn Gott im menschlichen Leben als Anreiz zur Anmut präsent ist und wenn eine wichtige Stätte dieses Anreizes der Drang zu intimen Beziehungen ist, so ergibt sich von selbst die Frage: Wie entsprechen wir, wie folgen wir dem Anreiz? Doch bevor wir uns auf diese Frage einlassen, müssen wir die christliche Geschichte zu Rate ziehen, um unser Verständnis zu bereichern.

Die christliche Geschichte und die Intimität

Jedes Volk hat, wenn es wirklich ein Volk ist, eine Sammlung von «Mustergeschichten». Dies sind Geschichten, die zum Volk als ganzem gehören und denen man einen speziellen Wirklichkeitsgehalt zuschreibt. Diese Geschichten werden auf dem Lebensweg eines Volkes beständig zu Rate gezogen. Die individuellen Lebensläufe sind mit diesen besonderen Geschichten verwoben, und aus dem Dialog mit ihnen kommen Überzeugungen, Haltungen und Verhaltensweisen. Auch wenn diese Geschichten vielleicht in einem Buch schriftlich niedergelegt sind, ereignen sie sich in Wirklichkeit nur im Mund des Volkes. Das Buch existiert nicht für sich, sondern gehört dem Volk an, das es mit sich trägt und liest. Es ist die von den Buchblättern weg in den Geist und das Herz verpflanzte Geschichte, auf die es ankommt. Deshalb werden Mustergeschichten nie sklavisch wiederholt, sondern stets schöpferisch neu erzählt, damit sie neue Einsichten und entsprechendes Tun mit sich bringen. Sie bleiben die gleichen, und doch ändern sie sich fortwährend, weil jeweils wieder andere Menschen sie erzählen und weil sie in neue Situationen übernommen werden.

Die christlichen Mustergeschichten betreffen Gott. Doch von unserer Grundposition, der theologischen Anthropologie her gesehen, besagt dies, daß sie die Situation des Menschen aus der letztgültigen Sicht der Präsenz Gottes wahrnehmen. Eine Mustergeschichte über Gott erzählen heißt also, anfänglich sich auf die allgemeine Stätte des menschlichen Lebens konzentrieren, wo die Präsenz und das Wirken Gottes erfahren werden, und sodann die Sinndeutungen, die dieses Wirken nahelegt, entwickeln. Diese Dynamik, mit der Geschichten auf die Menschen, die sie erzählen, wirken, muß voll verstanden sein, bevor die Geschichte vom liebenden Gott, der auf intime Beziehungen ausgeht, erzählt werden kann.

Der anfängliche Ausgangspunkt ist die jeweilige Erfahrung, in der die Präsenz und das Wirken Gottes wahrgenommen werden. Ich werde z.B. in meinem Erleben interpersonaler Liebe einer transpersonalen Quelle, einer eigentlichen Andersheit inne, die meine Gefühle und Verhaltensweisen legitimiert und ermutigt. Um deshalb diese schwer faßbare Präsenz zu fassen, «sondere» ich sie linguistisch «aus» und benenne sie mit den Gefühlen, Haltungen und Werten, durch die sie ins Bewußtsein treten, indem ich beispielsweise sage: Gott ist Liebe.

Doch diese anfängliche metaphorische Betätigung, die auf das Liebeserlebnis als die Stätte des Göttlichen hinweist, kann nicht das ganze «Gewicht» der Erfahrung übermitteln. Deshalb ruft die Erfahrung durch diese anfängliche Liebesmetapher eine Geschichte hervor, die die Erfahrung adäquater erforschen wird. Gottes Liebe wird herausgearbeitet in Erzählungen über seine persönliche Weisheit und Treue, seinen Ein-

tritt in das Menschenleben (Inkarnation), sein Teilen unseres Leides (Kreuzigung) und so weiter. Doch das christliche Volk erzählt nicht nur Geschichten, die es auf die Wirklichkeit beziehen, sondern es schöpft den Sinngehalt dieser Geschichten in systematischem Denken aus. Somit werden christliche Liebestheologien entwickelt. Der Vorgang des christlichen Geschichtenerzählens ist ein verwickeltes Unternehmen, das mit Erfahrung, Metapher, Geschichte und Weisheit zu tun hat.

Drei Grundzüge dieses Erzählens sind bedeutsam. Erstens ist dieser Vorgang symbolisch. Metapher, Geschichte und Weisheit sind nicht um ihrer selbst willen da. Sie sind nicht Ersatz für die Erfahrung, sondern Weisen, auf das Feld des menschlichen Lebens zurückzukehren, das die Metapher, Geschichte und Weisheit hervorgebracht hat, und durch die in ihnen entwickelten Sinngehalte auf es einzugehen. Nach dem Gedanken von T.S. Eliot ist dies ein Erforschungs- und Rückkehrvorgang:

«Wir werden nicht aufhören, zu forschen,
und das Ende all unseres Forschens wird sein,
da anzulangen, wovon wir ausgegangen sind,
und diesen Platz zum ersten Mal zu kennen».

Die Sprache funktioniert symbolisch, wenn sie den Sprecher und Hörer in die Erfahrung hineinbringt.

Zweitens ist dieser Vorgang künstlerisch. Er ist ein schöpferisches Erzählen, das Sinngehalte von einst respektiert, doch nicht zögert, sie der eigenen Inspiration entsprechend umzugestalten. Beispielsweise forscht auf der Ebene des geschichtlichen Interesses das christliche Volk nach den Verständnissen der Liebe Gottes, die im Buch Hosea und im Johannesevangelium vorliegen, und bemerkt dabei Ähnlichkeiten und Unterschiede. Doch beim Erzählen mischt und paart und entwickelt man die Themen und verbindet sie so miteinander, wie es den durch die jeweilige Erfahrung ausgelösten Impulsen entspricht. Die theologische Grundlage für diese Freiheit ist die Gewißheit, daß der gleiche Geist, der die ursprüngliche Schöpfung der Geschichten hervorbrachte, auch uns heute beseelt. Deshalb sind die Geschichten ebenso prägbar wie der Geist und die Menschen, die ihre Mitautoren waren. Sie sind nicht ein Depositum, an das man nicht rühren darf, sondern Geschichten, die weitergehen und zu denen jede Generation neue Inhalte liefert. Sie sind erst dann zu Ende, wenn der letzte Christ verstummt sein wird.

Diese Idee einer beständig konstruierten Geschichte enthält natürlich viele Risiken. Die beste Sicherung vor Übertreibung – und der dritte Grundzug des Erzählens – ist die gemeinschaftliche Basis. Die Geschichten werden stets vom Volk wiedererzählt und ihre Sinngehalte nicht in Abkapselung, nicht einmal in der Isolierung des einsamen Genius, herausgearbeitet, sondern in der Gemeinschaft der Glaubenden. Die Kirche ist also das entscheidende hermeneutische Prinzip. Weil sich das Erzählen im Raum der Gemeinschaft abspielt, gehören die Geschichten nicht nur einer Person, sondern dem gesamten Volk.

Auf dem Hintergrund dieses Verständnisses des religiösen Erzählens könnten die heutigen Christen, die in die Auseinandersetzungen um das intime Leben verwickelt sind, ihre Mustergeschichte vom liebenden Gott vielleicht wie folgt sich in Erinnerung rufen und erzählen:

Der Herr von allem, was ist, kennt uns persönlich. Er kennt uns durch und durch. «Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir... Noch liegt mir das Wort nicht auf der Zunge, du, Herr, kennst es bereits.» Selbst wenn wir vor dieser Präsenz erschrecken und fliehen, geht der liebende Gott uns nach: «Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen» (Ps 139). Die Verbindung mit diesem Wissen und dieser Liebe Gottes ist die mächtigste aller Wirklichkeiten. «Ich bin gewiß: weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn» (Röm 8,38–39). Unser Gott ist ein treuer Liebhaber.

Die überwältigende Liebe Gottes drängt ihn, bei uns zu sein. Wie der Philipperbrief uns sagt, «hing» er nicht an seinem Gottsein, sondern ergoß er sich ins Fleisch.

«Doch Gottes eigener Niederstieg
in das Fleisch war gedacht
als Hinweis darauf,
daß das höchste Verdienst darin liegt,
den Geist aufs Spiel zu setzen,
indem man ihn Gestalt annehmen läßt.»[10]

Die Inkarnation ist Gottes einfühlender Eintritt in unser Leben. Der Grund hierzu ist, wie bei allen Liebenden, der, daß er sich nach der Vereinigung mit den von ihm Geliebten sehnte. Doch diese Vereinigung war für uns nicht eine Entmächtigung, die uns in seine Wirklichkeit mit Gewalt hineingezogen hätte. Gottes Vereinigung mit uns, seine Teilnahme an unserem Leben, ist eine Ermächtigung. Irenäus drückt dies pointiert aus: «Die Herrlichkeit Gottes ist der ganz lebendige Mensch.» Daß Gott unser Leben mitfühlend teilt, hebt auch das, was uns einengt, nicht einfach auf. Er litt und starb am Kreuz, damit wir nicht mehr einsam und bang zu leiden und zu sterben brauchen. Sein treues Bei-uns-Sein ist zugleich Gabe und Forderung, da er uns stets trägt und fortwährend für das Neue öffnet.

Alle Christen, die diese hier in ihren Grundzügen skizzierte Geschichte vernehmen, werden etwas zu ihr hinzufügen und sie befragen, und jede Hinzufügung und Frage wird eine Offenbarung dessen sein, was wir sind und was der Gott ist, der mit uns geht. Andere werden Bund und Vergebung erwähnen, von Widerstand und Furcht reden, zwischen Agape und Eros unterscheiden. Doch alle werden die sich weiterhin vollziehende Geschichte vom liebenden Gott erzählen, die dabei immer mehr nuanciert und angereichert wird. Wenn nun aber Geschichten wie diese den Christen erzählt werden, lenken sie die Aufmerksamkeit auf personale, intime Beziehungen als die Stätte des Wirkens Gottes. Sie machen auch auf einige Haltungen aufmerksam, zu denen Gott in diesen Beziehungen antreibt: Treue, persönliche Kenntnis, Einfühlungsvermögen, Einigkeit, Opfersinn und so weiter. Aus diesen Anregungen entwickelt sich eine christliche Einsicht in das, was Liebe ist.

Kurz: In jedem Menschenleben ist Gott am Werk, der uns zu Anmut anlockt. Eine Stätte, wo dieser Anreiz zu Harmonie und Intensität wirkt, sind die intimen Familienbeziehungen. Die Christen achten auf dieses Wirken und arbeiten seinen Sinn heraus, indem sie ihre Mustergeschichten schöpferisch weitererzählen. Dieser verwickelte Vorgang klinkt in die sonst schwer faßbare Gegenwart Gottes ein und, wenn alles gut geht, wird der sprachlose Gott wiederum Wort. In der Geschichte vom liebenden Gott wirkt der Anreiz zu intimen, liebenden Beziehungen. Es stellt sich die Frage: Wie suchen wir diesem Anreiz zu entsprechen?

Göttlich-menschliche Beziehungsfähigkeiten

Menschliche Beziehungsfähigkeiten steigern einfach die Wahrscheinlichkeit, daß man tatsächlich gut miteinander auskommt. Sie sind keine magischen Techniken, um kranke Familienbeziehungen zu heilen oder um vor Streit und Mißstimmungen zu schützen. Man nimmt grundsätzlich an (was nur zum Teil stimmt): Wenn die Menschen die in den persönlichen Beziehungen spielenden Dynamismen im allgemeinen und ihren eigenen Stil im besonderen kennen und auch geübt sind, dieser Kenntnis entsprechend zu handeln, dann stehen die Chancen für bereichernde intime Beziehungen besser. Menschliche Beziehungsfähigkeiten sind dem Menschen zu eigen und lenken sein Leben in der interpersonalen Sphäre.

Doch von der in den beiden ersten Teilen umrissenen Glaubensschau her sind sie auch Entsprechungen auf den dem Menschenleben eingepflanzten und in der christlichen Geschichte vom liebenden Gott geoffenbarten Anreiz Gottes zu intimer Anmut. Man könnte sie also treffend göttlich-menschliche Beziehungsfähigkeiten nennen, weil sie dem Ruf sowohl des Menschen als auch Gottes entsprechen. Die Einübung dieser Fertigkeiten ist eine Askese für die heutige Zeit, eine hohe Disziplin erfordernde, doch künstlerische (nicht mechanistische) Gestaltung der göttlich-menschlichen Welt. Ihre Funktion entspricht genau den herkömmlicheren Praktiken von Gebet und Fasten. Man tritt darin mit der Gegenwart Gottes in Kontakt und sucht ihr zu entsprechen. Doch der Akzent liegt anders, denn der von Gott ausgehende Impuls wirkt hier im Verein mit dem interpersonalen Antrieb und tritt in ihm zutage. Darum ist beim Einüben dieser Beziehungen das Streben nach Gott nicht eine individuelle, eigenständige Bemühung um Heiligkeit, sondern ein Weg, um von den Überzeugungen und Werten der christlichen Geschichten geleitet einer anderen Person anzugehören.

An dieser Stelle rückt das religiöse Denken die Diskussion oft von der Entwicklung von Fertigkeiten ab und lenkt die Aufmerksamkeit lieber auf eine im Drang nach Intimität vorhandene Ambivalenz. Es weist auf einen gegensätzlichen Zug, auf einen inneren Widerstand, auf einen Kern von Furcht hin, wodurch alle Bemühungen um Intimität beständig unterhöhlt werden. Insgeheim untergraben wir, was wir öffentlich wünschen. Der Übelstand besteht nicht im Fehlen von Fähigkeiten, in Unkenntnis oder in äußeren Umständen, sondern in einer falschen Grundrichtung in der Person selbst. Diese Analyse überführt die Menschheit einer so totalen und dermaßen schwächenden Selbstbefangenheit, daß kein Bemühen über sie Herr zu werden vermag. Die Lösung kann sich nicht aus dem Problem selbst ergeben, darum müssen wir außerhalb unserer selbst nach Rettung suchen. Der Pfad ist geklärt zur Ankunft Christi, der unserem Innewerden unserer totalen Bedürftigkeit mit seinem Angebot totaler Gnade entgegenkommt.

Diese Betrachtungsweise ist sich bewußt, wie tief unsere Befürchtungen in uns verankert, wie bestimmend sie sind, und gleichzeitig, daß intime Beziehungen für gewöhnlich einen Geschenk-(Gnaden-)Charakter haben. Doch neigt sie dazu, die nüchterne Erkenntnis zu übersehen, daß man an Beziehungen arbeiten muß, wenn sie gesund sein sollen. Es wäre wohl gut (wenn nicht ganz angemessen), an die Frage aus der Sicht heranzugehen, daß intime menschliche Beziehungen oft mißlingen oder sich auf keiner sinnvollen Höhe halten, weil man nicht weiß, wie man sich anstellen soll. Dies will nicht heißen, daß es nicht auch dunkle Dränge zur Selbsttäuschung gibt, wohl aber, daß ein bedeutsamer Faktor bei dieser Selbsttäuschung die Furcht vor Beziehungen und die entsprechende Be-

schäftigung mit sich selbst ist. Geschickter tatsächlicher Kontakt mit anderen verstärkt die Möglichkeit, daß sich der Hemmung im Personkern schöpferisch entgegensteuern läßt – nicht durch menschliche Anstrengung allein, sondern dadurch, daß der Mensch dem von Gott ausgehenden Anreiz zu entsprechen sucht. Nach Ansicht der anthropologischen Theologie kommt die Lösung also zugleich vom Menschen und von einem Gott, die beide das Problem haben.

Eine zweite Reaktion gegenüber der Ausbildung der Fähigkeiten zu interpersonalem Leben (diesmal von weltlicher, nicht von religiöser Seite) besteht in der Meinung, sie sei fehl am Platze. Die interpersonale Sphäre sollte, so meint man, spontan und natürlich sein. Fertigkeiten lassen an Manipulation und kalkulierte Entsprechung denken. Doch die menschlichen Beziehungsfähigkeiten beruhen nicht auf starren Prozeduren, die, wenn man sich nach ihnen richtet, Intimität schaffen. Sie sind Ansprechbarkeiten, die zu Geschmeidigkeit und Gemütstiefe im Umgang mit Menschen befähigen. Es stimmt zwar, daß nichts die Intimität so sehr ertötet wie Fertigkeiten, die nicht kunstvoll verwendet werden. Sie werden dann zu eintönigen Techniken, die von ihrer lebenspendenden Quelle in der Einzigartigkeit der Person abgeschnitten sind. Wenn sie aber in einen persönlichen Stil integriert sind, so werden sie zu Wegen, um anderen Menschen präsent zu sein.

Die christliche Geschichte vom liebenden Gott macht auf drei Reihen solcher Fertigkeiten aufmerksam: Selbsterschließung, Einfühlungsvermögen und Herausforderung[11].

Die Fähigkeit, mit den eigenen Gefühlen in Fühlung zu sein und diese Gefühle konkret und treffend zu übermitteln, ist ein erster Schritt im interpersonalen Leben. Wer persönliche Gefühle nicht wahrzunehmen vermag, ist deren Gefangener; wer sie nicht mitzuteilen vermag, bleibt allein. Der liebende Gott hielt es nicht für gut, an seiner erhabenen Isolierung zu «hängen», sondern er offenbarte sich, damit wir ihn kennen.

Einfühlungsvermögen ist die Fähigkeit, in die Gedanken- und Gefühlswelt anderer einzudringen und an ihr teilzuhaben. Um dies tun zu können, muß man fähig sein, zuzuhören und zu antworten. Bloß zu sagen «ich verstehe», genügt selten. Der liebende Gott trat in unsere Welt ein, verstand die Panik des pochenden Herzens und nahm Entfremdung und den Tod auf sich.

Herausforderungsfertigkeiten entsprechen der Notwendigkeit, in menschlichen Beziehungen andere Ansichten zu vernehmen und auszusprechen. Dies ist vielleicht die wichtigste und schwierigste Fertigkeit. Sich anderen so entgegenzustellen, daß diese Konfrontation zu Kräftigung und neuer Verbundenheit führt statt zu Lähmung und größerer Distanz, ist eine Fertigkeit, die stets entwickelt werden muß. In der christlichen Geschichte überführt der liebende Gott uns der Lieblosigkeit auf eine solche Weise, daß wir dadurch gestärkt und nicht entkräftet werden.

Diese Reihen von Fertigkeiten decken zwar nicht die ganze interpersonale Sphäre ab, sind aber grundlegend für jede gesunde Beziehung. Diese Fertigkeiten sind relativ einfach zu verstehen, doch verhältnismäßig schwer in die Tat umzusetzen.

Die Kirche als Vermittlerin göttlich-menschlicher Beziehungsfähigkeiten

Da es an einer sprechenderen Definition fehlt, fassen wir die Kirche als die Gruppe auf, die sich rund um das göttliche Wirken im menschlichen Leben, wie es durch das Christusereignis geoffenbart und gedeutet worden ist, gebildet hat und daran festhält. Seelsorger sind die Menschen innerhalb dieser größeren Gruppe, die diese darauf hinweisen, ihr davon sprechen, es ihr erleichtern, sie dazu anleiten und auf noch andere Weisen ihr behilflich sind, dieses göttliche Wirken zu feiern. Wenn dem so ist, so sollte die christliche Pastoral die Ausbildung der Fertigkeiten zu lebendigen zwischenmenschlichen Beziehungen als eine ihr «gemäße» Aufgabe betrachten. Solche Fertigkeiten sind ein konkreter Weg, um dem konkreten Gott zu entsprechen.

Eine alte Geschichte verdient es, von neuem erzählt zu werden. Es gab einmal ein Dorf liebevoller Menschen, das an einem Flußlaufe lag. Eines Tages begannen Körper den Fluß hinabzutreiben. Die Dorfbewohner fischten sie heraus. Einige von ihnen waren noch am Leben, andere hingegen tot. Die Toten bestatteten sie schicklich. Die noch Lebenden verbrachten sie in Spitäler und sorgten für sie. Tag für Tag strömten weitere Körper den Fluß hinunter, und jeden Tag gingen die Dorfbewohner von neuem an ihr Rettungswerk. Bald heirateten die Überlebenden, und es mußten Häuser und Schulen gebaut werden. Die Einwohnerzahl des Dorfes verdreifachte sich rasch, und es traten neue Probleme mit Verbrechen und Umweltverschmutzung auf. Und jeden Tag trieben Körper den Fluß hinunter. Die Dorfbewohner waren stolz auf ihre Hilfeleistung gegenüber notleidenden Nächsten und wurden ihrer Pflicht nie untreu. Aber keinem von ihnen fiel es ein, den Fluß hinaufzugehen, um herauszufinden, warum die Körper heruntertrieben.

Wer in einer Ortskirche mit dem Dienst am Familienleben betraut ist, befindet sich oft in einer ähnlichen Situation. Fälle von Beziehungsstörungen treiben

auf ihn zu, und man wendet die ganze Zeit und Mühe zur Familienberatung auf. Offenbar haben diese Menschen nicht Gelegenheit gehabt, die Fertigkeiten zu entwickeln, die man benötigt, um miteinander zu leben. Diese Fähigkeiten auszubilden ist ein Den-Strom-Hinaufwandern bis zur Quelle des Übels. Damit fahndet man nach den möglichen Ursachen von chronischen Familienzwisten, 2. von lauer, unfamiliärer Ko-existenz im gleichen Haus und 3. von normalen Familienproblemen. Menschen, die im menschlichen Zusammenleben geschult sind, treten mit mehr Erfolg in die vielverlangende und vielversprechende Gemeinschaft der Familie ein. In diesem weiten Sinn könnte man die Ausbildung dieser Fertigkeiten als präventive Familienseelsorge bezeichnen.

Es tönt etwas pompös, und doch kann ich es nicht lassen, die Bemerkung Nietzsches zu erwähnen, wonach der Mensch, der mächtig genug um das Wozu seines Lebens weiß, beinahe jedes Wie dieses Lebens auszuhalten vermag. Dieser Aufsatz fragte sich nicht, wie die Ausbildung von Beziehungsfertigkeiten in den Dienst der Ortskirche eingebaut werden kann. Er kümmerte sich nur um das Warum und Wozu in der Hoffnung, daß man, wenn das Wissen um das Warum und Wozu stark genug ist, auch der Frage nach dem Wie nachgeht.

[1] K. Vonnegut, Jr., Cat's Cradle (Dell Publishing, New York 1963) 13.

[2] D. Mackay, The Problems of Religious Faith (Franciscan Herald Press, Chicago 1972) 183–184.

[3] Zu einem volleren Verständnis dieses Aspekts vgl. J. Shea, The Stories of God (Thomas More Press, Chicago 1978) Kap. 1.

[4] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg i.Br. 1976) 91.

[5] E. Schillebeeckx, God and Man (Sheed and Ward, New York 1969) 164.

[6] Vgl. I.G. Barbour, Myths, Models and Paradigms (Harper and Row, New York 1974) 155–170.

[7] Zu einem volleren Verständnis vgl. J.B. Cobb, Jr., A Christian Natural Theology (The Westminster Press, Philadelphia 1965) 92–135.

[8] T. Oden, Game Free (Harper and Row, New York 1974) 2–25.

[9] H.J. Clinebell, Jr. and C.H. Clinebell, The Intimate Marriage (Harper and Row, New York 1970).

[10] R. Frost, The Poetry of Robert Frost (Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York 1969).

[11] Zu einem volleren Verständnis der Wichtigkeit der menschlichen Beziehungsfähigkeiten und zu den Ausbildungsmethoden vgl. G. Egan, Interpersonal Living (Brooks/Cole Publ. Comp., Monterey, California 1976) und The Skilled Helper (Brooks/Cole Publ. Comp., Monterey, California 1975).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOHN SHEA

Professor der Theologie am St. Mary of the Lake Seminary zu Mundelein, Ill., und Leiter der Pastoraldozenten der Erzdiözese Chicago. Er veröffentlichte fünf Bücher: What A Modern Catholic Believes About Sin; What a Modern Catholic Believes About Heaven and Hell; The Challenge of Jesus; The Hour of the Unexpected; The Stories of God; außerdem zahlreiche Aufsätze in: Chicago Studies; The Ecumenist; Commonweal; The Notre Dame Journal of Education. Er forscht gegenwärtig nach Wegen zu theologischer Reflexion in pastoralen Situationen. Anschrift: Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Ill. 60060, USA.

David Tracy

Das katholische Modell der christlichen Liebe: Selbstüberschreitung und Umgestaltung

I. Einige allgemeine Begriffsbestimmungen

In der katholischen und protestantischen theologischen Literatur werden eine Anzahl von Grundbegriffen verwendet. Da ich solche Begriffe durch diesen ganzen Aufsatz hindurch gebrauche, wird das Verständnis erleichtert, wenn ich gleich zu Beginn einige anfängliche Definitionen für sie vorlege. Das beigefügte Verzeichnis enthält die grundlegenden bibliographischen Angaben. Das Sekundärmaterial bietet weitere wichtige Quellen (z.B. D'Arcy, von Balthasar). Die Begriffsbestimmungen (die ich der Literatur entnommen, aber neu formuliert habe) sind:

Agape – die Gabe der Liebe Gottes in Jesus Christus. Sie wird uns geschenkt, nicht von uns errungen. Sie ist reine Gabe, pure Gnade, welche die Christen dazu erhebt, befähigt und antreibt, Gott und die Menschen so aufopferungsvoll zu lieben, wie Gott selbst uns schon zuvor in Jesus Christus geliebt hat.

Eros – das Streben, der Drang eines Menschen nach einem Glücksideal, wie es in der konkreten menschlichen Liebe greifbar erlebt wird. Klassisch zum Ausdruck gebracht von Platon, wird der Begriff in fast jedem Zeitalter entsprechend der vorherrschenden Vorstellung über das, worin die echte menschliche Liebe besteht, neu formuliert.

Libido – der reine Triebaspekt des Eros, unabhängig vom bewußten Glücksideal des Menschen. Seit Freud oft mit dem mächtigen Sexualtrieb identifiziert.

Philia – Freundschaftsliebe; die auf das Ich und die eigenen Wünsche, Neigungen, Ideale bezogene Liebe zum Mitmenschen (mit der Nächstenliebe zusammenhängend, doch nicht notwendigerweise mit ihr identisch).

Caritas – seit Augustinus das vorherrschende katholische Modell: das Anstreben einer Synthese des menschlichen Eros und der in Jesus Christus geschenkten göttlichen Agape. Das genauere Verständnis von Eros und Agape ist von Theologe zu Theologe verschieden. Wie jedoch dieser Aufsatz dartun wird, formuliert man in jedem Fall irgendeine Synthese, genauer gesagt, denkt man sich eine Umformung des menschlichen Eros (der im Grunde bejaht wird) durch die göttliche Agape aus, um die verwickelte konkrete Erfahrungswirklichkeit der Caritas im christlichen Leben zu erklären.

Nomos – das Gesetz: man sucht die Liebe in der Erfüllung des Gesetzes zum Ausdruck zu bringen. Christen nehmen oft (zu Unrecht) an, dies repräsentiere den jüdischen Liebesbegriff, doch im Grunde kann ein solches rein legalistisches Verständnis im Judentum *und* im Christentum vorkommen.

Man merke sich, daß diese Begriffsbestimmungen meine eigenen Versuche darstellen, zu einer gewissen Verständigung über Faktoren zu kommen, über die man sich in der Literatur streitet. Jede dieser Definitionen unterscheidet sich beispielsweise bewußt von den berühmten Definitionen (namentlich der Agape und des Eros), die Anders Nygren in seinem bahnbrechenden Werk «Eros und Agape» vorgelegt hat.

II. Die Theologie und die Aufgabe, die christliche Liebe auf die Wirklichkeit zu beziehen

Allgemein gesprochen ist die christliche Theologie eine Wissensdisziplin, die versucht, den Sinn und Wahrheitsgehalt des Christlichen (der christlichen Schriften, Lehren, Riten, Zeugnisse, Sinnbilder usw.) mit dem Sinn und der Wahrheit unserer heutigen Erfahrung in Zusammenhang zu bringen. Auf welche Seite dieser Korrelation dabei der Akzent gelegt wird, hängt für gewöhnlich auch davon ab, auf welche der drei Hauptdisziplinen in der Theologie (fundamentale, systematische oder praktische Theologie) der Theologe sich verlegt. Doch jeder Theologe wird in irgendeiner Form diese beiden Wirklichkeiten aufeinander beziehen.

Für dieses Korrelationsverfahren gibt es verschiedene Hauptmodelle. Die strikt logischen Korrelationsmöglichkeiten laufen auf die drei Hauptmodelle hinaus, die in der Geschichte der christlichen Theologie verwendet worden sind. Die fundamentalsten logischen Unterschiede bestehen zwischen den drei Optionen alles, etwas, nichts. Je nachdem man sich für diese oder jene dieser drei Optionen entscheidet, gibt es drei Modelle, um die christliche und die weltliche Erfahrung aufeinander zu beziehen: das Modell der Identität (alles), das der Konfrontation (nichts), das der Umgestaltung (etwas).

1. Konfrontation: Diese Position ist der Auffassung, daß zwischen den gewöhnlichen menschlichen Liebesweisen (Freundschaft, romantische Liebe, verschiedene Formen der Intimität usw.) und der göttlichen Liebe, die uns in Jesus Christus geschenkt wird, keinerlei Zusammenhang besteht. Genau genommen

ist dies ein Modell der Konfrontation zwischen unserer gewöhnlichen Erfahrung und der reinen Gabe der Offenbarung Gottes. Allgemeiner gefaßt, kommt diese Option klar zum Ausdruck in der bekannten rhetorischen Frage Tertullians: «Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?» Was die Liebe angeht, so drückt sich diese Haltung sehr deutlich darin aus, wie Nygren Luther und Paulus interpretiert, wobei für ihn einzig die Gabe der Agape als christliche Liebe gilt. Diese Gabe dürfe nie mit den verschiedenen Formen des menschlichen Strebens, das die Erosliebe in allen ihren Formen darstelle, verwechselt, nie mit ihnen verbunden, ja nicht einmal auf sie bezogen werden. Eine solche Korrelation ist so paradox, daß es in Wirklichkeit überhaupt keine Korrelation zwischen der Agape und irgendeiner Form des Eros gibt. Setzt man diese beiden Wirklichkeiten nicht zueinander in Gegensatz, so verleugnet man nach dieser Auffassung das christliche Verständnis des Agape-Liebe, indem man sie auf eine vorherrschende Form der Eros-Liebe verkürzt.

2. *Identität:* Diese Position ist der Auffassung, daß zwischen der christlichen Agape-Liebe und der Eros-Liebe in unseren gewöhnlichen Erfahrungen von Freundschaft, Liebe und Intimität eine vollständige Korrelation besteht. Dieses Korrelationsmodell ist in Wirklichkeit das einer Identität. Letztlich ist dann der reine Geschenkcharakter jeder Liebe mit der Liebe identisch, die Gott uns in Jesus Christus schenkt. Um die christliche Liebe zu verstehen, braucht man dann bloß an unsere gewöhnlichen menschlichen Liebeserfahrungen zu denken. Das Mehrdeutige, das in unserer menschlichen Liebeserfahrung enthalten ist, wird kaum zur Kenntnis genommen oder wenigstens berücksichtigt. Man stellt vielmehr die rein positive Seite dieser Erfahrung ins Licht (die Kreativität, die Ekstase, das Grundvertrauen, die in jeder echten menschlichen Liebeserfahrung vorhanden sind). Die negativen Aspekte dieser Erfahrung (das übersteigerte Selbstgefühl, die Enttäuschungen, die Verärgerungen und Eifersüchteleien, die Ängste und Unsicherheiten usw.) werden für gewöhnlich übersehen oder wenigstens verharmlost. Somit wäre die christliche Liebe nicht mehr und nicht weniger als ein klareres, deutlicheres Wissen um die gemeinsame menschliche Erfahrung der Geschenktheit, Kreativität und Vertrauenshaltung, die in unseren täglichen positiven Erfahrungen von Intimität und Liebe vorhanden sind.

3. *Umformung:* Die meisten Theologen entwickeln irgendein Umformungsmodell, um die Korrelationen zwischen der in Jesus Christus geschenkten Liebe und unserer gewöhnlichen Liebeserfahrung zu erklären. Die meisten der christlichen Theologen von heute, Katholiken und Protestanten, verwenden ein solches Korrelationsmodell. Das vorherrschende katholische theologische Verständnis der Beziehungen zwischen Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, Agape und Eros läßt viele Theologen annehmen, daß das Modell, wonach die Korrelation in einer Umgestaltung besteht, für die einstige und heutige katholische Theologie maßgebend ist.

Was z.B. die Frage des theologischen Verständnisses der Liebe betrifft, so scheint kein Zweifel zu bestehen, daß die Caritas-Tradition, die von Augustinus bis heute in der katholischen Christenheit besteht, *das* Paradigma ist, das unser gemeinsames Nachdenken verdient. Schon bevor diese angestrebte Synthese des reinen Gnadengeschenks der Agape-Liebe Gottes in Jesus Christus mit der individuellen Suche nach Glück in den berechtigten und notwendigen Strebungen echter Eros-Liebe von Augustinus Caritas genannt wurde, lag in der christlichen Überlieferung diese Korrelation vor. Diese Synthese war schon in den Logos-Theologien des Ostens deutlich vorhanden, wie die mystische Eros- und Agape-Theologie Gregors von Nyssa bezeugt.

Die Korrelationsmöglichkeit im Sinn einer Synthese ist meines Erachtens im Neuen Testament selbst gegeben. Wie sogar Nygren zugibt, findet sie sich wenigstens implizit in der johanneischen Tradition. Viele neuere Bibelstudien haben aufgezeigt, daß sie sowohl bei den Synoptikern vorhanden ist (meiner Meinung nach vor allem auch in den Gleichnissen Jesu) als auch bei Paulus, der so sehr betont, daß die christliche Liebe zugleich Gabe und Aufgabe ist, daß sie alles echte Sehnen des Menschen zugleich hervorruft und erfüllt.

Das Neue Testament verwehrt es, die christliche Liebe und die Liebesweisen unserer gewöhnlichen menschlichen Erfahrung ohne weiteres als ein und dasselbe zu nehmen. Gottes Liebe zu uns in Christus Jesus und im Bunde mit Israel wird stets als pures Geschenk aufgefaßt, als Gnade, die uns zur Liebe befähigt, ermächtigt, befreit, da Gott in Christus Jesus uns zuerst geliebt hat. Der reine Geschenkcharakter der echten christlichen Liebe und in diesem eigentlich theologischen Sinn der reine Agape-Charakter dieser Liebe wird von der ganzen christlichen Überlieferung von der Bibel an bis heute klar und beständig bezeugt.

Jedes implizite oder explizite Identitätsmodell für die Beziehungen zwischen dieser Liebe und unserer gewöhnlichen menschlichen Erfahrung müßte deshalb dartun können, daß dieses allgemeine Zeugnis außer acht gelassen oder in diese Alternative der Identität gebracht werden kann (und zwar aus rein hermeneutischen Gründen). Was mich betrifft, so sehe ich nicht, wie ein Identitätsmodell dem reinen Geschenkcharakter, dem Gnadengeschehnischarakter der Agape-Lie-

be, der in der echten christlichen Tradition vorliegt, gerecht zu werden vermöchte.

Dieses Urteil erscheint noch gesicherter, wenn man die «extremen» menschlichen Liebesmöglichkeiten besieht, die das Neue Testament zum Gebot macht: die Feindesliebe; die radikal sich selbst opfernde Liebe, die in der Kreuzesliebe Christi entscheidend zum Ausdruck kommt; die Liebe zu jedwedem Mitmenschen als Menschen (nicht nur als «Freund»). Alle diese Gebote sind extreme, außerordentliche Gebote; nimmt man sie ernst, so stimmen sie nicht mit unserer gewöhnlichen Erfahrung von Liebe, Intimität, Freundschaft überein. Es liegt denn auch eine tiefe Wahrheit in der von Friedrich Nietzsche aufgestellten Behauptung, daß das Christentum des Neuen Testaments eine Umwertung aller alten Werte vornimmt. Dies ist eben deshalb der Fall, weil es durch seine Betonung der wirklichen Nächstenliebe, ja der Feindesliebe und der sich selbst opfernden Kreuzesliebe das damals geltende Liebesmodell – das «Freundschafts»-Modell der alten Griechen – in Frage stellte.

Die Nächstenliebe ist für den Christen ein Gebot, ein Geheiß zu einem Leben an den Grenzen. Doch dieses Geheiß ist nicht einfach Gebot, denn nach dem christlichen Selbstverständnis ist der Christ erhoben, befähigt, beschenkt, begnadet, um dieses Gebot zu vernehmen und zu erfüllen.

Besagen also diese biblischen Überlegungen, daß für das Verhältnis zwischen der christlichen Agape und dem menschlichen Eros einzig ein Konfrontationsmodell richtig ist? Wie ich weiter oben angedeutet habe, wird ein reines Konfrontationsmodell sowohl durch die Schrift als auch durch die Haupttradition des christlichen Zeugnisses abgelehnt – und ganz gewiß durch das katholische Caritas-Modell für die Liebe. Somit haben wir über den Charakter eines theologischen Umgestaltungsmodells weitere Überlegungen anzustellen.

Wie gesagt, liegen in der katholischen theologischen Tradition keine bedeutsamen Ausnahmen von der Tradition vor, die sowohl ein reines Identitätsmodell als auch ein reines Konfrontationsmodell zurückweist. Vielmehr arbeitet jeder bedeutendere katholische Theologe, wenn er über die Wirklichkeit der Liebe in der katholischen Erfahrung nachdenkt, ein besonderes Umgestaltungsmodell aus, worin Agape wie Eros in die klassische katholische Synthese der Caritas gebracht und so aufeinander bezogen werden.

Zudem bildet die katholische Caritas-Position zur Liebe keineswegs eine Ausnahme, die nicht mit den andern Grundhaltungen in der katholischen Theologie zusammenhinge: Das Vertrauen auf die Vernunft im Verein mit der Anerkennung des puren Geschenkcharakters des Glaubens bestimmt die verschiedenen Formulierungen über die Beziehungen zwischen «Glaube» und «Vernunft»; ein tiefes religiöses Überzeugtsein von der Radikalität und Universalität der Gnade Gottes bestimmt das klassische Dictum, wonach die Gnade die Natur (einschließlich des Eros) vervollkommnet, nicht zerstört; eine Anthropologie, die zwar um die Wirklichkeit der Sünde in der Daseinssituation des Menschen weiß, betont, daß durch die Macht der Gnade Gottes sogar die Sünde zu etwas anderem wird. Somit entwickelt die katholische Anthropologie eine Sicht unseres Menschseins, die realistisch erscheint (sämtliches Tun des Menschen ist zweideutig) und doch auch wieder optimisitisch, indem sie annimmt, daß im Geist und in der Geschichte des Menschen immer wieder die Gnade triumphieren wird. Mit Albert Camus ist das echte katholische Empfinden für gewöhnlich der Meinung, daß «an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten» ist. Das gleiche Empfinden läßt eine analoge Vorstellung aus sich hervorgehen, welche die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen, der Natur und der Geschichte, der Gerechtigkeit und der Liebe, zwischen Agape und Eros im Licht der umgestaltenden Gnade Gottes in Christus Jesus zu sehen und zu ordnen sucht.

Es gibt zwar in der katholischen Lehrtradition immer wieder bedeutsame Ausnahmen von zumindest einer der angeführten Positionen. Der späte Augustinus und Pascal z.B. sind in bezug auf die Daseinssituation des Menschen weniger optimistisch als die meisten Theologen, so daß die Gnade bei ihnen mehr auf die Sünde als auf die Natur bezogen wird. Und doch wird selbst bei Augustinus und Pascal an den Endsieg der Gnade geglaubt und die Caritassynthese klar bejaht. Von Augustin über Bernhard, Thomas von Aquin, Bonaventura, Dante, Pascal und Newman bis zu D'Arcy, Scheler, von Balthasar, Rahner, Lonergan und Küng ertönt, wenn auch in verschiedenen Tonarten und unterschiedlichen Formulierungen in bezug auf den genaueren Charakter der Umformung, immer wieder das gleiche Leitmotiv: die christliche Liebe wird anhand des synthetischen Umgestaltungsmodells der Caritas am besten verstanden. Agape *und* Eros sind zu bejahen und in einer höheren Synthese miteinander zu verbinden, wenn man die Daseinssituation des Menschen umschreiben und die Haltungen, Einstellungen und Grundzüge fördern will, die der «Liebe» entsprechen.

Die Auffassungen über die genaue Natur der Korrelation von Agape und Eros werden sich von Zeitalter zu Zeitalter und selbst von Theologe zu Theologe ändern, je nachdem, wie die neutestamentliche Agape gedeutet und der Eros jeweils verstanden wird. Bei-

spielsweise kann für einen Theologen der «Kanon im Kanon» zum Verständnis der Agape im Neuen Testament das radikal kenotische Modell der Selbstaufopferung in der paulinischen Kreuzestheologie sein. Oder dieser Kanon kann das johanneische Inkarnationsmodell sein, das den «Gegenseitigkeits»-Faktor in der Liebe betont und die kosmische Realität der im Logos niedersteigenden Liebe Gottes und der in der Christengemeinde aufsteigenden Liebe. Andere Theologen hinwieder werden sich mehr an die Gleichnisse oder an das große Liebesgebot bei den Synoptikern halten, um daraus ihr Liebesverständnis abzuleiten. Darin wird betont, daß die Liebe reine Gabe (in den Gleichnissen) und das Hauptgebot (Gott und den Nächsten zu lieben) ist. Wie zentral auch ein besonderes Paradigma für die Liebe im Sinn des Neuen Testaments sein mag («Selbstaufopferung», «Gegenseitigkeit», «Liebe zu Gott», «Liebe zum Nächsten» – oft als im Grunde gleichwertig formuliert), so kann es doch keinem Leser des Neuen Testamentes verborgen bleiben, daß darin die echte Liebe als pures Gnadengeschenk *und* als Hauptgebot dargestellt wird. Katholische Interpreten werden für gewöhnlich auch bemerken, daß die Agape den Eros nicht einfach verdrängt oder zerstört, sondern – wie in der inkarnatorischen und sakramentalen Sicht bei Johannes – den Eros jeweils in echte Caritas umformt.

Welche genaue Gestalt das Transformationsmodell annimmt, hängt auch von der jeweiligen (für gewöhnlich kulturbedingten) Auffassung über den Eros ab, die der Theologe zu seinem Verständnis der Eros-Liebe unserer gewöhnlichen Erfahrung verwendet. Man kann (wie Gregor von Nyssa) sich eines neuplatonischen Modells bedienen mit seiner Metapher der Läuterung des Eros, indem man auf der «Liebesleiter» von unteren Liebesformen zur Wirklichkeit des «geistigen» Eros aufsteigt – zur Liebe zum liebenden Gott. Man kann (wie Thomas von Aquin) das aristotelische Modell echter Freundschaft verwenden, um unsere Beziehungen zueinander und zu Gott zu verstehen. Oder man kann zum Modell der höfischen oder der romantischen Liebe oder auch zu irgendeinem modernen psychologischen Modell (Freud, Jung, Erikson, Fromm u.a.) greifen, um zu verstehen, was der Eros unserer kulturellen Erfahrung nach ist.

Beispielsweise möchten wir als eine Gruppe wissen, wie es um die «Intimität» unter den Menschen von heute steht, da dies unser vorherrschendes, gültiges Eros-Modell für liebendes Handeln und Verhalten unter den Menschen ist. Stets ist irgendeine Vorstellung von dem vorhanden, was die klassischen Schriftsteller «Eros» nannten, um die Wirklichkeit der Liebe in unserem Leben zu verstehen mit all ihrem Geschenkcharakter, ihrer Kreativität *und* Mehrdeutigkeit. Darum versuchen die heutigen katholischen Autoren implizit oder ausdrücklich die Caritas-Synthese des katholischen Christentums zu verstehen und von *ihrer* kulturellen Erfahrung her Beiträge dazu zu leisten. Auf dem Weg einiger erster, zaghafter Anregungen, die diesen Leitlinien entsprechen, will ich diesen kurzen Aufsatz mit einer Erörterung darüber abschließen, wie ein Modell theologischer Umgestaltung auf gewisse heutige Eros-Modelle bezogen werden kann.

III. Umformung und Selbstüberstieg

Von der christlichen Theologie her gesehen kann die Liebe als die konkrete Erfahrungsform der Gnade gelten. Gnade ist ja das christliche theologische Wort, um das Ereignis, Geschehen, Geschenk der Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung und Erlösung zu bezeichnen. Auf seiten der Erfahrung wird die Gnadenwirklichkeit in der reinen Geschenktheit des Lebens selbst und in den Geschenk-Erfahrungen der explizit «theologischen Tugenden» – Glaube, Hoffnung und Liebe – erlebt. Der Geschenkcharakter des Lebens kann in solchen positiven «Grenzerfahrungen» erfahren werden und wird erfahren als erhöhtes Kreativitätsbewußtsein, als Ur- und Grundvertrauen in die Sinnhaftigkeit unseres Daseins trotz all seiner Bedrohtheit, als bleibende Freude und als das beglükkende Gefühl, daß unser Leben durch den Einsatz für eine gerechte Sache erhöht wird. Die gleiche Erfahrungsrealität purer Geschenktheit wird in der das Ich übersteigenden Macht und Gewalt jeder echten menschlichen Liebe verspürt: in der Liebe zu einer Tradition, einer Nation, einer Kirche, einer ganz großen Sache; in der Liebe zu Personen – zu Freunden, Familie, Mitmenschen und Gott. Die Intensität dieser Liebeserfahrungen kann von den mehr gewöhnlichen Erfahrungen unseres täglichen Empfindens von Vertrauen, Kreativität und Treue bis zu den ganz intensiven Erfahrungen von Glaube, Hoffnung und Liebe gehen, die wir mystische Bewußtseinszustände nennen.

Für den Christen besagen alle diese Erfahrungen nicht nur die Gabe, das Ereignis, das Geschehnis, daß das Ich sein übliches, oft glanzloses Bewußtsein übersteigt, sondern pure Gnade: die Erfahrungswirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes an uns in Jesus Christus. Die entscheidende Mitteilung, Manifestation, Offenbarung dieser radikalen Gnade liegt ja für den Christen eben darin, daß Gott uns kundgibt, wer wir sind und was er selbst ist in Jesus Christus. In Christus – und somit im Wort und Sakrament der Kirche

Christi – kennen und benennen wir diese allgemeine menschliche Erfahrung purer Geschenktheit als «Gnade». Indem wir diese Geschenktheit in unserem Bewußtsein wahrnehmen und annehmen, erkennen und benennen wir die Realität selbst trotz aller gegenteiligen Hinweise als schließlich gnadenhaft; wir werden inne, daß die Endwirklichkeit, mit der wir es alle zu tun haben, weder in unseren pathetischen Selbsterlösungsversuchen noch in der Tragödie des Lebens in allen ihren Gestalten besteht und auch nicht in der erschreckenden Realität der Sünde bei unseren beständigen Versuchen, uns selbst und andere zu täuschen, sondern in der harten, unnachgiebigen Wirklichkeit der reinen, grundlosen Liebe, die sich uns erschließt in Gottes Offenbarung, wer Gott ist und wer schließlich auch wir sind in Christus Jesus.

Die Gnade ist somit dieses Geschenk; sie wird am klarsten erfahren in dem, was die Christen radikalen Glauben nennen, in echter Hoffnung und in Agape-Liebe. Als pures Gnadengeschenk formt sie unsere gewöhnliche Erfahrung auf drei Hauptweisen um.

Erstens ersetzt sie «unser Herz von Stein durch ein Herz von Fleisch». Sie setzt sich an die Stelle unserer beständigen Versuchung, uns in uns selbst zu verschließen, uns zu weigern, dem «curvatus in se»-Ich den Abschied zu geben, uns gegen den Glauben und die Hoffnung zu sperren, daß wir uns vor Gott, den andern und vor uns selbst nicht erst zu rechtfertigen brauchen. Radikale Vergebung und Annahme ist uns bereits geschenkt als die pure rechtfertigende Gnade Jesu Christi.

Doch wie die katholische Tradition betont hat, ist dieser entscheidende, radikale Ersetzungsprozeß weder die End- noch die Grundwirklichkeit der umgestaltenden Macht der Gnade. Wir erfahren, daß unsere Sünde uns genommen ist, *weil* wir erfahren, daß Gott uns all das gibt, wonach wir uns sehnen – durch das pure Geschenk dieser Gnade. Wenn wir dieser Erfahrung in unserem Ich freien Lauf lassen, werden wir der stärkenden und erhebenden Wirklichkeit radikaler, sich selbst aufopfernder christlicher Liebe innewerden (so in den besten Momenten unseres Lebens füreinander; so vorbildhaft in denen, die wir «Heilige» und «Zeugen» nennen; so entscheidend im Kreuz Jesu Christi). Wir werden dann wohl auch innewerden, wie stärkend und das Beste aus uns herausholend die Erfahrung gegenseitiger Liebe ist (wie in den Erfahrungen echter Gemeinschaft, wirklicher Freundschaft und Vertrautheit, wirklicher Treue zu einer Person, zu einer Gruppe, einer Gemeinschaft, einer Sache).

Wenn diese Erfahrung aus irgendwelchen bewußten oder unbewußten Gründen weniger verspürt wird, so müssen wir meines Erachtens die Realität des Gebotes, Gott und den Nächsten zu lieben, ins Auge fassen und gewahren. In Erfahrungen treuer Freundschaft, in echter Gemeinschaft, in wirklich gegenseitiger Liebe und Selbstaufopferung brauchen wir den Blick nicht auf dieses Gebot zu richten. In solchen Momenten erfahren wir – ob wir dies dann so nennen oder nicht, tut nicht viel zur Sache – in der Gabe echter, sich selbst übersteigender Liebe das pure Gnadengeschenk Gottes. Zu andern Zeiten müssen wir auf das Gebot zu lieben – den Fremden, die zerbrochene Gemeinschaft, den erschreckenden Gott unseres entsetzten Ichs, ja selbst den Feind zu lieben – achten; dieses Gebot muß in solchen Momenten in den Vordergrund unseres Bewußtseins rücken. Denn das Gebot selbst ist Gabe: wir erhalten ein Geheiß, damit wir erhoben und befähigt werden; wir können unsere wahnsinnigen Versuche, uns selbst und andere zu rechtfertigen und zu akzeptieren. aufgeben, weil wir in Jesus Christus bereits gerechtfertigt und angenommen sind. Wir brauchen unserem Ich nicht mehr die meiste Aufmerksamkeit zu widmen, weil dieses selbstische Ich bereits ersetzt worden ist durch das Geschenk der Agape-Liebe Gottes und durch die von ihr vermittelte Freiheit, auf das Liebesgebot zu hören und ihm zu entsprechen zu suchen.

Und doch braucht diese Absetzungs- und Ersetzungsbewegung der Umgestaltung gemäß der katholischen Lehrüberlieferung nicht (wie in einigen Doktrinen «forensischer Rechtfertigung») in bloß extrinsezistischem Sinn verstanden zu werden. Das eigene Ich ist nämlich nicht von Grund auf böse, durch und durch verdorben, hoffnungslos gefallen, sondern nach katholischer Ansicht ist dieses Ich zwar verwundet, aber nicht – außer bei einer unwahrscheinlichen vollständigen, radikalen Hinwendung zum Bösen – ganz und gar verdorben. Kurz, nicht alle Anstrengungen des Ichs sind unbedingt selbstsüchtig. Nicht jedes Interesse an sich selbst ist bloße Selbstverherrlichung. Die Treue zu sich selbst im Streben und tätigen Verlangen nach einem besseren Ich, einer lautereren Liebe (nach dem Eros) – all dies muß nicht als schlimme Verdorbenheit, reine «Werkgerechtigkeit» verworfen werden. Jede echte Erosliebe – die Sehnsucht des Menschenherzens nach der wahren Glückseligkeit, wie Augustinus dies nannte, das natürliche Verlangen unseres Geistes und Herzens, Gott zu sehen, wovon Thomas von Aquin sprach – wird von Gottes Agape bejaht, umgeformt und bekehrt.

Der Absetzungs-Ersetzungs-Prozeß der Umformung durch Gottes Gnade in Jesus Christus richtet unsere geschwächte und verwundete, doch tatsächlich vorhandene Befähigung zu echtem Eros wieder auf und vervollkommnet die beständige, mächtige, trei-

bende Kraft der Eros-Liebe in allen ihren Formen. Denn die Agape erschließt, was Gott in Wirklichkeit ist: pure, ungeschuldete Liebe, und was wir in Wirklichkeit sind: begnadete, beschenkte, angenommene Personen, die vom Gott Jesu Christi geliebt und erhoben, befähigt, geheißen werden, einander alle zu lieben. Die beständige Umgestaltung all unserer Eros-Liebe durch Gottes Agape führt zu dem, was die Caritas eigentlich ist; die Caritas nimmt an, daß die Strebungen des Eros gegenüber der Gabe der Agape weder bedeutungslos noch schlecht sind.

Spezifischer gesprochen ist es, wie Thomas von Aquin erkannt hat, für den Christen nicht bedeutungslos, sich dem aristotelischen Modell echter Freundschaft zuzuwenden und es nicht als «heidnisch», «verdorben», «selbstsüchtig» abzulehnen, sondern es im Licht der Selbstoffenbarung Gottes in der Agape Jesu Christi umzuformen. In einer Zeit, da das aristotelische Freundschaftsmodell, Platos Modell der aufsteigenden Eros-Leiter, Dantes Modell der höfischen Liebe wohl kaum Hauptmodelle zu einem heutigen Selbstverständnis der Eros-Tradition darstellen, ist es für Christen naheliegend und gegeben, ein eigenes modernes Eros-Modell zu formulieren, das sich mit den modernen Auffassungen über echte «Intimität» trifft. Dadurch sind wir dann imstande, den Eros so zu verstehen, wie wir ihn tatsächlich erleben. Wenn wir uns an dieses Modell (oder diese Modelle) echter Intimität halten, wie wir sie in unserer Welt erleben, wie wir sie in den Wissensdisziplinen in unserer nachklassischen Kultur verstehen, in ihrem Bezug auf die klassischen Modelle für Eros-Liebe, die in unserer langen, reichen katholischen Tradition vorliegen, so steht zu hoffen, daß die modernen Verständnisse von Intimität in eine neue, aufschließende Caritas-Synthese umgeformt werden, die uns und unsere Zeitgenossen mit der gleichen Macht anspricht, mit der Augustinus, Thomas von Aquin und Dante zu ihrem Zeitalter und für ihr Zeitalter sprechen konnten.

Wenn wir unsere Kultur besehen, so können wir denn auch, glaube ich, Analogien finden zu den theologischen Identitäts-, Konfrontations- und Umformungsmodellen, die ich skizziert habe. Die weltliche Entsprechung zum theologischen Identitätsmodell ist das in der amerikanischen Kultur weit verbreitete Modell purer Selbsterfüllung. Das, was Kulturanthropologen «Kulturen der Freude» genannt haben, findet in vielen Aspekten des heutigen Verlangens nach echter Selbsterfüllung bereitwillig Annahme. Für eine Tradition, die ein Caritas-Modell annimmt, liegt kein guter theologischer Grund vor, den Zug nach Selbsterfüllung zu verwerfen. Freude, Kreativität, Ekstase (ein erfülltes Selbst) sind schließlich berechtigte, bereichernde Anliegen des Menschengeistes. Doch wenn einzig und allein die Selbsterfüllung zum erstrebenswerten Ideal gemacht wird, so scheint der Weg zum «Neonarzißmus» oder, radikaler gesprochen, zu dem «curvatus in se»-Selbst allzunahe zu liegen.

Die weltliche Entsprechung zum Konfrontationsmodell findet sich in verschiedenen Modellen für eine «Selbstbeherrschungskultur». Einige weltliche Kritiker können über den anscheinend unbezähmbaren Drang unserer Kultur nach Selbsterfüllung so erschrocken werden, daß eine ganze Reihe von Positionen (vom gemäßigten Liberalismus des Freudianischen Kritikers Philip Rieff bis zu verschiedenen Formen eines Neo-Konservativismus) aufgetaucht ist, die nach einer neuen, weltlichen Form einer «Kultur der Selbstbeherrschung» rufen. In jeder Gesellschaft, die auch eine Zivilisation ist, muß die Notwendigkeit der Selbstdisziplin, ja selbst der Unterdrückung einzelner Wünsche nach Selbsterfüllung zugunsten des Allgemeinwohls, kurz einer vernünftigen Selbstbeherrschung, anerkannt werden. Diese Forderung gilt für unsere Kultur ebenso klar wie für jede frühere. Freud selbst traf sich mit dem Pessimismus des späten Augustinus darin, daß er betonte, zu einer «Zivilisation» bedürfe es der Disziplin, ja der Triebrepression. Eine Tradition, die die Wirklichkeit der Sünde, die Zweideutigkeit von allem, was man tut, die Notwendigkeit disziplinierter Reflexion und Unterscheidung in den Stadien des geistlichen Lebens anerkennt – kurz, die katholische theologische Tradition –, sollte nicht zögern, diese berechtigten Kritiken in eine katholische «Caritas»-Sicht einzuverleiben. Doch so wie die «Kulturen der Freude» allzuleicht zu einem «Neonarzißmus» werden können, so kann die «Kultur der Selbstbeherrschung» allzuleicht zu einer «Wiederkehr des verkrampften, verstimmten, schwächlichen Menschen» führen.

Die relativ treffendste weltliche Entsprechung zur Caritas-Umgestaltung scheint mir in dem zu liegen, was wir Modelle des Selbstüberstiegs nennen könnten. Auf ähnliche Weise wie die Umgestaltungsforderungen hebt das Selbstüberschreitungsmodell im Wissen um das Verwickelte des Intellekts und das Vieldeutige des Daseins die natürlichen Forderungen nach Selbsterfüllung und Selbstbeherrschung auf («auf-heben» ist hier im doppelten Sinne gemeint; d. Übers.). Denn diese Selbstüberschreitung wahrt den Drang des Ichs nach seiner Erfüllung und das Bedürfnis des Ichs nach wirklicher Selbstzucht; es verwehrt und korrigiert die Neigungen des ersten Modells zum Narzißmus und die des zweiten Modells zu schwächlichem Ressentiment; es hebt beide auf oder formt sie um zu einem Modell, worin die wahre Selbsterfüllung und die not-

wendige Selbstbeherrschung in echter, beständiger Selbstüberschreitung zu finden sind.

Es ist kein bloßer Zufall, daß in der heutigen Theologie die meisten bedeutenden christlichen Theologen sich eines Umgestaltungsmodells nach Art des weltlichen Paradigmas der Selbstüberschreitung bedienen. In der heutigen katholischen Theologie haben z.B. Bernard Lonergan und Karl Rahner eigene Modelle der Umgestaltung und der Selbstüberschreitung entwickelt.

Wenn beispielsweise Lonergan davon spricht, daß die Theologen einer intellektuellen, moralischen und religiösen «Umkehr» bedürfen, so will er damit sagen, daß eine kognitive, moralische und religiöse Selbstüberschreitung vollzogen werden muß. Denn in der kognitiven Selbstüberschreitung geht das echte Ich bei der rigorosen kritischen Forschung, die herauszubringen sucht, wie die Sache sich verhält, und nicht, wie sie sich nach seinem Wunsche verhalten sollte, über seine eigenen Bedürfnisse, Befürchtungen, Wünsche hinweg. Dieses Ich schiebt in moralischem Selbstüberstieg die Begierde nach Befriedigung und die Ängste und Ressentiments weg zugunsten einer Welt echter Werte von dauerndem Charakter. Das gleiche Ich spricht auf die Gabe der Liebe Gottes an, die «unser Herz durchflutet» (Röm 5,5) und uns befreit, in religiöser Selbstüberschreitung uneingeschränkt zu Menschen zu werden, die Gott und den Nächsten lieben.

Merken wir uns hier, wie der Eros des Suchens, der Ruf nach dem wahren Wert in der höheren Synthese der agapischen und erotischen Caritas-Liebe «aufgehoben» (bewahrt, doch überstiegen) werden. Das echte Streben und Verlangen jedes Ichs nach Selbsterfüllung (nach dem, was die klassischen Schriftsteller Glückseligkeit nannten) wird gewahrt und gesteigert. Das echte Bedürfnis nach Zucht in jedem Stadium (im intellektuellen, moralischen und geistlichen Ringen) wird gewahrt und gesteigert. Doch all dies wird aufgehoben in ein Modell der Selbstüberschreitung, das meines Erachtens heute den klarsten Ausdruck der katholischen Caritas-Synthese darstellt.

Das synthetische Caritas-Modell – und seine Wahrnehmung als Eros und Agape, als Gabe und Aufgabe, als Selbstüberschreitung und Umgestaltung – kann, so meine ich, als geeignetes katholisches theologisches Modell zum Nachdenken über die modernen Verständnisse der menschlichen Intimität dienen. Doch mit diesem Modell ist bloß eine ideale Form zum Nachdenken, aber noch nicht eine verwirklichte Wirklichkeit gegeben. Selbstverständlich bedarf es harter Arbeit, um die neue Form, welche die Caritas-Synthese für unsere Kultur und unser Zeitalter annehmen soll, zu verfeinern, zu berichtigen, zu verbreiten, tatsächlich zu verwirklichen. Und dies ist eine Aufgabe, die nur von den gemeinsamen Anstrengungen unserer verschiedenen Disziplinen und von unsern verschiedenen Wirklichkeitsvorstellungen geleistet werden kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Bibliographie

Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2 Bde. (Gütersloh 1930–1937).
Platon, Symposion.
Aristoteles, Nikomachische Ethik.
Norman H. Snaith, Distinctive Ideas of the Old Testament (Keifeit and Columbo).
Victor Furnish, The Love Command in the New Testament.
Anders Nygren, On the Soul and Resurrection.
John Burnaby, Amor in St. Augustine.
Charles W. Kegley (Hg.), The Philosophy and Theology of Anders Nygren.
Martin Luther, Kommentar zum Römerbrief.
Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen.
Martin Luther, Vorlesungen über den Galaterbrief.

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, Staat New York geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der Universität Gregoriana in Rom; Professor der philosophischen Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Er veröffentlichte: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975) sowie Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. Er ist Herausgeber des «Journal of Religion» und des «Journal of the American Academy of Religion». Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Vorwort

Luis Maldonado/David Power

Strukturkrise christlicher Initiation

Einer der spontanen Eindrücke, der sich dem Leser beim Durchblättern dieses Heftes über die Strukturkrise christlicher Initiation aufdrängen könnte, ist wohl, daß eine Diskussion über die Kindertaufe heute ganz anders verlaufen würde als vor wenigen Jahrzehnten. Damals lautete die ökumenische Fragestellung, ob diese Praxis durch eine Berufung auf das Neue Testament und die frühchristliche Tradition gerechtfertigt werden könne. In der innerkatholischen Diskussion konzentrierte sich die Auseinandersetzung auf die Frage, ob die Kindertaufe eine notwendige Folgerung aus dem Dogma von der Erbsünde sei oder nicht. Wenn dieser Fragenkomplex heute zur Diskussion gestellt wird, schauen wir dagegen mehr auf die Bedeutung, welche diese Praxis im Rahmen einer Gesellschaft oder einer Gemeinschaft haben könnte, und auf die Weise, wie sie aller Voraussicht nach das zukünftige Leben des Kindes durch ihre Beziehung zu dieser Gemeinschaft beeinflussen wird.

Diese Frage wird noch weiter kompliziert, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Vollzug dieses Ritus nicht notwendigerweise eine einheitliche Bedeutung hat, auch nicht innerhalb der katholischen Kirche. Forschungen über die Volksreligiosität haben in diesem Themenbereich und hinsichtlich ähnlicher pastoraler Praktiken Auswirkungen gehabt, weil wir jetzt wissen, wie notwendig es sein kann, zu unterscheiden zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und Erwartungen der Seelsorger einerseits und den Implikationen des Volksglaubens andererseits.

Die Diskussion über christliche Initiation in diesem Heft von CONCILIUM lenkt unsere Aufmerksamkeit auf zwei besondere Punkte, nämlich auf die Wirklichkeit der christlichen Gemeinde einerseits und auf den Prozeß des Wachsens christlichen Glaubens im einzelnen Gemeindeglied andererseits. Diese beiden Punkte stehen natürlich in einer Beziehung zueinander, da die persönliche Reifung des einzelnen sich vollzieht im Rahmen seiner Beziehung zur Gemeinschaft, zu ihren Überzeugungen, ihren Wertvorstellungen, ihren Institutionen und verschiedenen Mitteln der Selbstdarstellung.

Es wird heute viel geschrieben über die große Zahl der getauften Erwachsenen, deren Fundierung im Glauben nur minimal ist und deren aktive Beteiligung am Gottesdienst sich im besten Falle auf gewisse Festzeiten und Höhepunkte des Lebens beschränkt. Selbst unter denen, die den anspruchsvollen Titel «praktizierende Christen» führen, ist oft nur wenig Gemeinschaftserfahrung anzutreffen. Selbst wenn sowohl die Kirche wie der Staat als Institutionen die christlichen Glaubensinhalte und Moralvorstellungen stützten oder wenn der Einfluß der Kirche stark genug war, um eine Subkultur zu begründen, so hatte es doch nicht den Anschein, daß dieser Aspekt von großer Bedeutung gewesen wäre. Die starken Bindungen spielten keine lebendige Rolle bei der Vorstellung von dem, worin die Praxis christlichen Lebens bestehe, außer in jenen sektiererischen und meistens evangelikal ausgerichteten Gruppen, die sich von den Volkskirchen absonderten.

Mit der Auflösung der christlichen Gesellschaft oder dem Schwinden des Einflusses der kirchlichen Autorität auf die Massen wird die Wirklichkeit der kirchlichen Gemeinschaft mehr und mehr problematisch. Selbst jene Kommentatoren der derzeitigen Szene, die entschieden die Meinung vertreten, daß der Sinn für das Religiöse heute so lebendig wie eh und je sei, geben zu, daß er oft keinen Bezug zu entschiedener Kirchenzugehörigkeit mehr hat. Das bedeutet, daß weder das soziale noch das religiöse Milieu eine unmittelbare Stütze für die Kirchenzugehörigkeit darstellt. Folglich erscheint auch die Problematik christlicher Initiation in einem neuen Licht.

Als vor einigen Jahren der römische Ritus für die Initiation von Erwachsenen in seiner revidierten Fassung veröffentlicht wurde, wurde er mancherorts mit Begeisterung als ein verheißungsvolles Instrument für die Schaffung erwachsener Glaubensgemeinden begrüßt. Eine Gemeinde von persönlich engagierten Erwachsenen würde gewiß stärker sein als eine Körperschaft von «geborenen Christen», deren Taufe so sicher auf die Geburt folgt, wie die Nacht auf den Tag folgt. Es wäre jedoch verfrüht zu meinen, wir würden uns in einem Zeitrahmen von wenigen Jahren von einer weithin üblichen Praxis der Kindertaufe weg auf einen allgemeinen Brauch der Erwachsenentaufe hin bewegen.

Es ist vermutlich auch theologisch und pastoral unvernünftig zu meinen, dies sei der einzig gangbare Weg, die Probleme hinsichtlich einer angemessenen christlichen Initiation anzupacken. Es löst auch nicht die Frage, welche Antwort zu geben sei auf den echten – wenn auch unreflexen oder gar noch unreifen – Sinn für das Religiöse, der so oft wirksam ist in der Bitte um die Taufe eines Kindes. Es ist von höchster Wichtigkeit, auf die verschiedenen Weisen zu achten, in denen die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zum Aus-

druck kommen kann. Ebenso wichtig ist es, eher auf die Bedeutung von Riten in ihrem praktischen Bezug als bloß in ihrer theoretischen Bedeutung zu achten.

Aus einer Durchsicht der Beiträge dieses Heftes ergibt sich, daß die Frage des Alters, in dem die Sakramente der Initiation zu feiern sind, oder auch die Frage, in welcher Reihenfolge sie gespendet werden sollen, auf unterschiedliche Weise gelöst werden kann. Man könnte argumentieren, daß keiner dieser unterschiedlichen Lösungen notwendigerweise der Vorzug vor den anderen gegeben werden müsse.

Mit anderen Worten: Unterschiedliche und gegensätzliche pastorale Ansätze können gleichzeitig als theologisch gesund betrachtet werden.

Wie im Liturgieheft des vorausgehenden Jahrgangs von CONCILIUM gezeigt wurde, könnte der pastoralen Problematik flexibler begegnet werden, wenn wir theologisch weniger an ein dogmatisches Verständnis der Entwicklung der sakramentalen Wirklichkeit gebunden wären, welches ziemlich starr festgelegt ist hinsichtlich der Zahl und der Definition der Sakramente. Es ist nicht nötig, diese Diskussion hier nochmals zu referieren. Es möge die Feststellung genügen, daß die Beiträge unseres diesjährigen Liturgieheftes uns helfen können zu erkennen, daß der Brennpunkt der Problematik der Initiation die Frage des persönlichen Wachstums innerhalb der Gemeinschaft und als Mitglied der Gemeinschaft ist. Mit anderen Worten: Wir müssen den *Prozeß* verstehen lernen, den ein Mensch durchläuft, wenn er zu einem erwachsenen Glauben und zu seiner Identität als Mitglied einer Glaubensgemeinschaft kommt. Wir müssen außerdem die Bedeutung, welche die christlichen Symbole in den verschiedenen Stadien dieses Wachstumsprozesses haben können, zu ergründen suchen.

Wie aus diesen Beiträgen wie auch aus anderen Arbeiten zu diesem Thema hervorgeht, wird der Begriff «Initiation» nicht notwendigerweise verwendet, um einen einzelnen Moment oder eine bestimmte Zeremonie zu bezeichnen, womit ein Mensch vom Status des Katechumenen in den Status eines Gläubigen übergeht. Diesem Begriff wird oft eine weitere Bedeutung beigelegt, welche es erlaubt, ihn für das Ganze des Wachstumsprozesses zu verwenden, welcher sich auf eine größere Zeitperiode erstreckt und welcher alle Faktoren einer Entwicklung umfaßt, die möglicherweise zu personaler erwachsener Identität mit der Gemeinschaft führen. Über Initiation zu sprechen bedeutet daher, über den Weg zu sprechen, auf dem ein Individuum im angemessenen Kontext und mit den angemessenen Hilfen und den angemessenen Mitteln der Einführung seine christliche Identität erlangt, die als eine Gabe des Herrn zugleich echt verinnerlicht ist.

Das heutige Interesse an diesem Entwicklungsprozeß und seinen einzelnen Schritten rechnet ebenso mit den persönlichen Bedürfnissen jedes einzelnen wie mit den besonderen Verhältnissen der verschiedenen Ortskirchen. Welche Rolle spielt dieser Entwicklungsprozeß im Leben eines Erwachsenen, der auf dem Weg ist vom Nichtglauben zum Glauben oder von einem erst begrifflichen Glauben zu einer Glaubensentscheidung? Wie wird er im Falle eines Menschen, der in seiner Kindheit getauft wurde, auf seinem Weg durch die Reifungs- und Jugendjahre bis hin zum Erwachsenenalter verwirklicht? Inwieweit bildet die Gemeindezugehörigkeit die Wirklichkeit und den Ausdruck dieses Initiationsprozesses, und was ist das eigentliche Wesen des wechselseitigen Geschehens zwischen dem einzelnen und der Gemeinde? Ferner: Wie beeinflußt sie den Prozeß des Geborenwerdens und des Aufwachsens in einem bestimmten Typ von Gesellschaft? Was sind z.B. die Unterschiede zwischen der Initiation in eine Gemeinde, welche inmitten einer säkularisierten Gesellschaft lebt, und der Initiation in eine Gemeinde, welche zu einer Gesellschaft gehört, in der die katholische Kirche noch einen beherrschenden Einfluß ausübt?

Aus all diesen Fragen folgt, daß angesichts jedes wie auch immer gearteten Vorschlags, die Initiationssakramente auf eine bestimmte Weise zu feiern, die wichtigste Frage immer lautet, welche Bedeutung eine solche Feier bei den gegebenen Faktoren hinsichtlich des einzelnen, der Gemeinde und der Gesellschaft haben kann. Wie bereits angedeutet, schließt dies ein Verständnis des Sakramentes ein, welches nicht abgeleitet ist von einer Auswertung seiner Wirkungen. Bedeutung bzw. Sinngebung ist konstitutiv für die menschliche Identität, und das, was durch die Symbolik der Sakramente der christlichen Initiation angeboten wird, ist jene Sinngebung, die in dem von Gott geschenkten Leben in Jesus Christus besteht. Dies ist nicht eine allgemeine und abstrakte Sinngebung, sondern eine solche, die jeweils individuell verschiedene Gestalten animmt, nach dem Maße des gegebenen Entwicklungsstadiums im Leben eines Menschen sowie der umweltbedingten Situation der Gemeinschaft, der er einmal angehören soll.

Einige unserer Autoren reflektieren über die Tatsache, daß selbst dann, wenn die sakramentale Feier bereits im Säuglings- oder Kindesalter vollzogen wurde, die eigentliche Initiation im Erwachsenenalter zu verwirklichen bleibt. Dies wird am deutlichsten bei jenen Gruppen, die sich selbst «Katechumenatsgruppen» oder «neokatechumenale Gruppen» nennen, über die Giorgio Zevini berichtet. Dort zumindest hat man diese Notwendigkeit erkannt, und es wurde ein umfas-

sender erzieherischer und ritueller Prozeß entwickelt, um diesen Initiationsvorgang zu ermöglichen. Es hilft nichts, wenn man hinsichtlich eines solchen Falles sagt, daß die Gnaden der Taufe doch schon durch das Sakrament der Taufe gegeben seien, denn es ist allzu eindeutig, daß viele Erwachsene nicht zu einem persönlichen Glaubensengagement gelangt sind und oft nicht einmal die Möglichkeit hatten, dorthin zu gelangen. Was glaubt man mit der Aussage, die Gnaden seien doch schon gegeben, eigentlich erklären zu können? Dies ist doch eine bloß abstrakte dogmatische Feststellung mit wenig Realitätsbezug. Bei der Kindertaufe wie bei jeder anderen die Sakramente betreffenden Fragestellung ist es die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung, welche die sakramentale Feier haben kann, womit der Beurteilung der pastoralen Praxis am besten gedient ist. Was kann eine solche Feier wirklich einbringen in das Leben des Kindes als Vermittlung einer Erfahrung der *ekklesía* und als Ausdruck christlichen Glaubens und christlicher Sinngebung, insofern diese das Leben des Kindes betreffen? Forschungen über die Volksreligiosität machen deutlich, daß hier viele Nuancen in Rechnung gestellt werden müssen, aber damit wird die Frage nach der Bedeutung nur noch weiter gespannt, nicht aber eliminiert.

Die Kindertaufe gehört zu den Themen, die von verschiedenen Autoren behandelt werden, wobei aber alle Nuancen der heutigen Situation klar ins Licht gerückt werden (z.B. bei Nocent, Della Torre, Bourgeois, Estruch und Cardus, Blijlevens). Einige Autoren (z.B. Della Torre, Zevini, Bourgeois, Dujarier, Dussel) zeigen, wie sich heute das Interesse von dieser Problematik weg verschiebt auf die Möglichkeiten von Gemeinden, die auf erwachsenem Glauben basieren, und auf den bei Erwachsenen sich vollziehenden Reifungsprozeß von Nichtglauben oder unreifem Glauben zu einer wirklichen und kirchlich mitbestimmten Glaubensentscheidung. Wo ein solches Interesse besteht, haben auch Fragen hinsichtlich der Kindertaufe primär diese Thematik im Sinn.

Die Beiträge, die in der ersten Hälfte dieses Heftes angeboten werden, sollen Instrumente bereitstellen, welche die Humanwissenschaften liefern und die zu einem besseren Verständnis alles dessen helfen könnten, was im Prozeß der christlichen Initiation miteinbeschlossen ist (z.B. Pasquier, Scheer, Berger und Lans). Eine der Ironien der Zeit besteht darin, daß gerade jetzt, nachdem die christliche Pastoraltheologie ein stärkeres Sensorium für menschliche Entwicklungsprozesse und ihre Ritualisierung bekommen hat, die traditionellen Initiationsprogramme von Gesellschaften, welche diese bis ins 20. Jahrhundert hinein bewahrt hatten, nun zusehends außer Gebrauch kommen. Umgekehrt freilich nehmen jetzt andere Initiationsprozesse – mögen sie auch in ihrer Bedeutung weniger religiöser Art sein und eher Ausdruck für die Aufnahme in Subkulturen oder Interessengruppen sein – Gestalt an (vgl. Pasquier).

Die Prüfungen, denen die traditionellen und modernen Formen von Initiation durch die Humanwissenschaften unterworfen werden, können hilfreich sein bei der Interpretation und Programmierung der Riten und Symbole christlicher Initiation. Wie A. Nocent in seinem Beitrag zur Vorsicht mahnend anmerkt, können die hierbei erzielten Ergebnisse nicht einfach in ihrem «Rohzustand» auf die christliche Initiation übertragen werden, aber sie liefern doch immerhin Faktoren, die wir in unsere Erwägungen einbeziehen können. Leider wird in diesem Heft nicht deutlich genug gezeigt, in welcher Weise genau sie für uns von Nutzen sind. Aber dies dürfte ziemlich genau dem derzeitigen Stand der liturgiewissenschaftlichen Forschungen entsprechen.

Zu den Beiträgen von A. Nocent und S. Brock sollte wohl noch angemerkt werden, daß diese beiden Autoren das Thema mit einer anderen Methode angehen als die anderen Mitarbeiter. Sie beziehen sich mehr auf die Geschichte der liturgischen Traditionen und auf die Analyse liturgischer Texte. Dies dient als eine Ergänzung zu den anderen Beiträgen, weil es bedeutet, daß damit in diesem Heft drei verschiedene Ansätze der Liturgiewissenschaft zusammenkommen: 1. die Beschäftigung mit der Tatsache zeitgenössischer Experimente zur Erneuerung der christlichen Initiationspraxis; 2. der Einsatz humanwissenschaftlicher Methoden zur Erhellung dieser Thematik; 3. die Lehren aus der Geschichte, die zu finden sind in der Analyse von Riten und Texten.

Einer der Hauptwerte einer Sammlung von Arbeiten, wie wir sie hier vorlegen – was auch immer ihre geographischen und pastoraltheologischen Grenzen sein mögen –, besteht darin, daß sie einen gewissen Austausch von Erfahrungen und Interessen über nationale und sprachliche Grenzen hinweg ermöglicht. Sie verdeutlicht an Beispielen die Pluralität und die Verschiedenheit, welche heute so typisch ist für die liturgische Szene in der Kirche. Es ist von größter Wichtigkeit, daß das theologische Verständnis und die pastorale Planung in den situationsbedingten tatsächlichen Verhältnissen eingewurzelt sind, wie immer diese auch aussehen mögen. Es kann eine gegenseitige Bereicherung sein, voneinander zu lernen, wie dies an verschiedenen Orten bewältigt wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Abel Pasquier

Initiationsgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiationen

Die Aufgabe, das Initiationsverfahren[1] in der heutigen westlichen Gesellschaft zu beschreiben, erfordert eine gewisse Abstandnahme, ein Zurücktreten im Raum und in der Zeit. Wie denn soll man über Vorgänge berichten, die immer noch in Entwicklung begriffen sind, wenn man nicht über Vergleichselemente verfügt, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zutage treten lassen? Während der zehn Jahre, die ich im subsaharischen Afrika verbrachte, konnte ich in der Mossi-Welt von Obervolta die Initiationsverfahren beobachten[2]. Nach Frankreich zurückgekehrt, setze ich meine Forschungsarbeiten über die Initiation fort, und dabei bleibt die in Afrika gemachte Erfahrung für mich ein Element, auf das ich fortwährend Bezug nehme.

Die Initiationspraktiken in Volta mit den europäischen Initiationsphänomenen zu vergleichen, erscheint als unmögliches Unterfangen. Und doch ist dies, wie ich die Dinge sehe, die einzig mögliche Weise, an die Frage heranzugehen, ermöglicht sie doch eine zugleich synchronische und diachronische Sicht: ein synchronische, um hinter der Vielfalt der Formen, denen man begegnet, die unveränderlichen Elemente zu entdecken, die jeden Initiationsvorgang strukturieren; eine diachronische, um sich über die Unterschiede, die Destrukturations- und Restrukturationsprobleme Rechenschaft zu geben.

Im Bemühen, diesem doppelten Erfordernis gerecht zu werden, möchte ich die Initiationsprozesse bei den Mossi und sodann im Westen schildern und mich dabei an ein Beschreibungsmodell halten, das drei Aspekte behandelt: das Szenario, den Zyklus der auferlegten Prüfungen; den bewerkstelligten Bruch, die Erziehung des Verlangens; die gesellschaftliche Integration, die sich daraus ergibt. Dabei handelt es sich bloß um eine Ausgangshypothese, die ich im Rahmen dieses Aufsatzes nur ansatzweise behandeln kann. Aber sie scheint mir über die sozio-kulturelle Übermittlung auf dem Initiationsweg Aufschluß zu geben[3].

A. Die Initiation bei den Mossi von Obervolta

Im Mossi-Volk bestehen zwei verschiedene Initiationsverfahren für die jungen Leute. Bei dem einen, dem *pōko* oder «Feminisationslager», weilen männliche und weibliche Pubeszenten eine Zeitlang – die Dauer schwankt von Fall zu Fall – in bestimmten Verhältnissen zusammen. Es ist für einen Teil der einheimischen Bevölkerung gedacht, für die «Masken», die sogenannten *sukomse*. Das andere Verfahren, das *baōgo* oder «Beschneidungslager», ist für die *nakomse* bestimmt, adelige Fremde, die aus Nordghana stammen und dem Land ihr imperiales System aufgezwungen haben. Dieses Lager dauert nicht so lange: höchstens sechs Monate für die Knaben, noch weniger lang für die Mädchen, und die Geschlechter sind getrennt. Es stellt eine «Gegeninitiation» zu der *sukomse* dar und kommt heute viel rascher in Abgang als das erstgenannte Verfahren.

I. Initiationsszenario

Von außen besehen erscheint die Initiation als eine Reihe von Prüfungen, die man in einer bestimmten Abfolge zu bestehen hat. Der einzuschlagende Weg ist abgesteckt, durch die Gepflogenheiten vorgezeichnet, und man achtet streng darauf, daß sämtliche Etappen eingehalten werden: Vorbereitung, Eintritt, Aufenthalt im Lager, Austritt. Es würde zu weit führen, wollte man jede dieser Etappen im einzelnen beschreiben; ich werde mich damit begnügen, die Hauptprüfungen des Beschneidungslagers zu schildern, die sich dem Gedächtnis und dem Leib der Initiierten einprägen.

Der «Novize» wird der Trennungsprüfung unterzogen: er verläßt den Schoß seiner Mutter und seines Dorfes und wird in den Busch geführt, der, wie man annimmt, von Geistern bewohnt wird. Es erwartet ihn eine Reihe von Peinigungen, die er unter der Zuchtrute der Alten zu erdulden hat.

Das Lager beginnt mit der Beschneidung. Während der Operation singen die beschnittenen Älteren und erklingen die Handtrommeln, um die Schreie und Seufzer der jungen Dulder (einige sind noch nicht sechsjährig) zu übertönen. Man stillt das Blut mit Staub und kocht dann Blätter eines getrenntblumigen Strauches, die auf die Wunde geheftet werden. Darauf folgt eine mühselige Woche, «Bitterwasser» genannt. Während der ersten drei Tage verharren die Beschnittenen unbeweglich, auf dem Boden liegend; sie waschen sich nicht bis zum Samstag, wo dann das besonders gefürchtete erste Bad stattfindet. Die Buschschule ist hart; die Beschnittenen obliegen dem Fischfang,

dem Beerenpflücken, der Jagd und müssen Holz, Wasser, Dachstroh schleppen; sie betteln an den Wegen zum Markt. Sie sind von der übrigen Bevölkerung abgeschnitten, und der Tanz bildet ihre Hauptbeschäftigung. Jeden Morgen, beim Sonnenaufgang, besprengt man sie mit kaltem Wasser; so geweckt, müssen sie sich ohne Decken bäuchlings auf den kalten Sand legen, und man versetzt ihnen kräftige Streiche mit der *berella*, mit einer Gerte, die Hitze und Energie erzeugt.

Die Disziplin des *baōgo* ist unerbittlich: harte Übungen, Erdulden von Hunger und Kälte unter der Aufsicht älterer Personen, die sich ein Vergnügen daraus machen, den Jungen unzählige Schikanen zu bereiten, um sie für die Härten des Daseins zu trainieren und sie gefügig zu machen. Die Jungen empfinden die Behandlung, die sie erleiden, als eine Herausforderung, die Angst vor dem Leiden und Sterben zu überwinden und Risiken auf sich zu nehmen. Ein solcher Prozeß erfordert ein persönliches Engagement. Man kann sich nicht damit begnügen, bloßer Zuschauer zu sein. Die Gesellschaft akzeptiert nur starke Männer, sieghafte Helden, besonders wenn man ein edler Ritter ein *quedraogo*, ein «Hengst», ein Vollblutpferd sein will, das jedweden Feind sich vom Leibe zu halten vermag.

Das Wasser des Beschneidungsbades, des schmerzhaften Bades mit der Wunde, die nicht zu beißen und zu brennen aufhört, ist das abtötende Wasser, das Wasser, das tötet. Der ganze Aufenthalt im Lager besteht auf der Übertretung der Verbote, die für Kinder gelten, doch dafür wird unbedingter Gehorsam gegenüber dem Gesetz der Väter verlangt. Man geht aus dem Busch hervor wie aus dem Schlamm oder dem Mutterschoß: mit Hilfe der Fäuste, indem man den Plazentasack zerreißt und schwimmt. Es gibt kein anderes Mittel, um sich abzuhärten und in die Welt der erwachsenen Männer hineingeboren zu werden.

II. Der Bruch

Als unumgänglicher Durchgang zur Adoleszenz führt die Initiation aus der Unbestimmtheit des Kindes zur «Scheidung» der Geschlechter. Zur gewollten Zeit pflegen die Erwachsenen den Jungen die zu ihrer affektiven Reifung notwendigen Losreißungen aufzuerlegen und führen sie in eine Welt der Unsicherheit hinein, die auf die Zeit der mütterlichen und familiären Geborgenheit folgt. Die verschiedenen Prüfungen sind somit als die Pole eines Erziehungsvorgangs aufzufassen, worin die Dynamik des Verlangens ganz besonders gut spielen kann.

Das *pōko* der «Masken», von dem ich von jetzt an spreche, ist eine Initiation für beide Geschlechter; sie findet statt beim Tod des «Meisters der Erde»[4]. Die jungen Pubeszenten, Knaben und Mädchen, verbringen sie miteinander während drei, sechs oder neun Jahren, je nach der Dauer der Herrschaft des Verstorbenen. Besehen wir, wie die Erziehung des Verlangens im Rahmen dieser Initiation vor sich geht.

Zu Beginn seines Lebens erlebt der kleine Eingeborene eine Phase intensiver Vergnügtheit, die in ihm unvergeßliche Spuren hinterläßt. Einem Parasiten gleich mit seiner Mutter vereint, folgt er ihr auf ihrem Rücken überall hin und kann es sich schwer vorstellen, nicht mehr bei ihr zu sein. Die Nabelschnur ist sozusagen noch nicht durchgeschnitten, und das Kleine kommt einem als außerhalb des Mutterschoßes lebender Fötus vor; es klammert sich an seine Mutter und ist glücklich, ihre Bewegungen zu verspüren. Nun aber zwingt sich eine Ablösung von einem dermaßen bergenden Wesen auf. Die Fruchtschale muß zerbrochen und der Stiel, der die Frucht mit der Pflanze verbindet, durchgeschnitten werden. Das harte Gesetz der Entwöhnung fällt wie ein Fallbeil. Dies ist eine für die Gesundheit des Kleinen kritische Periode; sie bildet für es keine angenehme Erinnerung. Das Kleine kommt sich als ein Waisenkind vor, das von seiner Stiefmutter im Stiche gelassen und mißhandelt wird.

Vollständig zu einem Waisenkind wird man zu Beginn des *pōko*. Der Knabe muß der weiblichen, mütterlichen Sphäre entrissen werden und das junge Mädchen in einem außerelterlichen weiblichen Universum heimisch werden. Die Zeit der ursprünglichen Ungeschiedenheit ist vorüber; es kommt die Zeit der Überwachung, des Zwangs und der Meisterung einer bis jetzt noch nicht gezügelten Persönlichkeit. Der Weggang in den Busch wird als ein Sterben empfunden: er ist ein symbolischer Tod, um das Leben besser zu spielen; ein Initiationstod, der mehr ein Anfang als ein Ende ist. In den geschlechtlich gemischten Versammlungen werden den Novizen zahlreiche Verbote auferlegt. Das Verbot, Kleider und Schmuck zu tragen, betrifft die sexuellen Beziehungen. Einer der größten Fehler, die ein Knabe im *pōko* machen kann, ist der, «den Schönen zu spielen», «seine männliche Schönheit zur Schau zu stellen»; das Entsprechende gilt für die weibliche Koketterie. Diese Forderung erklärt sich von daher, daß die jungen Menschen beider Geschlechter häufig beisammenwohnen; während der ganzen Dauer des Lagers betreten sie das Initiationshaus stets nackt und verrichten ihre Arbeiten ebenfalls nackt bis zu dem Tag, da es ihnen erlaubt wird, sich mit einem gegerbten Fell zu umgürten. Es ist die Nacktheit des noch von der mütterlichen Plazenta umhüllten

Kindes, ein um den Preis einer harten Askese wiedererkaufter Stand der Unschuld.

Die Selbstbeherrschung allein genügt noch nicht, um ein Mann oder eine Frau zu sein. Durch neun Hauptfeste werden die Novizen dazu erzogen, dem vom Stamm vorgesehenen System der zwischenmenschlichen Beziehungen nachzuleben. Die meisten dieser Festlichkeiten suchen je einen Typus der Gesellschaftsbeziehungen zu fördern. Alles ist genau programmiert: Einladung der Masken der Nachbardörfer, Besuch der Dorfbewohner des Ursprungsortes, Fest der Mütter und der Tanten mütterlicherseits, Besuch der Verlobten bei den ihnen Versprochenen, die im Lager weilen, Feiern der Freundschaft zwischen männlichen und weiblichen Partnern. Zu einem Tag tragen die Knaben, zu einem andern die Mädchen bei. Wer das System der Gesellschaftsorganisation nicht respektiert und wer nicht zur Freundschaft mit Personen des andern Geschlechts fähig ist, kann nicht ein guter Mann oder eine gute Frau sein. Die einst von den Banden des Blutes in Beschlag genommene Affektivität entfaltet sich, und das Wunschleben richtet sich immer mehr auf ein weiteres Ganzes. Jeder gewahrt konkret, daß die Geschlechtlichkeit in allen ihren Sinnrichtungen Sache der Gruppen und nicht nur der Individuen ist.

Die Atmosphäre des *pōko* unterscheidet sich von Grund auf von der des *baōgo* der Edlen, die vom Islam beeinflußt sind. Identifikation mit der Welt der Männer, Identifikation mit der Welt der Frauen – allen stellt sich das gleiche Ödipusproblem. Die beiden Schichten des Mossi-Stammes behandeln es auf je besondere Weise. Bei den Masken tritt ein ausgeprägter Wille zur Identifikation mit der Frau in Erscheinung. Das *pōko* trägt seinen Namen («Feminisationslager») zu Recht (es würde zu weit führen, wollte man das im einzelnen darlegen). Erst am Ende dieser langen Erfahrung sind die Knaben und Mädchen reif, voll und ganz ihre Funktionen als Männer und als Frauen zu übernehmen.

III. Wiedereinfügung in die Gesellschaft

Die Initiation führt zu einem Statuswechsel; sie hat zum Ziel, die Beziehungen zwischen den Generationen umzustrukturieren und die Einfügung einer neuen Klasse in die Gesellschaft zu begünstigen. Der Mossi-Knabe kann erhobenen Hauptes das Lager verlassen, denn er ist ein Mann geworden. Er unterläßt es nicht, auf dem Markt herumzustolzieren; er zeigt sich in Begleitung Erwachsener und feiert seine Rückkehr in das öffentliche Leben. Dies ist ein großer Tag, der in seinem Gedächtnis lange haften bleibt. «Seht, was für Kerle, was für Männer das sind!», flüstern sich die Dorfbewohner bei der Heimkehr der frisch Initiierten voller Bewunderung zu, denn diese sind jetzt reif, um in der Generationenkette richtige Bindeglieder zu sein. Dies ist das Ergebnis, zu dem die Initiation in Obervolta führt. Sie wirkt in ihren Früchten als ein System, das die Gesellschaftsbeziehungen, die von jeher zu bestehen scheinen, reproduziert. Das beständige Bezugnehmen auf den gleichen Gründungsmythos erklärt die Wirksamkeit dieser Initiation. Als Gesellschaft, in der die Initiation vorherrscht, bevorzugt das Mossi-Volk eine rituelle Erziehung, die auf dem von Generation zu Generation verkündeten Mythos über seine Anfänge gründet.

1. Der Gründungsmythos

Der Gründungsmythos ist eine aus der Volksweisheit hervorgegangene Erzählung, die auf sinnbildliche Weise den Ursprung des Lebens durch die Trennung des Himmels von der Erde erklärt. Er erzählt, wie durch die Schuld eines Blinden, der eine Fackel anzündete, der Himmel versengt wurde und sich endgültig zurückzog. Diese Sage gibt den letztgültigen Sinn des Daseins wieder; sie verweist auf das «in illo tempore», auf den Mutterschoß aller Zeiten, auf den Anfangspunkt, an dem die Institutionen, die Prärogativen des Alters, des Geschlechts, des Könnens und des Wissens instauriert wurden. Von diesem dynamischen Kern aus kann sich der Mossi nicht nur vom Kosmos, sondern von dem ganzen Gesellschafts- und Kultursystem ein Bild machen. Der Urgegensatz Himmel/Erde (Kosmos) entspricht einem zweiten, dem zwischen Mann und Frau (Geschlecht) und dieser einem dritten, dem zwischen den Fremden und den Einheimischen (Gesellschaftsschicht) und so weiter, bis man vom Herausfinden weiterer möglicher Entsprechungen genug hat: *Baōgo/pōko* (Initiationen), Salz/Tamarindenfrüchte (Handel), Hirse/Sesam (Getreide), Stab/Kürbisflasche (Utensilien), Sonnenkult/Kult der Erde, Exorzismen/Idenfikation mit den Geistern... Auf welcher Ebene wir auch das gesellschaftlich-kulturelle System besehen, finden wir stets diesen komplementären Gegensatz, der zu einer dualistischen Weltanschauung führt und es ermöglicht, mit den dem menschlichen Dasein innewohnenden Spannungen zurechtzukommen. Der Gründungsmythos strukturiert das Mossi-Universum und gibt ihm einen ungeahnten innern Zusammenhang.

2. Rituelle Erziehung

Belehrung und Anleitung sind in den Initiationsvorgang eingebaut. Nicht als ob nicht auch außerhalb der Initiation Belehrung und Anleitung stattfänden, bei-

spielsweise im Familienleben. Ich will bloß sagen, daß sie darin ihren letzten Schliff erhalten. Das Entscheidende des Initiationsprozesses bei den Mossi liegt, wie gesagt, in seiner beständigen Bezugnahme auf den Ursprungsmythos. Die Riten feiern und vollziehen nur, was sich ein für allemal ereignet hat. Die Novizen werden nach und nach dem Bild des namengebenden Ahnen des Stammes nachgestaltet und erleben von neuem seine Heldentat, die alles Wissen und jegliches Verhalten begründet hat.

Ich denke nicht, daß man von Belehrung vermittels abstrakter Begriffe und genauer Formulierungen sprechen kann. Es handelt sich um eine unbestimmte Übermittlung, die mehr auf dem Weg des Lebens als des Denkens geschieht und vom liturgischen Apparat, der in Szene gesetzt wird, abgelesen werden kann. Das verwendete Material stellt den Symbolbestand dar, der vom Stamm geliefert wird. Gedanken, Gesten, Worte sind bei den Hauptfeiern des Lebens dieselben: bei der Geburt, der Namengebung, der Entwöhnung, der Heirat, der ersten Schwangerschaft und der Bestattung. Schon von frühester Jugend auf wird so der Novize durch die Riten mit den großen Themen vertraut, die den Inhalt seines Denkens bilden werden. Man sucht nicht, sie zu erklären, sondern sie erleben zu lassen.

Das gleiche gilt in bezug auf das Einüben von Fertigkeiten. Als wahrhaft wiedergeboren lernt der Neophyte von neuem zu existieren, zu gehen, zu essen, zu sprechen, die Hacke zu halten..., sich gut zu verhalten, wie die Sitte es will (*doogem-mikri* = «was man findet, wenn man auf die Welt kommt»). Was bis jetzt nur gelegentliche Anleitung war, wird mit den geeigneten Regeln und Geheimnissen stereotypisch von neuem mitgeteilt. Die Übermittlung geschieht nur an diejenigen, die durch ihre Anstrengungen und ihren tatkräftigen Wunsch, sich mit den Ahnen zu identifizieren, sich ihrer würdig erweisen.

B. Die heutige westliche Gesellschaft

Hier liegen ganz andere Verhältnisse vor[5]. Eine erste Feststellung drängt sich auf: Die Gesellschaft ist nicht mehr initiatorisch. Die Institutionen, die in den Riten des Übergangs zur Jugend bewandert waren, bestehen nicht mehr. Die Familie, die Schule und die Kirche, die ehedem wirksame Ersatzinstitutionen waren, haben ihren Kredit verloren und stehen den Etappen der Reifung und gesellschaftlichen Eingliederung ihrer Mitglieder immer hilfloser gegenüber. Dies ist der Gesamteindruck, denn diesbezüglich tritt nie ein so einfacher, radikaler Wandel ein.

Die Initiationskunst der vergangenen Jahrhunderte hat sich in tiefen Schichten der Kultur abgelagert und kann, ohne unser Wissen, daraus in neuen Formen auferstehen. In vereinzelten Überresten wie der Erstkommunionfeier, der individuellen «Seelenführung», den «Exerzitien», dem Pfadfindertum, dem Gesellenverein und der Freimaurerei oder in Zerrformen wie z.B. dem «Gautschen» der Buchdruckerlehrlinge, der Fuchsenzeit in der Studentenverbindung tritt eine gewisse Kontinuität zutage. Ich gehe nicht auf Geschäftsunternehmungen ein, die – wie z.B. der Club Méditerranée – die durch den Initiationsprozeß gebotenen Möglichkeiten schlau ausnützen und aus dem Bedürfnis nach Abwechslung und Vergnügen Profit zu ziehen verstehen. Ich begnüge mich hier damit, die Initiationsphänomene zu studieren, welche die Jugend am stärksten betreffen, so, wie ich sie zu beobachten begonnen habe. Ich werde dabei das gleiche Beschreibungsmodell verwenden wie das für die Mossi-Gesellschaft[6].

I. Szenario

Initiationsphänomenen begegnet man auf den ersten Blick in verschiedenen Bereichen. Die Initiation scheint bruchstückweise, nicht mit Händen zu fassen allüberall vorhanden zu sein. Dies zeugt zumindest dafür, daß der Initiationsprozeß die heutige Gesellschaft weiterhin quälend beschäftigt.

1. Wiederauftauchen von Initiationselementen in der heutigen Bilderwelt

Die vom Initiationsprozeß mit Sinn erfüllte symbolische Ordnung entstammt einem Urmodell, das sich in sämtlichen Kulturen findet. Die alten Mythen, die der Initiation zugrunde liegen, enthalten alle dieselben unveränderlichen Elemente. Zur Bezeichnung dieses Phänomens hat C.G. Jung den Ausdruck «Archetyp» erfunden. Ein Prototyp der Initiation haftet im kollektiven Gedächtnis aller Völker, drückt sich aber darin unterschiedlich aus. Die Mossi-Sagen vom Waisenkind können als unmittelbar verwendbare Werkzeuge zur Entdeckung der beiden Initiationen dienen, von denen sie berichten. Die keltischen Geschichten vom «Kristallschloß» und den «Reisen zur Sonne», die mir meine Patin erzählte, bilden einen Nachhall von Initiationen, die für immer untergegangen sind. Im Verein mit den Märchen vom «Aschenbrödel», von «Hänsel und Gretel», vom «Dornröschen» ermöglichten sie es mir, meine Reifungsprobleme zu meistern, indem sie diese symbolisch wiedergaben.

Solche Volkssagen, Mossi- und indogermanische Fabeln, wurden von Generation zu Generation immer

wieder erzählt. Dies ist nicht mehr der Fall in der Welt der Bildhefte, wo der Initiationsprozeß nach vorn zur Science Fiction hin projiziert wird, welche die «Mutanten» herbeiführt. Dies wohl erklärt den heutigen Erfolg der Bücher von Jules Verne und von Filmen wie «Der Krieg der Sterne» von G. Lucas oder «Begegnungen des Dritten Typus» von S. Spielberg. Warum diese Mode? Warum dieses Rennen nach dem Initiierenden? Auch wenn dies nur in Ermangelung von etwas greifbar Realem wäre, trifft es sich in uns mit etwas Wesentlichem, das wir nur schwer in die Wirklichkeit überführen.

2. *Einen Initiationscharakter aufweisende Erfahrungen der jungen Menschen*

Jedesmal, wenn die Erwachsenen schwere Stunden durchmachen, beginnt die Jugend zu träumen. Mehr als die halluzinationsartige Zurückweisung der Realität scheint das Wiederauftauchen des Initiationsarchetyps in der literarischen und audiovisuellen Kultur darauf hinzuweisen, daß die gesamte Gesellschaft im Begriffe steht, mit der Vergangenheit zu brechen. Da sie keine gesellschaftliche Symbolik mehr haben, um sich darin auszudrücken, und da sie auf das bestehende System prallen, bahnen sich die Initiationsprozesse oder deren Ersatzvorgänge insgeheim andere Bahnen und explodieren darin heftig. Die frustrierte Jugend, mit Institutionen, die ihnen nicht mehr glaubhaft erscheinen, setzt sich in Bewegung; sie als erste versucht, neue Experimente, die ein Initiationsszenario aufweisen.

Als ich um die dreißig Aussagen junger Menschen analysierte, die von ihren Erfahrungen berichteten, stellte ich fest, daß man bei so verschiedenen Bewegungen wie Wohnviertelbanden, Gruppen von Rauschgiftsüchtigen, politischen Grüppchen, gruppentherapeutischen Runden usw. von einem Zyklus von Initiationsprüfungen sprechen kann. Und die Liste ist keineswegs vollständig.

Kann man in allen diesen Fällen von Prüfungen sprechen? Ja, ohne Zweifel: jeder von uns weiß dies aus persönlicher Erfahrung oder weil er mit daran Beteiligten in engeren Kontakt gekommen ist. Es ist jedoch im Vergleich zu den Initiationen in Obervolta ein neuer Wesenszug zu bemerken. Zwar wirkt das Szenario, an das sich diese Versuche halten, initiationsmäßig, die Verfahren hingegen, um es in Gang zu bringen, sind technisch und haben somit eher Anleitungscharakter. Bei der Rauschgiftsucht z.B. «startet» man damit, daß man die chemischen Mittel der pharmazeutischen Zivilisation verwendet, die man zurückweist; der Drogeneffekt mit seinen organischen und psychischen Reaktionen tritt zwangsläufig ein; das Risiko ist vorhanden: man spielt mit dem Tod und dem Wahnsinn in einer Art von in die Länge gezogenem Selbstmord, in der wiederholten Zurückweisung des Daseins. Beim Reisen wirkt die geographische Ortsveränderung; das Abenteuer besteht darin, daß man das «Buch des Planeten» durchblättert und die von der Magie der Augenblicke und der Begegnungen angebotenen Möglichkeiten pflückt. Die Gruppentherapie setzt auf die unter den Teilnehmern erlebte Situation: Psychodrama, Gruppendynamik, Exaltationszustand, Kommunikationstechnik, leiblicher Ausdruck, sinnenhaftes Innewerden, Hypnose... Jedenfalls verwendet man ein Verfahren, das die *insight*, die Bewußtwerdung, die innere Wahrnehmung hervorzurufen bestimmt ist, die sich von der Intuition unterscheidet, weil sie sich in einer wahrnehmbaren und meßbaren Verhaltensänderung zu erkennen gibt.

Nach den meisten der erwähnten Selbstzeugnisse will die Prüfung eine «Abkürzung» sein, um das erstrebte Ergebnis möglichst rasch zu erreichen. Ihr offen eingestandenes Ziel ist eine Veränderung seiner selbst und der Beziehungen zu den anderen und zur Welt. Es geht um eine Veränderung, die mehr an ein alchimistisches Verfahren als an einen Initiationsprozeß gemahnt, denn dieser wahrt die langsame, fortschreitende Entwicklung der Persönlichkeit.

II. Der Bruch

Die herkömmlichen Initiationsvorgänge boten den jungen Menschen die symbolischen Mittel, um in der Gesellschaft den Status von Erwachsenen zu erlangen. Die Entwicklung des Wunschlebens war stark in diesen Übergang einbegriffen. Auch heute noch ist im Menschen das Bedürfnis vorhanden, den Status zu ändern und dem Einerlei des Alltags zu entfliehen, und es braucht die gleiche affektive Reifung, damit die Beziehungen zwischen verschiedenen Generationen und zwischen den beiden Geschlechtern ausgewogen sind. Kraft seiner Struktur als geschlechtlich bestimmtes Wesen ist der Mensch jeder Kultur aufgefordert, aus sich herauszugehen, einen konstitutiven Mangel anzuerkennen und so dem anderen zu begegnen. Am Herzen des Seins klafft eine lebendige Wunde; jedes Leben ist im Grunde unvollständig. Die Suche nach dem anderen, von dem ich «abgeschnitten» bin (*secare, sexus*), ist nie zu Ende. Darum darf man nicht im Autismus verharren, in der Unmöglichkeit, je einmal aus dem Urgenügen an sich selbst herauszugehen, das es verwehrt, sprechen zu lernen und mit den anderen in Kontakt zu treten.

1. Die Verschlossenheit

Diese Haltung charakterisiert die Berichte der Rauschgiftsüchtigen, wie z.B. in dem noch unveröffentlichten Text, der einer romanhaften Autobiographie entnommen ist: «Was geschah mit mir? Mein Herz war nicht mehr dabei, doch mein Körper hielt sich noch dabei auf; ich wollte nicht, doch mein Leib war regungslos, ohne Gegenwehr. Ich widerstand dem Geiste nach, doch mein Leib überließ sich dem Halbschatten. Ich trank, ich nahm die Droge. Ich nahm diesen Jungen, er nahm mich. Ein infernalisches Duo durchlief meinen ganzen Körper, die Kehle schnürte sich mir zu, mein Geist irrte herum, ich verlor jegliches Gefühl für Zeit und Raum. Wo befand ich mich denn? Ich hatte Hunger, ich hatte Durst nach Liebe, ich war nur ein Punkt in einem ganzen Territorium von Menschen. Ich wurde vor dem Horizont ganz klein.»

«Ich mich», «er mich» – ein Duo in Spiegelung, worin es beim Partner keine anerkannte Andersheit gibt. Der andere ist nur die Ausweitung, das Bild des Ichs. Kein Wunder, wenn «ich» wiederum zu einem «kleinen Mädchen» werde, wenn das Subjekt sich auflöst wie ein «kleiner Punkt» vor dem grenzenlosen Horizont.

Eine Reisebekanntschaft zeigt durch das Spiel der persönlichen Fürwörter hindurch, wie man von einem unbestimmten «Man» zu einem entwurzelten, auf sich selbst konzentrierten «Ich» übergeht. Durch das Aufeinanderstoßen verschiedener Kulturen und die Erschütterungen der widerstehenden Nationalitäten läßt das Reisen die Jugend am Ende der Rundfahrt allein zurück. Von einem utopischen, geträumten «Man» ausgehend, das auf der Transparenz der Wesen beruht, wird «man» sich eines anderen «Man» bewußt, das als aggressiv empfunden wird, und «man» gelangt zu einem «Ich», das sich sogar nicht einmal mehr zu den Franzosen rechnet und das skeptisch in sich selbst wiederum das Gesetz des Dschungels findet: «Wie sehr auch die Schwierigkeiten die Möglichkeit eröffnen, miteinander als Geschwister, in wirklichem gegenseitigem Beistand zu leben, so sehr auch bieten sie den Egoismen, den Niederträchtigkeiten Eingang, und legen so das bloß, was das Wesen an zuunterst Versteckten enthält. Das Über-Leben öffnet das Tor zur Hölle so gut wie die Pforte zum Paradies. Es gibt eine Lektion der Einfachheit, es entblößt, befreit, entkrampft, es macht alles wahrer oder aber es macht auch häßlich, schmutzig, gemein, grausam, glaubenslos, gesetzlos.»[7]

In ihrer Absicht, eine Erfahrung jenseits des Vaters und der Familieninstitution zu erleben, findet bei gewissen Experimenten die kleine Gemeinschaft wiederum zum Stand der Wildheit zurück. Sie wähnt, wie Laplantine das genannt hat, in einem dauernden «gesellschaftlichen Orgasmus» zu leben, in einem Leben des Einander-Geschwisterseins, findet aber nur das bittere Vergnügen, sich mit sich selbst zu vereinigen.

2. Ablehnung des Interdikts

In ihren Erfahrungen des Scheiterns stellen die jungen Menschen fest, daß es kein schrankenloses Vergnügen gibt. Das Interdikt, das jede Gesellschaftsgruppe begründet, läßt sich nicht aufheben; eine «neue Rasse» kann nicht um jeden Preis entstehen: «Im Auszug aus der Stadt erhob sich eine neue Rasse. Sie hatte es satt, auf den großen Abend zu warten. Ein Meisterwort war in Szene getreten: *to share*. Man mußte alles teilen, die Moneten, die Liebe, den Flip, die Bettlaken. Doch wie soll man teilen können, ohne die starren Mäuerchen der Kleinfamilie einzureißen?... Die Kommunenmitglieder brechen somit frisch und fröhlich: mit dem Ehepaar von einst, mit dem Privathaus von einst..., und mit diesem alten Phallus, der bei der Rückkehr immer die Füße unter den Tisch streckte – sie brachen mit allem. Schließlich fielen, so glaubten sie, ... Blaubärte über die raren Töchter der neuen Welt her... Man konnte die Säuglinge, die unter dem Fliegengeschmeiß und dem Unrat stöhnten, kaum mehr wahrnehmen..., und doch gab es die Natur, das Gebirge, das Meer... Die Natur erschien als bloßer Schmuck»[8].

Im Fall der Droge wird keine Schranke mehr akzeptiert; man sucht die schiere Überschreitung. Die afrikanische Initiation verwendete zwar halluzinogene Pflanzen, aber man hielt die Wirkungen rituell unter Kontrolle und ging nie über eine gewisse Dosis hinaus. Der Trancezustand oder die Ekstase wurden stets in Schranken gehalten. Die Rauschgiftsüchtigen hingegen suchen in einer permissiven Gesellschaft, wo viele Tabus fallen, die Übertretung wieder aufzuwerten, indem sie diese gegen sich selbst wenden und ihre eigene Persönlichkeit angreifen. Was den Sexismus betrifft, so wird die «Magie der Liebe» absolut gesetzt. Am Schluß «ist der Mann durch das erschöpfende Hergeben seiner Substanz am Ende, die Frau sinkt in Bewußtlosigkeit; sie sieht wie der Tod aus: dies ist der göttliche Orgasmus»[9].

Jeder Bruch wird umgangen; dem Unmittelbaren, Momentanen wird der Vorzug gegeben. Der «Ek-stase» und der Nicht-«Exi-stenz», dem erlebten *hic et nunc* kann es jedoch nicht gelingen, sich von dem zu befreien, was die Geschichte in die Wesen und Dinge niedergelegt hat.

3. Selbst-Initiation

Ein Wesenszug, der sich aus den genannten Tatsachen ergibt und gewisse Erfahrungen um ihre Initiationswirkung bringt, besteht darin, daß diese um sich selbst und um die sie erzeugenden Mechanismen wissen. Der Rauschgiftsüchtige sucht die Euphorie mit dem Marihuana oder Haschisch, die Beschwingtheit des Geistes und intellektuellen Scharfsinn mit dem Heroin zu erreichen. Es handelt sich um eine Art Selbstinitiation, die keine solche sein kann, denn die richtige Initiation funktioniert durch Handhabung der Symbole, nun aber findet sich in zahlreichen Aussagen kein Bild, keine Metapher, die imstande wären, einer Dynamik des Verlangens als Stütze zu dienen, sondern bloß Tätigkeitsbegriffe, rationales Denken. Bilden wir uns ein Urteil darüber anhand folgender Zeilen: «Das Reisen als Ortsveränderung auf dem Planeten Erde hat einen alchimistischen Sinn. Die Verwandlung von Blei in Gold unterspannt die andere Umwandlung, die Spezialisierung des Seins. Desgleichen besteht die eigentliche Wirkung des Reisens darin, die anfängliche Seinsgestalt wiederherzustellen, die verstreuten Elemente seiner selbst zu sammeln für die Geburt seines endgültigen Antlitzes.»[10] «Ich konnte feststellen, daß auf die eine oder andere Weise sich eine Integration vollzogen hatte, eine Umkehrung der Werte, ein Aufräumen. Es war weniger wichtig, sich gegen außen zu behaupten, als einen inneren Weg zu durchlaufen.»[11]

Man legt Gewicht auf das Verspürte, auf die gewissermaßen sinnenhafte Begegnung mit sich und dem anderen; man gibt dem «Erleben», dem «Empfinden» den Vorzug; man «verspürt sich», man «explodiert». Der Verstand wird also in den Kleiderschrank gehängt. Rogers spricht von der Notwendigkeit, «sich als einen Prozeß von Potentialitäten zu empfinden»; schön, aber um welchen Preis! Diese Spiele führen mitunter zum Wahnsinn. Und dann beginnen die Symbole wieder zu funktionieren, doch zügellos, jegliches Bemühen um Zusammenhang und elementare Strukturierung überspielend: «Lichtstrahlen fielen von Osten ein. Mitten im Monat Juni peitschte ein Schneesturm die Wüste! Die Frühlingswärme, die Feuchtigkeit und die plötzliche Kälte brachten die neue Salbei zum ‹Schwitzen›.»[12]

III. Integration in die Gesellschaft

Während die herkömmliche Initiation die jungen Menschen dazu führte, in den Gesellschaftsinstitutionen ihre Verantwortlichkeiten zu übernehmen und darin mit dem Elan ihrer jungen Kräfte tätig zu sein, scheinen die heutigen Initiationsphänomene in der Gegenrichtung zu verlaufen.

1. Kontestation

Sämtliche Experimente, von denen wir sprachen, sind Versuche, das bestehende System in Frage zu stellen. Sie appellieren an die subversive Gewalt von Initiationselementen, um anderen Daseinsweisen zum Durchbruch zu verhelfen. Ihr gemeinsamer Grundzug ist die Weigerung, sich in die Gesamtgesellschaft zu integrieren. Der Primat der Arbeit, des Mannes, des Geldes, der Autorität, des empfangenen Wissens, des technischen Fortschritts, der politischen Projekte wird mehr oder weniger zurückgewiesen und bekämpft.

Vor allem die «situationistische» Bewegung ist durch ihre praktischen Einsätze bestrebt, das bestehende System absolut zurückzuweisen; sie tritt für den Generalstreik in der Arbeit und zuweilen in der Kindererzeugung ein. Der Mechanismus, der dieser Subversion zugrunde liegt, greift auf das Urchaos zurück und ist von der Dynamik einer Hoffnung erfüllt, die sich auf ein Diesseits oder Jenseits der bestehenden Institutionen bezieht.

Auch der «Spielraum» ist für den im Gang befindlichen Prozeß bezeichnend. In den herkömmlichen Gesellschaften von ländlichem Zuschnitt wurde die Einzelperson durch die Gruppe in Beschlag genommen, und das Sich-Ausrichten nach dem auferlegten Modell war mit gesellschaftlicher Identität gleichbedeutend. Der junge Mensch von heute lebt eine für ihn unhaltbare Vielzahl von Bezügen; seine Verhaltensnormen werden durch das ethnische Durcheinander der Städte verwirrt; seine Bündnisse und Verbindungen vervielfachen sich, und die Grenzen zwischen den Generationen werden immer mehr verwischt. Um sich zu schützen, instauriert der junge Mensch mit seinen Kollegen, mit solchen, die in der gleichen Lage sind wie er, einen neuen Klantypus; er «läßt die Verankerungstaue immer mehr schießen», um sich seiner Umwelt zu entziehen, und das Anonymat der Großstadt ermöglicht es ihm, sich dem Vagabundieren zu überlassen.

2. Abschließung

Man befindet sich «unter sich» wie in den mehr oder weniger esoterischen Sekten. Das Milieu ist nur den Eingeweihten zugänglich. Die Gruppentherapie vollzieht sich in einem abgeschlossenen Raum, außerhalb des gewöhnlichen Daseinsrahmens. Dies ist sogar eine Vorbedingung für ihre Wirksamkeit. Ihre Wirkkraft beschränkt sich auf ihre Interventionszone, auf die Stätte ihres Wirkens. Weder das Vorher noch das

Nachher werden berücksichtigt. Der Neophyte ist vielleicht wiedergeboren, imstande, dem Dasein standzuhalten, doch bleibt alles erst zu tun: erstens muß man diese künstliche Kleingesellschaft verlassen und sodann sich im Alltag den anderen stellen, so wie sie sind und so wie man selbst vor ihnen ist.

3. Eine weitere Renaissance?

Indem sie einen Übergang über das Bestehende hinaus ins Auge fassen, nehmen die heutigen Ersatz-Initiationen vielleicht die Mutation der westlichen Gesellschaft vorweg. Wenigstens erforschen sie die gegenteiligen und abseitigen Möglichkeiten. In ihrem entschiedenen Willen, die im Gang befindlichen Prozesse umzukehren und darin, daß sie diese umlenken, ohne daß ihnen dies schon ganz gelingt, drückt sich das Bedürfnis nach Gesellschaftsstrukturen aus, die der heutigen technischen Lebenswelt besser entsprechen. Wer kann uns voraussagen, was daraus werden wird?

C. Abschließende Überlegungen

Der Ethnograph wird sicherlich nicht wagen, den Propheten zu spielen. Ich werde mich damit begnügen, drei Überlegungen anzudeuten, die für mich zu Überzeugungen geworden sind:

1. Die Mossi-Gesellschaft legt vor allem auf die Initiation Wert, während für die westliche Gesellschaft der Prozeß der technischen Anleitung im Vordergrund steht. In dieser Behauptung liegt die Anerkenntnis, daß sich die Initiationsprozesse nicht im Reinzustand schildern lassen. Sie sind in ein Gesamtdispositiv eingebettet, worin sie mit ebenfalls unterschiedlichen Belehrungs- und Anleitungsprozessen verzahnt sind. Das Ineinandergreifen der drei grundlegenden Weisen sozio-kultureller Übermittlung bildet ein fortwährend sich auflösendes und sich wieder neu bildendes Gewebe aus den gleichen Einschuß- und Kettenfäden.

2. Die Initiation kann ebensogut ein Prozeß der Reproduktion wie der Subversion eines bestehenden Systems sein[13]. Die Entwicklung der Gesellschaften ist somit nicht nur Sache der Macht und der Strukturveränderung, wie die institutionelle Analyse es verkündigt[14].

3. Was mir höchst wichtig scheint, ist die durch die bestehenden Institutionen getragene oder ermöglichte Erziehung des Verlangens. Die Erneuerungsarbeit geschieht Stück um Stück im täglichen Leben, durch sehr unansehnliche, vielfältige Bestrebungen. In diesem Prozeß spielt die Aufrechterhaltung des Interdikts eine entscheidende Rolle.

[1] Dieser Aufsatz ist aus einer umfassenderen Arbeit hervorgegangen, die im Rahmen der «Parcours Intensifs de l'Extension Universitaire de l'Institut Catholique» von Paris unternommen wurde. Zwei Arbeitsgruppen vor allem haben dazu beigetragen: «Savoir, Apprentissage, Initiation» (J. Audinet, G. Dubuisson, A. Pasquier) zum Studium des Gesamtdispositivs der sozio-kulturellen Übermittlung, und «Adolescence: initiation, pédagogie» zu dem der Initiation (P. Mayol, A. Pasquier).

[2] A. Pasquier, Initiation au Môogo et conte de l'orphelin, Soziologische Dissertation an der Université Descartes (Paris 1976).

[3] Die ersten Elemente dieser Problematik sind dargelegt worden von J. Audinet/A. Pasquier, Pratique du langage, culture et foi: Langages et Culture (Recherches et Débats, D.D.B., Paris 1978) 127–146.

[4] Der nach der Landessitte für das Grundeigentum und den Kult der Erde Verantwortliche.

[5] Selbstverständlich habe ich hier nicht vor, über sämtliche Initiationsphänomene der europäischen westlichen Gesellschaft und ihre je nach den Ländern, je nach den Regionen kulturelle Verschiedenheit Auskunft zu geben. Meine Arbeit beschränkt sich auf einen ersten Überblick, der vor allem im Kontakt mit der Jugend der Region von Paris gewonnen wurde.

[6] A. Pasquier, Approche ethno-linguistique d'un conte môose. Mémoire de diplôme des Hautes Etudes (Paris 1976). Ich lege darin meine Untersuchungsmethode vor; ich habe mich ebenfalls an sie gehalten beim Studium des Corpus der Texte, die die westliche Jugend betreffen. Dieses Corpus wurde vor allem geschöpft aus: A. Bercoff, N. Devil, P. Salomon, Nu, le livre des possibilités (Laffont, Paris 1977); Kollektiver Sammelband, Almanach Actuel 1978 (Ed. du Journal Actuel, Paris 1977); Dix années sacrilèges: Autrement (Diff. Stock, Paris 1978).

[7] A. Bercoff, aaO. 220.

[8] Almanach, aaO. 141–142.

[9] M. Rouet, La magie de l'amour: J'ai Lu, Nr. 0102 (Paris 1978) 252.

[10] A. Bercoff, aaO. 220.

[11] Ebd. 264.

[12] Ebd. 92.

[13] Außer den Experimenten, die ich kritisiert habe, gibt es noch weitere, die einen Dritten Weg darstellen können und echte Neuentdeckungen von Initiationsweisen zu sein scheinen. So habe ich u.a. folgende Gruppen angetroffen, bei denen dies meines Erachtens der Fall ist: «Lebensgemeinschaften», gewisse Noviziate, Jugendlager, Exerzitienzentren, Schulleitungs- oder Wohnblocksleitungsgruppen, Gruppen zur Betreuung von Emigranten.

[14] Das Grundlegendste in einer Gesellschaft ist ja nicht die Beziehung Herrschende/Beherrschte; das Können wie das Wissen spielen in einem System von Grundbeziehungen, das gebildet wird durch das Geschlecht (Männer/Frauen), die Generation (Eltern/Kinder; Ältere/Jüngere/Gleichaltrige) und durch den Verwurzelungsgrad im betreffenden Territorium (Fremde/Einheimische). Das ist die Ordnung, die den Anstoß gibt zu sämtlichen Differenzierungskonflikten, mit denen zurechtzukommen der Initiationsprozeß ermöglicht.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

ABEL PASQUIER

1932 in La Petite-Boissière (Deux-Sèvres, Frankreich) geboren. Weißer Vater, 1959 zum Priester geweiht. 1961 Lizentiat in Theologie an der Gregoriana zu Rom; 1963 Diplom am Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique; 1974 Diplom der Höheren Studien; 1976 Doktorat des Dritten Zyklus in Soziologie. Pastoration in Obervolta, sodann Lehrtätigkeit am Institut Supérieur de Culture Religieuse d'Abidjan (Elfenbeinküste). Gegenwärtig Lehrbeauftragter an der U.E.R. de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Institut Catholique von Paris. Veröffentlichungen: Approche ethno-linguistique d'un conte môose (Paris, Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences Economiques, 1974); Initiation au Môogo et conte de l'orphelin (Paris 1976, These des Dritten Zyklus in Soziologie); L'Initiation en Pastorale Catéchétique: Maison–Dieu, Nr. 133, 1978; Interprétation symbolique d'un conte mossi: Cahier des Etudes Africaines, Nr. 60, 1975. Anschrift: 165, Chaussée Jules César, F–95600 Eaubonne, Frankreich.

Anthonius Scheer

Die Rolle der Kultur in der Liturgieentwicklung im Lichte der Geschichte der Initiationsliturgie

In Kreisen der Liturgiewissenschaftler sind in jüngster Zeit viele und wichtige Forschungen über die Initiation unternommen worden. Daraus läßt sich ableiten, daß ein großes Bedürfnis nach Besinnung über Grundlage und Beginn des christlichen Daseins besteht. Die Initiation steht ja am Anfang sowohl des persönlichen Glaubens wie des Glaubens der Gemeinschaft. Die Probleme um die Initiation können aber unter verschiedenen Gesichtspunkten erhellt werden: unter dem Aspekt der systematischen Theologie, der Religionswissenschaften, der Humanwissenschaften, der pastoralen Wissenschaften, der Exegese, der Literaturgeschichte usw. Diese Erkenntnisweisen können alle wieder durch eine bestimmte Tendenz zugespitzt werden. Im Augenblick ist es geradezu unmöglich, eine Totalerkenntnis vom Phänomen Initiation vorzulegen, die die Komplexität der modernen Problemstellung enthält.

Für diesen Artikel haben wir das Gebiet der Geschichte gewählt, weil hier heute sehr grundlegende Dinge zum Thema Initiation zur Sprache gebracht werden. Wir sind davon überzeugt, daß der historische Stand der Dinge für die anderen wissenschaftlichen Erkenntniswege wichtig ist![1] Wir haben hier allerdings nicht die Absicht, die historische Forschung in einem bestimmten Punkt weiterzubringen. Es soll nur über jüngst erworbene Einsichten berichtet werden. Insbesondere wird dabei der Einfluß der Kultur auf das liturgische Handeln bei der Initiation der Vergangenheit ins Auge gefaßt. Natürlich beschränken wir uns auf einige Themen.

I. Das Heute ist bedingt durch das Vergangene

Wir übergehen die spezifisch ökumenische Problematik um die Taufe in unseren Tagen[2], ebenso übergehen wir die Fragen zum Verhältnis von Taufe und Firmung[3] und auch die Fragen über die Beziehung der Kindertaufe zur Erwachsenentaufe. Diese Themen sind von großer Bedeutung; aber wir sehen sie hier als Erbe der Vergangenheit, das aus Zeiten stammt, als die liturgische Gestaltgebung in großen Linien schon ihren Abschluß gefunden hatte. Man kann sich übrigens fragen, ob wir derartige Probleme lösen müßten, wäre man in der Vergangenheit mit der konkreten liturgischen Gestaltgebung andere Wege gegangen. Das scheint eine absonderliche Bemerkung zu sein; aber sie wird eingegeben durch die Tatsache, daß die östliche Christenheit, was die Initiation betrifft, noch immer in einer weit weniger komplexen Situation lebt. Von alters her ist man dort mit einer rituellen Verschiedenartigkeit von liturgischen Überlieferungen vertraut, die einander als solche nicht bekämpfen. Man kennt dort nicht die rituale Spaltung zwischen dem, was man im Westen die Taufe und die Firmung genannt hat, weil beide Elemente Teile eines einzigen liturgischen Aktes ausmachen. Schon in ziemlich früher Zeit hat man dort Wege gefunden, der Kindertaufe eigene rituelle Gestalt zu geben, die zwar noch Spuren der klassischen Initiationsliturgie aus der nachkonstantinischen Periode zeigt, die aber doch sehr weit an die Praxis der Kindertaufe angepaßt sind[4].

Vor dem Hintergrund der ostkirchlichen Situation muß man sich aufrichtig über die folgenden Aspekte der westlichen Überlieferung wundern: 1. daß die katholische Kirche und die Kirche der Reformation gegenseitig bis vor kurzem die Taufspendung des anderen kritisiert haben[5]; 2. daß die katholische Kirche bis vor kurzem und wo sie sich auch befand, eine uniforme Initiationsliturgie praktiziert hat; 3. daß die katholische Kirche erst in unseren Tagen eine spezifische Ordnung für die Kindertaufe entwickelt hat[6]; 4. daß die katholische Kirche noch immer einen grundlegenden Unterschied macht zwischen den Sakramenten der Taufe und der Firmung, obwohl doch beide die eine Initiation bilden[7]. Das alles ruft augenblicklich Grundsatzfragen auf, die jedoch sehr historisch bedingt sind. Für den Liturgiehistoriker ist aber evident, daß diese Situation der westlichen Initiationsliturgie nicht als providentiell betrachtet werden darf, sondern durchaus kulturbedingt ist. Mit anderen Worten: Es lassen sich genügend sozio- und psycho-kulturelle Argumente anführen, die diese Entwicklung und auch die theologische Reflexion darüber – zumal der Scholastik – erklären können. Damit sind wir beim eigentlichen Thema dieses Artikels angekommen: Wie weit ist die christliche Initiationsliturgie in ihrer Entstehung und Entwicklung von der Kultur bestimmt?

II. Hauptmomente der Entwicklung

Wir inventarisieren mehrere Befunde der Liturgiegeschichte. Dabei gehen wir in der Zeit zurück bis ins Frühmittelalter.

1. Die frühmittelalterliche Situation im Westen: Bestätigung der Vergangenheit

Die wichtigsten Textbücher der westlichen Liturgie stammen aus dem 6. und 7. Jahrhundert oder sogar aus späterer Zeit[8]. Darin stellt man zunächst die archaisierende und konservierende Auffassung vom christlichen Gottesdienst fest. In jener Zeit ist die Initiationspraxis nicht mehr eine Angelegenheit der Erwachsenen. Das überlieferte Katechumenat mit seinen Riten ist größtenteils zu einer Erinnerung an vergangene Zeiten geworden. Man initiiert hauptsächlich Kinder. Gibt man sich von dieser Situation Rechenschaft, fällt desto stärker auf, wie wenig die Dokumente dieser Periode auf die Zeitsituation abgestimmt sind; denn in fast allen Texten und Rubriken sieht es so aus, als ob die Initiation Erwachsene beträfe. Welche Faktoren könnten für diese Handlungsweise fördernd gewesen sein? Wir nennen deren zwei.

An erster Stelle die Erbsündenauffassung als typisches Erbe der pelagianischen Kontroverse in der westlichen Kirche, durchdacht bis in ihre Konsequenzen für das soeben geborene Kind. Auffallend ist ja, daß im Initiationsritual ein überlieferter Teil hervorgehoben wird, nämlich die Skrutinien in der Bedeutung von Teufelsbeschwörungen. Wir geben dafür die Erklärung, daß die Erbsündenlehre damals so sehr die Glaubenskultur beherrschte, daß sie ein Echo in der Initiationsliturgie fand, sogar in einer Zeit, als man schon vor allem Kinder taufte. Man hat hier ein Beispiel für die Einwirkung der Theologie auf die liturgische Praxis – wie das inzwischen allgemein üblich geworden ist.

Einen zweiten Faktor kann man charakterisieren als lebendige Erinnerung an die gute alte Zeit. Es ist wohl das wichtigste Kennzeichen der frühmittelalterlichen Handschriften, daß sie weitergeben, was schon Gewohnheit geworden war. Als die Katechumenenliturgie lebendige Wirklichkeit war, wurden die *traditio* und die *redditio symboli* als ein wichtiger Akt in der Bekehrung von Katechumemen angesehen. Ein solcher Ritus hat aber in der Situation der Kindertaufe überhaupt keinen Sinn, weil das Kind noch nichts annehmen und zurückgeben kann. Höchstens können das die Paten für das Kind tun. Nun, anstatt daß man solche Riten unterläßt oder ersetzt, breitet man sie aus. Man liest nicht nur von der Übergabe des Glaubensbekenntnisses (in Latein und Griechisch), sondern auch der vier Evangelien und des Vaterunser. Wir erklären das so: Was man aus der Vergangenheit kennt und hochachtet – obwohl es zur Situation nicht mehr stimmt –, bewahrt man und baut man sogar aus. Folge dieser Handlungsweise war, daß man katechumenale und also inzwischen unbrauchbar gewordene Riten nicht ersetzt und abgeschafft, sondern entwickelt hat. Wir stehen hier am Anfang der unzureichenden Form der westlichen Kindertaufliturgie. Die frühmittelalterliche Handlungsweise war offensichtlich sehr bestimmt – tatsächlich beschränkt – durch die Glaubenskultur jener Zeit, was weittragende Folgen für die westliche Initiationsliturgie hatte.

2. Die nachkonstantinische Periode: Integration des Heute

Wir sind über die Initiationsliturgie der Väterzeit (4. bis 6. Jahrhundert) sehr gut informiert: dank der mystagogischen Katechesen zumal des Ambrosius, Kyrill von Jerusalem, des Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia[9]; dank auch der Homilien z.B. des Augustinus[10] und Asterius Sophistes[11] und dank liturgischer Schriften wie der *Constitutiones Apostolorum*[12]. In dieser Periode hat die Initiationsliturgie ihre hohe Zeit. Seit der konstantinischen Wende leben die christlichen Gemeinden in einer Situation freier Entfaltung; viele wenden sich ihnen zu, um durch die Initiationseinrichtung aufgenommen zu werden. Unter dem politischen Klima des christlichen Kaisers haben die christlichen Gemeinden eine spezielle Anziehungskraft; man könnte das den emanzipatorischen Effekt des Kirchenfriedens nennen. Die Gemeinde ist eine öffentliche Erscheinung, ebenso sichtbar wie die vorangegangene Staatsreligion mit ihren Einrichtungen; sie manifestiert sich in Personen, Gebäuden, allerlei Arten künstlerischer Erscheinungen, Literatur usw. Der frühere Pädagoge und Philosoph nehmen jetzt die Gestalt des Katecheten und Mystagogen an. Es ist sehr wichtig sich klarzumachen, daß in dieser Periode die christlichen Gemeinden die Chance bekamen, einen Prozeß der kulturellen Annäherung zu vollziehen, der in der Geschichte des Christentums seinesgleichen nicht gekannt hat. Die kulturelle Annäherung hat sich u.a. herauskristallisiert in der Initiationsliturgie.

Eine auffallende Bestrebung in dieser Periode – hier fußen wir mit unseren Aussagen hauptsächlich auf der mystagogischen Katechese – war, daß man eine Harmonie zustande bringen wollte zwischen den Initiationsriten und der Lebensweise dieser Zeit. Man hatte zu tun mit ansehnlichen Gruppen von Erwachsenen, die aus einem heidnisch-hellenistischen Lebenskreis kamen und nun auf die Kirche auszurichten waren. Die Initiation mußte deshalb eine Brückenfunktion zwischen dem Alten und Neuen erfüllen. Tatsächlich machte man Gebrauch von Initiationsriten, die einerseits in die kulturelle Situation der Zeit hineingestellt waren, aber anderseits sehr betont mit der biblischen

Botschaft gedeutet wurden, mit besonderer Ausrichtung auf das Pascha des Herrn. Man stützte sich dabei mit Vorliebe auf die paulinische Tauftheologie von Röm 6. Aus den Zuständen dieser Periode erhalten wir den Eindruck, daß man in den verschiedenen Ortskirchen – z.B. in Jerusalem, Antiochien, Mailand und Hippo – nicht nach einer universalen Gleichheit der Initiationsriten gestrebt hat. Die örtlichen rituellen Gewohnheiten machen im Gegenteil eine Entwicklung durch, für die das überlieferte christliche Initiationsritual Ausgangspunkt war. Es ist eine Periode des liturgischen Wachstums und Wandels[13].

Im Zusammenhang dieses Artikels weisen wir auf zwei Phänomene hin. Die Initiationsliturgie fungiert in hohem Maße als Mittel, um zu einer neuen Daseinsorientierung zu kommen, zu einem tieferen Verstehen der eigenen Welt. Dabei ist man darauf bedacht, die kulturelle Selbstverständlichkeit der rituellen Handlungen herauszuarbeiten. Es wird ein Zusammenhang geschaffen zwischen dem reinen Taufritus und den Badegewohnheiten, zwischen den Salbungsriten und den Salbungsbräuchen in den Thermen, beim Sport und der medizinischen Praxis, zwischen den Besiegelungsriten und den Stempelbräuchen bei Tieren, Soldaten und Hauspersonal. Man verdeutlicht mehrere Katechumenatsriten durch kulturelle Gewohnheiten: Sich-Umdrehen, Knien und Aufstehen, Ausstrecken der Arme zum Himmel, Hinwenden des Gesichts nach Westen und Osten, Abwehrgebärde mit der Hand, Betrachten des Brunnens, Aus- und Ankleiden, Hinabsteigen in ein Wasserbecken und Heraussteigen. Aus all dem erhalten wir den Eindruck, daß man den kulturellen Einschlag der liturgischen Handlungen sehr konkret hat bezeichnen und verstärken wollen. In dieser Zeit entwickelt sich das Initiationszeremoniell in verschiedenen Punkten durch Handlungen und Gebärden, die im normalen Lebenstun vorhanden waren. Die einzelnen Ortskirchen gingen darin eigene Wege; dabei haben sie manchmal Einfluß aufeinander ausgeübt oder sind unter den Einfluß der anderen geraten. Mit anderen Worten: die rituelle Form der Initiation wurde weitgehend von der zeitgenössischen Kultur beeinflußt, während sie ihrerseits auch den Sinn der Kultur vertieft hat. Es bestand ein gutes Verständnis zwischen Glauben und Leben.

Eine zweite auffallende Tatsache ist, daß auch die theologische Reflexion über die Riten vom Geist der Zeit bestimmt wurde. Wir denken dabei tatsächlich an den großen Einfluß der paulinischen Tauftheologie in dieser Periode. Eine Reihe von Faktoren haben dabei eine Rolle gespielt: 1. das große Prestige der Paulusschriften im hellenistischen Christentum dieser Zeit; 2. der anamnetische Einschlag der Kultusauffassung dank der typologischen Taufexegese und der Eucharistie; 3. der zentrale Ort des totalen Pascha des Herrn – Leiden, Tod, Auferstehung, Erhöhung – als das Urgeschehen der christlichen Heilsökonomie; 4. die inzwischen entwickelte Form des Taufritus zu einer Form des Ein- oder Untertauchens, die den paulinischen Gedanken vom Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen mit dem Herrn konkret ins Bild bringen konnte; und 5. vielleicht eine mehr oder minder bewußte Beziehung zu bestimmten heidnischen Initiationsriten, in denen das Sterben der Gottheit eine Rolle spielte[14]. Dieser Faktorenkomplex hat dazu geführt, daß die Katecheten und Mystagogen eine zeiteigene und also verständliche Glaubensdeutung der liturgischen Riten ausgearbeitet haben, wenn auch mit einer bestimmten Absicht, aber auch mit einem ausgesprochen biblischen Interesse.

3. Die Periode der Standpunktbestimmung gegenüber der Kultur

Wir richten unseren Blick auf die ersten christlichen Jahrhunderte. Die Information darüber ist ziemlich dürftig. Die großen Zeugen sind Schriften aus Syrien (Die Lehre der Apostel: *Didaskalia Apostolorum*), aus Rom (Hippolyt), aus Afrika (Tertullian und Cyprian) und aus Ägypten (Clemens und Origenes). Aus dem Initiationsrituale des Hippolyt leiten wir ab[15], daß die Aufnahme in die Gemeinde eine Reihe von gesellschaftlichen Konsequenzen hatte, denen der Kandidat genügen mußte. Die Gemeinde stellt Bedingungen an das Arbeits-, Berufs- und Eheleben. Sie prüft die Lebensweise des Kandidaten. Sie treibt unter Handauflegung und Gebet aus ihm den Teufel aus. Sie läßt den Täufling abschwören: dem Satan, all seiner Pracht und all seinen Werken. Die christliche Gemeinde wußte sich in eine glaubensfeindliche Umgebung gestellt. Sie weist die gängige Kultur ausdrücklich zurück und nimmt sie kritisch unter die Lupe. Die Gemeinde ist eine ausgewählte Gruppe begrenzten Umfangs und von hoher geistlicher Qualität. Gegenüber der religiösen Außenwelt ist sie sich ihrer Identität bewußt. Aus dieser Haltung muß man Gestalt und Geist ihrer Initiationseinrichtung verstehen. Die oben erwähnten Handlungen der Gemeinde mit den Taufkandidaten weisen alle in die Richtung kritischer Haltung zur heidnischen Umgebung, um die Hinwendung zum Gott des Jesus von Nazaret möglich zu machen und um das innergemeindliche Leben zu schützen und zu sichern. Die Gemeinde des Hippolyt ist kräftig strukturiert und macht sich stark in ihrer Haltung gegenüber der Welt.

Noch ein anderes Element in der Initiationsliturgie Hippolyts fällt auf, nämlich die wichtige Weiterentwicklung der postbaptismalen Riten: der Salbung und Handauflegung. In diesem Punkte ist auch sein afrikanischer Zeitgenosse Tertullian zu erwähnen mit seiner charakteristischen Auffassung von der Unterscheidung zwischen Wassertaufe und Handauflegung, die ihn dabei von «zwei Sakramenten» sprechen läßt[16]. Außerdem müssen wir auf mehrere syrische Dokumente[17] hinweisen, in denen die Salbung vor der Taufe ausdrücklich mit der Gabe des Geistes zusammenhängt. Mit anderen Worten, wir erkennen in dieser Periode Differenzierungen in der Grundstruktur der Initiationsliturgie. Wie erklärt man diese Erscheinungen? Historisch gesehen, meint man auf hellenistische Einflüsse auf die Initiationsliturgie aus den stoischen und gnostischen Philosophien hinweisen zu müssen. Tertullian stützt sich in seiner Lehre auf Begriffe, die er der stoischen Philosophie entlehnte und mit denen er erklärte, daß das Wasserbad die Gleichheit mit Gott bewirke und die Handauflegung die Gabe des Geistes schenke. In den syrischen Schriften, die der Besiegelung durch Salbung eine besondere Würde zuerkennen, erkennt man den Einfluß gnostischer Gruppierungen des 2. Jahrhunderts, die die Initiation vornehmlich als Siegel betrachteten, das dem Gläubigen aufgedrückt wird und ihn zu einem «geistlichen Leben» stempelt, in dem er vom Stofflichen Abstand nimmt und sich vom bösen Einfluß himmlischer Mächte abwendet[18]. Für den rituellen Ausdruck dieser Auffassungen benutzte man mit Vorliebe die Salbung zur Gabe des Geistes, durch die man in den Kreis der Pneumatiker eintrat.

Die Initiationsliturgie dieser Epoche scheint unter starkem Einfluß verschiedener Geistesströmungen gestanden zu haben. Diese haben Wahl und Gestaltgebung der christlichen Riten grundlegend bestimmt. Wir stellen von neuem fest, daß die christliche Gemeinde in der Welt stehend ihre Seinsweise entwickelt hat und diese auf eine ihr angepaßte Weise im Kultus z.B. der Initiation ausgedrückt hat. Inzwischen ist wohl die Frage nach der grundlegenden Struktur der christlichen Initiation aufgekommen.

4. Die Periode des Ursprungs

Wie ist die Situation bei den christlichen Gruppierungen des 1. Jahrhunderts? Was ist die Ursprungsform der Initiation? Muß sie als christliche Schöpfung angesehen werden, oder hat auch dieser Ritus seine Wurzeln in der Kultur der Zeit? Es ist nicht einfach, im engen Rahmen eines Artikels die komplizierte Problematik des ursprünglichen Taufritus darzulegen. Wohl aber ist uns deutlich geworden, daß sich das historische Verständnis der Initiation z.Z. auf die Ursprungsphase konzentriert[19].

Zunächst stellt man fest, daß der Taufritus der Urgemeinden sehr einfach war. Die wichtigsten Zeugnisse dafür findet man im Neuen Testament, in der *Didachè* und den *Acta Thomae*. Elemente des Ritus waren: das Wasserbad, die Handauflegung, die Salbung und das Bekenntnis zum Namen des Herrn oder zum dreieinigen Gott[20]. Hierzu macht man folgende Anmerkungen: 1. der Wasserritus, der allgemein bezeugt wird, hatte wahrscheinlich keine Beziehungen zu den Badegewohnheiten der Zeit, auch nicht zur Proselytentaufe und nicht direkt zu den rituellen Waschungen z.B. der Qumrangemeinde; wohl stimmt man einem Zusammenhang mit der Johannestaufe zu: wegen ihrer Unwiederholbarkeit, wegen des eschatologischen Aufrufs an das ganze Volk und wegen der Spendung durch den Täufer[21]; 2. man meint feststellen zu können, daß der Wasserritus nicht in einem Untertauchen bestand, sondern im Hineingehen ins Wasser, in einem Übergießen von Wasser über den Kopf des Täuflings durch den Täufer mit begleitendem Bekenntnis des Namens und Heraussteigen aus dem Wasser[22]; 3. die trinitarische Formel von Mt 28,19; Mk 16,18; Did 7,1.3 wird als eine Weiterentwicklung der ursprünglich christologischen Formel angesehen; man vermutet, daß letztere aus den palästinensischen judenchristlichen Kreisen stammt, wo man sich zum Herrn bekehrte, während erstere sich in den syrischen heidenchristlichen Kreisen entwickelte, wo man sich zum christlichen Gott bekannte; 4. man taufte anfangs in «lebendigem» Wasser, d.h. in natürlich strömendem Wasser; später wird dieser Brauch erweitert, um örtlichen Umständen entgegenzukommen (*Didachè* in Syrien)[23]; in Syrien wird auch zum ersten Male eine Salbung vor der Taufe erwähnt (*Acta Thomae*)[24]; 5. was die Struktur der Initiation angeht, neigen die Forscher im Augenblick zu der Hypothese, daß die Urgemeinden vornehmlich durch das Mittel des Wasserbades getauft haben; aber weil man damit nicht alle Angaben des Neuen Testamentes (Apg 8,17; 19,6; 9,17; 10,44–48; 1 Kor 10,1–2; 1 Joh 5,8; Hebr 6,2) und der nachapostolischen Zeit (*Didachè*, *Acta Thomae*) genügend erklären kann, nimmt man auch die Möglichkeit an, daß in der apostolischen Zeit schon mehrere Initiationsweisen bestanden haben, die mit den religiös-kulturellen Hintergründen der Bekehrten in Zusammenhang standen[25]: die palästinensischen Christen seien der Täufertradition gefolgt; in der Diaspora habe man unter Einfluß der Proselytentaufe stehen können; in bestimmten charismatischen Kreisen habe man sich an den Ritus der rabbinischen Handauflegung zur Gabe

des Geistes angeschlossen; in Gemeinden, die von der Gnosis beeinflußt waren, habe man den Wert des Besiegelungsritus in Gestalt einer Salbung erkannt.

Die historische Forschung nach den Ursprungsformen der christlichen Initiation ist noch nicht abgeschlossen. Vorläufig meint man davon ausgehen zu dürfen, daß die rituellen Formgebungen mit der religiösen und kulturellen Herkunft der Christen zusammenhängen. Man erkennt einen gewissen Vorrang jenen Traditionen an, die innerhalb des Judentums bestanden, als sich das Christentum ausbreitete. Diese vielgestaltige Beeinflussung der Urgemeinden von seiten der Bekehrten hatte zur Folge, daß sie auf mancherlei Weise initiiert wurden. Auf verschiedene Arten haben die Urgemeinden das neue und nicht ableitbare christliche Element in Riten dargestellt, wenn sie Neulinge in ihren Kreis aufnahmen.

5. Zusammenfassung

Im Vogelflug – und also allzu summarisch und unnuanciert – haben wir die Hauptmomente der Entwicklung in der Initiationsliturgie studiert; dabei haben wir unsere Aufmerksamkeit vor allem dem Einfluß der Kultur auf das Entstehen und Wachsen dieser Riten zugewandt. Aus dem Vorhergehenden leiten wir ab, daß der Einfluß der Kultur auf diese Riten in allen Stadien lebendig war und daß sie zusammen mit der christlichen Deutung – die übrigens ebensosehr den Kultureinflüssen offen war – das christliche kultische Handeln ausgemacht hat. Die geschichtliche Forschung über die Initiationsriten weist in die Richtung ihrer unbedingten Kulturbestimmtheit, das heißt: es waren immer wieder lebendige und gängige Kulturelemente, die von den Gemeinden angenommen und gebraucht wurden, um damit und darin ihre eigene Heilsintention auszudrücken. Diese allgemeine Schlußfolgerung aus der historischen Forschung ist nicht mit der Auffassung zu vereinbaren, daß die christliche Initiation (in welchem Stadium auch immer) eine schlechthin neue Schöpfung sei, die auf einen Einsetzungsakt des Herrn selbst oder seiner ersten Vertrauten zurückzuführen ist.

III. Die unersetzliche Funktion der Kultur für den Kultus

Von altersher ist es uns nicht vertraut, daß die Kulturbestimmtheit des christlichen Gottesdienstes bis in den Augenblick der Entstehung und bis in die Grundstrukturen zurückzuführen ist. Vielmehr haben wir an Hand der klassischen theologischen Verstehensweisen gemeint, die Kernriten seien eine so ursprüngliche und eigene christliche Wirklichkeit, daß sie als Einsetzung des Herrn oder des ihn umgebenden Kreises angesehen werden konnten. Mit dieser Auffassung ist tatsächlich *ein* Aspekt des Problems ausgedrückt. Sie ist die Frucht einer gläubigen Besinnung auf das Wesen des christlichen Gottesdienstes, aber ihre einseitige Betonung hat zur Folge gehabt, daß man in der westlichen Tradition zu wenig Blick hatte für die gleich wesentliche Umweltbedingtheit des christlichen Kultus. Das gilt vielleicht noch mehr für die Reformationskirchen als für die katholische Kirche. Demgegenüber muß man aber davon ausgehen – die historische Forschung scheint diesen Ausgangspunkt zu bestätigen –, daß man bei der Betrachtung des Gottesdienstes mit zwei gleichwertigen Komponenten rechnen muß: mit dem Glauben und der Kultur. Diese zwei Komponenten streben eine Einheit an – werden zu einer symbolischen Wirklichkeit; dabei wird keine von beiden der anderen geopfert, und beide hinterlassen ihre Eigenart sichtbar und erfahrbar. Für den Gottesdienst ist es gleich wesentlich, daß er sowohl authentischer Ausdruck des Glaubens wie auch lebendiger Ausdruck der Kultur ist. Rechnet man zu wenig mit dieser Dialektik des Gottesdienstes, verfällt man in eine Art von Monophysitismus. Die Geschichte der Initiationsliturgie im Laufe der Jahrhunderte zeigt, daß sich die Waage auf die Dauer in Richtung des Neochalkedonismus ausbalanciert hat.

Wer sich auf das Wesen der christlichen Liturgie besinnt, stößt auf das niemals kleiner werdende Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade, Welt und Glaube, Mensch und Gott. Aber wichtig ist dabei zu bemerken, daß dieses Dilemma zu einer Entscheidung für das eine auf Kosten des anderen einlädt und sogar zwingt. Das ist die bleibende Verführung innerhalb der christlichen Bewegung, die regelmäßig eine oppositionelle Haltung gegenüber dem Menschlichen und Weltlichen einnahm. Einer der sichtbarsten Beweise dafür offenbart sich darin, daß das westliche Christentum seinen Gottesdienst zu einer festen und exemplarischen Form des Christlich-Sakralen erhob; daß es immer wieder und in welcher Situation auch immer die Fenster vor den Kulturen geschlossen hielt, unter denen sie sich niederließ. Die Initiationsliturgie ist dafür ein sprechendes Beispiel. Eingehend auf das obengenannte Dilemma von Natur und Gnade, angewandt auf die Liturgie, meinen wir sagen zu dürfen, daß es nicht ohne weiteres gelöst werden kann. Natur und Gnade verweisen ja auf abstrakte Wirklichkeiten, die in sich eine Konkretisierung und einen Umraum fordern. Diese können aber nur über das Menschliche und Weltliche Wirklichkeit werden. Man könnte dies den unablässigen inkarnatorischen Aspekt des Kultus nen-

nen, der die Einpflanzung der Gnade in die Natur verwirklicht. Das Menschliche und Weltliche werden dann nach ihrer fundamentalen Empfänglichkeit für das Gnadenangebot verstanden. Doch ist damit noch nicht alles gesagt, weil der Kultus nicht nur der Träger göttlicher Wirklichkeit ist, sondern ebenso auch ihre Erscheinung. In seiner Form muß der Kultus die göttliche Wirklichkeit auch zeigen, ausdrücken und mitteilen. Der Kultus darf nicht nur inkarnatorisch, sondern muß auch epiphanisch sein. Auch aus diesem Grunde ist es von wesentlicher Bedeutung, daß die christliche Bewegung in den Situationen, in denen sie sich befindet, die Elemente zu entdecken versteht, die auf Grund ihrer inneren und äußeren Exemplarität nicht allein darauf angelegt sind, Träger, sondern auch Epiphanie der Gnade zu sein. Dies ist das Gebiet der Kultur, die sich offenbar in der Vielzahl der Kulturen konkretisiert. Vielleicht darf man sogar annehmen, daß die Kultur in ihrem Wesen diese Vollendung durch den Kultus fordert. Das Futurum (*cultura*) will immer wieder ein Perfectum (*cultus*) werden. In einem gewissen Maße haben wir das auch in der Geschichte der Initiationsliturgie feststellen können, zumal beim Blick auf die ersten Jahrhunderte.

IV. Pastoraltheologische Anmerkungen

1. Wenn man die Bedeutung der Kultur für den Kultus ganz ernst nimmt und konsequent weiterdenkt, wird das einen wichtigen Einfluß auf das kultische Verhalten der christlichen Gemeinde und auf die Verkündigung und Katechese vom Kultus ausüben. In unserer Situation ist es geboten, nicht nur die Auffassungen vom Gottesdienst, sondern auch seine konkrete Gestalt systematisch und ohne Beschränkung kulturell zu durchdringen. Das gilt sowohl für die jungen wie für die alten Kirchen; dabei haben die alten Kirchen die besonderen Schwierigkeiten zu überwinden, die infolge jahrhundertelanger Aussetzung dieser Entwicklung entstanden sind.

2. Die grundlegende kulturelle Durchdringung des Gottesdienstes als unentrinnbarer pastoraler Auftrag in unserer Zeit fordert von den Trägern des Hirtenamtes Wahrnehmungsvermögen, Geschmack und Unterscheidungsvermögen, damit sie innerhalb des konkreten Kulturraumes die Werte, Elemente, Worte und Handlungen entdecken können, die für eine Interpretation und Integration des Gottesdienstes geeignet sind. Wer danach sucht, steht mitten unter den Menschen und in den Gemeinschaften und weist ebenfalls auf das hin, was für Menschen und Gemeinschaften am meisten charaktieristisch ist.

3. In den Römischen Ordines für die Kindertaufe und für die Erwachsenentaufe findet man in der allgemeinen Einleitung folgende Anweisung (Nr. 31): «Nach den Bestimmungen der Konstitution über die Liturgie (Art. 37–40 und 65) sollen die Bischofskonferenzen in den Missionsgebieten darüber urteilen, ob Elemente der Initiation, die bei verschiedenen Völkern in Gebrauch sind, dem christlichen Taufritual angepaßt oder darin aufgenommen werden können. Sie können nach einmütigem Urteil darüber beschließen.» Dieser Text bezieht sich auf grundlegende Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgieerneuerung im allgemeinen. Es geht hier um Anpassung bestehender Initiationselemente und ihre Einfügung in das Römische Rituale. Ferner liest man in Nr. 30, Abs. 2: (Die Bischofskonferenz soll) «mit Sorgfalt und der nötigen Vorsicht dem nachgehen, was aus der eigenen Art und Tradition der Völker übernommen werden kann; andere Anpassungen, die nützlich und notwendig sind, sollen sie dem Heiligen Stuhl vorlegen, um sie nach erlangter Zustimmung einzufügen». Hier geht es um die Übernahme von Elementen der eigenen Art und der eigenen Tradition der Völker, um sie dem Römischen Rituale einzupassen. Tatsächlich ist es die Absicht des Gesetzgebers, die fundamentale Struktur und die Basiselemente des Römischen Rituale auf eine wenn auch angepaßte Weise zu internationalisieren, um die Einheit der westlichen Liturgie zu bewahren. Die neuen Römischen Ordines sind im Vergleich zum Ritus des früheren Rituale Romanum durch zahlreiche Erneuerungen verändert; aber anderseits liegen sie noch so sehr in der Fortsetzung der Vergangenheit, daß sie keine echte Möglichkeit für eine wahrhaft kulturelle Durchdringung der christlichen Initiation bieten.

[1] Wichtige geschichtliche Übersichten wurden publiziert von B. Neunheuser, Taufe und Firmung: Handbuch der Dogmengeschichte IV, 2 (Freiburg 1958); A. Stenzel, Die Taufe, eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Innsbruck 1958); G. R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (Kassel 1968); A. Benoit, Baptême, sacrement d'unité (Paris 1971) 11–84; G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Leiturgia V (Kassel 1970) 1–348.

[2] Z.B. C.H. Ratschow, Die eine christliche Taufe (Gütersloh 1972).

[3] Z.B. J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung (Freiburg 1974).

[4] Vgl. G. Kretschmar, Leiturgia V, 291–293.

[5] Wir verweisen auf die verschiedenen Rapporte, die aufgrund von Gesprächen über die gegenseitige Anerkennung der Taufe zustande gekommen sind.

[6] Ordo baptismi parvulorum (Typis Polyglottis Vaticanis 1969). Im Jahre 1972 erschien das Credo initiationis christianae adultorum.

[7] Der Ordo confirmationis erschien 1971.

[8] Wir gehen vor allem aus von dem Gelasianum Vetus (hg. von L. C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis

anni circuli, Rom 1960, 42–54 und 67–74) und vom Ordo Romanus 11 (hg. von M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge, Bd. II, Löwen 1948, 380 ff.).

[9] H.M. Riley, Christian Initiation (Washington 1974).

[10] G. Kretschmar, Leiturgia V, 238 (Literaturverzeichnis).

[11] H.-J. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes (Trier 1967).

[12] F.X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum (Paderborn 1905).

[13] G. Kretschmar, Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne : La Maison-Dieu 137 (1977) 7–32, vor allem 18.

[14] E. Yarnold, Baptisme and the pagan mysteries in the fourth century : Heytrop Journal 13 (1972) 247–267.

[15] B. Botte (Hg.), La tradition apostolique de Saint Hippolyte (Münster 1963) 32–59.

[16] F. Gistelinck, Doopbad en Geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus : Ephemerides Theologicae Lovanienses 43 (1967) 532–556.

[17] U.a. die Didascalia (Hg. Funk) 203–211.

[18] G.W. Lampe, The seal of the Spirit (London 1967), 2. Aufl.

[19] Vgl. G. Kretschmar : La Maison-Dieu 137 (1977) 27–32.

[20] B. Neunheuser, Erwägungen zur älteren Taufliturgie : Kyriakon. Festschrift J. Quasten Bd. II (1970) 709–723 ; A. Benoit, Baptême, sacrement d'unité (Paris 1971) 13–27.

[21] S. Legasse, Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien : Bulletin de Littérature Ecclésiastique 77 (1976) 3–40.

[22] E. Stommel, Christliche Taufriten und antike Badesitten : Jahrbuch für Antike und Christentum 2 (1959) 5–14.

[23] Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser (Did 7,1–3) : Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte... : Jahrbuch für Antike und Christentum 3 (1974) 177–183 ; J. Daniélou, Le symbolisme de l'eau vive : Revue des Sciences Religieuses 32 (1958) 335–346 ; W. Rordorf, Le baptême selon la Didachè : Mélanges liturgiques Dom Botte (Löwen 1972) 499–509.

[24] G.G. Willis, What was the Earliest Syrian Baptismal Tradition ? : Studia Evangelica VI, Texte und Untersuchungen 112 (1973) 651–654.

[25] R. Pesch, Zur Initiation im Neuen Testament : Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 90–107 ; G. Lohfink, Der Ursprung der christlichen Taufe : Theologische Quartalschrift 156 (1976) 35–54 ; G. Haufe, Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum : Theologische Literaturzeitung 101 (1976) 562–566.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTHONIUS SCHEER

1934 in Kampen geboren, 1959 zum Priester geweiht. 1963 Lizentiat in Theologie an der Gregoriana-Universität in Rom. Istitutio Liturgico bei Sant' Anselmo, Spezialisierung in Liturgiewissenschaft. Seit 1966 Ernennung zum Peritus am Institut Supérieur de Liturgie zu Paris. Ein Jahr lang Privatdozent am Gemeenschappelijk Instituut voor Theologie in Tilburg. 1968 an der Hochschule Sant' Anselmo in Rom bei Prof. H. Schmidt Promotion in der Liturgiewissenschaft mit einer Dissertation über «Die Menschwerdung Christi in der liturgischen Überlieferung der griechisch- und lateinischsprechenden Kirchen». 1967 bis 1976 Mitarbeiter der Theologischen Fakultät Tilburg für systematische Theologie und Liturgie. Mitglied des Gutachterrates des Nationalen Rats für Liturgie. Seit 1976 Lektor der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift : Graafsbaan 162, NL-5244 NL Rosmalen, Niederlande.

Adrien Nocent

Christliche Initiation und Gemeinde

Läßt dies Thema noch Raum für neu Überlegungen ? Will man vermeiden, sich in Wiederholungen des breits Bekannten zu erschöpfen, so ist man leicht versucht, unser Thema auf dem Umweg über die Anthropologie anzugehen. Sich ausschließlich oder im wesentlichen auf diese zu beschränken hieße jedoch, am Untergang einer Hoffnung mitzuwirken : jener Hoffnung, daß die Humanwissenschaften zum Studium der liturgischen Theologie einen weitreichenden Beitrag leisten. Denn die rücksichtslose Übertragung der Anthropologie auf den liturgischen Bereich bewirkt nichts anderes als eine Wiederholung der ärgerlichen Erfahrungen und Annäherungen, die das Ergebnis der parallelen Verwendung unzureichend adaptierter Systeme gewesen sind. Man denke beispielsweise an die Untersuchungen vergleichender Liturgie- oder vergleichender Religionswissenschaft oder auch an die Einführung eines aus der Untersuchung von Struktur und Theologie des Opfers abgeleiteten Begriffs, den man anschließend auf das Opfer Christi überträgt und dieses damit in einen allzu engen und verzerrenden Rahmen preßt. Um im liturgischen Bereich anwendbar zu sein, müssen die Humanwissenschaften ein Instrumentarium erstellen und dies – wenn man nicht einen gewissen Nestorianismus wieder aufleben lassen will – an die Norm der Inkarnation des Göttlichen anpassen, welche die Liturgie kennzeichnet, deren erster Zelebrant Christus selber ist. Wir ziehen es daher vor, bei der liturgischen Erfahrung selbst anzusetzen, so wie sie sich heute, in der Vergangenheit und in der Schrift darstellt, wollen uns jedoch hierbei der Zusammenarbeit mit dem Anthropologen keineswegs verschließen.

Gemeinde und Initiation im Neuen Testament

Schon das Neue Testament teilt uns seine Erfahrung mit christlicher Initiation und Gemeinde mit. Das Wort *ekklesía* führt uns drei eng miteinander verbundene Dimensionen vor Augen : die Versammlung der Christen mit ihrer kultischen Aktivität, die Ortsgemeinde mit all ihren Dimensionen und die universale

Kirche, von der die Ortskirche keineswegs nur einen Teil darstellt, sondern deren volle Vergegenwärtigung sie ist. Das ist nicht neu. Man braucht nur unter dem Stichwort *ekklesía* im *Theologischen Wörterbuch* den 1937 von K.L. Schmidt verfaßten Artikel nachzulesen, um dort jene Gedanken zu finden, die das II. Vatikanum später weiter entfaltet hat. Bei allem Nachdruck auf der Bedeutung der Diözese als Ortskirche, deren Oberhaupt und Mittelpunkt der Bischof ist[1], wird dennoch auch in dem vom Bischof beauftragten Priester die Gegenwart des Bischofs selbst in den verschiedenen legitimen Gruppierungen der Gläubigen gesehen[2].

Mit der Eucharistie feiernden Versammlung nimmt der Initiierte Kontakt auf. Aber selbst vor der ersten Begegnung mit ihr während des Katechumenats, im Akt der Taufe und in der Zeit der Mystagogie hat er bereits hie und da Mitglieder der Ortskirche kennengelernt, die ihm von ihrer existentiellen Erfahrung erzählt haben. Durch die Begegnung mit der Ortsgemeinde erwirbt der Initiierte sein Bürgerrecht in der Gesamtkirche. Dabei handelt es sich jedoch keineswegs um ein Gemeindegetto, eine Gefahr, der die heutigen Versuche zur Erneuerung des Katechumenats nicht immer entgehen. Man sollte die Ortsgemeinde nicht zu sehr als eine soziologische Struktur in der Art der rein menschlichen Gemeinschaften betrachten. Bei ihr ist die sichtbare Struktur ein Zeichen, das unmittelbar auf eine unsichtbare Wirklichkeit verweist. Es darf also nicht auf der einen Seite eine soziologische Struktur und auf der anderen Seite, auf einer höheren Ebene, der Leib Christi angenommen werden. Der Initiierte wird nicht mit einer sichtbaren soziologischen Struktur konfrontiert, die ihm dann erst den Zugang zur göttlichen Wirklichkeit des Leibes Christi und der Dreifaltigkeit eröffnet, wie sie uns das Neue Testament zeigt[3]. Die Ortsgemeinde, die den Bewerber um die Initiation aufnimmt, ist nicht in eine juridische Struktur eingezwängt; sie ist die «Einheit», die Christus in Joh 17 um ihretwillen wünscht, und die Feier der Eucharistie verlebendigt immer wieder neu diese Wesenheit, die die *ekklesía* ausmacht.

Die Kirchenväter

Mit der Vorstellung des Paulus vom «Leib Kirche» stimmen die Kirchenväter nicht immer überein. Unter dem Einfluß des gegen Ende des 3. Jahrhunderts entstehenden Rechts fassen sie die Kirche als soziologisch-juridische Struktur auf, und die *sphragís*, von der sie oft sprechen, ist für sie vor allem ein Zeichen der Zugehörigkeit zu der Herde, die von ein und demselben Hirten zu einem gemeinsamen Ziel geführt wird. Wenn dieser Aspekt richtig ist, so entspricht er doch nicht ganz der «Einheit» des Johannes oder auch der Konkorporeität, die Kyrill von Jerusalem unter den Initiierten feststellt. Die Wirklichkeit einer solchen Gemeinschaft, in die sich der Initiierte einfügt, entzieht sich demnach zu einem Teil der Anthropologie und zwingt diese, ein Untersuchungsinstrumentarium zu erstellen, das diese spezifische Realität zu ergründen vermag. Denn es handelt sich in der Tat um eine Gemeinschaft, in die jedes einzelne Glied von oben hineingeboren wird und in der jeder durch einen gemeinsamen Leib mit den andern verbunden ist. Diese beiden Aspekte werden vom Neuen Testament – den jeweiligen katechetischen Erfordernissen der Ortskirche entsprechend – mehr oder weniger stark hervorgehoben. Paulus unterstreicht in einer den Hymnen verwandten literarischen Form die neue Stellung des Initiierten, der nun aufs engste mit der Gemeinde verbunden ist[4]; Johannes sieht zumindest in seinem Evangelium mehr das sakramentale Zeichen des Wassers, das in Verbindung mit dem Heiligen Geist die Geburt von oben bewirkt[5].

Die heutigen Ritualien

Wie aber verhält es sich damit in unseren Ritualien? Man hat zunächst einmal klar zwischen dem für Kinder und dem für Erwachsene zu trennen, eine im Altertum völlig unbekannte Unterscheidung. In der heute üblichen Erwachseneninitiation erreicht der Ritus ein Höchstmaß an Echtheit und bringt sehr gut die Beziehung zwischen Initiiertem und Gemeinde zum Ausdruck. Diese Wirklichkeit wird unter Beweis gestellt, angefangen von der Eintragung des Namens ins Register der Taufkandidaten bis hin zur Teilnahme an der Eucharistie. Die Wiedereinführung der verschiedenen Stufen der Skrutinien und der «Traditionen» des Evangeliums, des «Credo» und des «Pater noster» in Verbindung mit der verantwortlichen Präsenz der Gemeinde zeigt, wie ein wichtiges Ereignis das Leben der Ortskirche verändert. Die Gemeinschaft der Versammelten ist zur göttlichen Versammlung geworden, und diese Gemeinschaft wird zur Dienerin dessen, was sie selbst empfangen hat. Dies meint Paulus, wenn er sagt, die Gemeinde sei Dienerin der Versöhnung[6]. In der Taufe, in der Firmung, im höchsten Maße jedoch in der Eucharistie kommt dies zum Ausdruck. Es geht also bei der Wiederherstellung der sakramentalen Einheit der drei Initiationsschritte nicht um müßigen Archeologismus. Die Gemeinde verleiht auf diese Weise ihrem Tun gegenüber dem sich ihr nähernden Initiierten in der Fastenzeit Ausdruck, indem sie diese nicht nur als persönliche Askese lebt, sondern als gemein-

same Bemühung der ganzen Gemeinde in Gebet, Fasten und Nächstenliebe um jene, die die Initiation empfangen werden. Eine zweifache Bewegung ist also im neuen Erwachsenenrituale deutlich sichtbar gemacht worden: die des Taufbewerbers ebenso wie die der Gemeinde. An vielen Stellen des Rituale äußert sich dieser Wille zur Begegnung; ich habe gut dreißig solcher Stellen gezählt. Im Vergleich zu den alten Ritualien versucht das unsere, in der Liturgie des Katechumenats die spürbaren Zeichen der Interaktion zwischen dem Initiierten und der Gemeinde zu vermehren. Auch im Taufrituale wollte man ebenso wie im Firmrituale eine stärkere Beteiligung der Gemeinde erreichen, so etwa in den beiden neuen Formeln zur Wassersegnung, die allerdings wegen ihrer Vernachlässigung der zum Verständnis des Sakraments so unentbehrlichen Typologie zu kritisieren sind.

Die Mängel des Rituales

Ich möchte indessen drei Punkte hervorheben, die sich nach meiner unmaßgeblichen Meinung nicht mit dem Bestreben vereinbaren lassen, die Begegnung zwischen dem Initiierten und der Gemeinde zu verdeutlichen. Der erste bezieht sich auf die Beibehaltung der die Amtsautorität hervorkehrenden Taufformel *«Ego te baptizo»*, wobei die dreifache Befragung dem sakramentalen Taufakt vorangestellt wird. Mag man die Einführung dieser autoritativ bestimmenden Formel für die Kinder, die auf die Fragen des Zelebranten nicht antworten können, noch verstehen, so ist sie beim Erwachsenen nicht mehr einsichtig, und dies um so weniger, als sie hier den Dialog zwischen dem Zelebranten, der den Herrn und die Gemeinde vertritt, und dem Initiierten in Frage stellt, der nämlich im sakramentalen Akt seiner Initiation keine erkennbare Rolle spielt. Das Angebot des Glaubensgeschenkes wird vom Herrn über seinen auch die Gemeinde repräsentierenden Stellvertreter ausgesprochen. Es ist ein so großartiger Eindruck, den Initiierten zu hören, der das Geschenk des Glaubens im eigentlichen Akt des Eintauchens in den Tod mit Christus annimmt, um mit ihm zu einem neuen Leben aufzuerstehen, indem er den Glauben bekennt, der ihn rettet! Sicher bietet auch das neue Rituale die Möglichkeit des Immersionsritus, aber es weist nicht darauf hin, daß dieser begründet und außerordentlich bedeutungsvoll ist. Dagegen wird man sich erinnern, wie die alten Texte das Baptisterium als *taphos*, als Grab, aber auch als Schoß der Kirche darstellten – und als *mēter*, als lebenspendende Mutter. Bekannt ist die Inschrift, die Sixtus V. im Baptisterium des Lateran anbringen ließ und die zum Ausdruck bringt, daß die Mutter Kirche hier ihren Kindern das Leben schenkt, Kindern aller Rassen. Über die offensichtliche Bedeutung hinaus, die das Eintauchen und Wiederauftauchen zu erkennen geben – Wiedergeburt und nicht nur Auslöschen der Schuld durch die Ablution –, versinnbildlicht dieser Ritus aufs beste das mütterliche Handeln jeder Kirche, die in Verbindung mit dem Heiligen Geist das neue Leben und den Glauben hervorbringt.

Abgesehen von den schwerwiegenden Mängeln des neuen Firmrituals kann man sich mit Recht fragen, weshalb die Salbungsformel nicht dem gelasianischen Sakramentar entnommen worden ist, nicht etwa wegen dessen Alter, sondern weil es in bedeutsamer Weise den Eintritt des Getauften in die göttliche Familie zum Ausdruck bringt. Der Bischof bezeichnete nach der Handauflegung die Stirn des Gefirmten mit dem Kreuz und sprach dabei: «Signum Christi»[7]. Der Geist läßt den Gefirmten das Antlitz Christi in solchem Maße widerspiegeln, daß der Vater diesen Christen anschaut und in ihm seinen eigenen Sohn erkennt; hier vollzieht sich die Hineinnahme in die göttliche Gemeinschaft der drei Personen, welche die christliche Gemeinde kennzeichnet. Demgegenüber hebt das neue Firmritual etwa zehnmal die Aktivität der Gemeinde hervor.

Im einzelnen zu untersuchen wäre, inwieweit die «Sprache» des Erwachsenenrituals Ausdruck der Gemeinschaft ist. Wir haben uns auf augenfälligere Punkte beschränkt.

Das Rituale der Kinderinitiation wird oft als gelungenes Ergebnis hingestellt. Dies trifft zu, wenn wir uns damit zufriedengeben, es lediglich unter dem Gesichtswinkel der heutigen theologischen und pastoralen Sensibilität zu betrachten. Und das könnte richtig sein, vorausgesetzt allerdings, daß diese Sensibilität wichtige Aspekte nicht ausblendet. Ist aber nicht gerade dies der Fall? Auch hier möchte ich mich auf einige Punkte beschränken; die jedoch scheinen mir wesentlich, und ich bin mir darüber im klaren, daß diese Bemerkungen kritische Reaktionen oder Achselzukken hervorrufen werden.

Das Kindertaufrituale ist mit einer ausgezeichneten Einleitung versehen, die das einigende Band zwischen den drei Initiationssakramenten hervorhebt. Man führt sie nicht nur auf, sondern zögert auch nicht, ihre normale Reihenfolge anzugeben: Taufe, Firmung, Eucharistie. Zuvor beschäftigt man sich außerdem mit der Katechese der Eltern und derer, die für das zu initiierende Kind Verantwortung tragen.

Beginnen wir mit dem letztgenannten Punkt. Das Rituale läßt in seinen Richtlinien zur Katechese jeglichen Bezug zu Liturgie und Gemeinde außer acht. Es handelt sich hier zwar um eine Katechese, aber nicht

um eine Katechese *intra ipsa mysteria*, bei der die ganze Gemeinde mitwirkt. Die Aktivität der Ortsgemeinde mit ihren Dimensionen ist unberücksichtigt geblieben. Man erinnere sich, wie die Kirche im 7. Jahrhundert und sogar noch viel später diese Katechese auffaßte. Gewiß erschöpfte sich diese nicht in einer liturgischen Feier, die aber galt als unerläßlich. Das Gelasianum hält am Brauch der drei an Fastensonntagen stattfindenden Skrutinien fest, obgleich es sich in den meisten Fällen um Kinder handelt, denn man hat die Katechese der Eltern und Paten im Auge[8]. Der römische *Ordo XI* verlegte diese Skrutinien auf Wochentage, verdoppelte jedoch ihre Zahl. Sicher bedeutete die Tatsache, daß die Skrutinien wochentags gefeiert wurden, bereits eine Herabminderung der Präsenz der Gemeinde, gleichwohl läßt die Vermehrung der Skrutinien die Absicht erkennen, die liturgische Katechese der für das Kind Verantwortlichen hervorzuheben. Wenn auch nicht die ganze Gemeinde daran teilnimmt – wie es an den drei Fastensonntagen der Fall gewesen war –, so bekunden doch die im *Ordo XI* vorgesehenen sechs Versammlungen in der Woche der Quadragesima das Interesse, mit dem die gesamte Ortskirche ihre Verantwortung für die Katechese der Eltern und Paten wahrnimmt[9]. Die gelasianischen Sakramentare des 8. Jahrhunderts setzten diese Praxis fort. Als Edmond Martène im September 1718 nach Lüttich kam, sah er das Manuskript, das die damals in Lüttich ebenso wie in Vienne in der Dauphiné noch üblichen Skrutinien enthielt[10]. In einem Rituale, das bei Paul V. keine Zustimmung fand, hatte der 1602 gestorbene Kardinal Sanctori diese verschiedenen Skrutinien vorgeschlagen. Sicherlich kann man sich fragen, ob die Beibehaltung dieser Feiern nicht eher auf zeremonielle Tradition als auf die bewußte Absicht zurückzuführen ist, die Gemeinde an einer liturgischen Katechese zu beteiligen. Tatsächlich stellt man fest, daß der Sinn für den gemeindlichen Aspekt der Initiation allmählich schwindet. Dies beweisen schon der *Ordo XI* und die wochentags gefeierten Skrutinien. Die Theologie des 12. Jahrhunderts mit ihrem individualistischen Sakramentsbegriff und die hohe Kindersterblichkeit dieser Epoche führen dann zu Entscheidungen, die in dem vom Kirchenrecht aufgegriffenen Dekret *Quam primum* ihren Abschluß finden[11]. Heute haben sich die Verhältnisse geändert, und die Kirche spricht sich für die Gruppentaufe von Kindern im Beisein der Gemeinde aus. Sehr zu vermissen ist jedoch der Beitrag der Gemeinde zu gemeinsamen Feiern, welche die Höhepunkte der Elternkatechese unterstreichen. Hier scheint schöpferische Arbeit vonnöten zu sein, sowohl, was die Riten anbelangt, als auch im Hinblick auf die Kirchenhandbücher.

Die sakramentalen Stufen der Initiation

Auch wenn dadurch lästige pastorale Streitigkeiten neu entfacht zu werden drohen, kann man doch in der Frage der Initiationsriten selbst nicht umhin, auf eine Situation aufmerksam zu machen, welche die Begegnung des Initiierten mit der Gemeinde weniger sichtbar werden läßt. Hier soll nicht behauptet werden, man müsse deshalb eine alte, leblos wirkende Situation wiederherstellen; aber man muß sich zumindest klarmachen, daß das Aufgeben der alten Verhältnisse Rückwirkungen hat, die bei der Beurteilung des pastoralen Gewinnes, den wir uns von der gegenwärtigen Praxis versprechen, in Rechnung zu stellen sind. Drei Tatsachen müssen hier festgehalten werden: das zeitliche Auseinanderrücken der drei Stufen, in denen die Initiation der Kinder gefeiert wird, die umgekehrte Reihenfolge Eucharistie – Firmung und der sich daraus – vor allem im Hinblick auf die Eucharistie – ergebende Bedeutungsschwund der Taufe im Sinne der Eingliederung in die Ortskirche.

Zu Unrecht wird behauptet, die östliche Praxis, Kindern die drei Initiationssakramente zu spenden, sei in der Kirche des Westens nur kurze Zeit üblich gewesen. Eine römische Handschrift aus dem 11. Jahrhundert enthält folgende Rubrik: *Si episcopus adest, statim confirmari opportet, postea communicari corpore et sanguine domini*[12]. Andere Manuskripte, zum Beispiel französische, weisen die gleiche Rubrik noch im 15. Jahrhundert auf. Allerdings ist die Rubrik manchmal mit dem Hinweis versehen: *si episcopus non adest, a presbytero communicetur infans*. Zumindest die Eucharistie möchte man nicht von der in der Taufe vollzogenen Initiation trennen; auch in Rom sehen bestimmte Ritualien nach der Taufe eine Anrufung des Vaters mit der Bitte um die Gaben des Geistes vor, eine Art Ersatz für die Firmung, und anschließend wird dem Kind die Eucharistie gereicht[13]. Heute kann die Kindertaufe während der Eucharistiefeier gespendet werden, und diese Tatsache erweckt nur um so mehr den Eindruck einer gewissen Künstlichkeit, da das Kind ja nicht kommuniziert. Ich möchte nicht auf den Widerspruch zwischen den *Praenotanda* des Rituales der Kindertaufe und dessen richtiger Auffassung von der Einheit der drei Initiationssakramente eingehen; ich hebe lediglich hervor, daß die Initiation nicht in zeitlicher Einheit vollzogen und daß die Reihenfolge von Firmung und Eucharistie umgekehrt wird.

Was die Eucharistie betrifft, so ist hier unbedingt die Tatsache anzuerkennen, daß sie in höchstem Maße die Eingliederung des Initiierten in die Gemeinde bedeutet und bewirkt. Eine bestimmte pastorale Sicht faßt heute jedoch die Sakramente Firmung und Eucharistie in an-

derer Weise auf, wobei sie für letztere ein Bewußtsein fordert, das allerdings für die Taufe nicht vorausgesetzt wird, obgleich diese doch den ersten entscheidenden Schritt zur Umkehr und zum Eintritt in die Kirche darstellt.

Indessen hat sich das neue Rituale sehr eingehend mit dem Zusammenhang zwischen der Kindertaufe und dem Glauben der kirchlichen Gemeinschaft beschäftigt. Oft wird an die Verantwortung der Gemeinde und beinahe zu oft an die der Eltern appelliert. Bemerkenswert ist die etwas künstliche Erklärung an die Adresse des Säuglings über die Freude der Gemeinde, die ihn in ihrer Mitte aufnimmt. Sie nimmt ihn zwar auf, räumt ihm aber keinen Platz an ihrem Tisch ein; und im übrigen versteht das Kind nicht, was ihm von seiten der Gemeinde gesagt wird...

Schlußbemerkung

Ohne das Rituale, wie es erforderlich wäre, weiter zu untersuchen, beispielsweise unter linguistischem Aspekt, wollen wir nun zu den Schlußfolgerungen kommen. Obgleich das Rituale an vielen Stellen die aktive Beteiligung der Gemeinde vorsieht, kann diese Aktivität doch sehr formal bleiben. Nachdem man die erste, unerläßliche Voraussetzung geschaffen hat, nämlich eine echte Gemeinde, erscheint es dringlich, ein Rituale für die Katechese der Eltern und der für das Kind Verantwortlichen zu schaffen, ein Rituale, in dem die Gemeinde miteinbezogen ist. In vielen Fällen könnte dieses Katechumenat der Kinder der großen Schwierigkeit begegnen, die daraus erwächst, daß Eltern, die selbst nur oberflächlich Christen sind, die Taufe ihrer Kinder wünschen. Hier würde eine Art Katechumenat eine wertvolle und leichter von allen akzeptierte Wartezeit darstellen[14].

Wenn wir auch hoffen können, daß man bei der Neugestaltung der Kirchenhandbücher und auch bei der bestimmter Riten der Kreativität einen größeren Spielraum gewähren wird, so müssen wir doch erneut feststellen, daß wir bei unserem Streben nach Echtheit des Rituales nicht von einer Theologie, sondern vielmehr von einem «Theologismus» behindert werden: über seine bevorstehende Firmung und Eucharistie soll der Kandidat bestens Bescheid wissen, seine Taufe dagegen braucht er nicht bewußt zu empfangen. Doch man kann nicht einfach eine Denkweise ändern, welche die Kirche des Westens seit gut fünf Jahrhunderten prägt und zu einer allgemein anerkannten pastoralen Praxis bewogen hat. Das uns an die Hand gegebene Instrumentarium ist im ganzen gesehen gut; wir können es weiter verbessern, um die Verbindung zwischen Initiation und Gemeinde noch spürbarer zu machen.

[1] Christus Dominus 11,1.
[2] Lumen Gentium 26,1.
[3] Eph 2,19; 1 Tim 3,15.
[4] 1 Petr 1,3. 11–25; 3,18–22.
[5] Joh 17,11.20–26.
[6] 2 Kor 5,18.
[7] L. C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli. Rerum Ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes IV (Herder, Rom 1968) n. 452.
[8] AaO. nn. 283–328.
[9] M. Andrieu, Les Ordines romani du haut moyen âge, Spicilegium sacrum lovaniense II (1960) 417–447.
[10] E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. I, c.I; A.-G. Martimort, La documentation liturgique de dom Edmond Martène: Studi e Testi 279 (Città del Vaticano 1978) 260 Nr. 391.
[11] Codex Iuris Canonici, canon 770; vgl. La Maison-Dieu 32 (1952) 118–128.
[12] Vatikanische Bibliothek, Barberini 564, fol. 67.
[13] Bibl. Vallicelliana C. 32 fol. 36 r.
[14] Vgl. die Vorschläge dazu in La Maison-Dieu 104 (1970) 41–64; Notitiae 61 (Februar 1971) 64–73.

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ADRIEN NOCENT

1913 geboren. Benediktiner der Abtei Maredsous (Belgien). Spezialisierung am Institut de Liturgie de Paris und an den Hautes Etudes der Sorbonne. Zehn Jahre lang Professor am Katechetischen Institut «Lumen Vitae» in Brüssel. Vorlesungstätigkeit an der Universität Löwen. Professor am Päpstlichen Institut für Liturgie Sant' Anselmo in Rom seit dessen Gründung 1961. Veröffentlichungen in zahlreichen Zeitschriften wie Nouvelle Revue Théologique, La Maison-Dieu, Rivista Liturgica. Beteiligung an Gemeinschaftswerken wie A.G. Martimort, L'Eglise en Prière; J. Gelineau, Dans vos assemblées. Demnächst Veröffentlichung einer in Zusammenarbeit mit F. Dell'Oro entstandenen Ausgabe des Sacrementaire de Angoulême. Neuere Bücher: Célébrer Jésus Christ (Année Liturgique), 7 Bde (Editions Universitaires Jean-Pierre Delarge, Paris); in italienischer Übersetzung: Celebrare Gesù Cristo (Cittadella, Assisi), 6 Bde erschienen, der siebte in Vorbereitung; in englischer Übersetzung: The liturgical Year, vollständige Übersetzung in 4 Bden (Collegeville, USA); La célébration eucharistique avant et après Pie V: Point théologique (Beauchesne, Paris). Anschrift: Pontificio Istituto Liturgico, Piazza Cavalieri die Malta, 5, I–00153 Roma, Italien.

Willem Berger
Jan van der Lans

Phasen und Perioden, die für das Reifen des menschlichen Handelns und des Glaubensaktes nötig sind

Zur Einführung

Der Titel dieses Artikels wurde durch die Redaktion von CONCILIUM formuliert. Wir, die Autoren dieses Artikels, sind Psychologen, haben aber auf unserem Weg zum Priestertum eine volle theologische Ausbildung erhalten. Der formulierte Titel erinnerte uns an eine Unterscheidung, wie sie in moraltheologischen Lehrbüchern gebraucht wurde: da sprach man von der Tat eines Menschen (*actus hominis*) und der menschlichen Tat (*actus humanus*). Die Unterscheidung hatte zu tun mit Verantwortlichkeit, Haftung und Zurechnungsfähigkeit. In der menschlichen Tat (*actus humanus*) offenbare das Subjekt seine entfaltete Denk- und Entscheidungsfähigkeit.

Die Unterscheidung führte zu einer gewissen Weisheit und Milde: ihr lag eine Sicht zugrunde, wie sie sich auch im niederländischen Strafrecht ausspricht, wenn von Personen die Rede ist, die die Widerrechtlichkeit ihrer Handlungen nicht klar einsehen können oder trotz klarer Einsicht ihr Verhalten mit dieser Einsicht nicht in Übereinstimmung bringen können. Eine solche Abgrenzung gibt dem Strafrichter die Möglichkeit zu entscheiden: Dieser Delinquent verdient keine Strafe oder höchstens eine stark herabgesetzte. Er muß aber trotzdem «behandelt» werden, d.h. ihm muß geholfen werden, von «dieser krankhaften Störung seines Geistesvermögens» geheilt zu werden. Und eine oft vorkommende Geistesstörung besteht dann aus einer Entwicklungs- und Reifungsstörung.

In dieser Einführung haben wir natürlich nicht die Absicht, Probleme der Rechtsprechung und Strafbehandlung zur Sprache zu bringen. Es soll lediglich daran erinnert werden, daß Unterscheidungen über die Reifung, d.h. die Reife des menschlichen Tuns, ganz sicher in einem Komplex von Bedeutungen mitgewirkt haben; in diesem Komplex fungierte Gott als Richter, Jesus als Richter im Namen des Vaters, der Priester als Richter im Namen Jesu, und der Mensch als Angeklagter: «Quid sum miser tunc dicturus, quem patronum rogaturus, cum vix justus sit securus.» Und auch: «Qui Mariam absolvisti et latronem exaudisti, mihi quoque spem dedisti.»

Das «Dies Irae» ist zwar – und mit Recht – aus der Begräbnisliteratur verschwunden; die darin ausgedrückten Bilder waren offensichtlich mehr von Angst als von Vertrauen geprägt. Trotzdem ist klar, daß die allgemeine Einladung an uns alle, Mensch zu werden, in den großen Religionen die Bedeutung einer persönlichen Berufung bekommt und zumal im Christentum auch als eine persönliche Antwort auf eine persönlich gehörte Stimme formuliert wird.

Die Frage, die in diesem Artikel zur Sprache kommt, würde demnach lauten: Was wissen wir von der allmählichen Entwicklung der Art und Weise, wie Menschen-Kinder ansprechbar werden; von der Art und Weise, in der das Angesprochenwerden und Antworten Merkmale der Freiheit erhält; und vor allem von der Entwicklung der Art und Weise, in der die Stimme Gottes gehört und beantwortet wird.

Man sollte natürlich den letzten Teil der Fragestellung am besten etwas bescheidener formulieren: Was wissen wir von der Entwicklung, durch die religiöse Reize empfangen und beantwortet werden? Es wird sich zeigen, daß die Ernte der Antworten sehr bescheiden ist, vielleicht sogar enttäuschend sein wird; aber wir hoffen, daß unser Rapport zu Forschung und Experiment anregen wird – was desto notwendiger ist, wenn sich zeigt, daß der Prozeß der Glaubensübertragung, der «Tradition», der «Überlieferung» (im ursprünglichen Sinn der Wörter) an vielen Stellen und aus vielen Gründen ernstlich stagniert.

Entwicklungsstadien des Kindes

Die Entwicklungsstadien des Kindes sind ein bevorzugtes Forschungsgebiet der Psychologie. Die Literatur, die von Forschungen darüber berichtet, nimmt immer mehr an Umfang und an Qualität der Verfeinerung zu. Der schwedische Religionspsychologe Hjalmar Sundén hat eine Reihe von Anmerkungen zu den Chancen religiöser Entwicklung gemacht. Darin referiert er zuerst über den Stand der Entwicklungspsychologie anhand von P. Oesterrieth. Wir übernehmen diese Übersicht; wir wissen zwar, daß solch eine Übersicht – wie sie bei ihm vorliegt – schon lange verbessert wurde und noch immer verbessert wird; für unsere Absicht ist sie jedoch durchaus noch brauchbar.

Während der ersten vier Wochen stabilisiert das Kind seine vegetativen Funktionen. Von der fünften Woche an beginnt es seine Umgebung zu erkennen.

Sechs Monate lang tut es das vor allem schauend und hörend; danach auch greifend und tastend. Es bildet eine Reihe sensoro-motorischer Modelle: Schemata von Modellen des Verhaltens, die für alle späteren Erfahrungen von grundlegender Bedeutung sind. In dieser selben Zeit beginnt sich eine soziale Beziehung zu entwickeln: die Mutter wird erkannt und angelacht, ihre Gebärden und Ausdrücke und die anderer vertrauter Personen werden offensichtlich verstanden.

Vom neunten bis zum fünfzehnten Monat beginnt das Kind Gegenstände nacheinander zu hantieren und beginnt es, diese zu kombinieren. Es wird empfänglich für die Gefühle anderer, reagiert auf «Öffentlichkeit», will diese Öffentlichkeit unterhalten und zeigt sich in Gegenwart Fremder und in neuen Situationen verlegen. Es achtet darauf, was Erwachsene tun und versucht sie nachzuahmen.

In einer ziemlich neuen Untersuchung hat Marian Riksen-Walraven besonders schön dargelegt, wie sehr die Entwicklung des forschenden Verhaltens von der Aufmerksamkeit und dem Kontaktreichtum der Mütter abhängig ist. Unterschiede darin gaben auffällige Unterschiede im Forschungsverhalten ihrer Kinder zu erkennen.

Zwischen dem fünfzehnten und dreißigsten Monat (danach ist das Kind also zweieinhalb Jahre alt) beginnt das Kind zu stehen, zu laufen und lernt zu sprechen. Damit tritt auch eine Art von Unabhängigkeitsverhalten auf; das Kind kann kräftig «nein» sagen, Widerstand bieten und zeigt sich manchmal imstande, die Umgebung zu tyrannisieren. Es mischt sich überall ein, lebt aber gleichzeitig in einer ganz eigenen Welt. Von da aus beobachtet es und ahmt es nach. Gegen Ende des zweiten Jahres offenbart es sich als denkendes Wesen.

In der Zeit zwischen zweieinhalb und sechs Jahren beginnt sich das Kind für seine Altersgenossen zu interessieren; aber es weiß noch nicht, wie es sich zu ihnen verhalten soll. Gesell findet in diesem Lebensalter auffällig so etwas wie Konformismus, aber auch deutliche Selbstbehauptung. Die Bewegungen bekommen mehr Geschmeidigkeit und Sicherheit. Das Kind fängt an, das Universum mittels der Sprache zu strukturieren. Es löst sich von der Bindung an das «Hier und Jetzt»; es beginnt sich Dinge «vorzustellen», das «tun als ob» beginnt, die Neugier nimmt zu und damit verbunden nehmen die Wagnisse zu. Ein erster Anfang von Zusammenwirken ist festzustellen. Im Laufe dieser Periode von rund drei bis dreieinhalb Jahren erreicht die anthromorphisierende Haltung ihren Höhepunkt. Am Ende zeigt sich das Kind manchmal schon zum Aufschub der Befriedigung (delay gratification) imstande.

In der Periode zwischen fünfeinhalb und sechs Jahren bis zu ungefähr neun Jahren öffnet sich neben der eigenen Familie eine neue, größere Welt, die sich auch von der eigenen Familie unterscheidet. Nach dem siebenten Jahr tritt eine Zwischenzeit der Ruhe ein: das Kind geht in sich selbst auf. Aber im Laufe des achten Jahres beginnt wieder eine neue Expansion: Die Kontakte mit der Umgebung nehmen zu; das Kind wird aktiv, energisch und scheint sich selbst immer übertreffen zu wollen. Das Denken ist auf die konkrete Welt gerichtet und zeigt animistische und magische Züge. Dabei lernt es immer mehr zwischen seiner Privatwelt und der allen Menschen gemeinsamen Welt zu unterscheiden. Eigentlich lebt das Kind jetzt in drei Welten: 1. der eigenen, geheimnisvollen Welt der Phantasie und der Märchen, in der alles möglich ist; 2. in der Welt des Spiels; 3. in der Welt der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Um das achte Jahr wird der Hunger nach Wissen von dieser gesellschaftlichen Welt immer größer: Erdkunde und Geschichte z.B. regen diesen Hunger maßlos an.

Vom neunten bis zum dreizehnten Jahr kommt diese Entwicklung zu einer Art Vollendung: Dinge und Menschen interessieren das Kind dann mehr als seine eigene Person. Anderseits werden Selbstbestimmung und Selbstkritik deutlich sichtbar. Die Selbstkontrolle wächst in Funktion vom «Wissen, was man will». Um das zehnte Jahr sind großes Gleichgewicht, gute Anpassung, Ruhe und Vertrauen wahrnehmbar. Manche Forscher sprechen von «l'âge de l'enfant parfait». Andere Forscher weisen darauf hin, daß Zehnjährige wachsende Angst vor der Zukunft zeigen, Angst vor Fehlern und vor dem Scheitern: das Kind lernt andere und sich selbst beurteilen. Das Gefühl für das, was sich «gehört» und für das «rechte Benehmen» ist nun entwickelt; das geschah im Umgang mit den Erwachsenen. Von nun an bestimmen die Kameraden, was sich gehört; aber auf diese Gruppennormen hat das Kind durchaus Einfluß: es bestimmt sie mit.

Die intellektuellen Fähigkeiten entwickeln sich zwischen dem elften und dreizehnten Jahr schnell und endgültig. Um das dreizehnte Jahr beginnt die für das Kind typische extravertierte Einstellung, um dann schon bald ins Gegenteil umzuschlagen: die Selbsteinkehr beginnt.

Das religiöse Leben in den Kinderjahren

Im sogenannten Fragealter (viertes bis fünftes Lebensjahr) fragt das Kind, woher alles kommt und wer es gemacht hat. Es will auch wissen, wer die Welt geschaffen hat, woher der Mensch kommt und was Ster-

ben ist. Auf die Neugier des Kindes wird von den Erwachsenen sehr verschieden geantwortet. Eine der (Verlegenheitsantworten oder überzeugten) Antworten besteht im Hinweis auf Gott oder Jesus. In jedem Fall: Wenn die Religion ins Leben des Kindes eintritt, geschieht es über die gesellschaftliche Umgebung. Die Qualität der Religiosität des Kindes wird denn auch bestimmt durch die Art des Einflusses, den die Eltern ausüben. Oft entsteht eine Vertrauenshaltung gegenüber Gott, die eine Spiegelung vom Verhältnis des Kindes zu seinem Vater ist. In den zunächst sehr konkreten Bildern von Gott wird das Verhältnis des Kindes zu seinem Vater widergespiegelt.

Übrigens wissen wir sehr wenig vom religiösen Leben der kleinen Kinder. Für gewöhnlich gleitet das Kind ohne Widerstand in das religiöse Milieu hinein. Es ist so suggestibel, daß es sich Sätze und Gewohnheiten aneignet, ohne daß diese von einer persönlichen Erfahrung getragen werden. Aufgrund der Neigung des Kindes, sich alles so konkret wie möglich vorzustellen, ist das Erzählen biblischer Ereignisse pädagogisch gesehen mehr wert als Erklärungen und Katechismus.

Das so entstehende Gottesbild ist für kleine Kinder wahrscheinlich eine letzte Antwort auf das starke verstandesmäßige Frage- und Erkenntnisbedürfnis. Dieser Gott ist noch keine Antwort auf Hilfsbedürftigkeit und Not. Wohl ist er jemand, an den sich die Eltern in einer bestimmten Art und Weise wenden: ehrfürchtig, in Stille – kurz, in eindruckweckenden Haltungen.

Ein eigentliches religiöses Gefühl tritt wohl – so sagen Börjeson und Larson – zum ersten Male bei Neun- und Zehnjährigen auf. Studenten, die uns ihre religiöse Geschichte erzählten, haben das oft bestätigt.

Das alles könnte – so wieder Börjeson und Larson – zu den Schlüssen führen, daß 1. vor dem neunten/zehnten Jahr keine bewußte Religiosität vorkommt, daß 2. vor diesem Alter ausgesprochener Religionsunterricht (die Verfasser denken an «Sonntagsschule») zu nichts dienlich ist: die Kinder verdrehen – notwendig – alles, was ihnen erzählt wird. Gordon Allport, Rümke und der Religionspädagoge Lee kommen zu denselben Ergebnissen. Vergote schließt sich aber Thun und Klingberg an: «Das Kind ist ein religiöses Wesen auf seine Art» und es «denkt» Gott in der Art des offenen und naiven Anthromorphismus. Nach Klingberg kann aber religiöse Erfahrung schon in den frühen Kinderjahren zustande kommen, und während der späteren Kinderjahre kann das religiöse Leben eine bemerkenswerte Tiefe bekommen. Klingbergs Resultate lassen sich von den Ergebnissen Ulrike Hörbergs stützen, die sie in ihrer Untersuchung «Kind und Religion» vorgelegt hat.

Kann man von religiösen Entwicklungsstadien sprechen?

In dem aufgegebenen Titel dieses Beitrags wird das Wort «Reifung» benutzt. Reifung ist vom Ursprung her ein biologischer Begriff. Und tatsächlich beruht die Entwicklung des Kindes zum Teil auf biologischen Faktoren: sie sind für eine gewisse Gleichförmigkeit verantwortlich, durch die sich Stadien unterscheiden lassen. Die Entwicklung wird aber auch stark durch Lernen und Erfahrung bestimmt. Diese Erfahrung entsteht dadurch, daß das Kind dem gesellschaftlichen Milieu Wahrnehmungs- und Verhaltensmodelle entlehnt, und diese sind nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern auch von Fall zu Fall sehr verschieden. In dem einen – unreligiösen – Familienmilieu treten offenbar Großeltern auf und übertragen religiöse Überlieferungen, die in einem anderen unreligiösen Familienmilieu fehlen. Aber es geht nicht nur um Menschen; die materielle und geographische Umgebung kann stark verschieden sein. Der Blick auf einen Friedhof kann Todesgedanken aufrufen; Aussagen über Christus, den Besieger von Tod und Grab, können dann eine Bedeutung bekommen, die bei anderen Kindern ganz fehlt (Andrae 1933).

Darin ist eine gewisse Kritik an empirischen Forschungen enthalten, die zu oft den Anschein erwekken, daß die religiöse Entwicklung größtenteils altersabhängig und kaum milieuabhängig ist. Ältere Forschungen über die Entwicklung der kindlichen Religiosität stützten sich mehr auf Belletristik und Autobiographien und brachten so natürlich die Milieufaktoren deutlicher auf den Tisch. Grundlegend für das Verhältnis von Reifen und Lernen, vor allem auf religiösem Gebiet, ist der Einfluß, der vom Verhalten und von den Haltungen der Eltern ausgeht, vor allem der Mutter. Das ist der Grund, warum wir den Entwicklungsstadien, wie W. Gruehn sie beschrieben hat, besondere Aufmerksamkeit schenken wollen.

1. Gruehn meint, schon beim anderthalbjährigen Kind den ersten Ansatz zum Gebet wahrgenommen zu haben.

2. Die Zeit vom zweiten bis zum vierten Jahr nennt er ein vormagisches Stadium. Unter günstigen Milieu-Umständen beginnt das Kind wirklich zu beten und bildet es sich eine Vorstellung von Gott. Die Frömmigkeit des Kindes ist gleichzeitig «wild und ungezügelt»: Gott, das Jesuskind, Engel und Hexen stehen auf derselben Ebene.

3. Das «magische Stadium» dauert vom vierten bis zum siebenten Jahr: Das Kind sieht Gott vornehmlich als «Zauberer»; das Kind betet, um Gott dahin zu bringen, sogar etwas Falsches zu tun.

4. In der Frömmigkeit vom siebenten Jahr an wird die Problematik «frech–artig», «schlecht–gut», «gerecht–ungerecht» vorherrschend. Die Gottesvorstellung ist anthropomorph: Gott ist eine Art Mensch von übernatürlichen Ausmaßen.

Dieses Schema Gruehns setzt ein präreligiöses Stadium voraus. Der Übergang von diesem Stadium zum ersten religiösen Stadium ist wichtig: Gruehn zeigt hier auf die betende Mutter als auf diejenige, die diesen Übergang beeinflußt. Hier stützt er sich auf die Forschung Vogels.

Dieses vorreligiöse Stadium halten viele Forscher für sehr bedeutungsvoll. Alle Funktionen, die ein religiöses Leben ermöglichen, entwickeln sich in ihm. Von besonderer Wichtigkeit ist die Differenzierung zwischen Kind und Mutter; die Entwicklung einer personalen Beziehung ist die direkte Vorbereitung für die religiöse Erfahrung.

In dieser Periode entdeckt das Kind, daß es als ein Wesen existiert, das sich vom Rest der Welt unterscheidet. Die Beziehung zur Mutter wird der Prototyp aller anderen Beziehungen. Einige Religionspsychologen – so auch D.H. Salman – meinen, das Bild der Mutter dürfe als der erste Entwurf des Gottesbildes angesehen werden: eine allwissende, vollkommene, liebevolle Person, von der das Kind ganz und gar abhängig ist und deren Liebe Leben schenkt. Dies ist natürlich noch keine Begriffsbildung, aber eine Erfahrung, die sich in Zuneigung und im Verhalten gegenüber dem Partner ausdrückt. Das Kind erfaßt konkret das Dasein dieses Partners und lernt zugleich die Verhaltensweisen, die im Verhältnis zu diesem Partner anzuwenden sind. Paul Vogel machte glaubhaft, daß man bei einem Kinde, das eine fromme betende Mutter hat, religiöses Leben findet, bevor es sprechen kann. Diese erste Phase nennt er die «Periode des wortlosen Muttergottesdienstes». Eine zweite Periode beginnt laut Vogel, wenn das Kind sprechen lernt, Gegenstände zu begreifen und bewußt zu handeln beginnt. Man kann vermuten, daß Gott und die Mutter für das Kind zusammengehören, aber allmählich unterschieden werden, wenn das Kind sprechen lernt und seine ersten Gebete spricht. Diese Phase nennt Vogel «betende Mutterreligion»; er meint, daß sie bis ins achte Jahr dauert.

Gibt man mit Gruehn der Zeit von zwei bis vier Jahren die Bezeichnung «vormagisches Stadium», erhält die betende Mutter – oder, in der moderneren Familiensituation, erhalten die betenden Eltern – wenig oder gar keine Bedeutung. Es ist aber doch wahrscheinlich, daß das Kind weiß, wann die Eltern ihm ein Märchen erzählen und wann sie mit ihm beten. Ist das richtig, so kann es Gott auch von Märchenfiguren unterscheiden und dem von Gruehn erwähnten «wilden religiösen Vorstellungsleben des Kindes» kann keine allgemeine Gültigkeit zuerkannt werden, sondern muß in Zusammenhang mit Milieufaktoren gesehen werden.

Sundén möchte die hier besprochene Phase bevorzugt «das Alter der religiösen Entdeckungen» nennen. Er möchte damit betonen, wie wichtig es ist, daß das Kind spontan und frei die Frömmigkeit der Erwachsenen und die Bedeutung, die Gott in ihrem Leben hat, entdecken kann. Salman nennt vier Kriterien, an denen er abliest, ob das Kind solche Entdeckungen gemacht hat: spontane Bewegungslosigkeit, freiwilliges Zuhören, ernste Aufmerksamkeit, stille Freude. Tatsächlich scheint das Kind in diesem Stadium eine emotionale Disposition für das Beten erwerben zu können: es unterscheidet zwischen der Stille, die zu Krankheit und Schlaf gehört, und der Stille, die zum Beten gehört.

Die Meinung Gruehns, Gott sei für Kinder zwischen vier und sieben Jahren vor allem eine Art Zauberer, möchte Sundén dahin modifizieren, daß Kinder dieses Alters eine sehr feste Überzeugung von der Gottesmacht haben können. Im Material Klingbergs begegnet man Beispielen, die zeigen, wie Kinder sich auf diese Macht verlassen.

Zwei Momente in der besprochenen Periode werden noch unsere Aufmerksamkeit anziehen. Zunächst hat Bovet darauf hingeweisen, daß Kinder von sechs Jahren konstatieren, ihre Eltern können nicht alles wissen; wenn die Bedingungen günstig sind, kann das ihr religiöes Leben intensivieren und ihr Gottvertrauen vertiefen. Solche Bedingungen sind die religiöse Familienatmosphäre und religiöse Praxis; das Kind erfährt so, daß seine Eltern Gott unterworfen sind (so Vergote).

Eine zweite wichtige Wandlung können Kinder in diesem Alter erleben, wenn sie die Unvermeidlichkeit des Todes entdecken. Auch diese Entdeckung kann das Kind religiöser machen. Wenn aber Gott und Tod gekoppelt werden (Mama ist beim Lieben Gott), können beide verdrängt werden; dann ist das Ende des Betens und aller religiösen Bedeutungen angebrochen.

Auch über die Kennzeichen, die Gruehn mit der Periode zwischen sieben und fünfzehn Jahren verbindet, ist manche Forschung angestellt worden. Als wichtigstes Kennzeichen nannte Gruehn das anthropomorphe Gottesbild. Clavier (1962) hat diese Vorstellung nuanciert: er findet den Anthropomorphismus der Sechs- und Siebenjährigen einfältig und materialistisch; bei Acht- und Neunjährigen ist Gott regelrecht ein Mensch, aber nicht ganz: Er thront inmitten von Engeln, und man darf und kann Ihn nicht berühren. Bei

Zwölfjährigen begegnet er einem vergeistigten Gottesbegriff: Gott ist überall und unsichtbar.

Noch einmal: Lernen oder reifen

Gibt es nun einigermaßen Klarheit darüber, was in der religiösen Entwicklung dem Lernen und was dem Reifen zuzuschreiben ist? Decouchy (1967) hat diese Frage auf die Anthropomorphisierung des Gottesbildes zugespitzt. Er hat festzustellen versucht, wie Kinder, die katholischen Religionsunterricht erhalten haben, auf das Wort «Gott» reagieren; wie sie es assoziieren. Er stellte die verschiedensten Assoziationen in den verschiedenen Altersstufen fest. Bei den Neun- bis Zehnjährigen begegneten ihm Eigenschaften wie Größe, Allwissenheit, Allgegenwart, Güte, Gerechtigkeit. Bei den Zwölf- bis Dreizehnjährigen fand er Assoziationen, die mehr zur Phase der Verinnerlichung passen: Liebe, Beten, Gehorsam, tröstende Zwiesprache, Zweifel, Furcht. Sundén bezweifelt jedoch, ob der Forscher hier Reifungseffekten oder Unterrichtsergebnissen auf der Spur war, um so mehr, als die Katechese für verschiedene Altersstufen verschiedene Vorstellungen und Eigenschaften Gottes einführt. Trotzdem hält Decouchy es für höchst wahrscheinlich, daß hier von altersgebundenen Reifungseinflüssen gesprochen werden muß.

Die von Gruehn vorgenommene Einteilung in religiöse Entwicklungsstadien beruhte – wie gesagt – hauptsächlich auf Forschungen zum Gottesbild. Eine andere Arbeitsweise hatte Goldman, der bei Piagets Theorie von der Entwicklung des Denkens anknüpft. Piaget hält diese Theorie für biologisch fundiert, so daß darin kein einziges Stadium überschlagen werden kann. Diese Stadien sind:

1. das sensomotorische (bis zu zwei Jahren)
2. das voroperationelle (zwei bis vier Jahre)
3. das intuitive (vier bis sieben Jahre)
4. das konkret-operationelle (acht bis elf Jahre)
5. das formell-operationelle (elf bis vierzehn Jahre)

Solange Stadium 4 noch nicht erreicht ist, spricht Goldman von präreligiösen Kindern; ein Kind, das dieses Stadium erreicht hat, nennt er subreligiös. Ist das formell-operationelle Stadium erreicht, tritt leicht eine negative Haltung gegenüber dem Religiösen auf, die aber zu einer positiven persönlichen Haltung ausreifen kann. Wir bemerken dazu, daß Sundén es nicht für richtig hält, alle Kinder unter acht Jahren präreligiös zu nennen. Vor allem aufgrund vorher schon erwähnten Materials von Klingberg scheint ihm das zu beschränkend.

Erwachsenwerden und Religion

Durch seine Studie über «den jungen Luther» hat E.K. Erikson zunächst seinen Begriff «Identitätskrise» und «Identitätsfindungsprozeß» illustrieren wollen; ferner wollte er zeigen, wie die religiöse Entwicklung bis zu dieser Krise interpretiert und angesteuert werden muß, um in dieser Identitätsfindung ein wirksamer Bestandteil werden zu können; und schließlich, was die Rolle eines Führers oder Beraters in diesem Prozeß sein kann oder muß. Sundén bezieht sich auf Eriksons Begriff Identitätskrise, arbeitet aber diesen Begriff auf eigene Weise aus, wenn er darlegt, wie die religiöse Entwicklung beim Finden eines Erwachsenenplatzes im Leben eine Rolle spielen kann.

In den Kinderjahren hat sich das «Ich» durch Identifizierung entwickelt, zunächst mit der Mutter, danach mit anderen Erwachsenen. Identifizierung bedeutet nicht nur, daß man ein Bild projektiert. Identifizierung mit einem Elternteil bedeutet, daß das Kind zwei Rollen spielen kann: es kann mit der Stimme der Mutter zu sich selbst sprechen und kann mit der eigenen Stimme zur Mutter sprechen, als ob sie gegenwärtig wäre. Das Ich fungiert als Richtschnur in der einen wie in der anderen Rolle. Ganz rollenfreie Situationen gibt es wahrscheinlich nicht.

In der Pubertät weitet sich das Rollenrepertoire aus: durch die Berufsrolle, die Geschlechtsrolle usw. Das sind neue Rollen; sie müssen noch eingeübt und erlernt werden, und solange das noch nicht vollkommen geschehen ist, ist das ein Quell großer Unsicherheit. Anderseits gibt es unvereinbare Rollen (z.B. Bandenmitglied und die Rolle von Sohn und Tochter; oder Glied einer Klostergemeinschaft und die Rolle des Sohnes, wie im Fall Luthers), und deshalb muß gewählt und entschieden werden! Der heranwachsende Mensch fragt sich, wer er eigentlich ist, was er werden muß, was seine «Berufung» oder «Bestimmung» ist. Das Problem ist dann niemals nur: «Wer bin ich», sondern auch «Habe ich einen Partner? Habe ich jemanden, auf den ich mich stützen und dem ich selbst treu sein kann, trotz allen Rollenwechsels?» Für den Heranwachsenden, der als Kind beten und in einer christlichen Welt leben gelernt hat, kann Christus diese Partnerrolle erfüllen.

Rümke hat darauf hingewiesen, daß alle Heranwachsenden (unabhängig von ihrer Umwelt) erfahren haben, daß sie sinnvoll mit der ganzen Seinswelt verbunden sind und daß dieses Ganze Ursache und Träger ihres Daseins ist. Es kann geschehen, daß diese Reifungserfahrung mit Worten und Bildern in Verbindung gebracht wird, die Überlieferungsgut der eigenen Gruppe sind – derart, daß eine durchlebte Beziehung

zu dieser Ursache und diesem Träger entsteht oder daß die Chance für das Entstehen solch einer Beziehung gründlich gestört wird.

Lassen sich aus diesen Forschungsergebnissen Schlüsse ziehen?

Vergote vertritt die Meinung der auch von ihm hochgeschätzten Forscherin H. Lubienski de Lenval, die sagt, sie erwarte nichts von der gelehrten Psychologie. Und H. Andriessen, der zusammen mit J. Habraken und F. Frijns ein Büchlein publizierte: «Als de boer wakker is, het ontkiemen van geloof uit de ervaring van het kind» (Wenn der Bauer wach ist. Das Aufkeimen des Glaubens aus der Erfahrung des Kindes) versichert mir, daß er gegen vieles in der wenn auch sorgfältigen psychologischen Forschung über die religiöse Entwicklung der Kinder zwei Bedenken habe: die Ergebnisse sind kaum in initiierende katechetische Programme zu übersetzen; aber vor allem: die Ergebnisse dieser Forschung zeigen vornehmlich künstliche unterrichtliche Erzeugnisse – künstliche Erzeugnisse eines Schulsystems, das zu wenig bei den eigenen Lebenserfahrungen der Kinder anknüpft. Er und seine Mitautoren wollen versuchen, all diejenigen, die Kinder in ein religiöses Universum einführen wollen, auf die Echtheit und den Wert ihrer religiösen Überzeugung neugierig zu machen.

Nun, das ist u.E. in jedem Fall ein Streben, das den überall gemachten Wahrnehmungen nicht widerstreitet. Freilich gehen offenbar Autoren in der Meinung über die Frage auseinander, in welcher Phase von kindlicher Religiosität gesprochen werden kann. Aber die Kritik Sundéns an der Phaseneinteilung Gruehns macht überdeutlich, daß bei der Entwicklung des Glaubens die Beziehung Kind–Eltern den wichtigsten Einfluß hat. Eine eigene ausdrückliche kirchliche Initiation kann niemals die implizite Initiation ersetzen oder verbessern, die sich im täglichen Umgang von Kind und Eltern abspielt. Es scheint sinnvoll zu sein, den Eltern auf ihren Wunsch hin zu helfen, im Umgang mit anderen den Mut zu haben, auf religiöse Weise da zu sein und sich zu zeigen.

Können wir im Lichte des Dargelegten etwas sagen über die «Initiation» junger Erwachsener?

Die psychologisch wichtigste These scheint uns, daß religiöser Glaube nur existieren kann, wenn er in persönlicher Erfahrung verwurzelt ist und sich auf das Zeugnis stützen kann, das andere von ihren Glaubenserfahrungen ablegen. Neue, noch wenig institutionalisierte moderne religiöse Bewegungen zeigen oft einen kräftigen, ausdrücklichen und das ganze Leben durchdringenden Glauben. Dieser Glaube scheint dann meistens dadurch zur Entfaltung gekommen zu sein, daß man durch Krisensituationen wie z.B. die Identitätsfindungskrise dafür empfänglich geworden war und andere durch ihr persönliches Zeugnis die eigene Erfahrung «zur Verfügung gestellt haben». Die Vermittler sind unentbehrlich. Bei solchen neuen religiösen Gruppen ist dann das Initiationsritual meistens die Krönung einer Glaubensentwicklung und deren Bekräftigung.

Literaturhinweise

Allport, G., The individual and his religion (New York 1951).
Andrae, T., Det osynligas värld (Stockholm 1933).
Börjeson, G., und Larsson, R., Skolärens psikologi (Stockholm 1963).
Bovet, P., Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant (Neuchâtel/Paris 1951).
Clavier, H., L'idée de Dieu chez l'enfant (Paris 1962).
Deconchy, J.P., Structure génétique de l'idée de Dieu chez les catholiques français (Brüssel 1967).
Gesell, A., Child development. An introduction to the study of human growth (New York 1949).
Goldman, R., Religion thinking from childhood to adolescence (London 1964).
Goldman, R., Readiness for Religion (London 1968).
Gruehn, W., Die Frömmigkeit der Gegenwart (Konstanz 1960).
Hörberg-Strake, V., Barn och Religion (Uppsala 1966).
Klingberg, G., Grundskolärens psikologi (Stockholm 1966).
Lee, R.S., Your growing child and religion (New York 1963).
Oesterrieth, P., Introduction à la psychologie de l'enfant (Paris 1957).
Riksen-Walraven, J.M., Stimulering van de vroegkinderlijke ontwikkeling (Amsterdam 1977).
Rümke, H., Karakter en aanleg in verband met het ongeloof (Amsterdam 1953).
Salman, D.H., Il primo sviluppo della personalità nel bambino christiano e Sacra Dottrina: Revista Theologica d'Attualità dello Studio Domenicano di Bologna 50 (1968) 259–263.
Sundén, H., Barn och Religion (Karlskrona 1974).
Thun, Th., Die Religion des Kindes (Stuttgart 1959).
Vergote, A., Godsdienstpsychologie (Den Haag 1967).
Vogel, P., Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes: Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. 96 (Leipzig 1936).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN VAN DER LANS

1933 in Den Haag geboren. Nach dem Abitur in Rotterdam (1953) studierte er Philosophie und Theologie in der Abtei Berne zu Heeswijk-Dinther. 1961 begann er sein Psychologiestudium an der Katholischen Universität Nimwegen. In den Jahren 1964/65 Assistenzstudent an der Abteilung Psychologische Funktionslehre; 1965 Ernennung zum wissenschaftlichen Teilzeit-Assistenten an der Theologischen Fakultät (Abt. Pastoraltheologie) mit der Aufgabe, Unterricht in der Psychologie zu erteilen. 1967 außerdem Übernahme einer Teilzeit-Assistenz bei der Abteilung Kultur- und Religionspsychologie am Psychologischen Laboratorium. 1967 Doktorat (Hauptfach Religionspsychologie, Beifach Sozialpsychologie) mit einer Dissertation

über eine empirische Untersuchung zur Rolle des Pfarrers in den Niederlanden. Danach wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät und der Abteilung Psychologie. Mitglied des Abteilungsrates Psychologie und des Rates und der Forschungskommission der Theologischen Fakultät. Gleichzeitig Mitarbeit in verschiedenen Beratungskommissionen auf kirchlich-pastoralem Gebiet. Anschrift: Katholieke Universiteit, Psychologisch Laboratorium, Intervakgroep Toegepaste Godsdienst Psychologie M.I.V., Pastorale Psychologie. Anschrift: Erasmuslaan 16, Nijmegen, Niederlande.

WILLEM BERGER

1919 in Utrecht geboren. 1944 zum Priester geweiht. Theologiestudium am Bischöflichen Seminar in Warmond. Sechs Jahre Seelsorgearbeit. Studium der Psychologie an der Katholischen Universität Nimwegen (1954), dann Seelsorger und Personalpsychologe an der Van-der-Hoeven-Klinik in Utrecht. Dissertation: Beurteilung der Eignung zum Priesteramt (1968); Antrittsrede: Lernen, den Sterbenden beizustehen (1968); «Die letzte Lebensphase», Teil III, Pastorales Geleit (1973); Artikel in «Theologie en Pastoraat» und in «Tijdschrift voor Pastorale Psychologie», deren Schriftleiter er ist. Derzeit Lektor der Religionspsychologie und Pastoralpsychologie an der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift: St. Annastraat 252, NL-6525 HA Nijmegen, Niederlande.

Berichte

Luigi Della Torre

Bilanz der Anwendung des «Ordo Initiationis Christianae Adultorum»

Der «Ordo Initiationis Christianae Adultorum» (= OICA) von 1972[1] ist zu seiner konkreten Ausführung den Ortskirchen anvertraut worden. Ist es nach Verlauf von sechs Jahren (dieser Aufsatz wird im Frühling 1978 geschrieben) schon möglich, eine Bilanz zu ziehen? Die Suche nach Informationsmaterial verlief recht enttäuschend; die von Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze enthalten fast ausschließlich theologisch-liturgische Erklärungen des neuen Ritus und bloße (theoretische) Hinweise auf Anwendungen in der Pastoration. Für die vorliegende Bilanz – die nur eine manchmal vage Teilbilanz darstellt – habe ich die wenigen erhältlichen Auskünfte über die nationalen Ausgaben gesammelt und zudem mich mit persönlichen Gesprächen mit Missionaren und Missiologen beholfen, mit denen zusammenzutreffen ich in Rom Gelegenheit hatte.

1. Die Rezeption des OICA von seiten der Ortskirchen

Der OICA unterscheidet sich von den bis jetzt von Rom herausgegebenen Büchern, weil seine Anwendung nicht allein schon durch die Übertragung und die Ausführung im Ritus in Ersetzung anderer lateinischer Bücher erfolgen kann. Er enthält und bildet eine neue Disziplin für die Vorbereitung der Taufbewerber, die von jeder Ortskirche aufmerksam zu studieren und an die eigenen Verhältnisse anzupassen ist.

Uns scheint, dieses Buch biete sich als ein Beispiel für die Rezeption an, die jede Ortskirche gegenüber jedem Lehr- und Pastoraldokument, gegenüber jedem neuen liturgischen Ritus, die vom Apostolischen Stuhl ausgehen, zu leisten hat. Die Rezeption «stellt fest, anerkennt und bezeugt», daß ein Entscheid «dem Wohl der Kirche entspricht»[2]. Im Fall liturgischer Textbücher geschieht der Rezeptionsvorgang zudem in der Übertragung der Texte, in der Ortsausgabe des liturgischen Buches, in den Anordnungen, die vom Bischof oder der nationalen Bischofskonferenz zu seiner Überführung in die Praxis getroffen werden, in den verschiedenen Anpassungen an die einheimischen Kulturen, die im Buch selbst vorgesehen werden, und sodann im konkreten Vollzug des vorgelegten Ritus in den Liturgiegemeinden[3]. Dieser ganz Rezeptionsprozeß, der sich vom lateinischen Buch (der «editio typica») bis zu den konkreten Liturgiefeiern erstreckt, ist oft durch wörtliche Übersetzung und rubrikengemäßen Vollzug zustande gekommen. Allem Anschein nach will der OICA von einem solchen Vorgehen nichts wissen, sondern erwartet von den Ortskirchen eine eigentliche Prüfungs- und Anpassungsarbeit. Übrigens hätte auch der «Ordo poenitentiae» etwas Ähnliches verlangt, da er nicht einfach ein vorhergehendes lateinisches Ritual ersetzte, sondern eine Erneuerung der christlichen und kirchlichen Bußpraxis darstellen wollte. Der verhältnismäßig geringe Erfolg dieses Ordo kann in uns die Vermutung aufsteigen lassen, daß auch dem OICA kein besseres Schicksal beschieden sein wird. Wenigstens vorläufig.

1. Die Übersetzungen

Das erste Element der Rezeption eines liturgischen Textbuches besteht in seiner Übertragung aus dem Lateinischen in die Landessprache. Wie heikel und verwickelt diese Aufgabe ist, erhellt aus der Erfahrung, die man während der letzten zehn Jahre gemacht hat. In verschiedenen Ländern verspürt man bereits das Bedürfnis, die angenommenen Übersetzungen zu revidieren, weil man das Empfinden hat, daß sie der eigenen Sprachkultur nicht entsprechen und sich wegen ihrer schweren Verständlichkeit nicht zur Verwendung in der Liturgiegemeinde eignen[4]. Was den OICA betrifft, so werden wir uns darauf beschränken, den Zeitpunkt der Gutheißung (*confirmatio*) der verschiedenen Übersetzungen durch die Gottesdienstkongregation zu registrieren, der jeweils in der Zeitschrift «Notitiae» verzeichnet worden ist. Darin wird jeweils die Nation genannt, deren Episkopat die Übertragung zur Approbation vorgelegt hat:

1973 Madagaskar;

1974 Ruanda, Brasilien, Ungarn (*Ordo simplicior*), Jugoslawien (kroatische Übersetzung), Vietnam, Frankreich und Länder des französischen Sprachraums, Zaïre, USA und weitere englischsprechende Länder;

1975 Neuseeland (englische Übersetzung);

1976 Korea, Spanien, England und Irland, Lateinamerika (Ausg. CELAM in spanischer Sprache[5]), Chile, Paraguay, Uganda (Übersetzung in Runyankolerukyga), Indonesien;

1977 Niederlande, Südafrika (Zulu-Übersetzung), Honduras, Karibien, Peru;

1978 Japan, Italien.

Nachdem nun schon sechs Jahre seit dem Erscheinen der «Editio typica» vergangen sind, ist die Bilanz nicht sehr erfreulich, doch darf sie uns nicht irreführen. In vielen Nationen, vor allem in den Missionsländern, werden provisorische, noch zu erprobende Übersetzungen gebraucht, die zuweilen von einzelnen Priestern oder in Gruppenarbeit hergestellt und sodann vom Ortsbischof oder der nationalen Bischofskonferenz approbiert worden sind. Diese Übertragungen, die zumeist in Maschinenschrift vervielfältigt worden sind, enthalten die Gebetstexte und Lesungen, während man für die Teile, welche Normen und Rubriken enthalten, sich an den lateinischen Urtext oder an Ausgaben in europäischen Sprachen hält. Die allgemeine Tendenz ging bis jetzt in Richtung einer wörtlichen Übersetzung der Texte, ohne daß man sich sehr angelegentlich um Anpassungen bemüht hätte.

2. Die von den Bischöfen veröffentlichten Ausgaben und Anordnungen

Im deutschen Sprachbereich wurde der OICA 1975 in einer «Veröffentlichung der Liturgischen Institute von Salzburg, Trier, Zürich» als Studienausgabe gedruckt. Die Ausgabe enthält eine von vier Liturgiewissenschaftlern unterzeichnete Einleitung. Die deutsche Übersetzung ist im März 1971, also schon vor dem Erscheinen des OICA, von der Gottesdienstkongregation approbiert worden. Es findet sich darin kein Wort des Episkopats über die Verwendung dieses Buches in der Liturgie.

Die englische Ausgabe (der U.S. Catholic Conference, Washington 1974, mit einem provisorischen, doch von Rom approbierten Text) und die niederländische Edition (mit dem Imprimatur des niederländischen Episkopats) enthalten keine Einleitung und kein Dekret des örtlichen Episkopats und der bischöflichen Liturgiekommission. Die spanische, die portugiesische und die italienische Ausgabe sind mit einem Geleitwort versehen, worin die Bischöfe, zumeist vermittels der liturgischen Kommission, den Sinn und die Wichtigkeit des OICA darlegen und auf einige Verwendungsmöglichkeiten hinweisen.

Für gewöhnlich bemerkt man, daß in den von alters her christlichen Ländern dieser Sprachgebiete das Buch nur von begrenzter Bedeutung zu sein scheint, da daselbst die Taufe sozusagen immer gleich nach der Geburt erfolgt. Doch man macht, wie die spanische bischöfliche Liturgiekommission, darauf aufmerksam, daß der OICA «nicht nur für die Erwachsenentaufe da ist. Er belehrt uns über die Erfordernisse der christlichen Initiation, denen sowohl der Erwachsene, der um die Taufe nachsucht, als auch das Kind zu entsprechen hat..., das durch eine angemessene Glaubenserziehung – das Katechumenat – zum ersten Mal zur Eucharistie hinzutritt und so seine volle Eingliederung in den Leib Christi vollzieht.»

Für die «überall aufkommenden Bewegungen, die der christlichen Bildungsarbeit wieder die katechumenale Ausrichtung zu geben suchen», soll der OICA zudem als gültige Richtschnur für die Organisation und den Inhalt dienen. Die italienische Bischofskonferenz anerkennt, daß «das stufenweise, allmähliche Vorgehen in der Evangelisation, Initiation, Katechese und Mystagogie vom OICA in einer für die christliche Bildungsarbeit typischen Gestalt dargestellt wird».

Die interessanteste Ausgabe ist die französische, weil sie schon im Titel («Rituel du baptême des adultes par étapes») und in ihrer Faszikelform zum Ausdruck bringt, daß es sich dabei um ein Arbeitsbuch handelt. Die vom Nationaldirektor des Katechumenates in Frankreich unterzeichnete Einleitung zeugt von Sicherheit in Lehre und Pastoralkunde und ist auf die Praxis ausgerichtet: Zeichen einer pastoralen Erfahrung, mit der sich die Kirche Frankreichs vielseitig beschäftigt hat. Diese kann es sich leisten, eine Ausgabe vorzulegen, die «eine Anpassung des römischen Rituals für unser Land» darstellt. Dabei handelt es sich um keine bloße Improvisation: «Man arbeitet daran seit vielen Jahren.» Dies ermöglichte, ein «französisches Rituale» auszuarbeiten, worin auch der normative Teil in Auswahl übernommen und nach einer bewährten pastoralen Praxis umstrukturiert worden ist. Die Übertragung der liturgischen Texte, zumal der Zwischenbemerkungen, aber auch der Orationen, ist in schöpferischer Freiheit erfolgt.

Die französische Ausgabe scheint einen einzigartigen Fall darzustellen, denn auch die in Missionsländern erfolgten Editionen enthalten, so weit ich sie einsehen konnte, eine wörtliche Übersetzung der lateinischen Texte und sind keineswegs den Landeskulturen angepaßt worden. Im Vorwort zur Ausgabe in Lingala sagen die Bischöfe von Zaïre: «In den verschiedenen Regionen Zaïres wird experimentiert werden können. Später wird dann die Bischofskonferenz die Veränderungen und Anpassungen anbringen, die in ihrer Kompetenz stehen.»

3. Die Aufnahme von seiten der in der Pastoration Tätigen und von seiten der christlichen Gemeinden

Was von den offiziellen Ausgaben nicht entschieden oder begünstigt wird, kommt durch die Initiative der in den Pfarreien, den katechetischen Zentren und Katechumenatsgruppen Tätigen zustande. Hier werden Experimente vorgenommen, die sich aufdrängen und

die, wenn man ihnen genügend Aufmerksamkeit schenkt, eine offizielle Bestätigung erhalten können. Doch die Auskünfte, die wir darüber erhalten und sammeln konnten, gestatten es nicht, diese Versuchsfelder als sehr ausgedehnt zu betrachten und greifbare Ergebnisse auf kurze Sicht zu erwarten. Die Schuld daran tragen die mangelhafte Vorbereitung des Klerus und die gleichgültige Haltung des christlichen Volkes.

«Viele Priester wissen überhaupt nicht, daß es so etwas gibt, oder haben das Buch noch gar nicht in Händen gehabt», so lautet das Urteil einiger «Wanderkatecheten» der neokatechumenalen Gemeinschaften, deren Reisen sie durch ganz Europa, fast alle Länder Amerikas und einen Großteil Asiens führten. Um das von ihnen für die getauften Erwachsenen vorgeschlagene Programm einer fortschreitenden Einführung in den Glauben zu rechtfertigen und darzulegen, berufen sie sich auf den OICA und haben somit Gelegenheit, mit Bischöfen und Pfarrern darüber zu sprechen. Man erhält den Eindruck, daß diejenigen, die nicht in die Notwendigkeit versetzt sind, den OICA in der Praxis oder im Studium zu verwenden, es nicht für eine Pflicht und für wichtig ansehen, ihn zur Kenntnis zu nehmen.

Auch da, wo das Erwachsenenkatechumenat bereits besteht, scheinen sich nur diejenigen Priester und Katecheten, die darin tätig sind, mit dem Problem zu befqssen; die anderen in der Pastoration Tätigen fühlen sich nicht davon betroffen. Ein Missiologe, der 1977 Afrika bereist hat, wo doch in einigen katechetischen Instituten der OICA studiert wird und die Katechetik nunmehr im Dienste des Katechumenats steht, hat mir gesagt, daß er in den Ausbildungsplänen für die Katecheten und im Interessenkreis der Professoren selten Spuren der vom OICA gegebenen Anregungen gefunden hat. Auch die für die Missionstätigkeit Verantwortlichen, die ich zu Rom danach gefragt habe, erklärten, es sei ihnen schwer, Auskünfte zu liefern oder Urteile abzugeben. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, scheint der OICA erst einige Schritte weit in das pastorale Denken eingedrungen zu sein.

Von seiten der Katechumenen sind die neuen Modalitäten für die Vorbereitung auf die Taufe dort, wo man mit bewußtem Ernst arbeitet, nach allgemeinem Urteil günstig und gut aufgenommen worden. Sie können die heutige Regelung mit der nur um wenige Jahre zurückliegenden früheren vergleichen. Sie wissen auch die zeitliche Verlängerung des Katechumenates zu schätzen, da diese zu einem allmählichen Hineinwachsen ins christliche Leben Gelegenheit bietet, wodurch das Festhalten am Glauben eher gewährleistet ist. In Japan haben die in neokatechumenalen Gemeinschaften lebenden bekehrten Heiden trotz der Einladung durch die Bischöfe, nach zwei Jahren die Taufe zu empfangen, sich dazu entschieden, die Taufe bis an das Ende des für das Hineinwachsen in den Glauben vorgesehenen Weges aufzuschieben.

Das christliche Volk weiß zum größten Teil nicht, daß die katholische Kirche für diejenigen, die Christen zu werden wünschen, eine neue Regelung vorgesehen hat. Eine Ausnahme bilden die kleinen Gemeinden, die sich für ihren Glaubensweg vom OICA inspirieren zu lassen beginnen, und diejenigen Pfarreien, die eine bedeutende Zahl von Katechumenen aufweisen.

Ein Missionar, der von 1970 bis 1977 in einer afrikanischen Kirche arbeitete und einer der ersten war, die den OICA schon vor seiner Veröffentlichung ausprobierten, hat gesagt: «Die Christengemeinde weiß kaum etwas vom Weg der Katechumenen, die gern als eine untere Kategorie betrachtet werden.»

Der gleiche Missionar erklärt diese Gleichgültigkeit des Klerus und des christlichen Volkes mit dem Fehlen einer ernsthaften Konversionserfahrung, sei es im Verständnis des Evangeliums im konkreten Leben, sei es in der sakramentalen Feier des neuen Lebens, weswegen man auch nicht bereit sei, die neuen Vorschläge, die der OICA enthält, anzunehmen.

4. Die katechumenale Perspektive an der Bischofssynode über die Katechese

Die Veröffentlichung des OICA hat in der katholischen Kirche eine Reflexion beschleunigt, die zur Bestärkung einer katechumenalen Sicht, man könnte sagen, eines «Initiationsdenkens» in den katechetischen und glaubenspädagogischen Tätigkeiten geführt hat nicht nur in den Missionsländern, sondern auch in den von alters her christlichen Ländern. Man setzt sich nun mit den Phänomenen der Säkularisation der als christlich geltenden Massen auseinander und mit der Entfremdung der jungen Menschen, selbst der in den verschiedenen Strukturen der Kirchenorganisation herangebildeten, vom Glauben. Dieses Anliegen, das an der Bischofssynode über die «Evangelisation in der heutigen Welt» (1974) zaghaft vorhanden war, ist in die «Botschaft an das Volk Gottes» übernommen worden, die von den an der Synode von 1977 teilnehmenden Bischöfen veröffentlicht worden ist. Darin heißt es:

«Katechese hat ihren Ursprung im Bekenntnis des Glaubens und führt zum Bekenntnis des Glaubens. Sie macht es möglich, daß die glaubende Gemeinschaft verkündet: Jesus Christus, der Sohn Gottes, lebt und ist der Erlöser. Darum ist das Grundmodell der Katechese der Taufkatechumenat. Dieser bereitet den Er-

wachsenen, der sich zum Glauben bekehrt hat, auf das Bekenntnis seines Glaubens bei der Taufe in der Osternacht vor. Im Laufe der Vorbereitung empfangen die Katechumenen das Evangelium (= Heilige Schrift) und dessen kirchlichen Ausdruck, das Glaubensbekenntnis.»[6]

Wenn man die in der Vollversammlung abgegebenen Voten und die Zusammenfassung der Arbeiten der «circuli minores» besieht, stellt man fest, daß diese katechumenale Ausrichtung bei Bischöfen der sogenannten «Missionsländer» und der sogenannten «christlichen Länder» vorhanden ist[7]. Auch wenn man dies nicht ausdrücklich sagt, so ergibt sich aus der Sprechweise, die man verwendet, ohne weiteres, daß diese Beiträge zu den Arbeiten der Synode aus den Erfahrungen stammen, die man in dem vor oder nach der Taufe stattfindenden Katechumenat gemacht hat, und aus der heute in der Kirche unternommenen katechetischen Forschungsarbeit, die direkt oder indirekt mit dem OICA in Zusammenhang stehen. Dieses sich ausbreitende Klima des Interesses an den katechumenalen Formen der christlichen Initiation, die Vertiefung ihrer Bedeutung, die Erfahrung der Fruchtlosigkeit einer oberflächlichen Katechese, der Fruchtbarkeit hingegen von Initiativen, die mit Entschiedenheit und Ausdauer durchgeführt werden – all dies bildet die sicherste Gewähr für die Zukunft einer ernsthaft vorgehenden Pastoral der christlichen Erwachseneninitiation.

II. Einige Probleme der Anwendung in der Praxis

Denjenigen Kirchen, die sich schon vor 1972 mit entsprechenden Experimenten darauf vorbereiten konnten – wie z. B. die Kirchen von Ruanda und Burundi, die bereits 1966 damit begonnen haben – fällt die Anwendung des OICA in der pastoralen Praxis leichter. Es besteht denn auch ein erheblicher Abstand zwischen ihnen und den anderen Kirchen, die erst bei der Veröffentlichung der «Editio typica» begannen, die Möglichkeit einer Erneuerung der Katechumenatsdisziplin ins Auge zu fassen. Aus den gesammelten Auskünften gewinnt man den Eindruck, daß die Front überall in Bewegung geraten und ein nicht wieder rückgängig zu machender Prozeß ausgelöst worden ist. Aber es ist nicht zum Verwundern, daß man an einigen Orten im Rückstand ist und sich mit vorläufigen Lösungen und Teilverwirklichungen begnügt. Auch wenn dies in der offiziellen Dokumentation nicht aufscheint, macht es den Eindruck, daß der OICA überall einen Auslegungs- und Anpassungsprozeß durchmacht sowohl bei den einzelnen Priestern, die ihn verwenden, als auch bei den Gruppen von Priestern, die zusammenarbeiten.

1. Das Katechumenat und der Schulzyklus

Nicht immer sind die Anpassungsinitiativen klug und dem Geist des OICA entsprechend. Manchmal handelt es sich um eigentliche Notbehelfe, um die vom OICA gemachten Vorschläge und die in ihm enthaltenen Formulare an die vorher bestehenden Verhältnisse anzugleichen, die somit nur scheinbar geändert werden. Dies kommt namentlich in den Missionsländern vor, wo die Vorbereitung auf die Taufe mit dem Schulzyklus Schritt hält und der OICA für ein Katechumenat verwendet wird, worin es sich bei den «Erwachsenen» um Kinder von acht bis elf Jahren handelt. Eine Ausgabe des OICA rechtfertigt die darin fehlende Übersetzung des Kapitels V («Ritus der christlichen Initiation der Kinder im Katechismusalter») mit folgendem Grund: «Diese in die allgemeine Pfarrseelsorge integrierten Kinder werden nicht besonderen Riten für die liturgischen Etappen des Katechumenats und den Riten der christlichen Initiation unterzogen.» Man hält sich somit an den *iter* von Feier, den der OICA für die Erwachsenen vorsieht, obwohl hier die Glaubens- und Konversionserfahrung nicht über die Verständnisebene eines Kindes hinausgehen kann. Daß es sich dabei um Primarschüler handelt, ergibt sich aus dem Text selbst, der bemerkt: «Ein gewisses Problem stellt sich erst für die Sekundarschulen».

Eine solche Verbindung des Weges zu den christlichen Initiationssakramenten mit dem Schulzyklus wirft beunruhigende Probleme auf, weil dies zu Verwechslungen zwischen der Einführung in die bürgerlichen Strukturen und der Initiation in das Glaubensleben Anlaß gibt. Man erhält den Eindruck, daß das Motiv, um die Taufe zu bitten und in die Kirche einzutreten, immer noch eher von sozio-kulturellen Faktoren bestimmt wird als von der Antwort auf den Ruf Gottes, der in der Verkündigung formuliert wird. Einer der vorwiegenden Beweggründe ist die Absicht, einen katholischen Partner zu heiraten, sowie die Meinung, mit dem Beitritt zur Kirche steige man in eine höhere kulturelle und gesellschaftliche Stellung auf.

2. Das etappenweise verlaufende Vorankommen

Wie wird die Periodisierung durchgeführt, die vom OICA in Nr. 6 vorgesehen wird, wo «die Zeiten des Suchens und Reifens» beschrieben werden? Es handelt sich dabei um das Präkatechumenat, das Katechumenat, die intensive unmittelbare Vorbereitung (Zeit der Läuterung und Erleuchtung) und die Mystagogie. In Ruanda und Burundi, wo die Vorbereitung vier Jahre dauert, und im französischen Katechumenat werden diese Zeitperioden respektiert, wobei die beiden letz-

ten im allgemeinen mit der Quadragesima und der Osterzeit zusammenfallen. Andernorts aber werden die Etappen des Weges den jeweiligen Situationen und früheren Gepflogenheiten angepaßt.

In einigen Zonen von Uganda und Zaïre z.B. entsprechen die «Zeiten» auch den «Stätten» der Katechese, die auf drei Ebenen verläuft: Kapelle des Dorfes (wo das Präkatechumenat stattfindet), die Hauptkirche (wo unter Anleitung des Katecheten ein erster Teil des Katechumenates stattfindet) und die zentrale Kirche der Mission (wo sich die Katechumenen eine Zeitlang aufhalten, arbeiten und sich unter Leitung des Missionspriesters auf die Taufe vorbereiten). Diese letzte Periode dauert drei bis sechs Monate, und die Turnusse wechseln in der Weise miteinander ab, daß ein einziger an Ostern endigt. An einigen Orten erstreckt sich diese Periode von September bis Weihnachten (das zum Tauffest wird) und von Januar bis Ostern.

Wo nur wenige Kandidaten vorhanden sind oder gar, wie in Japan, sich nur einzelne Personen um die Taufe bewerben, ist es nicht möglich, eine Gruppe von Katechumenen mit ihren besonderen Betätigungen zu bilden. Die Vorbereitung wickelt sich hier in Zusammenkünften mit dem Priester ab, wobei drei Etappen eingehalten werden: das Präkatechumenat, das Katechumenat, die Vorbereitungsphase, mit jeweils einem liturgischen Element bei den Übergängen. Diese sind jedoch in der Glaubenserfahrung der Katechumenen kaum von Bedeutung, auch schon deshalb, weil die Katechese oft auf herkömmliche Weisen geschieht und nicht mit dem konkreten Leben verbunden und auf die liturgischen Zeichen bezogen wird.

3. Feiern und Symbolik

Eines der Anliegen des OICA ist dies, daß die Feiern wirklich der reifenden Glaubens- und Konversionserfahrung entsprechen und nicht zu bloßen formalistischen Riten werden. So wird in Nr. 125 von der Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, die vorweggenommen werden können, gesagt, «daß diese Feiern stattfinden sollen, wenn die Katechumenen eine gewisse Reife erlangt haben; sonst finden sie nicht statt». Aus den Auskünften, die ich gesammelt und geprüft habe, ergibt sich, daß der von den Seelsorgern ausgewählte Ritenkomplex überall und für alle vollzogen wird, da man noch vorwiegend den Blick auf das richtet, was zu lehren und zu feiern ist, mehr als auf die Personen, die lernen und feiern.

In den örtlichen Ausgaben des OICA werden im allgemeinen nicht bedeutsame Auswahlen unter den verschiedenen vorgesehenen Möglichkeiten getroffen, und noch weniger sind darin Initiativen zu Anpassungen zu bemerken, die doch von den Bischofskonferenzen ins Auge zu fassen sind und in deren Kompetenz fallen (Nr. 64–65). Diese Arbeit scheint von den Priestern und Katecheten an der Basis geleistet zu werden, wobei man gelegentlich auch über das in Nr. 67 Zugestandene hinausgeht. Wahrscheinlich ist kein anderer Weg gangbar, um zu Erfahrungen zu gelangen, die in der Folge von den Bischöfen beurteilt und approbiert werden können.

Oft findet sich der Ritus der «Auflegung der Medaille», ein wahrscheinlich von den Missionaren eingeführter Brauch. Zu den aus der Landeskultur übernommenen Elementen gehört, wie ich erfahren habe, da und dort die Verwendung des am betreffenden Ort geltenden «Anstandskodex» im Ritus, worin der Täufling der Gemeinde vorgestellt wird, oder Eidesgesten während der Abschwörungen (in einer Missionsstation werden dabei auch die Gegenstände, die dem Aberglauben oder zur Weissagung dienten, abgegeben).

Wenn man an die Voten der Bischöfe denkt, die an der Synode von 1974 und an der von 1977 für eine «Indigenisation», eine «Vereinheimischung» auch der symbolisch-liturgischen Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens, eintraten, so ist man überrascht, feststellen zu müssen, daß in der christlichen Initiation fast nichts in dieser Richtung getan worden ist. Die Erklärung dafür ist mir von einem Missiologen, einem guten Kenner Asiens und Afrikas gegeben worden: Für diese Völker ist der Glaube mehr an die rituellen Praktiken als an die Lehrformulierungen gebunden, darum werden die christliche Identität und die kirchliche Stabilität in den liturgischen Zeichen gesehen, worin sich die Rechtgläubigkeit so recht eigentlich manifestiert. Die Konversion wird konkret darin zum Ausdruck gebracht, daß man gewisse religiös-rituelle Gepflogenheiten aufgibt und die liturgische Praxis der Kirche übernimmt; in dieser wiederum Elemente zu finden, die man aufgegeben hat, kann Unbehagen schaffen und ohne weiteres auf Abwege führen.

[1] Die «Editio typica» des OICA vom 6. Januar 1972 ist die Verwirklichung der Anordnungen, die das Zweite Vatikanum in Nr. 64–71 der Konstitution «Sacrosanctum concilium» über die Liturgie und in Nr. 14 des Dekrets «Ad gentes» über die Missionstätigkeit der Kirche getroffen hat.

[2] Y. Congar, Die Rezeption als ekklesiologische Realität: CONCILIUM 8 (1972, 8/9) 510.

[3] Vgl. A. Cuva, La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza: Ephemerides Liturgicae 89 (1975) 54–88.

[4] Vgl. G.F. Venturi, Fenomeni e problemi linguistici della tradizione liturgica nel passaggio da una cultura ad un'altra: Ephemerides liturgicae 92 (1977) 5–75.

[5] Die vom CELAM (Lateinamerikanischer Bischofsrat) besorgte Übersetzung ins Spanische ist im «Ritual conjunto de los sacramentos»

(Bogotà 1976) veröffentlicht worden, aber es muß keine Landeskirche Rom um die Erlaubnis nachsuchen, sie zu übernehmen. Dieses «Rituale», das in einem einzigen, handlichen Buch sämtliche sakramentalen Riten zusammenfaßt, begünstigt die Verbreitung des OICA, bürgt aber nicht dafür, daß er von den Seelsorgern zur Kenntnis genommen wird.

[6] Die Katechese in unserer Zeit. Das Schlußdokument der römischen Bischofssynode: Herder Korrespondenz 31 (1977/12) 619. Wahrscheinlich hat die «katechumenale Ausrichtung» das päpstliche Dokument inspiriert, zu dessen Redaktion die Bischöfe einige Wünsche und Vorschläge eingebracht haben und das in Zusammenfassung vom «Osservatore Romano (23. Okt. 1977, S. 5) veröffentlicht worden ist. Aufschlußreich ist der letzte Absatz der fünften Reihe: «In der heutigen Situation muß man die Initiativen hochschätzen, die für diejenigen, die sich auf die Taufe vorbereiten, ein Katechumenat vorsehen. Auch muß man in verschiedenen Zonen, die von alters her christlich sind, an irgendeine Form von Katechese denken, welche die Getauften sich ihres Glaubens bewußt werden läßt und ihnen behilflich ist, ihm entsprechend zu leben. Die Einführung eines eigentlichen Katechumenats für Getaufte ist eine Frage, die aufmerksam zu studieren und zu erproben ist.»

[7] Die Wortmeldungen der Bischöfe sind während der Synode (Oktober 1977) vom «Osservatore Romano» jeweils auszugsweise veröffentlicht worden; die Berichte der «Circuli minores» auch in «Il Regno – documenti» Nr. 21/1977 und 1/1978. Eine Synthese bezüglich der christlichen Initiation findet sich bei Armando Cuva, La liturgia al Sinodo dei Vescovi sulla catechesi: Notitiae Nr. 140 (März 1978) 135–141.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

LUIGI DELLA TORRE

1927 zu Pizzighettone (Cremona Italien) geboren; seit 1952 katholischer Priester. Nach dem Doktorat in Mathematik und Physik zu Mailand, Rektor des Seminars von Ascoli Piceno, Professor der Pastoralliturgik am Päpstlichen Liturgischen Institut S. Anselmo und von 1969–1975 Pfarrer zu Rom. Gegenwärtig Mitredaktor des «Servizio della Parola» und der «Rivista di Pastorale Liturgica». Er veröffentlichte u.a.: Quaresima nella comunità cristiana (Queriniana, Brescia 1964); La «nuova» Messa, 2 Bde. (1965); Corso di liturgia (1966); La messa e le comunità giovanili (1967); Insieme con Gesú (Katechismus für die Einführung in den Glauben und die Sakramente, 1971); La via della croce di Gesù e del discepolo (1967); Da Nazaret a Betlemme (1977). Unter den Beiträgen zu Sammelwerken, die von ihm herausgegeben wurden, finden sich: L'iniziazione cristiana degli adulti e nelle età minori: Nelle vostre assemblee, 2. Bd. (1976); Trasformazione del sistema di comunicazione della fede: La predicazione dei laici. Comunicazione della fede e nuovi ministeri della Parola (1978). Anschrift: Via Marruvio 4, I–00183 Roma, Italien.

Michel Dujarier

Erfahrungen von christlicher Initiation in Westafrika

In der Erneuerung des Katechumenats haben die Kirchen Afrikas eine Hauptrolle gespielt. Denn seit hundert Jahren ist dank der standhaften und erleuchteten Tätigkeit des Kardinals Lavigerie die Disziplin der ersten christlichen Jahrhunderte wieder in Kraft gesetzt worden, um die Bekehrten auf einen etappenweise zurückzulegenden Weg zu führen. So hat eine ernste und fortschreitende Bildung, die durch Schwellen markiert wurde, es ermöglicht, den Initiationssakramenten ihren Charakter von Glaubensschritt und Verpflichtung im christlichen Leben wiederzugeben. Diesem Weg fehlte aber trotzdem eine wesentliche Dimension: die Zeremonien der Kreuz- oder Medaillenübergabe, die den Fortschritt in der Bekehrung zum Ausdruck bringen wollten, waren nur Ersatz- und nicht liturgische Handlungen.

Die Wiederherstellung der etappenweise geschehenden Hinführung zur Taufe ist deshalb mit Freude aufgenommen worden. Sogleich ist auch eine neue Begeisterung in der Suche nach einer besseren Katechumenatspädagogik entstanden. Seit fünfzehn Jahren haben unsere Kirchen im westlichen Afrika zahlreiche und konkrete Anstrengungen in diesem Sinn unternommen[1]. Innerhalb des engen Rahmens, der uns gesteckt ist, möchten wir die Kraftlinien beschreiben, die sie geleitet haben. Dazu betrachten wir zunächst die Erneuerung der christlichen Initiation in den eigentlichen Katechumenatsgruppen, dann sprechen wir von neuen Perspektiven, die sich über diese Gruppen hinaus eröffnet haben[2].

A. Die Katechumenatsgruppen

In der geistlichen Begleitung der Katechumenate ist die gegenwärtige Erneuerung die Frucht einer kulturellen Suche, die auf die Initiation in bezug auf ihren Entwurf, ihre Pädagogik und ihre Liturgie zurückstrahlte.

I.

Der Entwurf der christlichen Initiation wird durch drei Wirklichkeiten markiert, die in der afrikanischen Welt tief erlebt werden.

1. Jene, an die man spontan denkt, ist die Praxis der *Initiationen*. Es gibt immer mehr Studien, die sie beschreiben[3]. Sie ermöglichen es, das pastorale Problem der christlichen Initiation besser in Beziehung zu setzen zu den traditionellen Bräuchen, von denen das Zweite Vatikanische Konzil und das neue Rituale uns

sagen, daß sie zum Teil und unter bestimmten Bedingungen in die christlichen Riten Eingang finden können.

Theologen und Seelsorger lehnen sowohl eine leichtfertige Übereinstimmung ab, die diesen oder jenen Ritus oberflächlich wiederverwenden würde, als auch die Forderung, vergangene Bräuche wiedereinzuführen. Sie wünschen vielmehr, einige grundlegende Perspektiven wiederzufinden, die helfen könnten, im modernen afrikanischen Kontext einen neuen Typ von Initiation zu schaffen[4].

2. Die Suche geht jedoch weiter als das Studium allein der Initiationen. Diese sind nur ein besonderer Augenblick des Weges, der den Menschen von seiner Empfängnis bis ins Jenseits führt. Die Existenz wird empfunden und erlebt wie ein stetiges Wachstum, das mit Riten hervorgehoben wird, die das Überschreiten der wichtigsten Schwellen markieren: Geburt, Reife, Heirat, Tod. Sie ist nicht die Summe dieser Augenblikke. Sie ist ein Leben, das mit sich selber immer identisch ist, das aber allmählich reift und Person wird bis zu seinem bestmöglichen Gelingen.

So wird den *Etappen des Lebens* und den Riten, die sie umgeben, eine neue Aufmerksamkeit geschenkt. Die menschliche Person ist ein Werden, das sich ständig aufbaut, und auf diese Reifung der Persönlichkeit propft sich das Leben des Heiligen Geistes auf, das ebenfalls Wachstum auf die Vollkommenheit hin erfordert. Die katechumenale Initiation muß den Eintritt in die Heilsgeschichte, die Fortschritt ist und Verantwortung einschließt, unterstützen. Die afrikanische Vorstellung von den bedeutenden Zeiten des Lebens unterstützt auf gültige Weise die Sicht der Existenz als Aufstieg zu Gott. Der Bekehrte wird, wenn er während seines Katechumenats die Erfahrung dieses etappenweise sich vollziehenden Ganges gemacht hat, um so befähigter, als Getaufter die christliche Existenz als ein ständiges Vorwärtsgehen zu leben.

3. Dieses Vorwärtsgehen ist nicht der Gang eines vereinzelten Individuums. Die Person wird *in der Gemeinschaft und durch sie*, wo sie ihre Geschichte erlebt. In seiner vertikalen Dimension befindet sich der Mensch in Beziehung zu einer Familie, die ihre Ursprünge und ihre Gewohnheiten hat: er ist er selber in dem Maße, in dem er sich mit dieser Quelle verbinden und aus dieser Tradition leben will. Gleicherweise ist er in seiner horizontalen Dimension unumgänglich mit denen verbunden, die ihn umgeben, von denen er empfängt und denen er gibt.

Dieses Lebensband zur Gemeinschaft ist besonders spürbar im Bereich der Erziehung, die von der ganzen Umgebung übernommen wird. Diese Erfahrung erleichtert die tatsächliche Übernahme der christlichen Initiation durch alle Glieder der kirchlichen Gruppe. Weiter ist es die Teilnahme am brüderlichen Leben, was das beständige Wachstum im Heiligen Geist von allen und von jedem ermöglicht.

So stützt sich also der Entwurf der christlichen Initiation auf diese drei kulturellen Grundlagen, nämlich die Initiationen, die Etappen des Lebens und das Band der Gemeinschaft. Auch wenn sie durch den modernen Kontext etwas durcheinandergeworfen oder umgestaltet wurden, bleiben sie dennoch wie starke Grundmauern, die das Entstehen eines wirklich afrikanischen christlichen Lebens begünstigen, wobei sie selber gleichzeitig durch die Lebenskraft des Evangeliums bereichert werden.

II.

Die Pädagogik der christlichen Initiation findet sich in dem Maß, in dem sie diesen drei Fundamenten Rechnung trägt, zu einer radikalen Überprüfung ihrer Methoden veranlaßt.

1. Wir sprechen nicht mehr von Unterricht, sondern von *Tradition*. Diese kommt – in der Linie von Dtn 6 – innerhalb der Familie, der Gruppe, der Gemeinschaft zustande. Sie ist eine gelebte und geteilte, gefeierte und erklärte Erfahrung.

So geschieht im Land Bariba eine erste Verkündigung der Frohbotschaft durch Zauberer in Dorfversammlungen. Bei den Mossi umfaßt die Präkatechese die Darstellung des Lebens Jesu, das wie eine wirkliche Feier des christlichen Epos ganz gesungen wird. Seither geschieht das Auswendiglernen eher aufgrund von rhythmisierten biblischen Texten, die mehr aufgenommen als gelernt werden.

2. Wir versuchen uns von allem freizumachen, was die Katechumenatsgruppen früher an Schulmäßigem haben konnten. Wir kommen auf eine Pädagogik von *einführendem Typus* zurück, die auf das Leben der Gruppe mit einer aktiven Teilnahme von allen gründet. Es ist nicht mehr die Rede davon, eine Lektion zu lernen, sondern leben zu lernen mit Hilfe des Dialogs und des Handelns.

Im Bistum Diébougou zum Beispiel haben sich die Kinderkatechumenate auf eine ganz neue Art gebildet. In aufeinanderfolgenden Kursen von zehn Tagen im Monat erleben die jungen Leute aus den ländlichen Gebieten konkret die Entdeckung und die Erfahrung des Wortes, der Brüderlichkeit und des christlichen Handelns.

3. Radikaler noch weigern wir uns, aus dem Katechumenat eine besondere Institution zu machen. Wir wollen, daß die kirchliche Gemeinschaft ihre Rolle als Mutter wiederfindet. Die christliche Initiation ist

keine Organisation neben der Kirche und auch kein spezialisierter Dienst in der Kirche: es ist *die Kirche selber, die ihr Muttersein ausübt.*

Nun ist das aber nur möglich, wenn sich alle Getauften für die Erziehung ihrer Brüder verantwortlich fühlen: nicht nur durch ihr Beispiel, sondern auch durch ihre tatsächliche Teilnahme an den verschiedenen Diensten des Wortes, des Gebetes und der Stütze. Genau dies zu verwirklichen bemühen sich seit bereits acht Jahren die Equipen von jungen Leuten in den großen Städten der Elfenbeinküste: Katechumenen und Getaufte erleben gemeinsam die fortschreitende Entdeckung des Evangeliums in kleinen Lebens- und Reflexionsgruppen, die sich überdies regelmäßig bezirksweise zusammenfinden, um auch die Erfahrung der großen Gemeinschaft zu machen.

III.

Auch *die Liturgie der christlichen Initiation* ist Gegenstand eines intensiven Suchens. Die durch das neue Rituale eröffneten Wege haben zahlreiche Versuche entstehen lassen, die die Schaffung afrikanischer Rituale fördern. Sie beruhen hauptsächlich auf dem liturgischen Weg (Etappen), den liturgischen Handlungen (Riten) und dem liturgischen Wort (Ausdruck des Glaubens).

1. Die meisten Bistümer haben jetzt die *Gesamtstruktur* des Rituals angenommen. Heben wir nur drei besondere Aspekte hervor.

Die Durchführung der Etappen geschieht mehr und mehr in einem einführenden Rahmen: ausgewählte Orte, Feierstunden, intensive Zeiten von Treffen, besonders während der Fastenzeit.

Entsprechend den vom Rituale angebotenen Möglichkeiten werden «Übergangsriten» gefeiert, um den Fortschritt der Katechese und Bekehrung während den Katechumenatsjahren zu markieren. Manche feiern dabei den Ritus der Salbung. Andere, und sie sind zahlreicher, nutzen sie, um auf breite und feierliche Weise die «Traditionen» des Vaterunser und des Credo zu verwirklichen.

Die Teilnahme der Gemeinschaft wird immer als ein unverzichtbares Element der Feiern betrachtet. Die Getauften begnügen sich nicht damit, anwesend zu sein, sie nehmen auf aktive Weise teil durch den Gesang, die Akklamationen und den Dialog von allen wie auch durch die Rolle, die auf entwickelte Weise die Katechisten, die Paten und die verantwortlichen Laien der Gemeinschaft spielen[5].

2. Gewisse *besonders ausdrucksstarke Riten* in lokalen Bräuchen werden mit dem ganzen Reichtum ihrer Symbolik erlebt[6]. Dazu einige Beispiele.

Anläßlich des Eintritts in das Katechumenat findet bei den Mossi der Ritus des Salzes seinen ganzen Ausdruckswert wieder: Jeder Katechumene nimmt aus einem der Körbe, die ihm angeboten werden, selber ein großes Stück Salz, das man dann für die Agape verwenden wird, die der Feier folgt. In anderen Gegenden empfängt man die Bekehrten, indem man ihnen die Wasserflasche anbietet, die man den Gepflogenheiten der Höflichkeit entsprechend dem Fremden anbietet, um ihn zu begrüßen, wenn er das Haus betritt.

Die Übergabe- und Skrutinienzeremonien werden mit einer um so stärkeren Intensität der Beteiligung gefeiert, je spontaner und tiefer die Übergabe der gemeinschaftlichen Werte und der Sieg über die bösen Geister empfunden werden. In Bobo-Dioulasso sind die vorgeschlagenen Texte der Initiation der Johannesprolog, die Seligpreisungen und das Hohelied der Liebe des Apostels Paulus.

Während der Osternacht wird die Symbolik von Tod und Auferstehung ebenfalls in einem ausdrucksstarken Ritus intensiv erlebt. Die Taufe wird in einer Art in die Erde gegrabenem Grab oder dann in einem halb mit Wasser gefüllten Taufbecken gespendet.

3. Die Suche nach einem *besseren Ausdruck des liturgischen Wortes* ist heikler, aber nicht weniger wichtig[7]. Um drei Aspekte geht es hier: den Wortschatz, die literarische Art und die Weltanschauung.

Die Schlüsselworte der Bibel, der Katechese und der Liturgie spielen eine Hauptrolle im Verstehen der Glaubenswirklichkeiten. In vielen Sprachgebieten wird eine besondere Anstrengung zur Revision des religiösen Wortschatzes unternommen.

Über Worte hinaus versuchen wir auch lokale literarische Arten zu benutzen. Eine wörtliche Übersetzung des Latein kann nicht aufgenommen werden: man muß die Idee selber übertragen, was eine wirkliche literarische Schöpfung entsprechend den Ausdrucksweisen jeder Sprache voraussetzt.

Noch tiefer ist es die besondere Weltanschauung, die wir in jeder Kultur einzuholen uns bemühen, damit sie durch das Evangelium umgeformt werde. Unter vielen anderen weisen wir auf folgende Beispiele hin:

Der Platz der Exorzismen ist besonders wichtig, um den Sieg Christi hervorzuheben und um die Bekehrten vom Druck der Geister und vor der Angst vor ihnen zu befreien.

Wesentlich ist auch, wie die Erfahrung der Kirche als Familie liturgisch zum Ausdruck gebracht und gefeiert wird.

Durch all das hindurch erscheinen wohl die Kraftlinien unseres Suchens. Die Arbeit ist noch lange nicht vollendet. Sie wird es im übrigen auch niemals vollständig sein. Aber sie ist wirklich an die Hand genom-

men, mit Mut und Klarsicht. Und es ist eine Freude, bereits deren erste Früchte zu sehen, die für die Zukunft unserer Kirchen und der Gesamtkirche einen großen Reichtum erhoffen lassen.

B. Erweiterung der katechumenalen Perspektiven

Die Früchte dieses Suchens nach einer lebendigeren, gemeinschaftlicheren und tiefer in unseren Kulturen verwurzelten christlichen Initiation beschränken sich aber nicht auf die katechumenalen Gruppen. Denn eine neue Sicht von Bildung gestaltet unsere ganze Pastoral um. Wir nennen drei Bereiche, wo sich eine wohltuende Erneuerung zu zeigen beginnt:

die christliche Erziehung jener, die unmittelbar nach ihrer Geburt getauft wurden;

die Fortbildung der Neophyten nach ihrer Taufe;

die kirchliche Situation der Bekehrten, die nicht getauft werden können.

I.

Für eine katechumenale Erziehung jener, die gleich nach der Geburt getauft wurden, hat uns das Kapitel IV des neuen Rituale einen Weg eröffnet, auf dem wir sehr reiche Möglichkeiten finden[8].

1. *Das pastorale Problem*, das sich mit der Kindertaufe stellt, ist jenes der Erziehung, die nach der Taufe erfolgen muß. Das ist der Fall für die Erwachsenen, die als junge Menschen keinen Katechismusunterricht besucht hatten, aber auch für alle getauften Kinder, die sich bei uns für die Katechese melden. Nun befinden sie sich in einer psychologisch heiklen Situation: obwohl sie getauft sind, haben viele keine Einführung in das christliche Mysterium erhalten. Wie kann man sie zum Glauben erwecken, wenn sie dazu neigen, sich auf dem bereits empfangenen Sakrament passiv auszuruhen? Wie kann man ihnen helfen, selber einen Schritt nach vorn zu tun, wenn sie dessen Sinn nicht leicht einsehen?

2. Angesichts dieser Situation laden wir sie ein, einen wirklichen *Weg katechumenalen Typus'* mitzuerleben. Was die Sache erleichtert, ist, daß sie ihn zur gleichen Zeit wie ihre nichtgetauften Brüder machen. Sie folgen gemeinsam der gleichen Katechese und schreiten die gleichen liturgischen Etappen ab.

Natürlich wenden wir bei ihnen, weil sie doch schon getauft sind, nicht dieselben Riten an wie bei den Katechumenen, aber sie folgen dem gleichen Fortschreiten wie jene. Indem sie die Etappen so mit ihnen erleben, entdecken sie persönlich neu, was sie bereits empfangen haben, und sie bringen persönlich die Glaubensverpflichtung zum Ausdruck, die sie allmählich übernehmen. So wird in einigen Diözesen ihre erste Wiederversöhnung in der gleichen Skrutinienzeremonie gefeiert, in der an ihren Brüdern, die Katechumenen sind, der Exorzismus der Taufversprechen vorgenommen wird. Ihre erste Kommunion mit der Erneuerung der Taufversprechen findet zur gleichen Zeit statt wie die Taufe der Katechumenen.

Diese Sicht ist sicher eine Quelle der Erneuerung, besonders für die Katechese der bereits getauften Kinder, die damit eine zunehmende und gemeinschaftliche lebendige Initiation wird, an der Eltern und Paten sowohl aktiv als auch mit Gewinn teilnehmen.

II.

Die Einführung eines Fortschreitens nach der Taufe ist die zweite Erweiterung, die die Wiederherstellung der katechumenalen Etappen herausfordert. Denn der vor der Taufe begonnene Weg muß nachher weiterverfolgt werden.

1. *Die Zeit der Mystagogie* ist eine erste Antwort auf dieses Bedürfnis. Wir versuchen sie wie eine Erfahrung der Beharrlichkeit im brüderlichen Leben in der Kirche zu leben. Die Neugetauften werden eingeladen, sich in Equipen zu gruppieren, um sich im Wachstum ihres christlichen Lebens gegenseitig zu unterstützen. Mit der Hilfe ihrer Ältesten schaffen sie selber Gruppen unterschiedlichsten Stils, die Keime für die Zukunft sind.

2. Im weiteren sind *alle Getauften* in eine Bewegung von Fortschreiten hineingenommen. Über die Fortbildung ihres Glaubens hinaus haben sie es nötig, ihr Engagement zu nähren. Die Dynamik der Basisgemeinschaften hängt davon ab. Es wäre ein Leichtes, wenn man die Erneuerung der Taufversprechen in der Osternacht wieder ins rechte Licht setzte, und zwar verstanden als Etappe, die die Glieder der Gemeinschaft jedes Jahr gemeinsam auf ihrem Pilgerweg zum Reich Gottes überschreiten.

III.

Die besondere Situation der *Bekehrten, die nicht getauft werden können,* erhält mit der Wiederherstellung des Status des «Katechumenen» in der Kirche ein Teilelement zur Lösung[9].

1. Es kommt oft vor, daß Bekehrte, die das Wort Gottes in ihrem Leben mit Glauben angenommen haben, sich in einer Familien- oder Ehe*situation* befinden, die ihnen den Zutritt zur Taufe nicht gestattet. Weil es auf ihrer Seite gar keinen Fehler gibt und weil sie wirklich bekehrt sind, nehmen wir sie zum liturgischen Ritus des Eintritts in das Katechumenat an, und wir fahren mit ihrer Bildung fort.

2. Es ist nicht möglich, sie zu taufen, aber als «Katechumenen» sind sie schon *an die Kirche angegliedert.* Sie genießen die Unterstützung der kirchlichen Gemeinschaft wie die mit den katechumenalen Riten begonnene Heiligung. Und sie geben sich in einem evangelischen Leben dem Herrn und ihren Brüdern hin. Ihr Weg und ihr Fortschreiten geschehen mit der Hilfe des Heiligen Geistes, auch wenn ihre Zulassung zu den Initiationssakramenten auf sich warten läßt.

Diese wenigen Seiten beinhalten ein einfaches Zeugnis. Sie bringen ein zur Zeit laufendes Suchen zum Ausdruck, das sich wohl bewußt ist, wie langsam Erneuerungen und vor allem Neuschöpfungen vor sich gehen. Aber sie sind auch ein Zeichen von Hoffnung, denn sie zeigen die erstaunliche Lebendigkeit junger Gemeinschaften in dem Bestreben, die mütterliche Aufgabe der Kirche authentischer zu verwirklichen.

Diese Hoffnung teilen wir mit den Kirchen der ganzen Welt, denen wir eine brüderliche Hand reichen zu einem größeren Teilen, das Quelle gegenseitiger Bereicherung ist.

[1] Devenir chrétien en Afrique. Recherche sur les étapes catéchétiques et liturgiques de l'initiation dans la communauté chrétienne (Commission catéchèse-liturgie A. O., BP 149, Bobo-Dioulasso, Hte Volta, 1977, 250 S.). Dieser Rechenschaftsbericht der zwischenstaatlichen Session von Koumi im Jahre 1976 bietet zahlreiche Beispiele, die veranschaulichen, was wir im folgenden beschreiben.

[2] Wir werden uns damit begnügen, nur das eine oder andere Werk anzugeben, um das unternommene Suchen zu konkretisieren.

[3] Wir weisen unter anderem hin auf die Lizentiatsarbeiten des Institut Catholique von Westafrika (BP 8022, Abidjan, Côte d'Ivoire) und auf die vier Bände «Recherche et Liaison» des Pastoralrates von Dakar (Senegal).

[4] Eine Studie von Bischof A. Titianma Sanon über die Initiation erscheint demnächst. Sie führt seine früheren Studien weiter: Tierce Eglise ma Mère (BP 149, Bobo, ²1977, 294 S.) und Aux sources de la naissance de l'homme chrétien: Spiritus 52 (1973) 49–66.

[5] Ein ausgezeichnetes Beispiel gibt uns das Mossi-Ritual der christlichen Initiation (Ouagadougou 1973, 5 Faszikel), das vorgestellt wird von J. Fedry, Une expérience baptismale en pays Mossi: Spiritus 52 (1973) 84–97.

[6] Das Bulletin der Kommission Katechese–Liturgie Westafrikas «La Calao» bietet dafür gute Beispiele in den Artikeln über die katechumenalen Etappen, die es seit der Nr. 37 (BP 149, Bobo) veröffentlicht.

[7] I. de Souza, La difficile recherche d'un langage africain de la foi; quelques lignes directrices: Spiritus 50 (1972) 268–283. Siehe auch die Studien des Bulletins «Afrique et Parole».

[8] En quel cas peut-on parler d'un catéchuménat post-baptismal?: Le Calao 28 (1974,4) 5–11 und 29 (1975, 1) 36–42.

[9] Qu'est-ce qu'un catéchumène? Recherche sur le statut du catéchumène dans l'Eglise: Le Calao 25 (1974/1) 21–29 und 26 (1974/2) 11–19.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

MICHEL DUJARIER

1932 zu Tours (Frankreich) geboren. Er promovierte in Theologie mit der Dissertation: Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise (Cerf, Paris 1962). Als Fidei-Donum-Priester steht er im Dienst des Bistums Cotonou (Volksrepublik Benin) und ist Verantwortlicher einer Pfarrei. Als Lehrbeauftragter am ICAO (Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest, das früher ISCR, Institut supérieur de Culture Religieuse hieß) zu Abidjan ist er auch Sekretär der Kommission Katechese–Liturgie für das frankophone Westafrika. Er veröffentlichte zusammen mit A. Laurentin: Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles (Centurion, Paris 1969) und ist Mitarbeiter verschiedener Zeitschriften. Anschrift: Paroisse du Sacré-Cœur, B. P. 9102, Cotonou II, République populaire du Bénin, Afrika.

Giorgio Zevini

Die christliche Erwachseneninitiation in den neokatechumenalen Gemeinschaften

Einleitung

«Die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen unserer Zeit, die von Hoffnung erfüllt, aber gleichzeitig oft von Furcht und Angst niedergedrückt sind, ist ohne Zweifel ein Dienst, der nicht nur der Gemeinschaft der Christen, sondern der ganzen Menschheit erwiesen wird.»[1] Dieser Einsicht der Kirche entsprechend und als konkrete Antwort auf die Aufforderung des Konzils, sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß es ein nichtevangelisiertes christliches Volk gibt, und mit neuem Elan die missionarische Sendung der Kirche (vgl. Mt 28, 19–20) zu übernehmen, reift in diesen Jahren ein bedeutsames, anregendes Experiment christlicher Erwachseneninitiation heran: das Neokatechumenat oder die neokatechumenalen Gemeinschaften[2].

I. Geschichtliche Entwicklung des Neokatechumenats

Der neokatechumenale Weg nahm 1964 seinen Anfang unter den Barackenbewohnern von Palomeras altas zu Madrid. Kiko Argüello und einige Laien, die vom Herrn berufen worden waren, die christliche Botschaft unter den Armen zu leben, gaben dazu den Anstoß. Die Verkündigung des Evangeliums an das «kleine» (vgl. Mt 18,1–14), verzweifelte Barackenvolk wurde zum Ferment, das eine Katechese anhand der Bibellesung (vgl. Joh 17,3) hervortrieb und entstehen ließ. In dieser ersten Verkündigungsarbeit nahm ein Entwurf zu einer katechetischen Synthese Gestalt an: «Ein mächtiges Kerygma, das sich auf die Armen niederließ und so zur Geburt einer neuen Realität führte: der *koinonia*[3].

Diese Laien waren Zeugen eines Wortes, das von bitterarmen Leuten mit Freuden aufgenommen wurde und dadurch eine Gemeinschaft betenden Hinhörens aus sich hervorgehen ließ, eine Liturgie, worin diese Brüder voller Sünden den Herrn priesen um der Großtaten willen, die er an ihnen wirkte. Im Verlauf von drei Jahren sahen sie vor ihren Augen einen eigentlichen Weg der Vorbereitung auf den Glauben, eine Art Katechumenat, das allmählich eine Kirche schuf, eine brüderliche Gemeinschaft zustande brachte (vgl. Apg 2,42–47) und etwas sichtbar machte, das alle erstaunte: die Feindesliebe im Zeichen des Kreuzes[4]. Das arme Leben der Gemeinde von Madrid in einer Atmosphäre der Schlichtheit und lebendigen Bruderliebe war ein Zeichen, das Menschen, die der Kirche fernstanden, zum Glauben zurückrief. Von diesem mächtigen Wirken des Heiligen Geistes beeindruckt, wollten nun einige Pfarrer, daß auch in ihrer Pfarrei diese Bewegung entstehe. Die Verkündigung der frohen Botschaft von Jesus, seinem Tod und seiner Auferweckung in einer zweimonatigen Katechese ließ auch hier Gemeinden entstehen, die sich auf den Weg der Umkehr begaben[5].

Sehr bald breitete sich das positiv verlaufene Experiment von Madrid in weiteren Bistümern Spaniens aus[6]. 1968 begann das Neokatechumenat in Rom mit der Predigt einer Wanderequipe, der Kiko Argüello und Carmen Hernandez angehörten[7]. Trotz der unvermeidlichen Schwierigkeiten – man brachte dieser neuen Einrichtung nicht gleich Verständnis entgegen – waren die Ergebnisse so positiv, daß die Verkündigung der Christusbotschaft, die von weiteren Brüdern auf noch mehr Pfarreien ausgedehnt wurde, die katechumenale Bewegung auf die Bitte von Bischöfen und Pfarrern hin nicht nur nach Italien trug[8], sondern von 1972 an auch in weitere Länder Europas[9], nach Amerika[10] und in die übrigen Kontinente[11]. So kam das Charisma der Wanderprediger, Priester und Laien, zur Wirkung, die für eine Zeitlang ihre Gemeinde verließen und sich zu «Dienern am Evangelium» (Kol 1,23; Eph 3,7) machten. In den Pfarreien verbreitete sich ein gemeinschaftliches Programm zu einer stufenweise geschehenden, intensiven Hinführung zum Glauben, um die reichen Sinngehalte der Taufe von neuem aufzudecken. Auf die Bitte einiger Pfarrer der anglikanischen Kirche hin und mit dem Einverständnis der katholischen und anglikanischen Ortsbischöfe haben Wanderkatecheten kürzlich das Neokatechumenat für die anglikanischen Brüder Australiens und Englands begonnen, welche die Predigt mit größter Freude aufnehmen.

Statt einen ganzen Fächer von Erfahrungen zu entfalten, die man mit dieser christlichen Initiation von Erwachsenen gemacht hat, wobei die Gefahr bestände, sich aus Raummangel auf Allgemeinheiten zu beschränken, wollen wir vor allem die innere Gestalt des Neokatechumenates nachzeichnen, wie sie sich in den letzten Jahren im Leben der vielfältigen Gemeinschaften herausgebildet hat, die infolge der weltweiten Verbreitung des Phänomens und der biblisch-theologischen Tiefe ihrer Lehre heute die Aufmerksamkeit vieler auf sich lenken und sich nun schon seit mehreren

Jahren bewährt haben, was für die Zukunft – auch auf ökumenischer Ebene – viel verheißt.

II. Eigenart des Neokatechumenates

Das Neokatechumenat ist ein Glaubens- und Umkehritinerar, das innerhalb der heutigen Pfarreistruktur, in Gemeinschaft mit dem Bischof und dem Pfarrer, vollzogen wird, um eine permanente Pastoral der Erwachsenenevangelisation und -katechese ins Leben zu rufen. Es nimmt sich der Nahestehenden an, sucht aber vor allem die Fernstehenden zum Glauben zu rufen, um der Aufforderung des Konzils konkret zu entsprechen und mit einer existentiellen Pastoralmethode sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß es ein nicht evangelisiertes christliches Volk gibt[12]. Es vollzieht sich in kleinen Gemeinden von dreißig bis vierzig Personen jedes Standes und Alters, jeder politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Richtung, die von der «guten Nachricht» von unserem Herrn Jesus Christus, seinem Leiden und Sterben, sich zusammengerufen wissen und in Gemeinschaft einen Weg des Glaubens einschlagen. Es handelt sich dabei nicht um eine Spontangruppe oder eine Basisgemeinde, auch nicht um einen Pfarreiverein oder eine Spiritualitätsbewegung, sondern das Neokatechumenat ist ein in Etappen gegliederter Weg einer gründlichen Umkehr, auf dem man das christliche Leben in seiner Echtheit und Fülle wiederentdeckt und der Welt die Liebe Gottes bezeugen will[13]. Es ist ein praktischer Versuch, als Getaufte von heute wiederum den Weg zu gehen, den die Kirche der ersten Jahrhunderte ihre Katechumenen durchlaufen ließ[14]; es ist ein konkreter Pfad, um das Konzil an die Pfarreien heranzutragen und so «in der Geschichte, die wir erleben, die Kirche unseres Jahrhunderts aufzubauen»[15]. Die neokatechumenalen Gemeinschaften haben somit die Sendung, in der Pfarrei Zeichen und Sakrament der missionarischen Kirche zu sein und einen Weg zur Evangelisation der Fernstehenden zu eröffnen, indem sie dadurch, daß ihr Glaube wächst, die Signale geben, welche die Brüder zur Umkehr rufen (vgl. Lk 4,43)[16].

Eines der ersten Anliegen, die diese Initiation in den Glauben verfolgt, ist die Bildung der Gemeinde, der Kirche. Anfänglich ist die Gemeinschaft, die entsteht, noch sehr unvollkommen, da jedes ihrer Mitglieder der Stimme Gottes, der zur Bekehrung ruft (vgl. Mk 1,15), nur wenig Folge leistet. In den ersten Jahren machen sämtliche Gemeinschaften die Erfahrung, daß sie nicht imstande sind, den Bruder so zu lieben, «wie ich euch geliebt habe» (Joh 13,34). Sodann aber werden sie dadurch, daß sie das Wort Gottes immer mehr annehmen, nach und nach zum Glauben und zur Liebe erzogen (vgl. 1 Tit 1,6; 2,13; Eph 1,13; Jak 1,21–25). Das Unvermögen, zu lieben, wird zum Anlaß, fortwährend den Glauben durchzudenken; es wird zu einem starken Ruf zur Bekehrung, während die Gemeinschaft den Spiegel für die Sünden der Brüder bildet.

Die wahre Liebe führt so allmählich zur Zerstörung der Selbstsicherheit, zum Ersterben des Egoismus, zum gänzlichen Selbstüberstieg im Mitmenschen. Der Mitmensch stellt die Frage, wie wir Christen eigentlich in der Geschichte stehen als Jünger eines Jesus von Nazaret, der die Feindesliebe bis aufs letzte ins Leben umgesetzt hat (vgl. 1 Joh 3,14), der gestorben ist, ohne dem Bösen zu widerstehen, und der von Gott auferweckt worden ist als die einzige Wahrheit (vgl. Joh 14,6), als der einzige Herr der Geschichte. Das Neokatechumenat besteht also darin, daß man Schritt um Schritt in die Tiefe seiner selbst niedersteigt, die *kenosis* Christi lebt, indem man in die Wasser der Taufe taucht und mit Jesus zum neuen Leben aufersteht[17]. In dem Maß, wie der Glaube wächst, machen so die Gemeinschaften mit den Zeichen der Einheit (Joh 17,21) und der Liebe (Joh 13,34–35) der Welt den Leib des auferstandenen Christus ansichtig (vgl. Eph 4,11–13; 1 Kor 12,4–11.27) und erneuern die Pfarrei durch eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, deren Glieder sich wieder vom Glauben der Kirche leiten lassen.

III. Die Etappen des Neokatechumenats

Das Neokatechumenat ist ein langer Weg. Es verläuft in sechs Etappen, die dem fortschreitenden Wachstum im Glauben seinen Rhythmus geben.

1. Die Verkündigung der Christusbotschaft

Eine Equipe von Katecheten, die aus einem Priester und einigen Laien besteht, beginnt auf Einladung des Pfarrers hin während zwei Monaten mit einem Kursus kerygmatischer Katechese und lädt dazu in und außerhalb der Pfarrei durch verschiedene Ankündigungen sämtliche Personenkreise ein. Die Katechesen sind auf die Verkündigung des im Ostermysterium gewirkten Heils ausgerichtet: dadurch, daß Christus für uns stirbt, läßt er uns dem «alten Menschen» mit seinen Sünden absterben; in seiner Auferstehung bildet er «das neue Geschöpf» im Glauben und stellt er die Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, einschließlich der Feinde, her.

Diese kurze Periode führt zu einem Globalentscheid für den Glauben und schließt mit dem Erstehen der Gemeinschaft. Die Katecheten kehren in ihre Ursprungspfarrei zurück und nehmen sich aus der Ferne der Gemeinschaft, die sie angebahnt haben, an. Nach

dem Zeugnis der Katecheten können diese in dieser ersten Etappe oft das beständige Wunder erleben, daß das Volk kraft der Torheit des Kreuzes das Leben ernsthaft ändert und daß die treibende Kraft der Evangelisation Christus selbst ist, der die Sünder, die heute an so vielen familiären, sozialen, wirtschaftlichen, affektiven und psychologischen Nöten leiden, anruft, bekehrt und liebt.

2. Das Präkatechumenat

Nachdem die Gemeinschaft gebildet ist, beginnt die zweite Etappe von ungefähr zwei Jahren, während der die Gemeinde im Hinhören auf das Gotteswort und im Feiern der Eucharistie prüft, wie sie wirklich im Glauben steht. Die Brüder kommen zweimal in der Woche zusammen: für den Wortgottesdienst anhand biblischer Themen und für die Eucharistie anläßlich der Sonntagsliturgie. Diese Feiern werden abwechslungsweise von fünf bis sechs Personen vorbereitet, welche die Schrift im Lichte des Heiligen Geistes lesen (vgl. «Dei Verbum», 12). Einmal im Monat verbringt die ganze Gemeinschaft einen Tag miteinander, wobei die Brüder über das, was sie im Licht des Gotteswortes erfahren haben, berichten.

Ziel dieser Etappe ist der Übergang von einem sentimentalen Devotionsglauben zu einem neuen Verständnis des Lebens und der Geschichte als der Stätte, wo der Glaube sich bewahrheitet und vollzieht. Dieser besteht ja nicht in bloßen Gefühlen, sondern ist Geschichte, die mit Christus zu leben ist in einem Weg, der auf eine Sendung hinausläuft. Es ist eine Zeit der Kenosis und der Umkehr (vgl. Apg 2,37–38), die man in Demut und Selbstentäußerung durchlebt. Jeder ist aufgefordert, in die Tiefe seiner selbst hinabzusteigen, die Masken fallen zu lassen und sein Leben mit dem Gotteswort zu erhellen.

Nach Verlauf von ungefähr zwei Jahren haben die Präkatechumenen ein erstes Skrutinium zu bestehen, das zum Katechumenat überleitet, worin sie über die Forderungen nachsinnen, «um des Gottesreiches willen alles zu verlassen», das «Kreuz auf sich zu nehmen», um Christus radikaler nachzufolgen (vgl. Mk 8,34) in der Überzeugung, daß der Glaube nicht eine moralistische Haltung und auch nicht Frucht menschlicher Anstrengungen ist, sondern ein Geschenk, das Gott dem Menschen in der Taufe anbietet, und daß die Kirche für jedes Glied der Gemeinschaft gleichsam eine Mutter ist, die ihr Kind zum Glauben gebiert.

3. Der Übertritt ins Katechumenat

Die Gemeinschaft geht zwei weitere Jahre hindurch einen Weg der Umkehr, der auf dem dreifachen Fundament von Wort, Liturgie und Gemeinschaft aufruht, vertieft sich dabei aber noch gründlicher in die verschiedenen Etappen der Heilsgeschichte. Durch die evangelische Katechese über den Reichtum in dreifacher Hinsicht, Arbeit–Affekte–Geld, werden ihr jetzt die Augen geöffnet für die Idole, von denen sie versklavt wird. Sie gelangt zur Überzeugung, daß der Herr sie befreit und exorziert mit der Kraft des Wortes. Die Katechumenen strahlen dann in ihren Augen die freudige Überraschung darüber aus, daß es möglich ist, das Leben zu ändern, aus dem Urteilen und menschlichen Denken herauszukommen und zu barmherzigem Verhalten überzugehen. Diese Etappe schließt mit einem zweiten Skrutinium, das endgültig zum Katechumenat überleitet. Man widersagt vor dem Bischof öffentlich den Idolen der Welt, um Gott in den Mittelpunkt des Lebens zu setzen: «Keiner von euch kann mein Jünger sein, wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet» (Lk 14,33; 1,33).

4. Das Katechumenat übt sich

Stets vom Katecheten begleitet, übt sich die Gemeinschaft während dieser Zeit in die Einfachheit des christlichen Lebens ein. Die Zurückweisung des Denkens der Welt und das Aufgeben jeglichen Kompromisses mit dem Bösen ist der Weg, der zu gehen ist. Während des Katechumenates erscheint der Glaube als ein Kampf, worin man das Walten des Geistes Christi erfährt, der befreit. Diese Etappe dauert drei Jahre. Zuerst erfolgt anhand der Psalmen eine Einführung ins Gebet, das die Hauptwaffe im Kampfe ist. Sodann wird man zu einem robusteren Glauben erzogen durch das Nachdenken über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Die «traditio et redditio symboli» spielt sich nicht auf der intellektuellen Ebene ab, sondern man empfängt darin das Glaubensbekenntnis, um es der fleischgewordenen Kirche wieder zurückzugeben[18]. Schließlich wird man ein weiteres Mal in das Gebet eingeführt, indem das Vaterunser übergeben wird, welches das Herz des Evangeliums bildet. Die Katechumenen proklamieren nun das Gotteswort durch ihr Leben und verkündigen es auch direkt, indem sie die Familien der Pfarrei besuchen. Der Herr beginnt, mit den Katechumenen an seinem Werk einer Vereinfachung des inneren Lebens zu arbeiten.

5. Die Entscheidung

Der Übergang vom Katechumenat zur Entscheidung ist die Etappe vertiefter Katechesen. In dieser Zeit wird man berufen, für die Menschen Zeichen der Liebe Gottes zu sein und einer Spiritualität beständiger «Eu-

charistie» nachzuleben, indem man sein Leben für die Welt aufopfert in einem von Einsicht geleiteten geistlichen Kult, der auf dem Altar der eigenen Geschichte dargebracht wird[19]. Die Pforte verengert sich. Die christlichen Forderungen sind nach zwei Jahren des Weges etwas Natürliches, nicht etwas Erzwungenes. Im Innern des Katechumenen ist schon eine Wirklichkeit vorhanden, die beständig erlebt wird. Gott erwählt ihn zu einer großen Sendung: Christ zu sein[20].

6. Die Erneuerung der Taufgelübde

Dies ist die letzte Stufe, auf der man sich auf den Felsen, der Christus ist, stützt und auf die Macht des Herrn vertraut. Die Katechumenen leben in einer Spiritualität des Weges in der Freude des Heute Gottes und erfahren, daß die verschiedenen Früchte der Taufe allesamt ungeschuldete Geschenke Gottes sind, welche die Kirche zu jeder Zeit verheißt und heute durch die katechumenale Praxis wiederaufleben läßt[21].

IV. Reiches Sprossen kirchlicher Dienste

Das Zweite Vatikanische Konzil hat erklärt: «Der Geist wohnt in der Kirche... Er...eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten» («Lumen gentium», 4). Die Entstehung des Neokatechumenates ließ eine neue Struktur der Ortskirche sichtbar werden, die aus kleinen Gemeinschaften besteht, worin in dem Maß, als der Glaube wächst, aus der gemachten Erfahrung neue Charismen und kirchliche Dienste erwachsen. Zum Pfarrer-Priester hinzu, welcher der Leiter und Erstverantwortliche für das Leben der Gemeinde und ihr Hineinwachsen in den Glauben ist, trat der Dienst des verantwortlichen Laien, der den Brüdern dient und Christus in dessen Knechtsgestalt vergegenwärtigt als Zeichen der Diakonie an der Welt, zu der mit der Verkündigung des Gotteswortes, mit dem Dienst der Liturgie und der Caritas die ganze Gemeinde berufen ist.

Auf diesem Weg sind zum Zwecke der Evangelisation das Charisma des örtlichen Katecheten und das des Wanderkatecheten entstanden, die berufen sind, von der gemeinsamen Hoffnung auf Christus Zeugnis zu geben. Vor allem der Wanderkatechet begibt sich von der Familie, der Arbeit, von seiner Gesichertheit weg, um in anderen Pfarreien das Evangelium zu verkünden und der Gemeinschaft zu bezeugen, daß Gott allein genügt. Auf diese ersten Charismen hin folgten noch weitere: das des Kantors, der den Brüdern die Sendung in Erinnerung ruft, den Namen des Herrn in der Welt zu preisen und zu bekennen, daß die Geschichte der Menschheit nicht auf den Tod, sondern auf die Lebensfülle Christi hinausläuft; das des Lektors, dem es kraft seines Glaubens (vgl. Lk 6,45) gegeben ist, das Wort zu verkünden und der Vermittler zwischen der Schrift und der Gemeinde zu sein; das des Ostiarius, der die Brüder zu Beginn der Feiern empfängt und die liturgischen Zeichen, namentlich die des eucharistischen Tisches, ansichtig macht.

Schließlich sind noch zwei Dienste hervorzuheben, die mit den Erfordernissen der Gemeinschaft zusammenhängen: der der Witwen, d.h. reifer Personen, die die wandernden Brüder, die nach einer Evangelisationsperiode der Gastfreundschaft bedürfen, in christlicher Liebe in ihr Haus aufnehmen, und das des Glaubenslehrers, der behilflich ist, die Kinder der Ehepaare der Gemeinschaft zum Glauben und zum gemeinschaftlichen Leben zu erziehen. Diese Initiation in den Glauben spornt das Gottesvolk durch die verschiedenen Charismen und Dienste an, Kirche zu sein, Kommunion-Kommunität, die in der «fractio panis» und im ehrfürchtigen Hinhorchen auf das Gotteswort vereint ist.

V. Theologische Grundlagen

Fassen wir nun den theologischen Horizont, unter dem die neokatechumenalen Gemeinschaften tätig sind, um einige Themen herum zu einer Synthese zusammen.

1. Das Gotteswort als Ereignis

Als Beantwortung und Annahme des Kerygmas von Jesus, seinem Tod und seiner Auferweckung ist das Neokatechumenat in seinem tiefsten Wesen vom Vorrang des Gotteswortes geprägt. Die Initiation in das Wort ist etwas Außerordentliches: zuerst wird dieses gelesen, dann gläubig meditiert und sodann in der Gemeinde ins Leben umgesetzt. Nicht mit dem Intellekt, sondern mit dem inneren Sinn, nicht in Spekulation, sondern in Gebet geht man an das Gotteswort heran. Für das Neokatechumenat besagt ja das Gotteswort eine Wirklichkeit, eine Kraft, die schafft und die Geschichte vorantreibt; es ist zugleich Ereignis und Tat (vgl. «Dei Verum», 2). Man sucht nach dem Wort des Lebens, nach seiner Verwirklichung, nach Verbindung zwischen uns und Gott, nicht aber nach einer Ideologie, einer Mehrung des Wissens. Das Wort ist nicht etwas, sondern jemand, eine Person, die spricht und das Dasein erhellt.

Das Wort leben und sich der Initiative überlassen, die Christus im Leben des Menschen hat, heißt sich lei-

ten lassen (vgl. Röm 10,17). Wir werden geheißen, die eigene Geschichte und die der Gemeinschaft als Heilsgeschichte zu entziffern in der Überzeugung, daß sich Gemeinschaft bildet, sobald man Gott in das eigene Leben eingreifen und die Brüder im Glauben am Gotteswort teilhaben läßt. Auf diesem Weg wird etwas immer deutlicher: das Wort, das von Christus der Kirche geschenkt wird, wirkt kräftiger, wenn man wirkliche Kommunion-Kommunität ist, d.h. wenn man mit dem ganzen Gottesvolk, auch mit der Hierarchie, in Glaube und Einheit verbunden ist. Diese kirchliche Gemeinschaft wird zum Organ, das zur heilbringenden Neuentzifferung des Gotteswortes in der heutigen Situation befähigt.

2. Die Eucharistie als Pascha des Herrn

In der Herzmitte des Neokatechumenats steht die Eucharistie, das Mysterium des Pascha des Herrn, um das herum der Heilige Geist die ganze Ökonomie des Heils von dessen Anbahnung an bis zu seiner Vollendung zeigt. Hier sieht die Gemeinschaft mit Freude den Herrn an sich vorüberziehen und begegnet ihm im Glauben, indem sie sich über die Situation des Unheils und der Sünde erhebt; hier empfängt sie die erneuernde Kraft für ihre Sendung, wird zum Heilssakrament für die Menschen und erfaßt das Zeichen der absoluten Liebe Gottes (vgl. Joh 3,16). Diese Gemeinschaften, die sich auf die Eucharistie gründen, nähren sich an den beiden Tischen des Wortes und des Leibes Christi. Sie haben die tiefste Freude und den Herzpunkt ihres Lebens in der Osternachtfeier (vgl. Ex 12,42) entdeckt, die bis zum Aufgehen des «Morgensterns» (vgl. 2 Petr 1,19) dauert. Und im Harren auf diese Nacht erblicken die Katechumenen Gott, der in Jesus an ihnen vorbeizieht, am Kreuz den Leib der Sünde versenkt, die Macht des Todes vernichtet und durch die Auferstehung Christi ihr Leben rettet.

So ist das Neokatechumenat eine Einladung, von Eucharistie zu Eucharistie, von Pascha zu Pascha zu wandeln dem endgültigen Pascha entgegen, worin der verherrlichte Christus alles in sich als dem Haupt zusammenfaßt. In diesem Licht ist hervorzuheben, wie sehr dieser Weg die stufenweise geschehende Initiation in die Sakramente vollzieht und den unauflöslichen Zusammenhang wiederherstellt, der zwischen der Wortverkündigung und der Feier des Sakraments, zwischen dem Glauben und der sakramentalen Praxis besteht.

3. Annahme des verherrlichten Kreuzes

Auf diesem Weg herrscht die feste Überzeugung, daß das Kreuz in das Herz des Evangeliums hineingepflanzt ist. Das ganze Leben Christi strebt dem Kreuz entgegen, und auch der Jünger Christi muß es in sein Leben aufnehmen (vgl. Mk 10,32–34; Lk 12,50). Heute dem Katechumenen das Heil verkünden, heißt das verherrlichte Kreuz Christi verkünden und den Menschen behilflich sein, sich ihrer existentiellen Grundbefindlichkeit bewußt zu werden: ihrer Begrenztheit, Entfremdung, Glücklosigkeit, ihrer Unfähigkeit, von sich aus dem Leben einen Sinn zu geben, und es heißt, den Sieg über diese Grundbefindlichkeit verkünden, den allein Christus mit seinem Kreuz errungen hat.

Die Selbstsucht ist die Ursache jedes Unglücklichseins des Menschen. Das Heil «im gekreuzigten Christus» verkünden (1 Kor 1,23) heißt verkünden, daß ein ganz anderes, neues Leben möglich ist und daß die Herrlichkeit Gottes im «leidenden Gottesknecht» aufscheint, der dem Bösen nicht widersteht und den Feind liebt (vgl. Jes 42,1–7; 49,1–6; 50,4–9; 52,13 – 53,12). Das Kreuz Jesu öffnet dem Menschen die Augen dafür, daß er tot ist, weil er ein Leben der Selbstsucht lebt, die ihm und den anderen den Tod bringt. Das Kreuz annehmen heißt also, diese Knechteshaltung Jesu als die einzige Wahrheit annehmen, denn es gibt keine Philosophie, Politik, Wissenschaft, in der die Menschheit das Heil finden kann. Dadurch, daß die Gemeinschaft in dieser Haltung Christi lebt, wird sie für die Welt zum Zeichen der Liebe Gottes und verkündigt, daß diese Liebe immer vom Kreuz gezeichnet ist und daß man nur im Kreuze Christi wirklich liebt und fähig ist, in die Geschichte einzutreten.

Schluß

Die Erneuerung der Kirche von heute schließt sich irgendwie an das Leben der Urkirche und vor allem an die Zeit des Katechumenats an[22]. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Rückkehr zum Katechumenat in den von alters her christlichen Ländern entwickelt, bis sie schließlich zu einer Dimension der evangelisierenden Pastoral der Kirche geworden ist[23]. In der Kirche der Nachkonzilszeit, die auf die geistlichen Bedürfnisse des Menschen der neuen Gesellschaft und Kultur eingeht, sind einige Überzeugungen herangereift: die Priorität der Evangelisation gegenüber der Sakramentalisation, um eine echte christliche Umkehr in die Wege zu leiten; die Ortskirche als für das Heilswort für den Menschen verantwortlich; die Präsenz kleiner kirchlicher Gemeinschaften mit stark missionarischer Ausrichtung, die imstande sind, durch einen katechumenalen Bildungsgang innerhalb der Pfarreistruktur ein fortwährendes Reifen im Glauben zu fördern.

Was die neokatechumenalen Gemeinschaften kennzeichnet, ist das Gefühl, zur Kirche zu gehören; dieses bringt ihnen zum Bewußtsein, daß sie in sich deren Mysterium vollziehen und auf die Stimme des Geistes antworten sollen, der durch das Zweite Vatikanum das Volk Gottes nicht einfach zu einem «aggiornamento» aufgerufen hat, sondern zu einer «Bekehrung» von Grund auf[24].

Dadurch, daß das Neokatechumenat die Pfarreistruktur als Gemeinschaft von Gemeinschaften erneuert, begegnet es unseres Erachtens einer kirchlichen Krise einer säkularisierten Kirche, einer Krise persönlicher Authentizität der dem Christentum «Nahestehenden» und der ihm «Fernstehenden», vor allem aber verstärkt es die Evangelisationspastoral der Kirche selbst, denn während es im gleichen Rhythmus schwingt wie die Menschen von heute, ist es ein praktisch gangbarer, gültiger Weg zum Wiederaufbau der Kirche und der «Zivilisation der Liebe»[25], indem es Sündern einen Weg der Umkehr anbietet und einen Schoß bereitet, worin der heutige Mensch dem Glauben entgegengetragen werden kann.

[1] Exhorte «Evangelii nuntiandi» Pauls VI.: Herder-Korrespondenz 30 (1976/3) 133.

[2] Zu einer umfassenderen Information über das Neokatechumenat vgl. G. Zevini, Le comunità neocatecumenali. Una pastorale di evangelizzazione permanente: A. Amato (Hg.), Temi Teologico-Pastorali (Roma 1977) 103–125.

[3] K. Argüello, Le comunità neocatecumenali: Rivista di Vita Spirituale 2 (1975) 192.

[4] Ebd. 193.

[5] Ebd.

[6] In Spanien ist das Neokatechumenat heute in 317 Pfarreien von 30 Bistümern mit 693 Gemeinschaften verbreitet.

[7] Heute bestehen in Rom 150 Gemeinschaften, wovon 10 in der Pfarrei der Kanadischen Martyrer, die als erste den Weg aufnahm und heute Sitz des diakonalen Zentrums des Neokatechumenates ist.

[8] In Italien gibt es um die 1 000 Gemeinschaften in 506 Pfarreien von 132 Bistümern.

[9] Zu denen in Italien hinzu gibt es in Europa 838 Gemeinschaften in 404 Pfarreien von 66 Bistümern.

[10] In ganz Amerika bestehen 692 Gemeinschaften in 347 Pfarreien von 95 Bistümern.

[11] Auf den übrigen Kontinenten bestehen 64 Gemeinschaften in 48 Pfarreien von 23 Bistümern.

[12] Vgl. II. Vatikanum, Sacrosanctum Concilium 64, 66, 71, 109; Lumen gentium 14; Christus Dominus 14; Presbyterorum ordinis 5, 6.

[13] Vgl. Paul VI., Dopo il Battesimo: Osservatore Romano, 13.1. 1977.

[14] Vgl. A. Laurentin/M. Dujarier, Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles = Vivante Liturgie 83 (Paris 1969); C. Floristan, El Catecumenato = Teología y acción pastoral 1 (Madrid 1972); G. Groppo, Itinerario di maturazione nella fede a dimensione catecumenale: Catechesi 43 (1974/7) 33–49; 62–63.

[15] Paul VI., La fede è la base per costruire la Chiesa: Osservatore Romano, 15. 7. 1976.

[16] K. Argüello, aaO. 195; Paul VI., Evangelii nuntiandi 14.

[17] K. Argüello, Il neocatecumenato: Rivista di Vita Spirituale 1 (1977) 98.

[18] Ebd.

[19] Ebd. 100.

[20] Ebd. 101.

[21] Ebd.

[22] Vgl. A. Laurentin – M. Dumarier, aaO. 11; C. Floristan, aaO. 16–31.

[23] Vgl. Ordo Initiationis Christianae Adultorum (Typis Polyglottis Vaticanis 1972); vgl. auch J. Vernette/H. Bourgeois, Seront-ils chrétiens? (Lyon 1975); R. Falsini, Iniziazione christiana (Milano 1975); verschiedene Autoren, Iniziazione cristiana, problema della Chiesa d'oggi (Bologna 1976).

[24] Vgl. II. Vatikanum, Lumen gentium 15; Gaudium et spes 43; Unitatis redintegratio 7.

[25] Paul VI., aaO.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIORGIO ZEVINI

1939 zu Castelgandolfo (Italien) geboren. Salesianer. 1968 zum Priester geweiht. Doktorat in Biblischer Theologie an der Pontificia Università Urbaniana und Lizentiat in Bibelwissenschaft am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom. Gegenwärtig Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Pontificia Università Salesiana in Rom. Er veröffentlichte u.a.: Una comunità che ama. Le tre lettere di Giovanni (Torino 1975); Le dimensioni spirituali nell'ermeneutica biblica (Roma 1977); Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare (Hg.), (Roma 1978). Anschrift: Pontificia Università Salesiana, Piazza Ateneo Salesiano 1, I–00139 Roma, Italien.

Henri Bourgeois

Französische Erfahrung der letzten zwanzig Jahre

Frankreich gilt als ein Land christlicher Tradition, wenngleich man sich seit über dreißig Jahren durchaus die Frage stellen kann, ob es nicht auch ein «Missionsgebiet» ist. Wie verhält es sich also genau genommen? Und wie können diese beiden gegensätzlichen Interpretationen dazu beitragen, die jüngsten französischen Untersuchungen über die christliche Initiation richtig einzuschätzen?

I. Die Verschiebung der Problemstellungen

Eine Ende 1977 vorgenommene Umfrage ergibt, daß der Anteil der erwachsenen Franzosen, die erklären, sie seien getauft, beträchtlich ist. Von 1 000 befragten Personen sind 96 % getauft, 82 % bezeichnen sich als katholische Christen, 3 % als evangelische.

Doch sollte man sich durch diese Zahlen nicht täuschen lassen. Die allgemein verbreitete Praxis der Säuglingstaufe hat in Frankreich die Frage nach der christlichen Initiation mit einer gewissen Schärfe aufgeworfen. Ist doch mit der Taufe allein keineswegs alles getan. Sie bedeutet nicht notwendig bereits eine effektive christliche Praxis und Lebensführung. Und dieses Mißverhältnis zwischen Sakrament und Glaube, das von einer Anzahl französischer Christen immer schmerzlicher empfunden wird, ist zunächst, zumindest zu einem guten Teil, auf ein Fehlen oder eine Unwirksamkeit der Katechese zurückgeführt worden. Daraus sind dann die Bemühungen um eine Erneuerung des Katechismus erwachsen (M. Fargues, F. Derkenne, J. Colomb).

Zur gleichen Zeit wurde das Problem aber auch vom Standpunkt der *Erwachsenen* aus ins Auge gefaßt. Denn die missionarischen Anstrengungen, die seit dem Krieg unternommen wurden, haben deutlich gemacht, daß die Evangelisation weit über die Kinderkatechese hinausgreift. Angesichts dieser Umstände ist in Frankreich das Katechumenat wieder eingerichtet worden (1953 in Lyon, auf nationaler Ebene 1964). So haben nun die Untersuchungen über die christliche Initiation zwei verschiedene, komplementäre Ansatzpunkte.

Seit 1968 haben sich die entsprechenden Erfahrungen und Überlegungen dank einiger als Anstöße wirkender Fakten vertieft. Dazu zählt zunächst einmal der Rückgang der Kindertaufe. Ob man darüber traurig ist oder ob man darin eine Gesundung der Dinge sieht, – man kann ihn keinesfalls ignorieren. 1958 wurden 91,7 % aller Neugeborenen getauft. 1968 war der Anteil auf 82,7 % gesunken. Das bedeutet binnen zehn Jahren eine Abnahme um nahezu 10 %[1]. Außerdem kann man seit 1968 eine gewisse Verringerung der Anzahl der für die Katechismusgruppen gemeldeten Kinder feststellen. Der Druck von seiten der Familie wirkt sich nicht mehr in diesem Sinne aus. Die Regelmäßigkeit der Teilnahme an der wöchentlich wiederkehrenden Unterrichtsstunde ist nicht mehr gewährleistet. Vor allem aber beeinträchtigen bisweilen zahlreiche «Tätigkeiten» unterschiedlicher Art bei manchen Kindern Zeit und Interesse für den Religionsunterricht.

Zugleich aber ergibt sich seit etwa zehn Jahren auf seiten der Erwachsenen auch einiges Neue; vor allem die quantitativ wie qualitativ erhebliche Zunahme von Konversionen junger Erwachsener, die zum Teil schon getauft sind, aber längst nicht alle. Daneben steht der Erfolg der Sekten, das Interesse, das die charismatischen Erneuerungsbewegungen und die Pfingstbewegungen erregen, die Erwartungen und Anforderungen, die an das Katechumenat gestellt werden. Das alles zeugt von einer Art neuem Rahmen, in dem die christliche Initiation dazu veranlaßt ist, sich neu zu profilieren. Während es *weniger Kinder* gibt, die zur Taufe und Katechese kommen, finden sich *mehr Erwachsene*, die sich auf die Suche nach dem Glauben begeben.

II. Ein Komplex von Mitteln zum Christ-Werden

Eine kürzlich erschienene Nummer der Zeitschrift «La Maison Dieu», die – was an sich schon bezeichnend ist – der christlichen Initiation gewidmet war[2], hebt hervor, daß diese Art Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg immer mehr Platz gegriffen hat. Sie gibt zu erkennen, daß Glaube und christliches Leben sich nicht wie ein Sachwissen mitteilen lassen, sondern Wurzel fassen nach Art einer Erfahrung. Christliche Initiation ist also keine reine Unterweisung, sondern ein globaler Vorgang. Zum Christ-Werden gehört ein ganzer Komplex zusammenhängender und in eine bestimmte Richtung zielender Mittel.

1. Ein organisches Ganzes

Zweifellos geschieht der Eintritt in das christliche Mysterium durch eine Kenntnis dessen, was Gott einst gewirkt hat; denn was er zu Zeiten der «Offenbarung» getan hat, ist Unterpfand und Ankündigung dessen,

was er heute wirkt und was er in der Zukunft vollenden wird. Der Katechismus, oder wie man vor etwa dreißig Jahren gelegentlich sagte, die religiöse Unterweisung, sind also in der christlichen Initiation keine Nebensache. Außerdem darf das betreffende Wissen nicht auf gemeinverständlich gemachte theologische Formeln oder abstrakte Aussagen reduziert werden.

Genügt es also, es biblisch oder liturgisch zu machen? Genügt es, es nach «aktiven» Methoden zu lehren? Die Erfahrung hat schnell gezeigt, daß es bei der Initiation um wesentlich Tieferes ging. Die christliche Botschaft überträgt sich in zwischenmenschlichen Beziehungen über das wechselseitige Zeugnis und das Gespräch. Sie schiebt nicht die einen in die aktive Rolle des Lehrenden und die andern in die passive des Empfangenden. Sie stellt sich dar und wird mitgeteilt, indem die einen wie die andern hören und die einen wie die andern sprechen.

Gerade diese *Ausweitung* wird symbolisiert durch den Übergang von dem Wort «Katechismus, Religionsunterricht» zu dem Wort «Katechese». Der erste der beiden Begriffe bezeichnete vor allem einen Inhalt, der mitgeteilt, gelernt und behalten werden mußte. Der zweite bezeichnet vielmehr eine Handlung, die von mehreren Mithandelnden vollzogen werden soll. Aus derselben Vorstellung stammt auch der in christlichen Kreisen Frankreichs seit einigen Jahren so häufige Gebrauch von Worten, die das «Mitteilen (partage)», das «Gespräch», den «Ausdruck» in den Vordergrund treten lassen. Kinder- wie Erwachsenenkatechese zeigen heute mehr und mehr die entsprechenden Charakteristika. Das Katechumenat seinerseits hat sogar den Wunsch hervorgebracht, daß immer mehr «espaces d'accueil et de liberté (Einkehr- und Freiheitsräume)» (so auf dem zweiten nationalen Treffen 1973 formuliert) errichtet würden, in denen, noch vor einer Katechese im eigentlichen Sinne, das Wort sich frei machen könnte in einer industriellen und postindustriellen Gesellschaft, in der viele keine Worte mehr haben, um ihre Überzeugungen, ihre Ängste und ihre Hoffnungen auszusprechen.

In einer ganz normalen Rückwirkung merkt man, wie in diesen letzten Jahren eine Reihe von Sorgen wieder auftauchen, die zuvor vielleicht bagatellisiert worden waren. So taucht erneut das quälende Problem des «Inhaltes» der Katechese wieder auf, mit anderen Worten: das Problem einer christlichen Objektivität, die den Zufälligkeiten der Subjektivität Widerstand leistet. Manche betonen erneut das Gedächtnis, nicht um einem mechanischen Memorieren das Wort zu sprechen, sondern um im Verlauf der christlichen Initiation die Werte der Erinnerung und der meditativen Durchdringung wieder zur Geltung zu bringen.

Auf jeden Fall aber ist klar, daß die christliche Initiation sich nicht allein auf Kenntnis oder Wissen stützen kann. Doch bieten sich noch andere Mittel an: die Gruppe, die Feier, die Bindung an oder die Bezugnahme auf das Alltagsleben. Der alte Katechismusunterricht hat diese Elemente nicht übersehen. Aber die Katechese gibt ihnen einen neuen Platz und eine neue Rolle.

Was die Funktion der *Gruppe* anbetrifft, so muß zunächst festgestellt werden, wie sehr in Frankreich im Lauf der letzten zwanzig Jahre gerade darauf ein besonderer Nachdruck gelegt worden ist. Auch hier ist die Umgangssprache symptomatisch. Ebenso wie der Katechismusunterricht zur Katechese geworden ist, nennt der Katechet sich heute mit Vorliebe «Initiator (*animateur*)». Die Gruppe achtet gemeinsam auf die Sprache und Ausdrucksweise, die sich in ihr herausbildet in der Erinnerung an ihre Vergangenheit und als Zeugnis des ekklesialen Glaubens. Das bedeutet, daß die Initiation in das Evangelium, zugleich und in einem, konkrete Initiation in die Kirche ist. Die Kirche wird nicht nachträglich zum Glauben hinzugefügt: sie ist seine initiierende Form.

Ein weiteres Element des Gesamtvorganges: die *Feier*. Sei es in der Kinder- und Jugendkatechese oder sei es im Katechumenat der Erwachsenen: Initiation geht über symbolische Handlungen, in denen sich das Suchen nach Personen und Gruppen ausdrückt, konzentriert und antizipiert. Seit einigen Jahren erweisen sich diese Feiern als besonderer Ort der Erfahrung. Noch vor den sakramentalen Riten im eigentlichen Sinne lernen christliche Gemeinschaften, ihren Glauben so, wie er ist, und auf dem Stand, auf dem er ist, zu bekunden.

Und überdies schließt christliche Initiation normalerweise und ganz spontan ein Interesse am *Alltagsleben* ein. Zielt sie doch darauf ab zu erhellen, was die Initiierten effektiv leben im Zusammenhang mit dem, was Jesus gelebt hat und was die Christen leben. Das Christentum in Frankreich kommt immer mehr darauf, daß der Unterschied zwischen der Katechese und der Evangelisation vom Typ «Katholische Aktion» keineswegs so groß ist, wie man gesagt hat. Selbst wenn beide ihre besonderen Eigenarten haben, bildet doch die Aufmerksamkeit für das Alltagsleben und für das Evangelium, so wie es durch die Tradition auf uns kommt, einen Zug der Gemeinsamkeit.

2. *Ein in eine bestimmte Richtung zielendes Ganzes*

Um ehrlich zu sein: Die verschiedenen Elemente, die wir eben aufgeführt haben, sind notwendig, aber nicht ausreichend, damit christliche Initiation zustande

kommt. Der Beweis dafür ist, daß sie heute zu den Charakteristika einer beträchtlichen Anzahl christlicher Gruppen gehören, ohne daß man die betreffenden Gruppen tatsächlich als Orte der Initiation ansehen könnte.

Ebenso muß eine andere Tatsache hervorgehoben werden. Damit christliche Initiation zustandekommt, muß jenes Ganze, das die Entdeckung des Evangeliums, die Beziehung zur Gruppe, die Feiern und die Verbindung mit dem Alltagsleben verwirklichen soll, eine Ausrichtung haben. Initiiert werden bedeutet: eine Strecke durchlaufen, eintreten in einen Vorgang.

In der Praxis heißt dies zunächst, daß die Kinder oder Jugendlichen in den Katechesegruppen und die Erwachsenen in den Katechumenatsgruppen einen *persönlichen Antrag* gestellt haben. Es ist keine Initiation möglich ohne ein gewisses Verlangen danach. Gewiß kann vor allem zu Beginn des Weges das Anliegen noch unklar sein. Oder es kann sich auch für Erwachsene sehr wohl auf eine Entdeckung des Christentums beziehen, ohne daß dabei ausdrücklich die Taufe eingeschlossen wäre. Doch gleichwohl zeigt die französische Erfahrung jener letzten Jahre, was für eine Bedeutung eine möglichst motivierte Initiative von seiten derer besitzt, die in den Initiationsvorgang eintreten. Druck von seiten der Familie oder ein unklares religiöses Interesse reichen dafür nicht aus. Damit wird verständlich, daß die eben erwähnten «Räume der Einkehr und Freiheit», die der eigentlichen Initiation vorausgehen, immer unerläßlicher werden.

Auf der anderen Seite ergibt sich die Ausrichtung, die eine Initiationsgruppe charakterisiert, auch aus der Zielsetzung, die der *Initiator* der Gruppe einführt. Das bringt natürlich auch seine Probleme mit sich. Denn durch die Schulung, die er empfangen hat, oder durch seine eigene christliche Erfahrung hat der Initiator eigene Perspektiven. So kann er sein besonderes Augenmerk etwa auf die «Etappen» des Fortschrittes und auf die «Durchgänge, die zu bewerkstelligen sind, verlegen. Und eben das ist unerläßlich, damit die Gruppe voran kommt und durch entsprechende Angebote angeregt wird. Zugleich aber darf es zu keiner reinen Programmierung *a priori* kommen. Sie darf nicht durch den Initiator aufgezwungen werden unter Berufung auf eine Kompetenz, die nicht nur Erwachsenen, sondern auch gewissen Jugendlichen und Kindern sehr schnell als autoritär vorkommen würde und den wirklichen Weg der Gruppe nicht genügend berücksichtigend.

Alles in allem hängt die Ausrichtung, die einer christlichen Initiation Sinn und Richtung gibt, praktisch ab von einem geschickten Ausgleich zwischen drei Instanzen: dem ursprünglichen Anliegen des einzelnen Gruppenmitgliedes; dem Ergebnis, das in zunehmendem Maße aus dem Wechselspiel dieser verschiedenen Anliegen erwächst; und der Zielvorstellung des Initiators.

III. Glaube und Kulturen in der christlichen Initiation

Im Lauf der letzten zwanzig Jahre haben, wie es scheint, die in Frankreich zum Thema der christlichen Initiation durchgeführten Untersuchungen die vielfältigen und subtilen Beziehungen zwischen Glauben und Kultur oder genauer gesagt: den verschiedenen kulturellen Formen immer mehr ans Licht gebracht.

1. Unglaube oder kulturelle Unausgewogenheit?

Die Bemühungen im Rahmen der Kinder- oder Jugendkatechese oder des Erwachsenenkatechumenats haben zunächst dazu geführt, daß man sich gefragt hat, ob man Leute, die die Kirche nicht zu initiieren versteht, da sie sie in ihrem Gefühlsleben oder in ihren ganz persönlichen Anliegen nicht erreicht, vielleicht allzu schnell als «Ungläubige» oder «Irrgläubige» bezeichnet hat. Ohne auch nur im geringsten die unbestreitbare Tatsache der religiösen Indifferenz leugnen zu wollen, ohne Menschen, die es nicht sind, es aber bisweilen zu sein behaupten, als Gläubige zu bezeichnen, kann man doch zumindest in manchen Fällen einen «Nichtglauben» anerkennen, der Symptom eines Versagens der Kirche ist. Das wenigstens ist der intuitive Eindruck dessen, was man heutzutage in Frankreich manchmal die «Katechumenatsbewegung» nennt[3].

Tatsächlich hat die heutige Kirche, die so bemerkenswerte Anstrengungen unternommen hat, um eine größere Vielgestaltigkeit zu gewinnen und die Sprache verschiedenster sozialer Klassen und Kategorien zu sprechen, ihre Mühe, eine sehr wesentliche kulturelle Wandlung zu erkennen, die sich auf die Erwartungen auswirkt, welche die Menschen ihr gegenüber hegen. Praktisch bietet sie einen Rahmen liturgischer Praxis an (doch sind nicht alle Getauften in der Lage, sich in die Frequenz und den Stil einer sonntäglichen Eucharistiefeier einzufügen), sie bietet Gruppen an, die ein militantes Temperament oder ein ausreichend motiviertes Suchen voraussetzen, sie sorgt für die Katechese der Jugendlichen und der Kinder, sie leistet Einzeldienste (Spendung der Sakramente der Ehe und der Taufe, sowie das kirchliche Grabgeleit werden von vielen Leuten in diesem Sinne verstanden). Doch dieser Fächer von Rollen ist zwar weit, jedoch nicht in der Lage, den beiden *aktuellen Bedürfnissen* zu entsprechen: der

Möglichkeit, frei von dem zu sprechen, was man ahnend empfindet, ohne gleich Sprache und Perspektiven eines Glaubensbekenntnisses anzunehmen, – und auf der anderen Seite der Möglichkeit, wenn man Erwachsener und bereits getauft ist, einen Initiationsweg zu durchlaufen, von Anfang an, ohne daß Glaubensinhalte oder Überzeugungen vorausgesetzt werden, die sich nicht mehr von selbst verstehen.

Diesen beiden Bedürfnissen möchte die Katechumenatsbewegung, wie sie heutzutage in Frankreich existiert, steuern. Unter allen Getauften, die die kirchliche Trauung oder die Taufe ihrer Kinder erbitten, ist eine bestimmte Anzahl daran interessiert, wenn es ihnen angeboten wird, den Glauben zu entdecken oder wiederzuentdecken. Unter all den Christen, deren Glauben ungewiß ist, sind viele, die sich Glieder der Kirche nennen, aber in der etablierten Kirche für sich nichts finden, glücklich, wenn sie an Feiern oder Austauschen teilnehmen können, die denen der Katechumenen entsprechen.

2. *Die Initiation – ein Problem der Gesellschaft*

Immer mehr scheint es, daß christliche Initiation nicht eine der Zeit der Kindheit vorbehaltene Angelegenheit ist. Sie muß in jedem Alter vollzogen oder neu vollzogen werden in einer Gesellschaft, die nicht mehr die Kontinuität und Stabilität kennt wie eine frühere.

Aber diese Ausweitung wirft neue Probleme auf, die ebenfalls kultureller Art sind.

Die erste Schwierigkeit betrifft die *Dauer*. Wenn man von Initiation spricht, so ist damit praktisch ein Voranschreiten oder eine Wegstrecke gemeint, die zurückgelegt werden muß, und damit ein kontinuierliches Ganzes oder ein Projekt. Aber solche Arten und Weisen, Zeit zu beanspruchen, scheinen heutzutage häufig schwierig und problematisch angesichts des explosionsartigen Auseinanderbrechens der zeitlichen Dauer, das unsere Epoche erlebt, und der Unfähigkeit, über einen gewissen Zeitraum zu disponieren, wie sie heute bei vielen Leuten vorhanden ist, sei es durch Wohnungswechsel oder durch die Ungewißheit der Zukunft mit all ihren unvorhersehbaren Wechselfällen. So muß zugegeben werden, daß sich heutzutage der Zeitfaktor leichter im Sinne einer Intensität in der Nutzung des Augenblickes anbietet als für eine zeitlich längere Dauer einer Initiation.

Eine zweite Schwierigkeit hängt mit dem *Ausdruck* oder der Mitteilung des Glaubens zusammen. Unsere sich voreinander abschließenden Konsumgesellschaften engen uns ein auf eine einzige Dimension: die Dimension des Konformismus. Wie könnte man da das Wort ergreifen oder wieder ergreifen und zu sagen wagen, was man im täglichen Leben sucht und was man zurückweist? Die Frage ist nicht einfach. Um so weniger, als manche unserer Zeitgenossen sich nicht spontan zu einem mündlichen Austausch bewogen fühlen, wie er in der Kirche geübt wird. So kann man beobachten, daß sich ein besonderes Interesse entwickelt für den symbolischen und körperlichen Ausdruck wie für die audio-visuellen Verfahren[4]. Doch dürfte es klar sein, daß es auch auf diesem Gebiet keine magische Formel gibt. Der Ernst und die Anforderungen der christlichen Initiation, vor allem, wenn sie volkstümlich bleiben will, nötigen insgesamt zur Kreativität und zu einer hellen Wachsamkeit.

Die dritte Frage, die sich in dem gegenwärtigen kulturellen Kontext für die christliche Initiation erhebt, ist die nach den *Initiatoren* oder *den Kräften, die Form und Anregung vermitteln* können. Diese Frage ist schwierig, denn die Kirche von Frankreich, die eine starke Verringerung der Anzahl ihrer Priester erlebt, ist versucht, sich gelegentlich auf das Dringendste und Unmittelbarste einzustellen. Initiation dagegen ist eine Sache, die einen langen Atem und viel Sorgfalt erfordert. Die Schulung von Laien für diese Aufgabe ist glücklicherweise seit Jahren im Gange. Doch die Katechumenatsbewegung hat einige Mühe, die erforderlichen Investitionen dafür aufzubringen.

3. *Praxis und Reflexion*

Der kulturelle Aspekt der christlichen Initiation zeigt sich überdies in der pastoralen und theologischen Reflexion, die mit der Praxis parallel läuft. Sitzungen, Gespräche, Begegnungen, Kongresse und Zeitschriften zeugen von dieser stetigen Vertiefung.

Einer der charakteristischen Züge dieses Suchens ist die fortschreitende Überwindung der *Denkkategorien*, die sich als allzusehr systemgebunden oder ideologisch erwiesen haben. Dahin gehört etwa der berühmte Gegensatz zwischen «Glauben» und «Leben», der sich so darstellt, als handle es sich hier um zwei Pole einer und derselben Ordnungsebene. Oder ein anderer, weniger berühmter: die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion, wobei Glaube als Geschenk Gottes verstanden wird und Religion als anspruchsvolles, ja anmaßendes Werk des Menschen. Inzwischen ist deutlich geworden, daß dieser Gegensatz keinesfalls verhärtet werden darf. Denn der Glaube erwächst in der Praxis immer aus einer Konversion von der Religion aus, wenn es zutrifft, daß die Propheten, die das Ende der Religion und den Anbruch eines unreligiösen oder nachreligiösen Zeitalters ankündigten, allzu eilig mit ihren Voraussagen gewesen sind. Man kann auch noch ein anderes Denkschema anführen, das ebenfalls

auf die Dauer gesehen verhängnisvoll ist: das Denkschema, das «Sakramentalisation» und «Evangelisation» als zwei getrennte Funktionen der Kirche herauskristallisiert, während doch die Wirklichkeit sich kaum solchen ideologisch bestimmten Trennungen anzupassen pflegt[5].

Positiv gesehen war die Überlegung dieser letzten Jahre über die christliche Initiation, wie sie in Frankreich geführt wurde, darauf bedacht, die Bedeutung der gemachten Erfahrungen zu präzisieren. Daher auch die Sorge klarzustellen, was eine Gemeinschaft des Glaubens ist, was heute Bekehrung zum Evangelium bedeutet, was alles zum Bekenntnis und zur Feier des Glaubens gehört, usw. ... Ich möchte gern aus all dem noch zwei Punkte herausnehmen, die mir wichtig erscheinen.

Da ist zunächst die Anerkennung verschiedener *«Ebenen der Zugehörigkeit»* zur Kirche. Von verschiedenen Seiten betont man die pastorale und theologische Notwendigkeit, auf das «alles oder nichts» zu verzichten. Praktisch geht es darum, die verschiedenen Anforderungen zu berücksichtigen, die an die Kirche gerichtet sind. Nicht, um die Forderungen des Evangeliums in den trüben Gewässern des Opportunismus zu ertränken, sondern um den evangelischen Dienst der Kirche breiter zu fächern. Hat man doch begriffen, daß das Evangelium stets dazu führt, die menschlichen Erwartungen zu läutern und umzuformen.

Zum zweiten betont die gegenwärtige Besinnung in Frankreich die Unerläßlichkeit eines *inneren und logischen pastoralen Zusammenhanges*. Tatsächlich muß man, wenn man nicht zur Wahrheit der Initiation in Widerspruch geraten will durch eine anarchische Sakramentalisation – sei sie nun übereilt oder im Gegenteil allzu zurückhaltend – den Sinngehalt der Initiationssakramente neu entdecken. Unter diesem Aspekt hat sich in den letzten Jahren eine Besinnung zum Thema Säuglingstaufe ergeben. In manchen Fällen sind Feiern wie die einer «Darstellung» oder einer «Aufnahme» eher geraten als das Sakrament der Taufe selbst. Ebenso werden gegenwärtig Ort und Bedeutung des Sakraments der Firmung neu überdacht, damit die Initiation junger Leute und Erwachsener in diesem Punkt ein größeres Gewicht erhält.

HENRI BOURGEOIS

[1] Vgl. J. Potel, Moins de baptêmes en France. Pourquoi ? (Paris 1974).

[2] La Maison-Dieu, Nr. 132, 4. Trimester 1977.

[3] J. Vernette und H. Bourgeois, Seront-ils chrétiens ? (Paris, Lyon 1975).

[4] P. Babin und M. McLuhan, Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique (Paris, Lyon 1977).

[5] Vgl. zwei Berichte an die französische Bischofskonferenz : Eglise, signe de salut au milieu des hommes (Lourdes 1971) (Paris 1972) ; Construire l'Eglise ensemble (Lourdes 1976, Paris 1976).

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner

1934 in Roanne (Frankreich) geboren, katholischer Priester. Studium der Theologie, Philosophie und Psychologie am Institut Catholique in Lyon und an der Sorbonne in Paris. Lehrer der Theologie und christlichen Anthropologie am Institut Pastoral und an der Theologischen Fakultät von Lyon. Gleichzeitig ist er Direktor des Katechumenats in Lyon und Mitglied der Equipe nationale française du catéchumenat. Von seinen Veröffentlichungen seien erwähnt: Mais il y a le Dieu de Jésus Christ (Casterman 1970); L'avenir de la confirmation (Châlet 1972); Le salut comme discours (Châlet 1974); Dieu selon les Chrétiens (Centurion 1974); Libérer Jésus. Christologies actuelles (Centurion 1977). Anschrift: Faculté de Théologie de Lyon, 25, rue du Plat, Lyon (2), Frankreich.

Ad Blijlevens

Ritualien für die Kindertaufe im niederländischen Sprachgebiet

Texte, Erfahrungen und Überlegungen

Gebeten wurde um einen Report oder ein Bulletin über Erfahrungen mit Neuschöpfungen von Initiationsriten im niederländischen Sprachgebiet. Nach Rücksprache mit der Redaktion legte ich mir jedoch selbst einschneidende Beschränkungen auf. Das vorhandene Material ist nämlich zu umfangreich und komplex, als daß es in einem einzigen Artikel einigermaßen befriedigend besprochen werden könnte. Außerdem konzentrieren wir uns im Folgenden vor allem auf Ritualien, die vor nicht langer Zeit durch ein Doppelheft der Arbeitsmappe für Liturgie («Werkmap voor Liturgie»[1]) die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Bei all dem verlieren wir jedoch nicht aus dem Auge, daß die Kindertaufe in der Ganzheit der christlichen Initiation gesehen werden muß und daß im katholischen Westen die Dreizahl Taufe/Firmung/Eucharistie gewaltig aus dem Konzept geraten ist. Zu diesem Thema sei auf andere Beiträge dieses Heftes wie auch auf andere Studien verwiesen[2].

Wir skizzieren zunächst auffallende Elemente, hier und da mit einer kurzen Beurteilung von Ritualien, die wichtig scheinen, um eine wenigstens globale Übersicht auf das zu bekommen, was im niederländischen Sprachraum bezüglich Tauffeiern mit «lokaler Färbung» im Gange ist (I). Dem folgen Randbemerkungen zu den festgestellten Entwicklungen (II).

I. Ritualien

1. Die Reihe wird eröffnet durch «Bediening van de doop» (Spendung der Taufe), herausgegeben von der Arbeitsgruppe für volkssprachliche Liturgie in Amsterdam. Diese Tauffeier wurde publiziert in «Werkmap voor Liturgie» (1966), nachdem sie einige Jahre in der Studentenpfarre Amsterdam benutzt worden war.

Tiefen Eindruck macht darin die Einordnung der heutigen Tauffeier in das Ganze der Menschengeschichte und Heilsgeschichte: «Von der Schöpfung zur Sündflut und zu Christus, um über eine lange Tradition von Generationen bei dieser Gemeinschaft und bei diesem Kinde in der Gemeinschaft anzukommen.»[3] Eltern, Pate und Patin erhalten einen profilierten Platz in diesem dynamischen Geschehen.

Interessant ist die Formulierung des Eltern-Versprechens, das später in anderen Taufritualien mit eigenem Boden wiederzufinden sein wird:

– «Versprichst du, deinem Kinde ein guter Vater und eine liebe Mutter zu sein?

– Versprichst du, deinem Kinde eine christliche Erziehung zu geben und es aufzuziehen im Geiste des Evangeliums?

– Versprichst du treu zu bleiben, was die Zukunft auch bringen mag, und dein Kind zu achten, wo es auch gehen mag, immer eingedenk, daß es aus Gott geboren ist?»

Ferner fällt auf, daß die Sprache stark biblisch geprägt ist und eine Auswahl von Liedern angeboten wird.

2. Ein volkstümlicheres Gegenstück zu dem ersten besprochenen Ritual ist «Kinderdoop», herausgegeben von der Arbeitsgruppe «Midden onder U» (Mitten unter euch) in Maastricht (1966).

Die (Dynamik der) Kirche und die Heilsgeschichte treten darin weniger überzeugend hervor, und das Rituale ist weniger zusammenhängend. Die Stelle der Eltern und der Paten wird stark im Familienzusammenhang gesehen. – Bemerkenswert ist übrigens, daß das Eltern-Versprechen durch einen Hinweis auf das Versprechen bei der Ehe eingeleitet wird.

Es wird nur eine einzige Schriftlesung angegeben, und dann noch die bei Mk 10, 13–16 (Die Kinder bei Jesus); diese Perikope gibt dann im Ganzen so sehr den Ton an, daß sie keine Abwechslung zuläßt.

3. Obwohl sich die von der Flämischen Interdiözesanen Kommission für Liturgische Seelsorge (ICLZ) 1968 herausgegebene «Orde van dienst voor de kinderdoop» (Spendeordnung für die Kindertaufe) zum größten Teil auf den Vorentwurf des Ordo baptismi parvulorum stützt, zeugt sie an mehreren Stellen von eigener schöpferischer Arbeit.

Wir finden einen Reichtum an Symbolen und rituellen Handlungen. Leider wird ihr Sinn zu wenig gedeutet, und ein klarer Zusammenhang dieser Elemente fehlt.

Dieses Rituale hat den Vorteil, daß es das Eigene der Kindertaufe zu akzentuieren versucht. So sind z.B. die Eltern und ihre Verantwortung besonders hervorgehoben. Allerdings ist, wenigstens im Rituale selbst, die Rolle der Eltern in die der größeren Kirchengemeinschaft nicht integriert. Auch sind die Aufmunterungen für die Eltern zu sehr über das ganze Rituale verteilt,

und der menschliche Untergrund tritt nicht an die Oberfläche.

4. Im Jahr 1974 erschien ein «Werkboek voor een doopviering» (Arbeitsbuch für eine Tauffeier), zusammengestellt von der Universitätspfarre in Löwen und herausgegeben vom Apostolat für kirchliches Leben in Westerlo/Belgien. Die Taufe wird hier in eine Eucharistiefeier eingebaut, und zwar nach dem Wortgottesdienst; mit Hinsicht darauf geben die Verfasser manche Anregung für die Eröffnungsworte, Lesungen und Lieder.

Dieser Vorschlag erinnert stark an den oben zuerst besprochenen, vor allem durch den Akzent auf der Einverleibung in die Gemeinschaft, die unterwegs ist, und auf der Verantwortung der Gemeinschaft gegenüber den Kindern. Bezeichnend ist u.a. der folgende Text:

«In Gottes Namen
sind die Kinder Israels
fortgezogen aus Ägypten in das verheißene Land.
Auf diesem Auszug sind sie
– durch das Wasser des Meeres hindurch –
dem Griff ihrer Unterdrücker entkommen.
So ist Wasser für uns das große Zeichen geworden:
der Befreiung aus der Gefangenschaft
und der Geburt zu einem neuen Leben.
Aus dem Wasser des Meeres
sind wir aufgetaucht
als neues Volk.
In Gottes Namen,
im Namen des Vaters und des Sohnes
und des Heiligen Geistes,
taufe ich dich, N.,
damit du gehören darfst zu dem Volke,
das – durch das Wasser hindurch –
Gottes freies Volk geworden ist.»

Ein Vorzug im Vergleich zu dem erwähnten ersten Entwurf ist die breite Auswahl von Bibellesungen, Liedern, Gebetstexten und Beispielen für Homilien. Anderseits wird durch diese Wahlmöglichkeiten die Einheit des Rituale etwas gemindert.

5. In den sechs ersten Auflagen seines Buches «In het voorbijgaan» (Utrecht, Ambo, 1968–1972) veröffentlichte Huub Oosterhuis den Taufritus «Geboorte vieren» (Geburt feiern).

Ein Vergleich mit 1 läßt uns folgendes konstatieren: Der Ritualteil ist stark gekürzt und geschwächt. Das Ganze ist zwar einfacher, aber weniger biblisch und von der Heilsgeschichte unabhängiger geworden, u.a. dadurch, daß der Teil über Sünde und Tod sowie das Glaubensbekenntnis fortgefallen sind. Auch wurden zwei nichtbiblische Lesungen hinzugefügt. Die zweite ist verbunden mit dem Gebrauch eines Siebenarmigen Leuchters und beginnt so:

«Wie jeder weiß,
wohnen sieben Flammen im Weltall,
und zusammen bilden sie
die Luft, die wir atmen,
und den Boden unter unsren Füßen,
kurz, alles und alles.
Aber nun wohnen auch
sieben Flammen in jedem Menschen,
denn jeder Mensch ist ein kleines Weltall –
und deshalb stehen sieben
brennende Kerzen
in diesem Leuchter.»

Die sieben Flammen symbolisieren die Flamme der Sonne, die Flamme der Sprache, die Flamme der Leidenschaft, die Flamme des Hungers und Durstes, Gott selbst, die Musik und die Hoffnung. So – und ebenso durch die Kerzen der anwesenden kleinen Kinder – wird die Taufkerze aus dem Vorschlag 1 ersetzt und bekommt eine neue Bedeutung.

Der Sinn der Taufe für das Kind tritt übrigens im Rituale nicht klar hervor; was sie für Eltern und andere Anwesende ist, kann zusammengefaßt werden in dem Satz «Dein Kind ist aus Gott geboren» bzw. «Du mußt von neuem aus Gott geboren werden».

6. In der «Werkmap voor Liturgie» 4 (1970) erschien auch Dolf Coppes' «Kinderdoopdienst» (Spendung der Kindertaufe), in der von allen symbolischen Handlungen nur die Taufgebärde selbst aufrechterhalten wurde. Coppes wollte denen gerecht werden, für die die Taufe nichts Wesentliches im Kinde verwandelt; er betont nur, daß die Eltern die Geburt ihres Kindes im Lichte Gottes und der Glaubensgemeinschaft sehen wollen. Ferner rechnet er mit denjenigen, die diese Glaubensgemeinschaft ziemlich allgemein halten wollen. – Mit Recht schreiben D. Grave und Geudens: Dieser Ritus ist «ein Ausdruck der Zurückhaltung, die seit etwa 1970 bestand: das Bewußtsein, daß viele Einsichten und Formulierungen keine Kraft mehr haben, während noch zu wenig Einsicht war, was an Neuem auf uns zukommt... Für diejenigen, die eine bewußte Gemeinschaft suchen, und für Pastoren und Priester, die bei Gelegenheit einer Taufe den Eltern etwas mehr Verständnis für Befreiung und Gemeinschaft hoffen nahebringen zu können, und für alle, die die Symbolik lieben, meinen wir sagen zu müssen: such an anderer Stelle. Die theologischen Ansichten lassen wir hier noch außer Betracht».[4]

7. Weit theologischer geladen ist Gerard Lukkens' «Een viering van de kinderdoop» (Eine Feier der Kindertaufe), die zusammen mit den noch zu besprechen-

den Nummern 8–10 in «Werkmap voor Liturgie» 7 (1973) erschien.

Die Lichtsymbolik bekommt in Zusammenhang mit der Taufe als Ostergeschehen besonderes Relief, die Einverleibung in die Kirchengemeinschaft ebenso, und die Aufgabe der Eltern tritt deutlich hervor. – In diesem Rituale stehen die Kinder besonders im Lichte der Aufmerksamkeit, was u.a. akzentuiert wird durch ihren Platz, überarbeitete Bibellesungen, Kinderlieder, Ausdrucksspiele und Musizieren. Die Taufe selbst geschieht durch Untertauchen, mit dem folgender Text eng verbunden ist:

«N., du wirst untergetaucht
in das Menschendasein,
in unser aller Liebe und Leid,
in das Chaos, die Angst, den Kampf,
von denen wir umgeben sind.
Dennoch hat Gott die Welt gut geschaffen.
Er ist unser Vater,
der alles instand hält und zum Guten führt.
N., ich taufe ich im Namen des Vaters.
N., du wirst untergetaucht
in den Tod Dessen,
der lebt, wenn Er auch gestorben ist:
Jesu, des Herrn.
Sein Wort und seine Liebe
haben Erwartungen geweckt
überall auf der Erde –
sein Name sei gepriesen!
Werde dann Mitgenosse derer,
die in seinem Namen an einer besseren Zukunft bauen.
N., ich taufe dich im Namen des Sohnes.
N., werde dann wiedergeboren
durch den Atem von Gottes Geist,
den Geist Jesu,
der eins macht, was geteilt ist,
der Weite schafft,
der weht, wo Er will:
der Geist, in dem wir leben, uns bewegen und sind.
N., ich taufe dich im Namen des Heiligen Geistes.»

Die Taufformel selbst wird immer durch den Vorsteher gesprochen; die anderen Texte werden nacheinander gesprochen vom Vater, von der Mutter, vom Paten und der Patin. – Dadurch kosten wir etwas vom Gehalt des ganzen Rituals, in das klassische Elemente auf neue Art aufgenommen werden und moderne Sensibilität ergreifenden Ausdruck erhält.

8. «Ergens komt een kind vandaan» (Irgendwo kommt ein Kind daher) von Jan Nieuwenhuis sieht bei der Tauf- und Eucharistiefeier die Anwesenheit der Ortskirchengemeinschaft vor. – Betont wird der Zusammenhang zwischen Getauft-Werden und Wiedergeburt bzw. großer Gemeinschaft, bei dem aber die Rolle der Eltern etwas zu verblassen droht. – Die Botschaft der Taufe wird auch in das Eucharistische Gebet hineingenommen, und es werden Wahlmöglichkeiten für (biblische und nichtbiblische) Lesungen, Riten und Lieder geboten.

9. Auch Huub Osterhuis in seinem Vorschlag «Als je kind je vraagt» (Wenn dein Kind dich einlädt) sieht die Tauf- und Eucharistiefeier in Anwesenheit der Ortskirchengemeinschaft vor. Diese Vorlage enthält hervorragende Ansprachen. «Die erste über den Widerstand gegen die Machtgesellschaft, um nach den Vorstellungen und dem Leben Jesu zu einer Welt der Liebe zu kommen. Die zweite über Befreiung aus jeder Verrostung: Wiedergeboren werden. Auf einzigartige Weise wird die Glaubensgemeinschaft als eine Gruppe gezeichnet, die im Namen und in der Nachfolge Christi der etablierten, kriegssüchtigen Weltordnung widerstreitet.»[5] – Die übrigen Tauftexte sind inhaltlich etwas mager. Ein Vergleich zwischen den Texten 1, 5 und 9 unseres Beitrags führt uns übrigens zu der Entdeckung, daß sich die bei 5 bereits festgestellte Vereinfachung in 9 noch fortgesetzt hat; hier fehlt sogar das Taufgebet. Jedoch ist das Eucharistiegebet dem Taufgeschehen angepaßt.

10. Fred Keesen bietet «Ingrediënten voor een doopviering» (Bestandteile, Zutaten zu einer Tauffeier), aus denen wir hier den herrlichen Text über das Wasser zitieren:

«In der Kraft des Jesus von Nazaret
erklären wir uns verantwortlich
für N.N. und für jedes Kind auf Erden.
Frisches Wasser hoffen wir zu sein,
Wellen der Treue, die sie tragen.
Wir nehmen uns vor,
für dieses Kind und für die vielen anderen
keine giftige Umwelt zu sein, kein Erbübel,
kein Pfuhl, in dem ein Kind ersticken muß.
In Jesu Namen bitten wir den Vater
um die Kraft, Erbgnade zu sein,
Umwelt aus Gottes Geist.
Daß N.N. und alle Kinder
spielen dürfen, wachsen dürfen
in einem Meer der Liebe, einem Meer von Menschen,
springlebendig durch Jesu Geist.»

11. «Ik doop je» (Ich taufe dich) von der Arbeitsgruppe «Midden onder U» in Maastricht ist eine wertvolle Alternative zu Vorschlag 2. – Das Motiv «Weg» spielt eine wichtige Rolle. Ferner: Kinder nehmen aktiv an der Feier teil. Auch die Unterordnung der Eltern

unter Gott wird betont. Wertvoll ist u.a., daß Gottes gegenwärtiges Tun mit diesem Kinde und die Rolle des Kindes, der Eltern und – wenn auch in geringerem Maße – die Rolle der Kirche in den Vordergrund treten. Weniger positiv ist der schwere Akzent auf der letztlichen Ohnmacht der Eltern und auf der Verantwortung des Kindes für seinen «eigenen Weg».

12. Dieselbe Arbeitsgruppe veröffentlichte «Water, brood en wijn» : Taufe und Eucharistiefeier mit besonderer Beachtung für die Integration der Kinder. Es geht um ein Ritual für eine Feier im häuslichen Kreis, das dementsprechend auch einen mehr oder weniger informellen Charakter hat und an die Kinder (zu sehr) angepaßt ist. Das katechetische Element wird zu stark betont.

13. In «Werkcahiers voor vieringen met kinderen» 1974, Nr. 5 (Werkhefte für Feiern mit Kindern) finden wir den Entwurf «Water en vuur» (Wasser und Feuer), eine Feier mit Kindern, die von Harrie Wouters zusammengestellt wurde. – Auch hier ist die Rücksicht auf Kinder kennzeichnend; die Erwachsenen werden nur schwach integriert. Vor allem die Symbolik des Wassers wird sprechend klar, obwohl u.E. seine Bedeutung für die christliche Taufe weniger klar wird.

14. Schließlich erwähnen wir das von Piet Zoon verfaßte «doeboekje» (Machbüchlein) «Doopsel» (Hilversum 1977). Es geht recht eigentlich um die Kindertaufe, und geboten werden u.a. Bausteine für eine Tauffeier, die zum guten Teil aus Ritualienbüchern entlehnt sind (u.a. «Die sieben Flammen»), über die wir schon gesprochen haben. Ein Vorzug dieser Ausgabe ist u.a., daß die erwähnten Bausteine umrahmt sind mit kurzen, faßbaren Betrachtungen über die Taufe als Ereignis, ihre Geschichte, das Taufgespräch, «Menschwerdung», gegenseitige Verantwortung und die Taufe als ersten Schritt.

Randbemerkungen

In der natürlich sehr begrenzten Auslotung springen gewiß einige *Pluspunkte* hervor. Genannt seien z.B. die Hervorhebung der Menschengeschichte und Heilsgeschichte wie auch der Kirche in dieser Heilsgeschichte, sodann auch der Eltern und der Paten. Auch verdient es eine Würdigung, daß der Zusammenhang von Taufe und Eucharistie bzw. Kirche betont wird, und dies auf verschiedene Arten, und daß ebenso konkrete Möglichkeiten geboten werden, um dem Gestalt zu geben. – Auch führte das Bemühen um gute eigenständige Texte, um einen adäquateren Platz für die Bibel und ihre Aktualisierung wie auch um Erneuerung der Symbole und um Einheit zwischen Wort und Ritus zu Schöpfungen, die von authentischer Kreativität zeugen. In dieser Perspektive sei auch die Aufmerksamkeit für die Musik, vor allem für den Gesang erwähnt. – Positiv ist auch das aktivere Einbeziehen von Kindern in die Feier, die so auch mehr die eigenen Züge einer Kindertaufe bekam.

Selbstverständlich gibt es *auch Gefahren*, denen man nicht immer entgangen ist. Wir denken an eine etwas einseitige Orientierung auf die Ortsgemeinde, zumal auch auf den Familienkreis. – Auch darf das Akzentuieren des Zusammenhangs von Taufe und Eucharistie nicht zur Folge haben, daß die Taufe selbst ihre Konturen verliert und es zu einer «Über-Eucharistisierung» kommt, wodurch die Eucharistie selbst auf die Dauer abgewertet werden könnte. – Gleichzeitig müssen wir uns auch bei der Taufliturgie vor einer Überbetonung der Texte oder der Symbole hüten und sollten der Integration beider Elemente mehr Aufmerksamkeit schenken. Übrigens sind sowohl Intellektualismus wie Emotionalismus einer Liturgiefeier schädlich, Wort und Gebärde müssen in ihr eine einzige unauflösliche Einheit bilden. In diesem Licht bekommt auch das Sprichwort «Non multa, sed multum» neue Geltung. – Schließlich : Anpassung an Kinder kann zu (einem bestimmten Maß von) Infantilismus führen und (mehr oder minder) zu einem Vorbeigehen an der eigentlichen Bedeutung der christlichen Taufe. Hier sei auch bemerkt, daß die Gefahr nicht eingebildet ist, wenn man die Taufe eines kleinen Kindes zu sehr als «rite de passage» wertet und nicht (genügend) als wirkliche *Wieder*geburt in Christus und seiner Kirche.

Von besonderer Bedeutung, vor allem in pastoraler Hinsicht, sind einige Aspekte, die glücklicherweise immer mehr Beachtung finden, manchmal bis in die Taufritualien selbst. Ein erstes Faktum sind die Taufgespräche, in denen Pfarrer und Eltern die Motivation zur Taufe hervorheben und sich auf die Bedeutung der Taufe und die damit zusammenhängende Verantwortung besinnen. Im Taufgespräch wird manches Mal auf die Feier selbst eingegangen, werden verschiedene Möglichkeiten zur Wahl vorgelegt oder/und die Texte für den Taufgottesdienst zusammengestellt oder seine Linien umrissen. – Von nicht geringerer Bedeutung ist die Mühe, die man oft für die «Nachsorge» auf sich nimmt; für diese gibt es in Veröffentlichungen der verschiedenen Art allerlei Anregungen[6]. So gibt es hier und da eine Feier der Kindersegnung, oder Kinder werden ausdrücklich in den Gottesdienst am Samstag/Sonntag einbezogen. Denn nach der Feier ist die Taufe ja noch nicht zu Ende. Was damals geschah, muß im wachsenden Menschenleben getan werden: nur in der Kraft der Gnade Gottes und im Zusammenspiel aller, die auf die eine oder andere Weise Verantwortung tragen, kann ein Kind, das durch die Taufe Christ wurde, es stets mehr werden.

[1] Werkmap voor Liturgie 11 (1977) Heft 2/3 : De toekomst der kinderdoop. Eine Serie von Beiträgen unter Redaktion von G. Lukken. Insoweit es die dort besprochenen Ritualien angeht, mache ich dankbar Gebrauch von den Analysen, welche die flämischen Kollegen R. de Grave und L. Geudens (S. 110–145) darin vorgelegt haben. Die Redaktion dieser Arbeitsmappe ging davon aus, daß sich eine Übersicht über den Stand der Fragen zur Kindertaufe nicht auf die Besprechung der Spendeordnung beschränken darf. Deshalb finden wir in dem erwähnten Heft nicht nur Besprechungen von Ritualien, sondern auch Anmerkungen zur Taufvorbereitung, meditative Betrachtungen über die Taufsymbolik, eine kurzgefaßte Tauftheologie, eine Besprechung der Taufe in ökumenischer Hinsicht, Anregungen für die Katechese nach der Taufe und für Feiern mit kürzlich getauften Kindern.

[2] U.a. G. Kretschmar, Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne : La Maison-Dieu 132 (1977,4) 7–32 = Recent Research on Christian Initiation : Studia Liturgica 12 (1977) 87–106.

[3] Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 114.

[4] Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 129.

[5] Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 135.

[6] Vgl. u.a. Werkmap voor Liturgie 11 (1977) 166–241.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

AD BLIJLEVENS

1930 in Made-Drimmelen, Niederlande, geboren. Redemptorist. Doziert Liturgik und Spiritualität an der Hochschule für Theologie und Pastoral in Heerlen, Niederlande. Anschrift : Heerlerweg 1, NL-6367 AA Voerendaal, Niederlande.

Joan Estruch und Salvador Cardús

Die Taufe als Initiationsritus: Ihr gegenwärtiger Bedeutungswandel

Das Ziel dieses Artikels

Die vorliegende Arbeit ist in einen größeren Zusammenhang eingebettet, in eine zur Zeit vorbereitete monographische Untersuchung über die Entwicklung der mit Geburt und Tod verbundenenen Riten. Diese Einzeldarstellung, deren empirische Daten durch eine auf der Insel Menorca (Balearen) durchgeführte Feldforschung gewonnen wurden, stellt ihrerseits einen Teil innerhalb einer noch laufenden Forschungsreihe dar. Und dieses Forschungsvorhaben insgesamt zielt darauf ab, in Zukunft eine Theorie vorlegen zu können, deren zentrale These um die Durckheimsche Behauptung von der Veränderung des Religiösen im Gegensatz zu der Freudschen und der Marxschen These von der Abschaffung der Religion kreist. Damit soll letzten Endes die Analse dessen wirksam vorangetrieben werden, was Luckmann «unsichtbare Religion» und Towler «common religion» nannte und was wir lieber mit dem Ausdruck «neue Formen der Religiosität» oder – in offensichtlichem Rückgriff auf Weber – als «Verzauberung oder Wiederverzauberung der Welt» bezeichnen wollen[1].

Doch das Ziel dieses Artikels ist sehr viel enger und konkreter gefaßt:

1. Wir legen uns bewußt auf eine soziologische und nicht theologische Perspektive fest, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß wir uns auf eine bestimmte Art und Weise beschränken wollen, wie man im Blick auf die Wirklichkeit Fragen stellen kann; dabei sind wir uns der Einseitigkeit dieser Fragestellung bewußt, zugleich beanspruchen wir jedoch die notwendige Autonomie, die uns davon befreit, «als theoretische Kategorie die Lehrinhalte des Katholizismus» übernehmen zu müssen[2].

2. Grundlage unserer Überlegungen wird die Untersuchung des Materials sein, das bei der Feldforschung über die mit der Taufe zusammenhängenden Volksbräuche gewonnen wurde, sowie eine Prüfung der gegenwärtigen kirchlichen Pastoral in bezug auf diesen Ritus. Wir werden von der (durch die Analyse bestätigten) Hypothese ausgehen, daß in nicht wenigen Fällen die Auffassung, welche die Eltern – als «Abnehmer» – von der Taufe haben, nicht mit der Bedeutung übereinstimmt, die ihr bestimmte Priester – als «Lieferanten des Produkts» – beimessen wollen.

3. Hiermit möchten wir schließlich einige Fragen aufwerfen, in der Hoffnung, diese könnten sich für die Reflexion des Theologen, des Liturgikers und des Pastoraltheologen als nützlich erweisen.

Mehrdeutigkeit des Ritus

Die Geburt stellt für die Untersuchung des rituellen Ablaufs einen ganz hervorragenden Ansatzpunkt dar. Es handelt sich um ein wirkliches «Zeremoniell des Übergangs», in dem die Riten der Zeugung und Fruchtbarkeit, der Schwangerschaft, der Geburt und der Zeit nach der Geburt und der Initiationsritus der Eingliederung des Neugeborenen aufeinanderfolgen.

In der Tat ist die Taufe, wie Eliade betont, «wesentlich ein Initiationsritus», eine der wenigen Spuren, die von den alten Initiationsmysterien in der modernen westlichen Gesellschaft erhalten geblieben sind[3]. Aber im Taufritus muß eine zweifache Dimension gesehen werden: als Ritus der Ausgliederung und zugleich der Eingliederung ist die Taufe einerseits eine Lustration, ein Ritus der Reinigung, der Trennung von der Welt, aus der man hervorgeht, und andererseits ein Ritus der Inkorporation und Integration in die Gesellschaft[4].

Soziologisch ist die Taufe als Ritus der Initiation und Feier der Geburt also kein Spezifikum der jüdisch-christlichen Religionsüberlieferung. Es handelt sich praktisch um ein universales Phänomen, das sehr viel älter ist als das Christentum und das letzteres lediglich *adoptiert* und *adaptiert* hat, indem es ihm eine besondere Legitimation verlieh. Die reinigende Dimension des Ritus wird als Reinigung von der Erbsünde in einen spezifisch christlichen Kontext gestellt, während die Taufe in ihrer integrierenden Dimension als Mittel der Inkorporation des Neophyten in die Kirche, in die Gemeinschaft der Heiligen erscheint.

Dessen ungeachtet trifft zu, daß die Kirche historisch beim Vollzug der Übergangsriten in der westlichen Gesellschaft über eine Monopolstellung verfügte. Und zu einem guten Teil herrscht diese Monopolsituation auch noch in der Gegenwart: vielleicht könnte man sogar behaupten, daß der Vollzug der Übergangsriten heute das letzte Bollwerk ist, bei dem weiterhin von einem Monopol der Kirche gesprochen werden kann, wenn man bedenkt, welchen Schwierigkeiten die zivile Gesellschaft begegnete – und noch begegnet –, um einen funktionalen, symbolträchtigen Ersatz für diese kirchlichen Riten zu finden, unter denen die Taufe eine wichtige Rolle spielt. Es stimmt wohl, daß es Ausnahmen gibt; aber genauso richtig ist, daß sie nichts anderes sind als eben: Ausnahmen, ziemlich seltene im übrigen. So zum Beispiel die Zeremonie der «Namensgebung», die in Nazi-Deutschland einige Jahre lang erfolgreich die Taufe ersetzte. So auch die in osteuropäischen Ländern unternommenen Versuche, durch die Erarbeitung eines liturgischen Rituals, das die gleichen Funktionen erfüllen sollte, die Kirche aus ihrer Monopolstellung zu verdrängen. Die in der DDR verwendete rituelle Formel bei der an die Stelle der Taufe getretenen Zeremonie weist eine erstaunliche Parallelität zu den christlichen Formeln auf, von denen sie zweifellos beeinflußt ist. Eltern und Paten erklären: «Wir, die Eltern und Paten, wollen alles tun, um das Kind im Geiste des Friedens und der Völkerfreundschaft und zur Liebe zu unserem Staat zu erziehen, um ihm eine glückliche Zukunft im Sozialismus zu sichern.»[5]

Abgesehen von den erwähnten ziemlich ungewöhnlichen Fällen ist offensichtlich die Tatsache, daß die Taufe als Ritus der Aufnahme in die Kirche meistens gleichzeitig die Funktion eines Ritus der sozialen Integration, der Eingliederung in die Gesamtgesellschaft erfüllt, eine grundlegende Konsequenz des kirchlichen Monopols auf den Vollzug der Übergangsriten. Daraus ergibt sich eine Reihe von Unsicherheiten, die sich zwangsläufig in einigen der – im folgenden von uns aufgegriffenen – uneindeutigen Positionen der modernen Pastoral niederschlagen werden.

Die zweifache Dimension des Ritus

Von der doppelten – der reinigenden und integrierenden – Dimension der Taufe pflegte das herkömmliche streng kirchliche Ritual die erste auf Kosten der zweiten in den Vordergrund zu rücken. Früher wurde auf der Insel Menorca[6] unmittelbar nach der Geburt, höchstens zwei oder drei Tage danach getauft. Eine Ausnahme machte man nur bei in der Karwoche geborenen Kindern, die man erst an Ostern taufte, um die Ankunft des «neuen Wassers» (d.h. des gerade erst geweihten und darum noch wirksameren Wassers) abzuwarten, die Gewähr für künftiges Glück. Die Sitte, das Neugeborene sehr bald zu taufen, entsprach der Angst vor drohendem Tod, der nie auszuschließenden Möglichkeit, daß das kleine Wesen sterben könnte, bevor es von seiner Unreinheit befreit wäre. Aus diesem Grunde hatte außer dem Priester auch jeder andere, ganz besonders aber die Hebamme die Vollmacht, notfalls sogar im Augenblick der Geburt die Taufe zu spenden. Die Frauen, die früher in den Dörfern Menorcas die Aufgabe der Hebamme wahrnahmen, mußten sich zuvor vom Pfarrer «prüfen» lassen, der sich auf diese Weise vergewisserte, daß sie den Ritus richtig spenden konnten.

Aus dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sich die Zeremonie vollzog, wird gleichfalls ersichtlich, daß das Element der Unreinheit in der Auffassung vom Taufritus eine vorrangige Rolle spielte. Wegen des frühen Zeitpunktes der Feier mußte die Mutter im Haus bleiben, in dem die Geburt stattgefunden hatte und das sie erst nach Wochen (im allgemeinen nach vierzig Tagen) verließ, um die Kirche aufzusuchen und die «benedictio mulierum post partum» zu empfangen; dieser Reinigungsritus befreite sie vom Zustand der Unreinheit, in den sie die Geburt versetzt hatte, und war unerläßliche Bedingung für ihren Wiedereintritt ins gesellschaftliche Leben. Da die Mutter also nicht dabeisein konnte, übernahm die Patin am Tag der Taufe die weibliche Hauptrolle. Wenn der Zug das Haus verließ, um sich zur Kirche zu begeben, war je-

doch nicht sie es, die das Kind auf dem Arm trug, sondern die Hebamme, die auf diese Weise ihre soziale Mittlerrolle zwischen der Gesellschaft und dem Unreinen wahrnahm. Tatsächlich ist mit jeder Unreinheit zugleich auch die Gefahr der Ansteckung gegeben, und hier liegt der Grund dafür, daß nur die Hebamme den Säugling tragen durfte, während die Patin an ihrer rechten Seite zu gehen hatte. Diese Deutung wird vollauf bekräftigt durch die Tatsache, daß sich später nach der Tauffeier am Kirchenausgang von neuem der Zug zur Rückkehr ins Haus formierte, jetzt aber die Patin den Neophyten im Arm hielt und die Glückwünsche der Nachbarn entgegennahm.

Wieder im Haus der Familie angelangt, feierte man nun ein Fest, jenes Fest, welches die integrierende Dimension des Ritus wirklich zum Ausdruck brachte. Unter dem Vorsitz der Eltern, aber von den Paten ausgerichtet, führte dieses Fest Familienangehörige, Freunde und Nachbarn zusammen; es bestand aus einem Imbiß, der nichts anderes ist als ein Relikt der alten rituellen Festmähler, mit denen die Aufnahme des Neugeborenen symbolisiert wurde. Die Beibehaltung der Sitte, den Kindern auf der Straße während der Familienfeier Bonbons und Süßigkeiten zuzuwerfen, erinnert dagegen eindeutig an ein früheres Ritualverhalten, bei dem sich die Integration noch innerhalb der ganzen Gemeinde vollzog.

Erwartungen der Eltern und der Priester

Dieses noch heute übliche Auseinanderfallen von kirchlicher Feier einerseits und familiärer und gesellschaftlicher Feier der Geburt andererseits trug dazu bei, die Vorstellung von einer doppelten, einer reinigenden und integrierenden Dimension des Ritus zu verstärken, allerdings in dem Sinne, daß die in der Kirche gespendete Taufe den Aspekt der Befreiung von der Erbsünde außerordentlich stark (um nicht zu sagen ausschließlich) in den Vordergrund rückte.

Die neuere Entwicklung der katholischen Sakramentenpastoral hat jedoch dazu geführt, daß nun das Hauptgewicht auf die integrierende Dimension des Taufritus gelegt wird. Das heißt, im Zusammenhang mit der christlichen Taufe ist zum einen kaum noch von der Erbsünde und ihrer Tilgung die Rede, und zum andern wird die Eingliederung als spezifische Integration in die christliche Gemeinde und nicht allgemein als Aufnahme in die Gesellschaft dargestellt. In soziologischer Hinsicht ergeben sich daraus häufig uneindeutige Situationen, die wir, ausgehend von den gegensätzlichen Erwartungen von Eltern und Priestern, kurz untersuchen wollen.

Insgesamt gesehen liegt die Ursache des Problems darin, daß viele Priester nicht automatisch zustimmen, wenn Eltern um die Taufe ihres Kindes bitten, sondern diesen bestimmte Bedingungen stellen und gewisse Garantien abverlangen. Uns geht es hier weder um jene Priester, die keine Bedingungen aufstellen, noch um Eltern, die keine Taufe wünschen, und auch nicht um jene Eltern, welche die Voraussetzungen des Priesters vollauf erfüllen; uns interessiert wirklich einzig und allein die Situation, in der sich Priester, die nicht vorbehaltlos zur Taufe bereit sind, und Eltern gegenüberstehen, die ihr Kind taufen lassen wollen, obgleich sie die von ihnen verlangten Voraussetzungen nicht erbringen. Selbst auf die Gefahr hin, ein wenig zu vereinfachen, meinen wir, diese Bedingungen in der Forderung nach der sogenannten «Glaubensreife» zusammenfassen zu können, bei deren Fehlen der Priester es vorzieht, die Taufe zu verschieben oder gar auf sie zu verzichten.

In dieser Situation neigen die Priester dazu, sich das Verhalten der Eltern zu erklären und dabei den folgenden vier Kategorien entsprechend zu interpretieren:

a. die Haltung vieler Eltern läßt sich in dem Ausspruch zusammenfassen: «Ich gehe zwar nicht zur Messe, aber an ‹etwas› glaube ich schon...»;

b. bei vielen nicht-praktizierenden Menschen, die für ihre Kinder die Taufe wünschen, kann man so etwas wie einen «tiefverwurzelten, unterirdischen Glauben» oder einen «unbewußten Glauben» oder sogar eine Art «religiösen Instinkt» feststellen;

c. sie machen das nur aus Tradition und sind außerdem der Meinung, daß «sie ein Recht darauf haben, das man ihnen nicht nehmen kann»;

d. sie machen das nur wegen des «gesellschaftlichen Drucks, nicht aber aus religiösen Beweggründen».

Die Priester, die eher geneigt sind, die Eltern einer der beiden ersten Kategorien zuzuordnen, entscheiden sich trotz aller Bedenken letzten Endes doch dafür, die Taufe zu spenden. Die Gruppe derjenigen, die in der Einstellung der Eltern die Motivationen «Tradition» und «sozialer Druck» unterstreichen, ist dagegen logischerweise am wenigsten bereit, dies zu tun.

Kritische Beurteilung der gegenwärtigen Situation

Auf welchen impliziten Voraussetzungen beruht die Überlegung, welche die Priester über die Haltung der Eltern anstellen, besonders, wenn das die beiden letzten Kategorien anbelangt?

1. Vor allem glauben wir, eine – oft indirekte, gelegentlich aber auch ausdrücklich geäußerte – Kritik an der «Konsumhaltung» der Leute feststellen zu können, die zur Kirche gingen, um das Sakrament zu konsumieren, so als begäben sie sich «zu einer Tankstelle,

um ihre Benzinvorräte aufzufüllen». Selbst wenn wir einräumten, daß dieser Eindruck nicht abwegig sei und daß viele sich tatsächlich mit dieser mehr oder weniger bewußten Einstellung an den Priester wendeten, müßte man doch angesichts dessen verschiedene Fragen aufwerfen. Zum Beispiel:

a. Ist es nicht bis zu einem gewissen Grad normal, daß in einer Gesellschaft, die oft als «Konsumgesellschaft» gekennzeichnet worden ist, die religiösen Dinge ihrerseits vielen als Konsumartikel erscheinen?

b. Hat nicht die Kirche selbst lange Zeit hindurch gerade diese «Sakramentalisierungshaltung» gefördert, indem sie die heutige Elterngeneration in diesem Sinn erzog?

c. Im Falle einer positiven Antwort auf die vorhergehende Frage: inwieweit wäre es nicht auch angemessen, von den Priestern zu verlangen, daß sie ihre eigene Widersprüchlichkeit problematisierten, statt von jenen einen «reifen Glauben» zu fordern, die (von ihnen selbst oder von ihren Vorgängern) auf eine Art und Weise unterrichtet worden sind, welche dieses «Reifen» außerordentlich erschwerte?

2. Man wird uns vielleicht entgegenhalten, daß man ja gerade diese anomale Situation bewußtmachen will, damit sich die Leute daran gewöhnen, diese Entscheidungen in Freiheit und nicht in Abhängigkeit von Erziehung und Tradition zu treffen. Darauf wäre einzig und allein zu erwidern, ob denn nicht «die Leute» selbst aus eigenem Antrieb, nicht aber unter äußerem Druck zu diesem Schluß kommen müßten. Vielleicht manifestiert sich in diesen «Denkanstößen» und «Bewußtmachungen» nur aufs neue – in einem «aggiornamento» in der Tat! – eine säkulare Klerokratie?

3. Im Hinblick darauf, was wir zuvor über die Monopolstellung der Kirche bei der Verfügung über einen Übergangsritus wie die Taufe gesagt haben, scheint uns das Problem des «Konsums» und der «Tankstelle» eine neue, sehr bedenkenswerte Bedeutung zu erlangen. Wenn wir im Bild der Tankstelle bleiben dürfen: weigert sich eine Mineralölgesellschaft, Abnehmer mit Benzin zu beliefern, die sich ohne weiteres an die Unternehmen der «Konkurrenz» wenden können, so ist dies eine Sache; eine ganz andere Sache ist es hingegen, die Lieferung zu sperren, wenn man über eine Monopolstellung verfügt und der Kunde folglich keine Ausweichmöglichkeiten hat. Es ist also wichtig, sich vor Augen zu führen, daß in einem Problem wie dem unseren die katholische Kirche sich in einer ähnlichen Situation befindet wie jene Länder, in denen die Belieferung mit Mineralölerzeugnissen staatliches Monopol ist.

4. Über das Thema des «Sakramentenkonsums» hinaus meinen wir noch einen anderen wichtigen und vielleicht grundlegenderen Faktor ausmachen zu können. Die vom Priester erhobene Forderung nach Garantien in Gestalt eines «reifen Glaubens», wie wir es nannten, läßt sich in der Tat daher erklären, daß der Taufritus selbst eine recht grundsätzliche Bedeutungsänderung erfahren hat, über die man sich normalerweise nicht im klaren ist. Wie wir bereits feststellten, besitzt dieser Ritus eine zweifache, eine reinigende und eine integrierende Symboldimension. Die Entwicklung hat jedoch dazu geführt, daß die erste dieser beiden Überlegungen über die Taufe verschwunden ist. Ohne im geringsten in eine theologische Diskussion dieser Frage eintreten zu wollen – die völlig außerhalb unserer Fachkompetenzen läge –, meinen wir doch behaupten zu können, daß das Thema der Erbsünde in der Tat dem modernen Empfinden einfach widerstrebt und es deshalb immer schwieriger wird, der Taufe diese reinigende, von Sündenschuld befreiende Eigenschaft zuzuordnen. Von daher hat man in letzter Zeit fast ausschließlich den zweiten, den integrierenden Aspekt der Taufe hervorgehoben. Von daher wird letzten Endes wohl auch die Forderung nach einem «reifen Glauben» herrühren, der zur Bedingung gemacht wird, um durch die Spendung des Ritus die Eingliederung des Kindes in die christliche Gemeinde zu erreichen.

5. Wie läßt sich die gegenwärtige Krise der reinigenden Dimension der Taufe erklären?

a) Ein erstes Erklärungsmuster würde die Krise des Lustrationsaspektes der Taufe mit dem Auftauchen einer neuen Kontrollinstanz für Schwangerschaft und Geburt begründen, einer Instanz, die sich heute einer größeren gesellschaftlichen Anerkennung und Glaubwürdigkeit erfreut als der Klerus: hier kann natürlich nur die ärztliche Kontrolle gemeint sein[7]. Wir glauben, daß die von Autoren wie Szasz oder Illich entwickelten Thesen in diese Richtung weisen, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich auf unser Thema beziehen[8].

b) Aber man müßte sich gleichfalls fragen, inwieweit in einer Gesellschaft, in welcher der offizielle ideologische Diskurs den Egalitarismus verherrlicht, in einer Gesellschaft, die den *Bürger* in den Himmel hebt, in einer Gesellschaft, in welcher der niedrige, der sündige Mensch zum *freien* Menschen wird (immer laut offizieller Ideologie), inwiefern also in einer derartigen Gesellschaft Platz für die Erbsünde sein kann. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß das Problem der Sünde von vielen beiseite geschoben worden ist. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß die Kirche des «aggiornamento» – d.h. die an diese Gesellschaft angepaßte Kirche – die Erbsünde negieren (oder zumindest stillschweigend übergehen) muß.

Schlußbemerkung

Abschließend glauben wir feststellen zu können, daß sich in den von Priestern angestellten Überlegungen über die Haltung der Leute, die mit der Bitte um die Taufe zu ihnen kommen, in Wirklichkeit ein entscheidenderes Phänomen verbirgt, nämlich nichts anders als eine gewandelte Vorstellung von der Bedeutung des Ritus. Diese Bedeutungsverschiebung muß sich darum verbergen oder tarnen, weil sie sich nicht auf der Ebene der Lehre vollzogen hat, sondern ein pastorales Faktum darstellt. Es wäre also nicht unberechtigt, der pastoralen Praxis vieler Priester heute Widersprüchlichkeit und mangelnde Eindeutigkeit zu bescheinigen.

Ohne in irgendeiner Weise den Anspruch zu erheben, wir hätten die Taufproblematik in der katholischen Kirche von heute erschöpfend dargelegt, glauben wir ganz einfach, einige sachgemäße Fragen aufgeworfen zu haben, und hoffen, daß diese sich für die theologische und pastorale Reflexion von einigem Nutzen erweisen mögen.

[1] Vgl. Thomas Luckmann, La religión invisible (Sígueme, Salamanca 1973) = The Invisible Religion (Macmillan, New York 1967); Robert Towler, Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion (Constable, London 1974). Eine minimale Institutionalisierung unserer Arbeit stellt das religionssoziologische Forschungszentrum ISOR in Barcelona dar.

[2] Jacques Maître, Problèmes épistémologiques posés par une sociologie du baptême: Epistémologie sociologique 5 (1967) 399.

[3] Mircea Eliade, Iniciaciones místicas (Taurus, Madrid 1975) 9 = Birth and Rebirth (Harper & Row, New York 1958).

[4] Diese zweifache Dimension wurde bereits von Arnold Van Gennep ausdrücklich festgestellt in seinem klassischen Werk Les rites de passage (Nourry, Paris 1909) 90f.

[5] Zitiert aus dem Artikel von Klemens Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus: CONCILIUM 13 (1977/2) 112.

[6] Nach unserer Meinung darf der Fall Menorcas nicht als Einzel- oder Sonderfall angesehen werden, sondern als konkretes Beispiel für ein sehr allgemeines Phänomen.

[7] In ähnlicher Weise verfügen wir über ausreichende Elemente, um in unserer umfassenden Studie über die mit Geburt und Tod verbundenen Riten nachweisen zu können, wie das Verschwinden des Rituals der Reinigung der Mutter (die oben erwähnte «benedictio mulierum post partum») zeitlich genau zusammenfällt mit dem Moment, von dem an die Geburten nicht mehr zu Hause, sondern im Krankenhaus unter ärztlicher Aufsicht stattzufinden pflegen; dies ist nicht nur in Menorca der Fall, sondern auch in anderen Gegenden, die sich geographisch, kulturell und sogar in religiöser Hinsicht von Menorca unterscheiden.

[8] Vgl. Thomas Szasz, Ceremonial Chemistry (Anchor Press/Doubleday, New York 1974); Ivan Illich, Némesis médica (Barral, Barcelona 1975) = Medical Nemesis (Calder and Boyars, 1975); vgl. auch Léon Schwartzenberg und Pierre Viansson-Ponté, Changer la mort (Albin Michel, Paris 1977) 125–132.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

SALVADOR CARDÚS

1954 in Terrassa (Barcelona) geboren. Lizentiat in Soziologie an der Universidad Autónoma de Barcelona. Er hat sich auf Religionssoziologie spezialisiert und arbeitet hauptsächlich auf dem Gebiet der Forschung. Er veröffentlichte mehrere Artikel in Zeitschriften für Soziologie. Anschrift: ISOR, Covadonga 7, Barcelona–17, Spanien.

JOAN ESTRUCH

1943 in Barcelona geboren. Studium an den Universitäten Barcelona und Löwen. Lizentiat in Philosophie und Philologie und Doktorat in Soziologie. Professor für Soziologie an der Universidad Autónoma de Barcelona und Leiter eines religionssoziologischen Forschungszentrums. Er veröffentlichte u.a.: Los protestantes Españoles (Barcelona 1968, Paris 1969); La innovacion religiosa (Barcelona 1972); La secularización en España (Bilbao 1972) sowie zahlreiche religionssoziologische Artikel. Anschrift: ISOR, Covadonga 7, Barcelona–17, Spanien.

Sebastian P. Brock

Syrische Taufriten

Entstehungszeit der antiochenischen Tradition

Die antiochenische liturgische Tradition stellt sich in vier verschiedenen Riten dar: dem syrisch-orthodoxen/katholischen, dem ostsyrischen chaldäischen, dem maronitischen und – bis zu seiner zunehmenden Beeinflussung durch Konstantinopel im frühen Mittelalter – dem melkitischen[1]. Die Entstehungszeit für die verschiedenen Taufriten, mehr oder weniger in ihrer gegenwärtigen Form, war die Periode vom fünften bis siebten Jahrhundert. Obwohl das ostsyrische Taufritual ein wenig von den übrigen abweicht, ist die Grundstruktur aller vier Riten im Wesentlichen dieselbe. Sie setzt sich zusammen: (1) aus den Einleitungszeremonien, die ursprünglich zum Katechumenat gehörten (in den drei westsyrischen Riten, nicht mehr dagegen in dem ostsyrischen, bestehen diese Zeremonien in der Einschreibung, dem Exorzismus, der Absage an Satan und dem Gruß an Christus); (2) einer oder zwei vor der eigentlichen Taufe vollzogenen Salbungen, die vor oder nach dem Hauptgebet der Wasserweihe vorgenommen werden; (3) der Taufe durch Untertauchen oder Aufgießen unter Verwendung einer passiven Taufformel («N. ist/wird getauft...»); (4) der nach der Taufe folgenden Salbung mit Myron in den drei westsyrischen Riten, mit Öl in dem ostsyrischen (wobei diese Salbung hier gelegentlich durch eine Handauflegung ersetzt wird); (5) der Kommunion.

In einem früheren Entwicklungsstadium (vor dem fünften Jahrhundert) gab es nur eine Salbung, die vor der eigentlichen Taufe vorgenommen wurde. Ursprünglich erfolgte sie auf der Stirn, wurde aber später auf den ganzen Körper ausgedehnt, so daß daraus gelegentlich zwei getrennte Salbungen vor der Taufe wurden. Die nach der Taufe folgende Salbung muß erst gegen 400 in den antiochischen Ritus Eingang gefunden haben im Gefolge einer Anzahl unterschiedlicher Faktoren (u.a. der inneren Dynamik des Ritus, des Einflusses der Jerusalemer Praxis sowie des Brauches, reuige Schismatiker und Häretiker zu salben). Vor diesem Hintergrund betrachtet, wird eine direkte Gleichsetzung der postbaptismalen Salbung mit der westlichen Firmung recht unzutreffend, ja geradezu irreführend. Wichtig ist, daß zu allen Zeiten in der Geschichte des syrischen Taufritus zwei wesentliche konstituierende Elemente vorhanden gewesen sind: die Salbung und die eigentliche Taufe, unabhängig davon, in welcher Abfolge diese Elemente auftreten.

Im Verlauf der Entwicklung der syrischen Riten ist eine Anzahl von Akzentverschiebungen erfolgt. Daher ist es notwendig, die Periode ihrer Entstehung und Gestaltung im einzelnen zu betrachten, denn nur so können wir diese Riten in ihrer gegenwärtigen Form richtig einschätzen.

In seiner ursprünglichen Form bestand der syrische Taufritus wesentlich aus einer präbaptismalen Salbung (auf der Stirn), der sogenannten *rushma* oder Aufprägung des Merkmales, gefolgt von der eigentlichen Taufe, die für gewöhnlich als Immersionstaufe gespendet wurde. Das gedankliche Modell für diese Struktur liefert der jüdische Initiationsritus der Beschneidung, dem die Proselytentaufe folgte. Und frühe syrische Autoren sind sich noch sehr stark bewußt, daß die präbaptismale Salbung, die das Zeichen der Zugehörigkeit und des Besitzes aufprägt, der Beschneidung entspricht und diese zugleich ersetzt, insofern diese im Alten Bund das Identitätszeichen darstellte.

Der Sin dieser Tradition

Wenn auch der christliche Ritus in seinem Aufbau dem jüdischen Modell folgte, so hat sich doch sein Sinn und seine Bedeutung diesem Modell gegenüber grundlegend gewandelt dank dem Zustrom einer ganzen Anzahl neuer Elemente, die alle biblischen Ursprungs waren.

Zunächst und vor allem wird Christi eigene Taufe als Quelle jeglicher christlicher Taufe gesehen. Dabei war das wichtigste Element die Verkündung seiner Sohnschaft (vgl. Mk 1,11 und Parallelstellen). Bereits in gewissen Teilen des Neuen Testaments wurde die Taufe Christi allem Anschein nach als eine «Salbung» verstanden (vgl. Apg 10,38; vgl. Lk 4,18), und die Auswahl von Psalm 2,7 lieferte die Grundlage für das Verständnis der Taufe Jesu als seiner öffentlichen Salbung zum Messias-König. Die syrische Tradition fügte auch noch die Übertragung des Priestertums durch die Hand des Leviten Johannes des Täufers hinzu.

Doch neben dem Verständnis als öffentliche Verkündigung seiner Sohnschaft sieht die syrische Tradition in Christi Taufe noch eine weitere Dimension: Dadurch, daß er wirklich und tatsächlich im Wasser des Jordan gestanden hat, ist nicht nur alles Jordanwasser «gereinigt und geheiligt», sondern auch zur heiligen Zeit alles Taufwasser: Wasser, das in sich ein ambivalentes Element ist und sowohl zerstören wie auch als Quelle des Lebens dienen kann, bekommt jetzt eine neue Rolle; denn dadurch, daß es geheiligt worden ist,

wird es nun potentielles Mittel zur Heiligung der Menschheit. Diese potentielle Fähigkeit wird realisiert in jeder einzelnen christlichen Taufhandlung mit der Anrufung des Heiligen Geistes, die den Höhepunkt des langen Gebetes zur Wasserweihe bildet.

Doch ist christliche Taufe damit nicht allein letztlich abhängig von der Taufe Christi, sie überträgt auch dem Christen gnadenhaft, was Christus seiner Natur nach war, denn der Christ ist wiedergeboren als ein «Sohn Gottes», und dazu hat er ihm außerdem das königliche Priestertum übertragen (in der altsyrischen Übersetzung von 1 Petr 2,9 heißt es: «...ein auserwähltes Volk, dienend als Priester für das Königreich.»).

Nun geschah aber nach einer alttestamentlichen Tradition, die für Juden wie Christen als maßgeblich galt, die Übertragung sowohl des Priestertums wie des Königtums durch eine Salbung; im Talmud ist dazu genau angegeben, daß diese Salbung in Gestalt eines griechischen *Chi* (also einer Kreuzform) auf der Stirn erteilt wurde. Es kann also kein Zweifel bestehen, daß aus eben diesem Grund die alte «Kennzeichnung» der Beschneidung in dem jüdischen Initiationsritus bei der christlichen Entsprechung dazu durch die Salbung auf der Stirn ersetzt wurde.

Salbung und Taufe sind somit aufs engste miteinander verbunden, was den Sinn des frühen syrischen Taufritus anbetrifft. Die Taufe wurde in erster Linie als Wiedergeburt zu etwas Neuem angesehen (vgl. Joh 3); sie ist Übertragung einer neuen Daseinsform auf den Taufkandidaten, einer Daseinsform, die vor dem Sündenfall dem Menschen eigentümlich war, nachher aber verlorengegangen ist. Die altsyrischen Autoren legen besonderen Wert darauf, diesen Gedanken vermittels der – in ihrem Ursprung jüdischen – Bildsprache vom «Gewand der Herrlichkeit» auszudrücken, das Adam und Eva im Paradies besaßen, aber durch den Fall einbüßten. Christus bringt dieses Gewand wieder für die Menschheit und hinterläßt es im Jordanwasser, damit die Menschen es in der Taufe neu anlegen können. Bezeichnenderweise wurde dieses Gewand der Herrlichkeit, das Adam im Paradies trug, in der jüdischen Tradition bereits als priesterlich und königlich verstanden. Die Taufe wird damit als das Mittel zur Wiederherstellung der besonderen Beziehung zwischen Mensch und Gott, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, angesehen.

Zwei Dinge fallen dem westlichen Christen hier auf: Wir finden in dem frühen syrischen Ritus nur einen geringen oder gar keinen Bezug zur paulinischen Lehre von der Taufe als Tod, Begräbnis und Auferstehung mit Christus (vgl. Röm 6); und die präbaptismale Salbung ist in ihrem Charakter wesenhaft charismatisch im vollkommenen Gegensatz zu der eine Katharsis und einen Exorzismus bezeichnenden Rolle der präbaptismalen Salbung in anderen Riten.

Spätere Entwicklungen

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts ergab sich eine erhebliche Verschiebung in den Denkmodellen, die einen tiefgreifenden Einfluß auf Struktur und Verständnis des syrischen Ritus haben sollte: In dieser Periode begann man, dem paulinischen Verständnis der Taufe als Tod und Begräbnis einen besonderen Platz einzuräumen. Nun wird das Taufbecken mehr als Bild des Grabes und nicht mehr – wie in der altsyrischen Tradition – als Bild des Mutterleibes angesehen; damit aber ist kein Platz mehr für eine präbaptismale Salbung charismatischen Charakters. Diese Akzentverschiebung in Verbindung mit dem Übergang von johanneischen zu paulinischen Bildern war es, die zu einer Neuinterpretierung der präbaptismalen Salbung als einer reinigenden und schützenden Handlung geführt hat. So finden wir bei Autoren des späten vierten Jahrhunderts wie etwa Johannes Chrysostomus (der keine postbaptismale Salbung mehr kennt) eine starke Tendenz, alle positiven Wirkungen des Taufritus als ganzen auf die eigentliche Taufe zu konzentrieren (selbst die der Übertragung des Priestertums). Bemerkenswert ist ferner, daß um etwa dieselbe Zeit gesteigerte Aufmerksamkeit darauf gelenkt wurde, daß bei der Taufe Christi der Heilige Geist auf ihn herabstieg, *nachdem* er in das Wasser des Jordan gestiegen war. Alles deutet so auf die Einführung einer neuen postbaptismalen Salbung im syrischen Ritus, die die Rolle übernehmen sollte, die vorher die präbaptismale *rushma* gespielt hatte[2].

Eine nähere Untersuchung der Gebete und Rubriken der vier syrischen Riten, wie sie sich zwischen dem fünften und siebten Jahrhundert gebildet haben, zeigt, daß zwar in den westsyrischen Riten eine starke Betonung auf die postbaptismale Salbung mit Myron als Vervollständigung des «Siegels» des Heiligen Geistes gelegt wird, die Gaben des Geistes, die ursprünglich mit der *rushma* verbunden waren, aber bisweilen in Verbindung mit der neuen postbaptismalen Salbung, bisweilen in Zusammenhang mit der eigentlichen Taufe und bisweilen noch im Zusammenhang mit einer der beiden präbaptismalen Salbungen erwähnt werden. Die Tatsache, daß eine Anzahl Gebete einmal in diesem, ein andermal in einem anderen Zusammenhang auftauchen, läßt schlicht und einfach erkennen, welche Unklarheit und Widersprüchlichkeit im Anschluß an den Wechsel in Verständnis und Bildsprache im späten vierten Jahrhundert Platz gegriffen hat: alt und neu werden nebeneinander gestellt mit einem nur

geringen Sinn für innere Logik. Dieselbe Situation erkennt man in einer Reihe früher Abhandlungen über das Myron (vom siebten Jahrhundert an): Das Myron überträgt nach diesen Darstellungen nicht allein alle Gaben des Geistes, die ursprünglich mit der präbaptismalen Salbung verbunden waren, sondern besitzt auch den schützenden und apotropäischen Charakter, den das *ruhsma* nur in einem sekundären Bereich im Anschluß an die Einführung der paulinischen Grabsymbolik erlangte.

Obwohl von einem streng logischen Standpunkt aus die vorhandenen syrischen Taufformulare dem Auge des Liturgiehistorikers ein eher verwirrendes und verworrenes Bild bieten, kann dieser Sachverhalt dennoch zugleich auch die Einheit des Ritus als ganzen verdeutlichen: Salbungen und der eigentliche Taufakt sind in einer unentwirrbaren Weise vermischt und machen Entwicklungen wie die im Mittelalter im Westen erfolgten mit ihrer völligen Trennung der Firmung von der Taufe undenkbar.

Reichtum der Symbolik

Doch es ist wichtig, daß wir zugleich auch die positive Seite ins Auge fassen: Die syrischen Riten, wie sie auf uns gekommen sind, zeigen eine Anhäufung von Bildelementen, die zu einem außerordentlichen Reichtum an Symbolen und Sinngehalten führen. Darüber hinaus sind die wechselseitigen Beziehungen zwischen Einzelelementen in den Riten und den Riten als Ganzem derart, daß jeder Versuch, einen spezifischen Sinn herauszuisolieren und ihn ausschließlich diesem oder jenem Element der Riten zuzuordnen, einem Mißverständnis der wesentlichen semitischen Mentalität gleichkommt, aus der heraus die syrischen Formulare entstanden sind: Wir haben es hier nicht mit einer Reihe logischer Schritte zu tun, die sich klar voneinander unterscheiden lassen, sondern mit einem beweglichen Geflecht von Symbolen und Bildern, in dem jedes einzelne Element gesteigert und vergrößert ist durch seine Beziehung zu dem, was vorausgeht, und dem, was folgt. Es herrscht eine Fülle und nicht eine Verwirrung.

Das läßt sich auf zweierlei Weise veranschaulichen. Wir haben bereits gesehen, wie die früheste syrische Tradition sich vor allem auf Christi eigene Taufe als Modell konzentriert hat. Das bedeutet indessen nicht, daß diese Tradition die Bedeutung des Todes Christi und seiner Auferstehung in der Heilgeschichte übersehen hätte: Ein solches Übersehen liegt nur scheinbar vor, in Wirklichkeit jedoch nicht, denn die Auswirkungen der Menschwerdung als solcher werden als in dem besonderen Moment der Taufe Christi zusammengefaßt gesehen. Der Umstand, daß Leiden und Auferstehung zu diesem historischen Zeitpunkt noch nicht stattgefunden hatten, ist unerheblich, denn in heiliger Zeit, wie sie in jeder Art Liturgie wirksam ist, treten Geburt, Taufe, Leiden und Auferstehung alle zusammen auf als eine einzige Einheit und können als solche an irgendeinem bedeutsamen Punkt des menschlichen Lebens Christi eingefügt werden. Dieses Verständnis wird in den syrischen Riten auf mancherlei verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht, jedoch wohl an keiner Stelle deutlicher als in einem syrisch-orthodoxen Gebet, das von den drei im Brennpunkt stehenden «Durchgangsstationen» der Menschwerdung spricht: dem Schoß Marias, dem Schoß des Jordan, dem Schoß der Unterwelt. Von ebenso großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die typologische Verwendung von Joh 19,3, in der Wasser und Blut aus der Seite Christi regulär als bezogen auf das Taufwasser und die Eucharistie verstanden werden[3]. Wie die Epiklese in einem den drei westsyrischen Riten gemeinsamen Gebet es formuliert: «Möge dein Heiliger Geist auf dieses Wasser herabsteigen und auf ihm ruhen, es heiligen und es dem Wasser gleich machen, das der Seite deines Eingeborenen am Kreuz entströmte.»

Kehren wir nun zu dem Bilderreichtum der syrischen Riten zurück[4], so finden wir dort eine gleichgeartete Situation. Was dem logisch denkenden Verstand als reiner Widerspruch erscheint, ist in Wirklichkeit etwas ganz anderes: So ist beispielsweise das Paradox in der Darstellung des Taufbeckens – zugleich als Mutterschoß und als Grab (wie wir es in manchen Formularen finden), keineswegs ein schlicht einfacher Widerspruch; vielmehr dient das Paradox dazu, die beiden Gegensätze zu transzendieren und auf ein *tertium quid* hinzudeuten, das jenseits der Mittel rationaler menschlicher Darstellung liegt.

Schließlich wollen wir uns kurz einen Überblick über die Formen verschaffen, in denen die syrische Tradition von den Gaben des Geistes bei der Taufe spricht.

Zuerst und vor allem verleiht der Heilige Geist bei der Taufe den Stand der Sohnschaft: Der Getaufte wird Bruder beziehungsweise Schwester Christi und ist damit berechtigt, Gott als Vater anzusprechen und damit das Vaterunser zu beten (ein Gebet, das den Katechumenen verboten war). Da es aber die Einwohnung des Heiligen Geistes ist, die dem Christen erlaubt, Gott als Vater anzusprechen (vgl. Röm 8,15), schließt die Gabe der Sohnschaft die Gabe des Geistes selbst mit ein.

Sohn/Tochter Gottes werden ist aufs engste mit der Gliedwerdung am mystischen Leib Christi, seiner Kir-

che, verbunden. Tatsächlich ist diese speziell paulinische Bildsprache in der syrischen Tradition nicht so beherrschend, wie das schon erwähnte Bild des Getauften als eines mit dem Besitzzeichen Christi gezeichneten Schafes in der Herde Christi, der als Hirt selbst zum Lamm wurde, um für seine Schafe zur Schlachtbank zu gehen.

Wie wir sahen, wird der Getaufte nicht selten als ein Mensch charakterisiert, der in der Taufe «das Gewand der Herrlichkeit» (vgl. Jes 61,3) angelegt hat; bisweilen ist auch die Rede von dem «Gewand des Lichtes» oder «des Geistes». Dieses Bild hängt wiederum zusammen mit der Verleihung des königlichen Priestertums an den Taufkandidaten. Diese Bildreihe zusammen mit der typologischen Verwendung von Joh 19,34 kann als zweifaches spezifisches Kennzeichen der syrischen Tradition angesehen werden. In beiden wird die Taufe im Sinne einer Rückkehr ins Paradies gesehen. Doch ist dieses Paradies nicht nur das ursprüngliche Paradies der Genesis, sondern auch das endzeitliche Paradies des Reiches Gottes. Dem Christen wird in der Taufe die Möglichkeit gegeben, in dieses endzeitliche Paradies einzutreten und damit das Unterpfand für das Reich Gottes zu besitzen. Bereits hier auf Erden diese Möglichkeit des Eintrittes in das Reich Gottes zu verwirklichen, ist das volle Ziel christlichen Lebens, und dieses wird als ein Vorgang ständiger Reinigung und Heiligung (vor allem mittels der Sakramente) gesehen, der in der tatsächlichen Vergöttlichung des Menschen seinen Höhepunkt findet. Dieser letztgenannte Gedanke, der charakteristisch ist für die östliche Christenheit insgesamt, findet in den Taufformularen selbst keinen formalen Ausdruck, doch begegnen wir ihm bei den altsyrischen Autoren vom vierten Jahrhundert an. Ephräm (gest. 373) als größter aller altsyrischen christlichen Dichter formuliert ihn so:

> Der Sohn hat herrlich gemacht
> des Knechtes Mißgestalt
> und er ist Gott geworden, gerade wie er es ersehnte.
> (Hymnen über die Jungfräulichkeit 48,18.)

Zusammenfassung

Die syrische liturgische Tradition bildet geradezu den Gegenpol zu manchen Entwicklungen im Westen, wo die Kargheit der Sprache (die in sich lobenswert ist) bisweilen zu einer trockenen Verkürzung der Gedankengänge geführt hat. In den syrischen Kirchen ist Liturgie in hohem Maße ein Ausdruck symbolischer Theologie; allein so kann erwartet werden, daß die Taufformulare selbst, wie auch die Kommentare dazu, Zeugnis geben von einer ungemein reich entfalteten Theologie der Taufe, einer Theologie, die gleichzeitig zutiefst in der Bibel verwurzelt ist.

SEBASTIAN P. BROCK

Dozent für Aramäisch und Altsyrisch an der Universität Oxford und Fellow des Wolfson College. Er hat zahlreiche Artikel über die syrischen Taufriten verfaßt. Zu seinen Buchveröffentlichungen zählen The Harp of Spirit: Twelve Poems of St. Ephrem (Studies Supplementary to Sobornost 4, London 1975) und The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (Syrian Churches Series 9, Kerala 1978) erscheint in Kürze. Anschrift: The Oriental Institute, Pusey Lane, Oxford 0X1 2LE, England.

[1] Die am leichtesten zugängliche (lateinische) Übersetzung der hauptsächlichen Ordines findet sich in H. Denzinger, Ritus Orientalium I (Würzburg 1863). Für weitere bibliographische Einzelheiten vgl. meine Arbeit The Syriac Baptismal ordines, with special reference to the anointings: Studia Liturgica 13 (1978).

[2] Siehe G. Winkler, The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications: Worship 52, 1 (1978) 24–45 und meine Arbeit The Transition to a Postbaptismal Anointing in the Antiochene Rite, die in Kürze in der Festschrift für A.H. Couratin (Leiden 1978) erscheinen wird.

[3] Siehe meine Arbeit The Mysteries Hidden in the Side of Christ: Sobornost 7,5 (1978).

[4] Eine detaillierte Untersuchung findet sich in meinem Buch The Holy spirit in the Syrian Baptismal Tradition (Syrian Churches Series 9, Kerala 1978) (erscheint in Kürze).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

SOPHIA

Quellen östlicher Theologie

Herausgegeben von Julius Tyciak und Wilhelm Nyssen

Tyciak, Julius: Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr. 111 Seiten, DM 13,80

Nyssen, Wilhelm: Frühchristliches Byzanz. 166 Seiten, 16 vierfarbige und 4 schwarzweiße Bildtafeln, DM 39,80

Meliton von Sardes: Vom Passa. 131 Seiten, DM 17,80

Gregor von Nyssa: Der Aufstieg des Moses. 137 Seiten, DM 17,80

Schulz, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie. 226 Seiten, DM 31,80

Weisung der Väter. 516 Seiten, DM 57,–

Ephräm der Syrer: Lobgesang aus der Wüste. 110 Seiten, DM 13,80

Basilius von Cäsarea: Über den Heiligen Geist. 120 Seiten, DM 13,80

Tyciak, Julius: Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien. 108 Seiten, DM 13,80

Tyciak, Julius: Theologie in Hymnen. 110 Seiten, DM 13,80

Cramer, Maria: Koptische Liturgien. 81 Seiten, DM 14,80

Evdokimov, Paul: Das Christusbild im russischen Denken. VII, 263 Seiten, DM 31,80

Heiser, Lothar: Die Engel im Glauben der Orthodoxie. 290 Seiten, 32 vierfarbige Bildtafeln, DM 39,80

Tyciak, Julius: Theologie der Anbetung. 465 Seiten, DM 38,–

Walter, Wolfhard: Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. 120 Seiten, 10 vierfarbige Ikonentafeln und 3 Zeichnungen, DM 19,80

Nyssen, Wilhelm: Bildgesang der Erde. 184 Seiten, 24 vierfarbige Bildtafeln und 8 Zeichnungen. DM 34,80

Simeon der Säulensteher: Die Säule im Weltgeviert. 184 Seiten, 8 Abbildungen, DM 29,80

Heiser, Lothar: Nikolaus v. Myra. 175 Seiten mit 32 vierfarbigen Bildtafeln, DM 39,80

In Vorbereitung:

Thon, Nikolaus: Ikone und Liturgie

Heyer, Friedrich: Die Heiligen auf den Inseln

Die Reihe wird fortgesetzt.
Bitte Sonderprospekt anfordern.

Durch jede Buchhandlung

Paulinus-Verlag Trier

Vorwort
Edward Schillebeeckx
Bas van Iersel

Der Himmel

Im Jahre 1961 kehrte die erste sowjetische Weltraumexpedition mit einer triumphierenden Nachricht aus dem Weltall zurück. Ihr Kommandant, Jurij Gagarin, wußte zu berichten: Wir haben dort oben niemanden angetroffen. Verständlicherweise waren viele Christen daraufhin sehr erstaunt. Nicht weil die Russen weder den Gott des Himmels noch Engel angetroffen hatten, sondern weil sie nicht erwartet hatten, daß die Sowjets so naiv seien. Selbst der Gläubige, der sich noch in seiner ersten naiven Verfassung befindet, begreift intuitiv, daß Gott auf eine andere Weise im Himmel ist als sinnenhaft wahrnehmbare Objekte im Raum.

Das bedeutet aber noch nicht, daß wir Christen mit dem Himmel nicht in Verlegenheit geraten könnten. Diese Verlegenheit ist nicht gering. Und sie ist gewichtig genug, um ihr eine ganze Nummer unserer Zeitschrift zu widmen. Schon im Einleitungsartikel von Jan Kerkhofs kommt uns diese Verlegenheit in voller Lebensgröße entgegen. Umfragen lassen erkennen, wie der Glaube an den Himmel im Schwinden begriffen ist, wenn auch weniger als der Glaube an das Leben nach dem Tod oder an die Hölle. Andererseits gehört der Himmel noch immer zu den Archetypen im kollektiven Bewußtsein der meisten Völker, und auch heute beeinflußt er immer noch in erheblichem Ausmaß die christliche Vorstellungswelt. Das führt zu großen Spannungen und fördert Gefühle der Unsicherheit, und zwar bestimmt so lange, wie neue Symbole noch nicht ebenso allgemein angenommen sind, wie es bei den alten der Fall war.

Der Beitrag von René Luneau sorgt für eine kontrapunktische Begleitung dieser Melodie. Aus seiner Analyse einer Reihe afrikanischer Traditionen geht deutlich hervor, daß bei diesen afrikanischen Völkern kein Bedürfnis nach so etwas wie einem Himmel besteht. Die Toten sind nicht abgeschnitten vom Leben oder von den Lebenden. So wie sie vorhin ihrer Jugend abgestorben sind, um als Erwachsene wiedergeboren zu werden, und wie sie später ihrem Erwachsensein gestorben sind, um den kleinen Kreis der weisen Betagten zu verstärken, so geht der Betagte bei seinem Tod hinüber in den Kreis der hochgeachteten Vorväter.

Dieser Stand der Dinge bietet allen Anlaß zu einer erneuten Besinnung auf die biblischen Gegebenheiten. Jan Nelis untersucht unter anderem das Entstehungsalter der Auffassung, daß Gott im Himmel wohnt. «Gott des Himmels» wird Jahwe nicht vor der persischen Zeit genannt. Desungeachtet setzt eine Reihe von Stellen aus der Königszeit einen Gott voraus, der im Himmel wohnt. Daß die verstorbenen Israeliten in diesen Himmel eingehen sollten, ist für den Juden dieser Zeit eher eine unvorstellbare Auffassung. Henoch und Elija sind dabei nur die Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Aelred Cody zeigt auf, wie von der Apokalyptik an hierüber wesentlich anders gedacht wird. Nichtjuden werden in das Heil der Endzeit einbezogen. Und weil ein befreites und wiederaufgebautes Jerusalem und ein vereinigtes Israel als Ort des Heils weniger in Betracht kommen, wird dieser Heilszustand von den Apokalyptikern bisweilen bereits im Himmel lokalisiert.

In der christlichen Gemeinde wird diese Auffassung schnell Allgemeingut, und zwar mit unter dem Einfluß dualistischer Lebens- und Weltanschauungen, die in der hellenistischen Welt hoch im Kurs standen. Die christlichen Vorstellungen hatten aber doch eine ganz eigene Färbung durch die Kombination mit einer präsentischen Eschatologie und mit dem Glauben an die Auferstehung von den Toten.

Von diesen Gegebenheiten der Schrift aus gehen wir in zwei Runden weiter: In der ersten geht Peter Stockmeier der Frage nach, welche Erlebnis- und Vorstellungsmodelle diese Gegebenheiten der Schrift hervorgerufen haben, und er läßt jedesmal erkennen, wie diese Modelle in einem bestimmten Augenblick so beherrschend werden konnten, weil sie die kulturellen oder politisch-ökonomischen Auffassungen dieser Zeit auf positive oder negative Weise widerspiegelten. Zwei Momentaufnahmen davon, wie diese Vorstellungswelt zu einem späteren Zeitpunkt in konkreten Lebenssituationen erfahren wird, bestätigen dies vollends. Robert Favre schreibt über die Vorstellung vom Himmel, wie sie in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts auftritt. Es ist ein Himmel der Gebildeten in einer Kultur, welche die zivilisierte Welt jener Zeit in weitestgehendem Maße beherrschte. Die amerikanischen Negersklaven des 19. Jahrhunderts sind in vielerlei Hinsicht ihre Antipoden. James Cone geht der Frage nach, was der Himmel in ihren Spirituals bedeutet. Und das scheint aufs Ganze gesehen etwas mehr zu sein, als ein im 20. Jahrhundert lebender Sänger dieser Lieder an einem beliebigen Ort der nördlichen Hemisphäre vermuten würde.

Läuft durch diese drei Beiträge bereits wie ein roter Faden der zeit- und situationsgebundene Charakter der Auffassungen und Erfahrungsweisen, die mit dem Gedanken an den Himmel verbunden sind, so sind die

letzten drei Beiträge dadurch gekennzeichnet, daß sie alle drei – wenn auch in je verschiedener Weise – den utopischen Charakter des Sprechens über den Himmel betonen. Juan Luis Ruiz de la Peña geht der Frage nach, in welchem Sinne und bis zu welchem Grade der Himmel eine Projektion genannt werden kann und was das bedeutet für die Eigenart und den Inhalt des christlichen Glaubens. Christian Duquoc sucht nach einer Erklärung für die merkwürdige Entfremdung zwischen Himmel und Erde in der Geschichte des Christentums. Auf dem Hintergrund dieser Erklärung überprüft er einige aktuelle theologische Strömungen an den Aussagen des Neuen Testaments. Er kommt zu der Schlußfolgerung, daß die negative Aussage «es gibt keinen Himmel auf Erden» ebenso zurückgewiesen werden muß wie die andere negative Aussage «bei Gott gibt es keinen Himmel».

Schließlich und endlich geht Stephen Happel auf die Frage ein, welche Vorbedingungen erfüllt sein müssen, um den traditionellen und neuen Bildern einen Platz im Glauben einer Glaubensgemeinschaft zu geben, die nicht bloß dem treu sein will, was ihr überliefert worden ist, sondern auch ihrem eigenen vernünftigen Denken.

Es gibt viele vernünftige Gründe, dieses Vorwort nicht noch länger zu machen. Der vornehmlichste Grund ist der, daß die Autoren dieses Heftes schon mehr Seiten vollgeschrieben haben, als der Plan vorsah, so daß die Redakteure auf den bescheidenen Platz zurückverwiesen wurden, auf den sie ohnehin gehören. Da dieses Heft – wie wir wenigstens glauben – sowohl vermieden hat, ein vereinfachendes «Ja» oder «Nein» über den Himmel auszusagen, wie auch den Himmel «den Tod von tausend Qualifikationen sterben zu lassen» (um eine von Stephen Happel zitierte Formulierung von A. Flew[1] noch einmal aufzugreifen), so ist dies den Autoren dieses Heftes zu danken.

[1] A. Flew beschließt mit dieser Formulierung einen Bericht in «New Essays in Philosophical Theology» (Hg. A. Flew/A. MacIntyre, London 1955) 96–97.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge
Jan Kerkhofs

«Du lieber Himmel»

Es gab Zeiten, in denen Theologen mit einer fruchtbaren Phantasie bis in Einzelheiten gehende Beschreibungen vom Himmel gaben, der als «neuer Himmel und neue Erde» aufgefaßt wurde, aufruhend auf dem himmlischen Gewölbe, das die flache Erdscheibe überdeckte. Damals drehten sich Sonne, Mond und Sterne wie in einem großen Uhrwerk mechanisch um die Erde. Über all dem thronte Gott. Der Himmel war in eine komplexe Hierarchie von Sphären eingeteilt, bewohnt von Ehrfurchtgebietenden, Seligen, Heiligen und einer ganzen Stufenfolge von Engeln, Cherubim, Mächten usw., die ihre Spitze in Maria erreichte, der letzten Tür zum höchsten Himmel der Heiligsten Dreifaltigkeit. Diesem Himmel – oben – entsprach dann eine Hölle – unten – mit einer geographisch zur tiefsten Tiefe hin lokalisierbaren Hierarchie von Strafzonen, entsprechend den verschiedenen Graden der menschlichen Bosheit, ganz unten mit dem Haupt der teuflischen Engel: Luzifer. Natürlich wußten die großen Theologen durchaus, daß diese Vorstellungen die Wirklichkeit eines Mysteriums symbolisierten. Auch die großen Künstler (Dante, Van Eyck, Milton, die Kathedralbauer und die Glasfenstermaler) und das Volk wußten – mit ihrem mehr oder weniger naiven Geist –, Sinn und Zeichen zu unterscheiden, wenn sie die Verflechtung der himmlischen, irdischen und höllischen Wirklichkeit «sahen».

Es ist gar nicht so lange her, da war noch der ganze Volksglaube im Abendland von diesem Grundschema geprägt. In Zeiten, als das Leben kurz war, ganze Landstriche periodisch von ansteckenden Krankheiten dezimiert wurden und der Tod sichtbar mitten im Leben stand[1], waren Himmel und Hölle greifbare Wirklichkeit für das kollektive Bewußtsein des abendländischen Menschen, wenn auch in den Donnerpredigten der Volksmissionare die Drohungen mit der Hölle lauter waren als die Beschreibung der himmlischen Musik und das «In paradisum deducant te angeli» die Angst vor Verdammnis und Fegefeuer nur mühsam überstimmen konnte, die sich in der Sorge um die Ablässe, z.B. den Portiuncula-Ablaß, und das Lesen vieler Messen ausdrückte, in denen vor allem die höheren Einkommensgruppen eine Art posthumer sozialer Sicherheit sahen.

Die klassische Vertrautheit mit dem «Himmel» (und mit der «Hölle») ist heute, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, weniger selbstverständlich geworden. Wenn es auch wissenschaftlich so gut wie unmöglich ist zu erforschen, wie weit sich in dieser Sache beim Volksglauben grundlegende Verschiebungen ergeben haben (vergleichbare Meinungsforschungen gibt es nicht): trotzdem ist die «Naivität», mit der unsere Vorfahren an den Himmel glaubten, deutlich abgeebbt, teilweise weil der Säkularisationsprozeß mit dem alles durchdringenden wissenschaftlichen Zweifel auch hierhin durchdrang, aber teilweise auch, weil die neuen Symbole für die «himmlische Wirklichkeit» noch nicht als solche erkannt wurden. Die neuen «Engel»[2] wurden noch ungenügend erforscht, und wie in anderen Lebensbereichen schieben viele ihr abschließendes Urteil hinaus. Auch in Sachen Himmel kann man von einem «Homeless mind»[3] sprechen, wenn auch noch täglich von Millionen Europäern irgendwie auf den Himmel verwiesen wird, z.B. in Ausdrücken wie «du lieber Himmel»[4].

Der «Himmel» in der öffentlichen Meinung

Eine zusammenfassende Übersicht öffentlicher Meinungsforschungen über religiöse Überzeugungen[5] in fünfzehn Ländern, fußend auf fünf Untersuchungen von 1947 bis 1975, zeigt, daß in dieser Zeit der Glaube an Gott weit verbreitet ist und sich wenig geändert hat. Dagegen wird der Glaube an ein Leben nach dem Tode von weniger Menschen geteilt und nimmt wahrscheinlich auch ab. Doch sollte man vielleicht besser von Polarisierung sprechen; eine vergleichende Untersuchung in den USA zeigt, daß die Zweifler an einem Leben nach dem Tode und an der Existenz des Teufels sich den Nichtgläubigen zuwenden – vielleicht weil die öffentliche Meinung darin toleranter geworden ist –, während die Gläubigen einen stabilen Prozentsatz zeigen[6]. Trotzdem gibt es bei der Gruppe der 21- bis 31jährigen zwischen 1957 und 1968 deutlich eine Abnahme beim Glauben an ein Leben nach dem Tode (von 75,4 % auf 70,7 %) und an den Teufel (von 69,5 % auf 58,9 %), während bei der Altersgruppe von 76 Jahren und älter für das Leben nach dem Tode eine Zunahme von 75 auf 82,6 % und beim Glauben an den Teufel von 52,1 % auf 60 % festgestellt werden konnte[7].

Über Himmel und Hölle gibt es einige Daten aus dem Jahr 1968, die international vergleichbar sind. Sie müssen aber mit großer Vorsicht benutzt werden. Diese Gallup-Untersuchung (1968) führte zu folgenden Ergebnissen über den Glauben an den Himmel, ein Leben nach dem Tode, die Reinkarnation und die Hölle (in Prozenten).

Tabelle 1						
	Himmel			Leben n. d. Tode		
	ja	nein	w.n.*	ja	nein	w.n.*
1. Österreich	44	49	7	38	56	6
2. Großbritann.	45	27	19	38	35	27
3. Finnland	62	20	18	55	23	22
4. Frankreich	39	52	9	35	53	12
5. Griechenland (Athen)	65	23	12	57	28	15
6. Niederlande	54	31	15	50	35	15
7. Norwegen	60	20	20	54	25	21
8. Schweden	43	42	15	38	47	15
9. Schweiz	50	41	9	50	41	9
10. USA	85	11	4	73	19	8
11. Bundesrep. Deutschland	43	42	15	41	45	14

*w.n. = weiß es nicht

Tabelle 2						
	Reinkarnation			Hölle		
	ja	nein	w.n.*	ja	nein	w.n.*
1. Österreich	20	73	7	26	68	6
2. Großbritann.	18	52	30	23	58	19
3. Finnland	–	–	–	29	49	22
4. Frankreich	23	62	15	22	70	8
5. Griechenland (Athen)	22	60	18	62	25	13
6. Niederlande	10	55	35	28	61	11
7. Norwegen	14	57	29	36	45	19
8. Schweden	12	72	16	17	71	12
9. Schweiz	–	–	–	25	67	8
10. USA	20	64	16	25	29	6
11. Bundesrep. Deutschland	25	54	21	25	62	13

*w.n. = weiß es nicht

In fast allen Untersuchungen fällt ein mangelnder Zusammenhang auf (oder sollte eine tiefer schürfende Forschung doch einen Zusammenhang aufdecken?). Der Glaube an den Himmel ist stärker als der Glaube an das Leben nach dem Tode, und dieser ist wieder stärker als der Glaube an die Hölle. Man hat auch den Eindruck, daß der Glaube an den Himmel in den soziologisch protestantischen Gegenden Europas schwächer ist als in den soziologisch katholischen; aber es gibt mehrere Ausnahmen, wie in den Niederlanden, wo nicht nur die Gereformeerden, sondern auch die Hervormden stärker an ein Leben nach dem Tode glauben als die Katholiken, im Gegensatz zu Großbritannien und Westdeutschland. Ob dieser Unterschied auch mit verschiedenen Unsterblichkeitstheologien bzw. Auferstehungstheologien von Katholiken und Protestanten zusammenhängt, wobei die Sola-fides-Lehre zu einem radikalen Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Auferstehung führen würde?[8] Auch zwischen nördlichen Ländern wie Norwegen und Finnland (soziologisch protestantisch) und einem südlichen Land wie Italien (soziologisch katholisch) gibt es auffallende Unterschiede: der Glaube an den Himmel scheint im Norden ausgeprägter als im Süden, wo z.B. S. Burgalassi in Livorno (1977) 41,5 % Glauben an das Paradies und 38,6 % Glauben an die Hölle vorfand[9]; auch in Rom scheint der Glaube an den Himmel tiefer zu rangieren als in den erwähnten skandinavischen Ländern[10]. Die praktizierenden Gläubigen, sowohl Protestanten wie Katholiken, glauben mehr an ein Leben nach dem Tode, an Himmel und Hölle als die nicht praktizierenden; außerdem glauben mehr Frauen als Männer an den Himmel und ein Leben nach dem Tode. Ob aber jüngere im allgemeinen weniger daran glauben, Entwickeltere weniger als weniger Entwickelte, ändert sich von Land zu Land. In den USA, wo die meisten Untersuchungen angestellt wurden, zeigt sich auch, daß der Glaube an Gott viel stärker ist als der Glaube an ein Leben nach dem Tode, aber daß mehr Menschen an den Himmel glauben als an ein Leben nach dem Tode. Wissenssoziologisch ist interessant anzumerken, daß der Glaube an den Himmel in den «christlichen» Ländern nirgendwo stärker ist als in den USA. Doch hier kommen die Protestanten vor den Katholiken. Mit Bezug auf ein Leben nach dem Tode stellt Lawrence M. Hynson Jr. fest, daß «die meisten Menschen noch an ein Leben nach dem Tode glauben. Die höchste Prozentzahl an Gläubigen findet man bei den Sekten (84 %), ihnen folgen die Protestanten (76 %), die Katholiken (72 %), die Religionslosen (39 %) und die Juden (17 %)»[11].

Auffallend ist, daß im «christlichen» Westen zwischen 10 und 25 % der Bevölkerung an Reinkarnation glauben; Stichproben in Dänemark scheinen auf eine schnelle Zunahme dieses Glaubens hinzuweisen, vor allem bei Jüngeren, beeinflußt durch östliche Religionen. Aus dem verfügbaren soziologischen Material kann man sich nur mit großer Vorsicht entschließen, allgemeine Urteile über Trends in der öffentlichen Meinung auszusprechen. In einer ausgezeichneten Übersicht weist P. Delooz[12] darauf hin, wie zusammenhanglos Antworten sind, die das «Unsichtbare» betreffen. Eine IFOP-Untersuchung (1958) bei französischen jungen Erwachsenen (18 bis 30 Jahre), die übrigens durch Forschungen in Italien (1970) und Bel-

gien (1969) bestätigt wurden, lieferte z.B. folgende Antworten:

Glaube an Gott	73 %
Göttlichkeit Christi	62 %
Leben nach dem Tode	55 %
Einfluß dieses Lebens auf das kommende	46 %
Himmel, Fegefeuer, Hölle	38 %
Auferstehung des Leibes	32 %

Der Himmel in der Volksreligion

Daß es in Gestalt und Festigkeit des Himmelsglaubens Verschiebungen gibt, ist kein Hindernis dafür, daß der «Himmel» noch immer zu den Archetypen im kollektiven Bewußtsein der meisten Völker gehört. Religionsgeschichtlich gilt fast überall die Feststellung, daß das Firmament ein Symbol des «Höchsten» ist, des «Unerreichbaren», des «Unendlich-Tiefen». Meistens läßt sich nicht ausmachen, ob es hier um eine Person, eine Perspektive oder eine Projektion geht. Bei den Griechen war der Himmel eine Art Oberdeck der Schöpfung. Das «Deck» kannte übrigens noch viele Stockwerke. Dasselbe gilt für den Volksglauben im Hinduismus und Buddhismus, für das späte Judentum, den Islam, für die Indianer Nord- und Südamerikas. Bei vielen sind Himmel und Erde durch die Krone und die Wurzeln des «Lebensbaumes» verbunden. Aus dem Himmel kommt die Fruchtbarkeit (durch Regen und Sonne); von dort kommt der Geist (durch den Wind); er offenbart die Fremdheit des Göttlichen (in Sturm und Unwetter); er enthält göttliche Kryptogramme (zu lesen in den Sternen). Für viele Naturvölker ist der Himmel Symbol des männlichen, die Erde Symbol des weiblichen Prinzips. In der chinesischen Welt ist der Himmel einmal ein Wohnort der Geister, dann wieder Symbol der göttlichen Macht, eventuell des Volkes und des Kaisers, als eine Art Hypostase des kollektiven Volksbewußtseins. Nannte Mao die Frauen nicht «die andere Seite des Himmels»? Für den klassischen Konfuzianismus ist der Himmel zugleich die persönliche Gottheit (überwiegend zur Zeit der Tschou-Dynastie) und der Partner der Erde in einer Ehe, aus der das Universum entstand (unter dem Einfluß der Yin-yang-Denker). Der Himmelskult wurde dem Kaiser vorbehalten, der aber nie zu einer echten Inkarnation der Gottheit wurde. Zwar liegt das Verhältnis Immanenz–Transzendenz im chinesischen Weltbild anders als im westlichen: sogar aus der Baustruktur des Himmelstempels in Peking geht das Dasein eines größeren Zusammenhangs zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen mehr hervor als aus dem christlichen Kirchenbau mit den spitz zum Himmel gerichteten Türmen[13].

In den sechs heutigen großen Religionen der Menschheit (Hinduismus, Buddhismus, die Anhänger des Zoroaster, Judentum, Christentum und Islam) gibt es auf die eine oder andere Weise einen Glauben an eine Art Auferstehung und an den «Himmel» als Ort der Erfüllung, von «mehr Leben», im Gegensatz zu den Griechen, die das Weiterbestehen meistens als eine Art Schattendasein ansahen (der Hades), oder auch im Gegensatz zu vielen animistischen Afrikanern, für die der Ahnenkult wenig ausdrücklichen Glauben an einen Himmel enthält[14].

In den indischen heiligen Schriften, in der christlichen Schrift und im Koran steht der Himmel im Mittelpunkt. Und nach einer kurzen Phase des Rationalismus (18. – 20. Jahrhundert) sehen wir den Glauben an «ein anderes Leben» wieder unter mancherlei Gestalten hervorblühen: im nach-christlichen Westen versuchen viele auf künstliche Art (durch Drogen, Yoga, transzendentale Meditation, religiöse Sex-Praktiken usw.) den Himmel innerhalb einer monistischen Weltauffassung zu einer Jetzt-Erfahrung zu machen[15]. Viele andere schieben ihr Urteil auf und bekennen gegenüber dem Himmel mit gelassenem Agnostizismus: Wer weiß?

Tatsächlich, niemals ist der Mensch mit dem Mysterium des Todes rational klargekommen, und deshalb ebensowenig mit dem Himmel, der einmal durch das Nirwana entsymbolisiert wird, dann wieder als Endergebnis einer langen Serie von Wiedergeburten als gleich vieler Reinigungsphasen gesehen wird oder als unbegreifliche Folge einer blinden «Prädestination».

Vielleicht sprechen noch am meisten die Gefühle Sterbender, nicht um darzustellen, sondern um orientierend zu umschreiben, was der «liebe Himmel» sein kann. Eine synthetische Forschung darüber wurde u.W. nie angestellt, aber die Beschreibung von C.S. Lewis scheint doch eine weit verbreitete Erfahrung wiederzugeben: «Plötzlich begannen seine Augen zu strahlen... er sah sie (= die Himmlischen) ... Das unbestimmte Bewußtsein, von Freunden umringt zu sein, das ihn von seinen jüngsten Jahren her befiel, wenn er einsam war, wurde nun endlich geklärt. Die Musik, die im Wesen jeder reinen Erfahrung klang und die immer gerade der Erinnerung entglitten war, wurde nun endlich gefunden... Er sah nicht allein sie, sondern auch Ihn... ein kühles Licht, die Klarheit selbst.»[16]

Der Himmel ist hier eine leuchtende, personalisierte Weite, die Personkerne und Gottes Wesen wie verflochten und unterschieden füllen (s. auch Offb 22). Gleichzeitig klingt darin ein Wunsch nach Ganzheit an, nach kosmischer Befreiung, in die alles heim-

kommt, so daß schließlich das ganze Universum ans Ziel gelangt, nichts verlorengeht, sogar der Teufel nicht, wie mehrere griechische Väter mit ihrer Apokatástasis glaubten.

Oft auf hedonistischere Art und Weise ist es trotzdem dieser Urtraum, der im Volksbewußtsein mit der kollektiven Erinnerung[17] an ein irdisches Paradies und mit der Erwartung des einen oder anderen himmlischen Jerusalem verbunden ist. Eine ganze Soziologie der Volksträume wäre hier erwünscht[18]. Tatsächlich tauchen Chiliasmen (also Träume vom Tausendjährigen Reich) und Messianismen spontan periodisch auf; sie halten diese Erinnerung und diese Erwartung im Bewußtsein lebendig, als ob der Mensch nicht ohne Hoffnung leben könne und sich diese Hoffnung ausdrücken müsse in deutlichen Bildern von einem schönen Beginn und einem schönen Ende, wie in so vielen Märchen, Filmen, Bühnenstücken und Ballettmotiven. Der Himmel ist das Bild der Sehnsucht nach Glück und also Symbol des Positiven im Leben. «Glücklich», «glückselig» und «himmlisch» sind oft Synonyme.

Viele, wenn nicht alle Elemente des kollektiven Bewußtseins der Menschheit haben auch die christliche Vorstellungswelt jahrhundertelang genährt und tun es immer noch. In zahllosen Ausdrücken stoßen wir auf sie, wie z.B. «im siebenten Himmel sein», «lieber, guter, gnädiger Himmel», «in Himmels Namen», «er hat sich den Himmel verdient», «er hat den Himmel auf Erden», «das weiß der Himmel» usw. Ein niederländisches Synonym für sterben ist «hemelen» (himmeln); entsprechend etwa dem deutschen Satz: er ist gestorben, «er ist im Himmel». Oft bedeutet das Wort Himmel einen Superlativ: «Das schreit zum Himmel», «himmelstürmend», «das ist himmlisch», «sie ist eine himmlische Erscheinung». Jedenfalls hat «Himmel» immer etwas mit Vollkommenheit zu tun, oft mit dem Akzent auf etwas Überraschendem, Unbekanntem, ganz anderem. Manchmal klingt nur noch das Überraschungsmoment durch (wie in «du lieber Himmel!») oder ein Bedürfnis nach Akzentuierung bis zum äußersten («in des Himmels Namen!»).

Im christlichen Kollektivbewußtsein ist Himmel natürlich irgendwie mit dem Sein-bei-Gott verbunden. Trotzdem scheinen die mehr greifbaren und sozialen Aspekte zu überwiegen; der Hunger wird gestillt werden («Reis mit goldenen Löffeln essen...», jahrhundertelang lebten große Teile Europas in einer Subsistenz-Wirtschaft, wie in den Sahel-Ländern); Geliebte werden wieder vereinigt (eine ganze sozialhistorische Analyse der Grabschriften wäre wünschenswert[19]); Krieg und Tod wird es nicht mehr geben, alles wird schön sein und jeder jung, verständig, anziehend – allerdings wissen Christen in ihren Himmelsvorstellungen nicht so recht, wohin mit der Sexualität; andere Kulturen wissen das besser, z.B. die indischen.

Die Krise der himmlischen Vorstellungswelt

Mit Recht sagt G. Van Hemert: «Einer der wichtigsten Gründe für die Krise der Vorstellung ist zweifellos, daß gerade in unseren Tagen die Idee von einem göttlichen ‹Oben› fortfällt. Die Sicht des Kopernikus, Galilei und Newton hatte zur Folge, daß der Gedanke an eine höhere Welt, wo Gott, die Engel und Seligen sind, nicht mehr unterzubringen war. Das drang aber erst langsam ins *Gefühl* durch. Und es war noch nicht verarbeitet, als die andere Umwälzung in das Weltbild eindrang, in der Darwin die Geschichte als eine aufsteigende Linie dartat. Unsere Zeit steht vor der Aufgabe, sowohl das Weltall, in dem die Erde kein Mittelpunkt ist, wie auch die biologische Entwicklung bei der Vorstellung von Glauben, Hoffnung und Liebe ernstzunehmen.»[20] Tatsächlich: der Himmel als Schlußstein einer kosmischen Ordnung, fester Punkt über der fliehenden Zeit, als Perspektive dauerhafter Unendlichkeit der immer entfliehenden Endlosigkeit der Geschichte gegenübergestellt, als eine Art Durchbruch aus dem *samsara* mit seinen stets wiederkehrenden Umwälzungen ist als räumliches Symbol verschwunden. Es ist eine neue Symbolik nötig für eine neu zu umschreibende Wirklichkeit.

«Wenn wir, die Modernen, aber nicht mehr übereinstimmend mit dem ursprünglichen Glauben die großen Symbole des Heiligen erleben können, können wir doch wohl in und durch Kritik nach einer zweiten Naivität streben»[21], schreibt Paul Ricœur. Deshalb wird mehr und mehr nach dem Zeichen himmlischer Erfahrungen innerhalb des irdischen Daseins gesucht, nicht als ob es keinen «Himmel» gäbe, sondern weil dieser nur sehr mühsam nach «oben», nach «vorn» oder nach «rückwärts» (Paradieserinnerung) verschoben werden kann. Man sucht nach Ewigkeits- und Glückserfahrungen im eigenen oder zwischenpersönlichen Dasein. Manche finden Wege in der Liebe oder in den tieferen Dimensionen der Mitmenschlichkeit (auf der Linie des Wortes «Das Reich Gottes ist mitten unter euch») oder in allerlei Formen der Bewußtseinserweiterung, oder durch erneute Aufmerksamkeit für Erfahrungen des Geistes (in charismatischen Bewegungen und vielerlei Sekten). Wie schon gesagt wurde, scheinen sehr viele das rationalistische Weltbild, welches das jüngste abendländische Selbstverständnis beherrschte, unbefriedigend zu finden und von neuem auf die Suche nach überrationalen Glücks- und Identitätserfahrungen zu gehen, meistens außerhalb institu-

tioneller religiöser Zusammenhänge. Wo der aufkommende Rationalismus deutlich gegen eine oft pessimistisch gefärbte Gelassenheit der Kirchen anging und den «terrorisierten Menschen» durch Glauben an Leben und Fortschritt wieder zu erziehen suchte, u.a. indem man dank medizinischer Wissenschaft und öffentlicher Gesundheitsfürsorge den Tod regelrecht anfiel statt dem «dégoût catholique de la vie», dem «katholischen Ekel vor dem Leben» und «les saints désirs de la mort», «den heiligen Todeswünschen»[22] nachzugeben, suchen jetzt viele die Erfahrung von etwas Himmlischem innerhalb des Daseins, das tödlich geblieben ist und in vielen Kreisen vorchristlichen Pessimismus aufweckt. Zweifellos ist diese These in ihrer Bündigkeit zu wenig nuanciert. Eine Reihe von Studien psychosoziologischer Art über die Verschiebungen im abendländischen Geist bezüglich Leben und Tod während der letzten Jahrzehnte scheinen da sehr notwendig. Sie müßten Teil einer großangelegten Forschung sein über den Wandel in Wertauffassungen und Erfahrungsformen.

Unter den neuen Verständnisweisen gibt es einige, die – wenigstens wegen ihres Informationswertes – verdienen, beleuchtet zu werden.

Raum und Zeit sind mitbestimmend für alle Vorstellungen und das Denken des Menschen. Auch Glücks- und Unglückserfahrung bzw. -erwartung werden nicht nur in Zeitkategorien ausgedrückt, sondern auch in Bildern und Begriffen des Raumes. Während Bischof J.A.T. Robinson in seinem Buch «Gott ist anders» (Honest to God) die plump räumliche («crudely spatial») Vorstellung der Bibel abweist, aber doch auch wieder in räumliche Vorstellung zurückfällt, wenn er den Himmel als «den Grund des Daseins» betrachtet, sieht van Niftrik den Himmel als «verinnerlichten Raum», nämlich Gott als den «Erweiterer», als den alles Bergenden: «der Himmel ist der Raum – die Weite – von Gottes Liebe für die Menschen»[23], deren Symbol die Kirchen und Tempel und die weite Natur ist. Der Akzent liegt hier auf Raum/Weite aller für alle, auf Begegnung, auf einem Gegenüber, das der Geschichte endgültig entzogen ist. Für Christen ist der Himmel etwas anderes als das grenzenlose «Jenseits» (hinter dem dunklen Strom) – nämlich der Gott der Liebe selbst, in dem man einander begegnet.

Andere sehen in der räumlichen Vorstellung von Himmel und Hölle soziale Funktionen des kollektiven Bewußtseins. So meint B.P. Prusak[24], Himmel und Hölle seien ursprünglich Ausdrücke des Protests gegen soziale und politische Ungerechtigkeit gewesen, nicht ohne Beziehung zum Protest der heutigen Befreiungstheologien. Daraus soll das Bedürfnis zu Himmel- und Höllensphären gewachsen sein, entsprechend dem Gerechtigkeitsbedürfnis von Strafe und Belohnung, zuerst von «Völkern», später privatisiert zum persönlichen Heil und Unheil von Individuen. Das messianische Reich und die apokalyptische Erwartung sind fundamental kollektive Wirklichkeiten. Prusak fragt sich deshalb auch, ob die Hölle nicht eine «christliche» Form der Rache ist und ob «Himmel» und «Hölle» nicht zunächst, wenigstens vom historischen Gesichtspunkt aus, soziale Motive sind, um zu einer Gemeinschaft mit Verantwortungssinn zu kommen und also Überlebens-Chancen zu haben. Andere sagen, es sei ein gereinigter, aber wirklicher Glaube an den Himmel nötig, um die Erde bewohnbar zu halten und den Menschen von seinem tödlichen Ernst zu befreien. Der Himmel läßt die Erde erkennen als Raum einer göttlich-menschlichen Komödie, stets transzendiert von einem bleibenden Liebesspiel[25].

G. van Hemert u.a. suchen mehr in Richtung der Verinnerlichung, der außerhalb der Zeit liegenden Wurzel des Daseins, wo der Mensch teilzuhaben weiß am «göttlichen Milieu» (Teilhard de Chardin) und wo dauerhafte Erfahrungen zwischenmenschlicher Treue Ausdrücke werden von Gottes Treue jetzt und für sein Treubleiben über den Tod hinaus.

Um diese letzte Perspektive auszuarbeiten, müssen vielleicht doch dann in personalistischer Linie die alten Unterscheidungen zwischen *tempus–aevum–aeternitas* oder zwischen *chronos* und *kairos* ausgelotet werden und muß die Mehr-Dimensionalität der Raum- und Zeiterfahrung systematisch untersucht werden[26]. Eine derartige Erforschung der Sterbemomente einer Anzahl privilegierter Zeugen könnte dazu lehrreiches Forschungsmaterial beibringen. Jedenfalls scheint die Symbolik der Liebe und des Lichtes alle räumlichen und sogar die ethischen Bildsprachen (von Lohn und Strafe) allmählich zu ersetzen – auf der Linie des Wunsches der heiligen Teresa von Ávila: «Ich möchte die Hölle und den Himmel vernichten, damit Gott wirklich um seiner selbst willen geliebt wird.»

[1] Philipp Aries, L'homme devant la mort (Paris 1977) 642.

[2] A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural (New York 1969) = Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt 1970).

[3] Peter L. Berger u.a., The Homeless Mind. Modernisation and consciousness (New York 1973).

[4] Juste Ciel, Bon Ciel, Good heavens usw.

[5] Lee Sigelman, Multi-Nation surveys of Religious Beliefs: Journal for the Scientific Study of Religion (1977, 16/3) 289–294.

[6] Nicht zu Unrecht sagt A. Greeley (National Catholic Reporter, 3.2.1978, 6): «Vor vierzig Jahren, als eine solche Frage zum ersten Male bei einer sorgfältigen Erhebung gestellt wurde, glaubten 70 % der amerikanischen Bevölkerung an ein Leben nach dem Tode. Sie-

benzig Prozent glauben immer noch daran. Es gibt viele Beweise für einen Rückgang der religiösen Praxis und religiöser Autorität, aber für einen Rückgang der Religion selbst (m.E. mit Recht gemessen am Glauben an ein Weiterleben des Menschen) – dafür gibt es nicht den Beginn eines Beweises.»

[7] Bradley R. Hertel und Hart M. Nelson, Are we entering in a post-christian Era ? Religious Belief and Attendance in America, 1967–1968 : Journal for the Scientific Study of Religion (1974, 13/4), 409–419, wo die Autoren mit Recht folgern : «Aus unsrer eigenen Analyse folgern wir, daß – obwohl am Ende der sechziger Jahre Amerika in zunehmendem Maße unbefangen seinen Unglauben auszudrücken schien – das Verhalten der Amerikaner, die weiterhin an die großen Thesen des Christentums glaubten, keine wichtige Änderung erfuhr, Wir möchten mit der Bemerkung schließen, daß es jetzt nötig ist, die qualitative Dimension der Rechtgläubigkeit zu betonen, um der Art dessen, was geglaubt wird, nachzugehen und mehr vor allem zu sehen, wie für die Gläubigen der Teufel, das Leben nach dem Tode usw. Hinweise auf die Transzendenz enthalten.»

[8] G. Greshake und G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie = Quaest. Disputatae 71 (Freiburg i.B. 1975).

[9] Il Regno – Attualità (Bologna 10/1978) 204.

[10] E. Pin und C. Cavallin, Attegiamenti religiosi ed atteizzanti dei Romani (Rom 1970).

[11] Lawrence M. Hynson Jr., Religion, Attendance and Belief in an Afterlife : Journal for the Scientific Study of Religion 1975, 14/3, 285–287. Wir geben die Prozentzahlen für 1973 (Roper Public Opinion Research Center Study, Nr. 9002).

[12] Pierre Delooz, Who believes in the Hereafter ? : Death and Presence (Psychology of Death and the Afterlife). Studies in the Psychology of Religion, Hg. A. Godin, Bd. V (Brüssel 1972) 17–38.

[13] Das «Reich der Mitte» (d.i. China) wird auch «Himmlisches Reich» genannt, bewohnt von «Himmlischen» (d.s. Chinesen). Über die verschiedenen Bedeutungen von Himmel im Konfuzianismus s. Julia Ching, Confucianism and Christianity. A comparative Study (Tokio und New York 1977).

[14] M. Singleton, Ancestors, adolescents and the absolute : Pro Mundi Vita Bulletin Nr. 68 (Brüssel 1977).

[15] The New Religious Conciousness, hg. von Ch.Y. Glock und R.N. Bellah (Berkeley und London 1976). Es müßte eine gründliche Forschung über den Einfluß der Horoskope angestellt werden.

[16] Brieven uit de Hel (Amsterdam 1949) 167–170. Deutsch : Dienstanweisung für einen Unterteufel (Freiburg i. B. [14]1971). Parallele Erfahrungen findet man in vielen Stellen von «Herrlichkeit» (Drei Teile im Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961–69), hg. von H. Urs von Balthasar.

[17] Mircea Eliade, La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions (Paris 1971) ; H. Desroche, Sociologies religieuses (Paris 1968). Denken wir auch an den Paradies-Mythos im «american dream» und an den Mythus von den paradiesischen Ferien : J. Gritti, Le paradis en miettes : La Vie Spirituelle (1977, Nr. 30–38).

[18] H. Desroche, Les dieux rêvés (Paris 1972) ; ders., Sociologie de l'espérance (Paris 1973). Ansätze auch bei Arnold Toynbee, Arthur Koestler u.a., Life after Death (London 1976). Für den Islam : El-Saleh (Soubhi), La vie future selon le Coran (Paris 1971 : Etudes Musulmanes XIII) über das Ringen der Muslimtheologen mit den Volksvorstellungen vom Himmel. Ferner : R. Laurentin, Nouvelles dimensions de l'espérance (Paris 1972) ; P. Versins, Encyclopédie de l'Utopie et de la Science Fiction (Lausanne 1972) ; R. Caillois und G.E. von Grunebaum gaben heraus : Le rêve et les sociétés humaines (Paris 1967) in R. Bastides' berühmter Sociologie du Rêve.

[19] G. Vovelle und M. Vovelle, Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XV–XX[e] siècles (Paris 1970) ; s. auch : J. Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Etude de patristique et de liturgies latines IV[e]–VIII[e] siècles (Löwen 1971 : Recherches Africaines de Théologie. Travaux de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium de Kinshasa–2).

[20] G. van Hemert, Lieve Hemel. Denken over het komende bij beelden die verdwijnen (Bilthoven 1975) ; B. Van Onna, Urstandsfragen im Lichte des Evolutionsproblems : CONCILIUM 3 (1967, 6/7) 495–499.

[21] La symbolique du mal (Paris 1960).

[22] Robert Favre, La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières (Presses Universitaires de Lyon 1978) 147.

[23] G.C. van Niftrik, De Hemel. Over de ruimtelijkheid van God (Nijkerk 1968) 49.

[24] Bernard P. Prusak, Heaven and Hell. Eschatological Symbols of Existential Protest : Cross Currents (New York 1975) Bd XXIV, Nr. 4, 475–491.

[25] Peter L. Berger, The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith (New York 1961) ; 214 : «Von einem christlichen Standpunkt aus kann man sagen, daß das Lustspiel im Gegensatz zur Tragödie ein großes Geheimnis birgt. Dieses Geheimnis ist das Bedürfnis nach Erlösung. Denn Erlösung verheißt für die Ewigkeit, was das Lustspiel uns in einigen Augenblicken schwacher Befreiung besorgt, nämlich das Wegfallen der Wände unserer Gefangenschaft ... Im Himmel wird es keine Tragödie geben ... Das Tragische zeigt uns der Mensch in der Zeit, aber das Komische könnte uns wohl einmal eine Andeutung geben von dem, was der Mensch eigentlich sein wird, selbst in der Ewigkeit.»

[26] F. Russo S.J., La Parapsychologie : Etudes 349 (Paris 1978) 7–26.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN KERKHOFS

1924 in Hasselt geboren. 1942 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, zum Priester geweiht 1956. Er studierte in Löwen, Münster und Oxford. Abschluß mit dem Lizentiat der Philosophie und der Theologie sowie mit dem Doktorat der Soziologie. Professor für Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Generalsekretär des Internationalen Studien- und Informationszentrums «Pro Mundi Vita», Brüssel. – Geistlicher Berater bei Uniapac-international. Anschrift : Consciencestraat 58/8, B-3000 Leuven, Belgien.

René Luneau

Das Jenseits in den afrikanischen Traditionen

Wenn man bedenkt, daß es im heutigen Afrika mehr als tausend verschieden große Volksgruppen gibt, die über einen Kontinent verteilt sind, der dreimal größer ist als Europa, und daß sie sich durch Tradition und Lebensgewohnheiten unterscheiden (die Welt eines Waldbewohners ist anders als die des Savannenbauern, und das Leben eines Hirten gleicht keinem von beiden), und wenn man an die Entwicklung denkt, der sie, ob sie wollen oder nicht, zustimmen müssen, dann wird man ohne weiteres verstehen, daß nachfolgende Ausführungen nicht in gleicher Weise für die Gesamtheit des Kontinents gelten können und daß sie das, was wir Jenseits nennen, nur am Beispiel der Art und Weise, in der sich einige afrikanische Volksgruppen – die unter vielen möglichen anderen gewählt wurden – dieses vorstellen, andeuten können. Im Rahmen dieser kurzen Betrachtung können die Hauptlinien des afrikanischen Denkens in bezug auf das Jenseits nur in großen Linien gezeichnet werden, wobei, mangels Raum, darauf verzichtet werden muß, diese durch ein häufiges Zurückgreifen auf Beobachtungen zu belegen[1].

Gleich zu Anfang sei darauf hingewiesen, daß das Jenseits, von dem hier die Rede ist, nicht mit unserem Begriff «Himmel» übereinstimmt: die Entsprechung, die uns durch die christliche Tradition geläufig geworden ist, ist hier ohne Gegenstand. Nicht daß man über den Himmel nichts wüßte und ihm kein Gewicht beimessen würde. In einer Vielzahl von Mythen ist dies der Ort, an den sich Gott, von dem mühsamen Umgehen mit den Menschen müde geworden, schließlich zurückzieht[2]. Außerdem kommt es, z.B. bei den Dangaleaten des Tschad, vor, daß die Sprache Gott und den Himmel gleichwertig nennt, als würde die sinnenhafte Erfahrung dieses Himmelsgewölbes, dessen Ausdehnung grenzenlos und dessen Mittelpunkt nirgendwo ist, und der, wo man sich auch befindet, immer einen Horizont bietet und in dessen Mittelpunkt man immer selber zu stehen scheint, diese andere Erfahrung einer Gegenwärtigkeit symbolisieren, die den Menschen umfängt und über ihn hinausgeht, die ihm den Regen, das Leben und den Tod «gibt» (J. Fédry). Der Himmel fehlt also nicht in der religiösen Erfahrung: da er unerreichbar ist, ist er das greifbare Zeichen der göttlichen Transzendenz. Zwar verband nach einem Mythos aus Dagba (Zentralafrika) ein sehr langes «Seil» anfänglich Himmel und Erde miteinander. Nach dem Fehltritt der ersten Erdenbewohner jedoch hat Gott das Seil weggenommen (es ist «die Milchstraße, die man sieht, wenn der Himmel klar ist»). Er hat sich von den Menschen entfernt, und die Toten gehen nicht in den Himmel!

Weshalb sollten sie im übrigen auch in den Himmel gehen? Die Vorstellung der christlichen Tradition, die den Himmel und die Gegenwart Gottes als Krönung eines an sein Ziel gelangten christlichen Lebens sieht, hat hier keinen Sinn, da den Alten nie offenbart worden ist, wohin die Toten gehen. Während sie sich nur auf ihre Weisheit stützen, spüren sie gewiß auch die fundamentale Frage, die der Tod stellt, und die Furcht, die er einflößt. Aber sie sind sich dessen bewußt, daß der Tod unlösbar mit dem Leben verbunden ist, daß er das verborgene Antlitz seines Geheimnisses ist. Und wenn der Tod ihnen auch in mancher Hinsicht als ein Bruch oder eine Diskontinuität erscheint, so überlassen sie sich doch nicht der Trauer, denn für sie ist das Sterben-Lernen, das eng mit der Entwicklung des Menschen verbunden ist, von grundlegender Bedeutung. Man muß seine Kindheit sterben lassen, um ein Mann zu werden, man muß die Zeit des Erwachsenseins sterben lassen, um Zugang zu den Privilegien des hohen Alters zu erlangen, und die Welt der Ahnen muß man verlassen, um in diejenige der Vorfahren einzutreten. Leben bedeutet notwendigerweise An-der-Schwelle-Stehen und Weggehen, und was gibt es wichtigeres als das Leben?

Kann man aber vernünftigerweise von den Toten sagen, daß sie leben? «So wie ein gefüllter Krug beim Zerbrechen das Wasser zerfließen läßt, so zerfließt das Leben eines sterbenden Menschen», heißt es in Zaïre[3]. Dieser «Krug, der zerbricht», ruft bei Beerdigungsritualen häufig Verhaltensweisen hervor, die mit Macht diese Erfahrung des Bruchs, der sich mit dem Tod verbindet, zum Ausdruck bringen. Deshalb wird der Stiel von der Hacke des Bauern aus Bambara (Mali) abgetrennt, bevor man sie begräbt, und ihn selbst bekleidet man mit all seinen Kleidern, indem man sie ihm links anzieht, den Gurt auf dem Rücken gebunden, und man zerbricht die kleine Kürbisflasche, nachdem man das in ihr enthaltene Wasser über die Ränder des Grabes gegossen hat, usw.[4]. Anderswo räumt man das Haus desjenigen, der soeben gestorben ist, und wenn er das Oberhaupt des Dorfes war, so verlassen alle Einwohner das Dorf[5]. Gewiß weiß man überall in Afrika, daß der Tod ein Teil der gemeinsamen Beschaffenheit ausmacht («der Tod ist mit dem Tag der Geburt verbunden», sagt ein Sprichtwort aus Fon [Bénin]), aber man sucht nicht nach Erklärungen dafür, warum er *hier* und

jetzt auftaucht: *der* Tod versetzt nicht in Erstaunen, *dieser* Tod versetzt in Entrüstung. Von daher wird man immer versuchen, die wirklichen Gründe – und nicht nur die biologischen – für sein Kommen aufzudecken, selbst wenn Gott schließlich für alles haftet. Es ist nicht nur der Tod der alten Menschen, satt an Tagen, der nicht in Erstaunen versetzt. Von daher sind jene ausgedehnten Wahrsagungssitzungen zu verstehen oder die eigenartige Gewohnheit, den «Toten zu befragen», die zwischen Casamance und Angola weit verbreitet ist und darin besteht, daß der Verstorbene angeblich den Trägern seiner Bahre vollkommen kodifizierte Bewegungen einprägt, aus denen man die bejahenden oder verneinenden Antworten erkennen wird, die er auf die ihm gestellten Fragen gibt: ob sein Tod nur von Gott gewollt war, oder ob er die gerechte Strafe für einen begangenen Fehler ist oder das Ergebnis einer Rache oder das Werk eines Zauberers?[6] Der Tod ist von soviel Ängsten begleitet, daß man ihm gewissermaßen die bösen Geister austreiben muß: das wird in dem Augenblick der Fall sein, in dem man *weiß*, warum *dieser* Mensch gestorben ist. Außerdem wird alles getan, um ihn fernzuhalten: Sprechverbot[7], Trauerrituale, in denen der Ehegatte gezwungen wird, mehrere Monate hindurch abseits der Dorfgemeinschaft zu leben, oder Reinigungsverfahren, denen sich diejenigen unterziehen müssen, die mithalfen, die Grube auszuheben, und die an der Bestattung teilnahmen, und weiterhin Gebete und Riten, die den Verstorbenen zum Gegenstand haben, damit er sich nun von den Menschen seines Hauses entfernen möge und aufhört, sie zu quälen: überall oder fast überall im schwarzen Afrika findet man Gebräuche entsprechend der unendlichen Vielfalt der lokalen Traditionen. So werden der Ernst des Todes oder die Schmerzen, die er verursacht, nicht mit schönen Redensarten abgetan: er zerreißt und gewährt keinen Pardon: «Es gibt keine Opfer für den Tod.»[8]

Andererseits – und das ist das Paradoxe daran – vollzieht der Tod, obwohl er Gewalt und Bruch bedeutet, doch keine radikale Diskontinuität zwischen dem, was zu Ende geht und dem, was entsteht. Das wird bereits auf sprachlicher Ebene spürbar. Nach alter Tradition kündigt man in Bénin den Tod des Königs mit der Mitteilung an, «er sei nach Alada gegangen», der Quelle seines Königstums, zu der er heimkehrt, «um den ihm gebührenden Platz in der Mitte der Seinen einzunehmen». In gleicher Weise sagt man, daß der Wahrsager auf dem Weg nach Ifé ist («er ist nach Ifé gegangen»), der religiösen Hauptstadt der Wahrsagung durch den Fa[9]. Man leugnet nicht die Brutalität des plötzlichen Ereignisses, aber man sieht es eingebunden in eine jahrhundertealte Tradition. Diese Überzeugung erklärt auch gewisse Verhaltensweisen, die zunächst überraschen. So geschieht es nicht selten, daß der Verstorbene während seiner Beerdigung von denjenigen, die ihm die letzte Ehre erweisen, eine Hose, einen Kamm und Kleingeld ausgehändigt bekommt: Geschenke, die er denjenigen übergeben soll, die vor ihm gestorben sind und zu denen er nun hingeht. Die verbale Überlieferung spricht übrigens manchmal vom «unterirdischen» Aufenthaltsort der Toten, wenn er nicht weit von der gewohnten Umgebung hinter den Hügeln vermutet wird. Das Dorf, von dem dann die Rede ist, ist denjenigen, die wir kennen, oft sehr ähnlich, und wenn man manchen Mythen Glauben schenken will, so haben Reisende es auch gelegentlich erreicht, so wie jene Bauern aus Bobo (Obervolta), die, da sie keine Hoffnung mehr hatten, Honig auf dem Markt zu finden, hörten, «daß nur der Markt der Verstorbenen noch welchen führe. Die armen Leute zögerten nicht lange, sondern machten sich auf den Weg nach Hôkani – was soviel bedeutet wie Jenseits»[10]. Und wer hörte nie von jenem Verstorbenen, der bereits seit mehreren Jahren tot ist und dem «man» eines Tages in einem fernen Dorf, in das nie jemand gegangen ist, aber dessen Namen man kennt, begegnete?

Diese Wahrnehmung der Kontinuität zwischen dem Hier-auf-Erden und dem Jenseits beschränkt sich nicht nur auf Anekdoten. In einem sehr schönen Beerdigungslied aus Fon (Bénin) heißt es über den Toten: «Er selber ist durch den Spiegel gegangen. Für ihn wird nichts mehr in der Finsternis sein.» Wenn auch das Bild des «Spiegels» sehr schön ist, so muß hier doch der Gedanke der *«Möglichkeit»* der «Durchquerung» festgehalten werden. Die ganze afrikanische Tradition bringt zum Ausdruck, daß der Tod eine Schwelle ist, die zu einer *neuen* «Geburt» führt, und daß man diese wie die Zeit einer fortgesetzten Initiation leben solle. Auch hier können die Verhaltensweisen aufschlußreich sein. So ist es bei den Batawa in Zaïre Sitte, daß der Mann im Todeskampf und sterbend an eine Frau gelehnt ist, die mit weit geöffneten Beinen auf ihren Fersen hockt, so als solle er sie erneut schwängern[11]. Bei den Sàr des Tschad greift man während der Totenfeier auf Rhythmen zurück, die bestimmten Initiationstänzen eigen sind (*nganjang*). Das Auflebenlassen der Nganjang-Rhythmen frischt nicht nur die Erinnerung an ein Geschehnis der Vergangenheit auf, sondern es offenbart den Sinn sowohl der Einführung in das Leben als auch den des gegenwärtig erlebten Todes, der nicht als das einzigartige und individuelle Ereignis des Lebensendes verstanden wird, sondern als ein Ereignis von gesellschaftlicher Bedeutung, das in einer neuen Phase das Leben eines Eingeweihten gleichzeitig in das Leben und in die Gemeinschaft der

Fortgegangenen integriert[12]. Übrigens gibt es in der Sàr-Sprache «kein Gegensatzpaar Tod/Leben. Das Leben ist das alles Umschließende, das nicht erwähnt zu werden braucht. Yó (der Tod) integriert sich in das Leben, in die umfassende Erfahrung des Lebens der Gruppe, die über das ‹Sterben› des Einzelnen hinausgeht.»[13] So gesehen schreitet der Mensch von Schwelle zu Schwelle, von Neubeginn zu Neubeginn sein Leben lang. Der physische Tod ist nur eine Schwelle unter anderen: sie führt zur Welt der «Vorfahren».

Das Empfinden einer Kontinuität zwischen dieser Welt und dem Jenseits ist so intensiv, daß diese schließlich wie die Vorder- und Rückseite einer selben Wirklichkeit erscheinen. Die Bazela in Zaire kennen drei gesellschaftliche Integrationsstufen: die Kindheit (*bwàna*), das Erwachsenenalter (*butamè*) und das Alter (*bukùlù*). Vielleicht stellen sie nur das geschwächte Abbild der ursprünglichen Ordnung dar, die in der anderen Welt herrscht und die beinhaltet, daß man, um den Status «eines Vorfahren» zu erlangen, ebenfalls drei Stufen erklimmen muß, die jeweils einem Ereignis in den Beisetzungsfeiern entsprechen und sich über ein ganzes Jahr erstrecken: *bumufwê*: die Person ist soeben gestorben, er ist über die Schwelle gegangen; *bumufù*: dies ist die Zeit der Ungewißheit, ob diejenigen, die er soeben verließ, ihn für würdig halten werden, die Würde eines Ahnen zu tragen oder ob sie ihn verwerfen und ihn der Unglücke und der unheilvollen Vorahnungen beschuldigen werden, die auf sein Ableben folgten; *busyèkùlù:* durch die Wirkung eines spezifischen Rituals, *muumbu* genannt (wörtlich = «die Ankunft des Verstorbenen begrüßen»), wird der Verschiedene für würdig erkannt, Ahne genannt zu werden, und so wird er zum Gegenstand der Verehrung durch die Seinen. Von da an wird man Ausschau halten nach den Zeichen seiner Rückkehr in einem der Kinder, die danach geboren werden.

Das ist aber noch nicht alles. Die Ahnen selbst, die aufgrund von Kriterien, die in Wirklichkeit die Wertungen und Praktiken sind, in denen sich die Gruppe wiedererkennt, auserkoren wurden, gehorchen einer Hierarchie, die derjenigen unserer Welt ganz und gar vergleichbar ist. An erster Stelle treten diejenigen Ahnen, die die Gründer sind, die Erstgeborenen der Volksgruppe (*inkolwe*). Dann folgen die anonymen Ahnen, also diejenigen, deren Namen in der Abfolge der Generationen vergessen worden sind, die («früheren Söhne» (*basyèkùlù*). Schließlich kommen diejenigen, die man mit Namen nennt, die nahen Vorfahren, «unsere Väter» (*batatà betu*), «unsere Großväter» (*ba nkambò bètu*), mit denen man tatsächlich die Beziehung zu den Ahnen empfindet. So stellt sich im Jenseits die Abfolge der Linien wieder her, so als wäre es Aufgabe eines jeden Ahnen, den Platz einzunehmen, den er zu Lebzeiten hatte.

Was für die Bazela[14] gilt, gilt *mutatis mutandis* ebenso für eine große Anzahl von afrikanischen Volksgruppen, selbst dann, wenn die Anwesenheit der Toten im täglichen Leben gelegentlich die Grenzen eines offiziell anerkannten Ahnenkultes weit übersteigt.

Es wäre ein Irrtum, in diesen weisen Konstruktionen, die die kollektive Mentalität hervorgebracht hat, das einzige Ergebnis einer Vorstellungswelt zu sehen, die mit der Wirklichkeit des Lebens nicht viel gemein hat. Die Toten sind nicht nur die Hüter des Gedächtnisses, sie sind häufig auch die Hüter der Häuser. So befindet sich bei den Fon des Bénin unter den Hütten, die zu einer häuslichen Gemeinschaft gehören, diejenige der *asānyì*, «der in der Erde eingepflockter Metallgegenstände, die die Verstorbenen darstellen»[15]. Denn, so führt R.M. Segbenou aus, «jeder Verstorbene, dessen Beerdigungsritual beendet ist, besitzt einen *asānyì*, den man im allgemeinen für den Verstorbenen selbst hält. Häufig liegt die *àjàlásá*, eine Versammlungsstätte für die privilegierten Mitglieder (der Großfamilie), gegenüber der Hütte der *asānyi*. Das nahe Beieinanderliegen dieser beiden Hütten soll die Verbindung zwischen Lebenden und Toten zum Ausdruck bringen. Man versammelt sich *angesichts* der Ahnen, oder noch besser: *mit* ihnen. Außerdem verzichtet man nicht darauf, ihnen gelegentlich durch die Vermittlung des *fâ* (Wahrsageorakel) das Wort zu erteilen»[16]. Von daher ist die Äußerung R. Bastides zu verstehen, als er derzeit folgendes schrieb: «Die afrikanischen Zivilisationen sind symbiotische Zivilisationen, in denen die Toten und die Lebenden eine einzige Gemeinschaft bilden, was um so leichter fällt, da der Tod nur den Übergang zu einem höheren Status bedeutet[17]. An dieser Stelle müßten die *Träume* erwähnt werden, durch die die Toten die Erde besuchen und ihren Willen kundtun, nach dem Beispiel jener Notablen vom Stamme der Tetela (Zaïre), von denen es heißt, daß sie sich vor der Entscheidung in einer wichtigen Rechtsangelegenheit zurückzogen, um zu träumen: die Ahnen kamen dann zu ihnen, um ihnen mitzuteilen, wer Recht und wer Unrecht hätte.»[18] Zu unterstreichen ist auch die Bedeutung der *Trance*, während der der Vorfahre augenblicklich von demjenigen, den er auserwählt hat, Besitz ergreifen und seinen Wunsch durch dessen Vermittlung äußern kann[19].

In Afrika sind die Toten zu wichtig, um der Vergessenheit anheimzufallen, und wenn es auch stimmt, daß die Einführung das Leben betrifft, so muß man doch erkennen, daß sie in mancher Hinsicht lebendiger sind als die Lebenden selbst. Sie sind auch noch gar nicht alle ans Ziel ihrer Bestimmung angelangt. Gewisse

Volksgruppen (z.B. die Tetela in Zaïre) lieben die Vorstellung, daß der Ahne im Kind wiederkommen kann. Dies geschieht nach komplexen Regeln, in die gleichzeitig die Unterschiedlichkeit der geistigen Grundlagen, die die tiefe Persönlichkeit eines Wesens bedingen, hineinspielen (das Kind wird einige davon erhalten und so die Identifikation zwischen seinem Ahnen und ihm belegen) und außerdem der Wechsel der Generationen. So wird der Kreis wieder geschlossen. Das Kind fängt ein neues Menschenleben an, und das Leben nimmt seinen Lauf.

Wozu diese weise und peinlich genaue Darstellung, in der der Tod niemals das letzte Wort hat? Am Schluß dieser zu flüchtigen Skizze könnten einige Gründe genannt werden.

Der individuelle Tod kann nicht ignoriert werden – man kann nichts gegen ihn tun –, er scheint jedoch machtlos der Gemeinschaft gegenüber, die ihren Weg von Generation zu Generation verfolgt.

Denn, wenn die Gemeinschaft Bestand hat, so nicht nur wegen der Kinder, die sie hervorbringt (das Kind bedeutet ihren größten Sieg über den Tod), sondern weil sie sich einer gewissen Anzahl von Normen und Wertmaßstäben unterwirft, die sie als unantastbar erkannt hat. Wären sie der gegenwärtigen Welt unterworfen, sie würden bald zunichte werden und mit ihnen die Gruppe, deren tiefe Identität sie gewährleistet. Der Maßstabkatalog muß also notwendigerweise an *anderer Stelle* verankert werden, und es ist die Funktion der Ahnen, ihn zu sichern. Auch impliziert der Stand der Ahnen «einen gewissen Grad an Kenntnis und Weisheit..., eine gewisse Funktion der Überwachung..., der Kontrolle ... und des Urteils»...[20] Niemand hat das Recht, den von ihm vorgezeichneten Weg zu verlassen. Wer dieses wagte, würde schmerzlich zur Wirklichkeit zurückgerufen, und das Unglück würde ihn alsbald ereilen.

Darüber hinaus, und das ist eine der grundlegenden Wahrnehmungen der afrikanischen Denkweise, ist nichts mit dem *Leben* vergleichbar. Und wenn es auch paradox klingen mag: um seinen Preis zu ermessen, muß man die Erfahrung des «*Todes*» gemacht haben und wissen, daß das Leben sich in einem ständigen Überschreiten offenbart. Durch die Initiation zum Erwachsenenalter vorzustoßen, bedeutet unausweichlich dem Tod begegnet zu sein und ihn überwunden zu haben. Im Rahmen einer solchen Dynamik des Lebens ist dieser unaufhörliche *Nahrungsaustausch* zwischen Lebenden und Toten zu verstehen. Die Toten nähren die Lebenden: sie befinden sich an der Quelle der Ergiebigkeit des Ackers und der Fruchtbarkeit der Frauen; die Lebenden nähren die Toten durch die Huldigung im Trinkgelage oder im Opferverfahren: «Die Nahrung, schreibt M. Fournier, ist aus Erfahrung das, was gleichzeitig unsere Erhaltung und unsere Zerbrechlichkeit darstellt. Wenn sie das Leben erhält, so ist sie alles in einem auch das Zeichen unseres Todes. Mit dem Nahrungsangebot an die Toten will man ganz einfach andeuten, daß sie leben und daß man sie nicht *hungern* und *dursten* lassen soll, sprich vergessen und verlassen.»[21] Faktisch heißt das, daß, wenn die Gemeinschaft jenseits des Todes erscheint, man eines jeden Ahnen gedenken muß, damit er überleben kann und daß sein Name im Verlaufe von Opferhandlungen beschworen wird. Was gibt es über das Los desjenigen, dessen niemand sich erinnert und dessen Namen verlorengegangen ist, zu sagen? In Fon kennt man nur einen einzigen Ausdruck für «sein» und «sich nennen». Von daher ist die Notwendigkeit eines Nachkommen, der einen überlebt und der von Zeit zu Zeit im Verlaufe der jährlichen Opferfeiern seinen Namen beschwört, zu verstehen.

Schließlich wäre der Gedankengang eine längere Entfaltung wert, denn es geschieht immer aus Bequemlichkeit, wenn von *dem* Leben und *dem* Tod gesprochen wird. In Afrika lebt man nicht. Man ist mehr oder weniger lebendig. Im gleichen Sinne sollte man von Tod in der *Mehrzahl* sprechen. Der Augenblick des Todes ist nur die wahrnehmbare Schwelle einer langsamen Entwicklung, die lange vorher eingesetzt hat und die weitergehen wird bis zu dem Augenblick, in dem alles aus dem Gedächtnis geschwunden sein wird: der letzte Atemzug, die langsame Auflösung der geistigen Tätigkeit, der Zugang zu einem neuen Status, der durch die Trauerrituale ermöglicht wird, Opferhandlungen für die Ahnen und dann das langsame Abgleiten in die Anonymität, weil sich die Generationen entfernen. Der Tod gehorcht nicht einem Namen, ebensowenig wie das Leben, dessen Gegenpol er ist.

Man wird leicht verstehen, daß die christliche Predigt angesichts dieses Jenseits und dieser Beziehung zu den Toten zunächst völlig fremd geklungen hat. Das geschieht im übrigen nicht zum ersten Mal: Unsere eigenen ländlichen Traditionen in Zusammenhang mit den Toten sind häufig sehr lebendig geblieben, und zwar bis in die letzten Jahrzehnte. Im Gegensatz zu dem, was in der Kirche gelehrt wurde, «verging einige Zeit, bis die Toten endgültig gestorben waren. Monate hindurch, wenn nicht jahrelang kehrten sie in die Orte und Häuser, in denen sie gewohnt hatten, zurück, oder zumindest rechnete man mit dieser Möglichkeit. Man mußte auf sie Rücksicht nehmen, sie fernhalten, ohne sie zu verletzen, und ihr Leben außerhalb des Grabes erleichtern. Die Kirche hat diesen Glauben an ein irdisches Überleben von mehr oder weniger vorläufigem Charakter unermüdlich bekämpft.»[22] Tatsa-

che ist, daß es noch kein Jahrhundert her ist, daß man in vielen Gegenden Frankreichs glaubte, daß die Toten in der Nacht vom 1. auf den 2. November ihre Verwandten besuchen kämen, und man ließ für sie ein brennendes Holzscheit im Kamin liegen (denn die Toten frieren immer!). Die afrikanischen Bauern unserer Zeit haben andere Bräuche, die ebenso ehrwürdig sind. Alles führt zu dem Glauben, daß ihre Vorfahren nicht gewillt sind, ihre Träume zu verlassen, und daß sie sich noch lange Zeit hindurch ihrem Willen werden unterwerfen müssen.

[1] Vgl. L.V. Thomas, Cinq essais sur la mort négro-africaine (Philosophische Fakultät Dakar, 1965); Anthropologie de la mort (Payot, Paris 1966). Für eine erste Einführung möge man sich halten an L.V. Thomas und R. Luneau, La terre africaine et ses religions (Larousse, Paris 1975). Vgl. «Les vivants et les morts», 93–106; «La mort et les rites funéraires», 246–263.

[2] Vgl. L.V. Thomas und R. Luneau, Les sages dépossédés (R. Laffont, Paris 1977) 147–156.

[3] A. Boulanger, Recherches sur la société et la religion Zela (Diplome E.P.H.E., 5. section, 1977) 175.

[4] Vgl. R. Luneau, Les Chemins de la Noce. Le mariage et la femme dans la société rurale au Mali (Serv. Reprod. Thèses, Lille 1975) 230–234.

[5] Dies ist der Fall in bestimmten Volksgruppen in Zentralafrika.

[6] L.V. Thomas veröffentlichte den Text einer solchen Befragung in: L.V. Thomas und R. Luneau, Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrées (Fayard-Denoël, Paris 1969) 233–241.

[7] G. Guedou, La mort chez les Fon, mythe et langage: Afrique et Langage, 1. Halbjahr 1975, 41–56.

[8] P. Saulnier, Noms de naissance, Conception du monde et systèmes de valeurs chez les Gun du Bénin (Diplôme de E.H.E.S.S., Paris 1976) 167.

[9] Vgl. G. Guedou, aaO. 42–43.

[10] Vgl. F.J. Nicolas, Les notions d'âme et de divinité en Afrique Occidentale (Anthropos 1956) 162.

[11] Vgl. J. Boulanger, Les âges de la vie chez la femme Tabwa (Zaire) (Theologische Magisterarbeit, Institut Catholique de Paris 1977).

[12] M. Fournier, Rituels funéraires SAR, in: Afrique et Parole Nr. 37–38, Juli 1972, 24.

[13] M. Fournier, aaO. 12.

[14] Wir entnehmen die Elemente dieser Analyse der Studie von A. Boulanger: vgl. oben Anm. 3.

[15] Segbenou R. Mawunyo, Gbeto, Proposition pour une anthropologie africaine (Lyon III, 1976) 89.

[16] Ebd.

[17] R. Bastide, Religions africaines et structures de civilisation: Présence Africaine, Nr. 66, 2. Trim. 1968, 103.

[18] P. Erny, Sur les sentiers de l'université (Autobiographien von Studenten aus Zaire, La Pensée Universelle, Paris 1977) 286.

[19] Vgl. M.C. und E. Ortigues, Œdipe Africain (Plon Paris 1966).

[20] Vgl. A. Boulanger, aaO. 212.

[21] Vgl. M. Fournier, aaO. 33.

[22] Vgl. J. Delumeau, Le christianisme va-t-il mourir? (Hachette, Paris 1977) 28.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

RENÉ LUNEAU

1932 zu Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner, Lektor der Theologie, Absolvent der Ecole pratique des hautes études (Paris), Dr. phil., Ingenieur am Centre National de la Recherche scientifique (C.N.R.S.) und Lehrbeauftragter am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: Thesis über die Ehe und die Stellung der Frau in der Landbevölkerung von Mali; mehrere Werke über die traditionellen Religionen im schwarzen Afrika in Zusammenarbeit mit L.V. Thomas, Professor an der Sorbonne. Zusammen mit C. Geffré gestaltete er das CONCILIUM-Heft, das der Zukunft der Kirchen Afrikas gewidmet war (Nr. 126) (Jg. 1976, H. 6). Anschrift: Couvent St. Jacques, 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Jan Nelis

Gott und der Himmel im Alten Testament

Als Christen sind wir geneigt, die Worte «Himmel» und «Gott» eines für das andere zu gebrauchen: «Der Himmel mag wissen...». Darin sind uns die Juden vorangegangen. Wir brauchen nur in 2 Makk zu blättern, um zu sehen, wie der Verfasser einmal von Gott spricht, vom Herrn oder vom Allmächtigen, dann wieder vom Himmel (2,21 3,20.34; 7,11; 8,20; 9,4.20; 14,34; 15,8.21.34). Diese Art und Weise, von Gott zu reden, war in der jüdischen Diaspora Ägyptens offensichtlich ein guter Brauch. In der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes (Septuaginta) steht des öfteren das Wort Himmel, wo der ursprachliche hebräische Text von Gott spricht (vgl. z.B. Ijob 22,26; Ps 7,10; 90,1; Jes 14,13; 38,14). In 1 Makk kommt der Name Gottes nicht vor, nicht einmal in Zitaten des Alten Testamentes. Will man von ihm trotzdem etwas sagen, spricht man vom Himmel (3,18.19.50.60; 4,10.24.40.55; 9,46; 12,15; 16,3). Das bezeugt nicht allein eine Scheu vor dem Aussprechen des heiligen Namens, sondern auch die Selbstverständlichkeit, mit der man den Himmel mit Gott assoziierte.

In religionsgeschichtlicher Perspektive bedeutet diese Assoziation, daß der Gott der Bibel wie Zeus, Jupiter, Varuna, Anu usw. eine Konkretisierung dessen ist, was die Betrachtung des Himmels dem *homo religiosus* an Erhabenem, Unvergänglichem, Übermächtigem, alles Übersteigendem suggeriert. Das alttestamentliche Gottesbild hätte also eine «uranische» Struktur; es würde auf einer Anschauung des Himmels als Symbol und Verkörperung des Heiligen und Absoluten beruhen. Als solches unterscheidet es sich nicht nur von dem Gottesbild, das Gestalt erhält in den Göttern der Unterwelt, des Wassers und der Erde, sondern auch vom Gott der Fruchtbarkeit, des Mondes und sogar vom Sonnengott.

Begegnet man dieser Assoziation von Gott und Himmel in allen Teilen des Alten Testamentes, auch in den frühesten? Wenn ja, dann hat man wirklich eine theologische Konstante, die für das Antlitz «unseres Vaters im Himmel» charakteristisch ist.

I. Der Gebrauch und die Bedeutung des Wortes Himmel

Was verstand der Israelit unter dem Wort «Himmel», wenn er Gott mit dem Himmel in Verbindung brachte? Das Wort «Himmel» (hebräisch *schamajim*, aramäisch *schamajja*) kommt im masoretischen Text 458mal vor, in der griechischen Übersetzung (Septuaginta), einschließlich der deuterokanonischen Bücher, etwa (mit Berücksichtigung der textkritischen Varianten) 667mal. In den protokanonischen Büchern der Septuaginta kommt das Wort «Himmel» 498mal vor, also 40mal mehr als im hebräischen Text; tatsächlich hat die Septuaginta das Wort «Himmel» an 54 Stellen ohne eine Entsprechung im hebräischen Text. An 14 Stellen tritt also die umgekehrte Erscheinung auf.

Basierend auf dem Zusammenhang, in dem das Wort «Himmel» vorkommt, kann man seinen Gebrauch in mehrere Kategorien unterscheiden. Oft (gut 180mal) kommt das Wort zusammen mit «Erde» vor, manchmal als korrespondierendes Glied eines Parallelismus, oft auch als Wortpaar: «Himmel und Erde». Darin gehört das Wort zu einer populären Umschreibung des Weltalls, die auch uns nicht fremd ist. Es ist jener Teil des Weltalls, in welchem wir leben, der sich unserem Griff entzieht, aber von dem wir und die Erde abhängig sind.

Das führt uns zu einer zweiten Kategorie: den vielen Texten, in denen von der Sonne, dem Mond und den «Sternen des Himmels» die Rede ist – «Himmel» also in astronomischem Zusammenhang. Darunter kann man auch die metereologischen Erscheinungen einordnen, die mit dem Himmel in Zusammenhang gebracht werden: Wolken, Regen, Schnee und Hagel, das Feuer des Himmels usw.

Eine dritte Kategorie wird von «den Vögeln des Himmels» gebildet – ein Ausdruck, der im Alten Testament 42mal vorkommt. Obwohl er uns seltsam in den Ohren klingt, geht es nicht um eine typisch biblische Redeweise: auch im Ugaritischen und Akkadischen werden diese Tiere so bezeichnet. Da sich die Vögel durch die Luft bewegen, meinen viele, im Hebräischen könne das Wort *schamajim* auch die Luft oder den Luftraum bezeichnen. Für die Luft hatte das biblische Hebräisch keinen eigenen Ausdruck; das spätere Hebräisch hat diese Lücke ausgefüllt, indem es den griechischen Ausdruck *aèr*, als *awir* ausgesprochen, adoptierte. Vermutlich haben die Juden erst im 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. diese Lücke als Mangel empfunden. Das heißt, daß man dem Raum unmittelbar über der Erde eine eigene Wesenheit zuerkannte, die vom Himmel verschieden war: ein Wesen, das von den Winden und den verschiedenen Temperaturen charakterisiert wird. Eine ähnliche Entwicklung ist in

der niederländischen Sprache vor sich gegangen: Lucht/Luft und hemel/Himmel waren ursprünglich Synonyme für den Raum, das Gewölbe oder das Dach über der Erde. Das geht aus niederländischen Redensarten hervor wie «een mooie lucht met sterren» (eine schöne Luft mit Sternen), «een heldere lucht» (eine klare Luft), «een bewolkte lucht» (eine bewölkte Luft), «het onweer is niet van de lucht» (das Gewitter nimmt gar kein Ende, das Unwetter ist nicht aus der Luft) u.ä. In denselben semantischen Sektor gehört der Gebrauch des Wortes lucht/Luft in «der Vogel fliegt durch die Luft», «ein Turm erhebt sich hoch in die Luft», «etwas in die Luft fliegen lassen» u.ä. Ein Unterschied zu den Beispielen im vorhergehenden Satz (wie «eine klare Luft») ist, daß wir z.B. bei einem Turm, der sich hoch in die Luft erhebt, nicht das Gefühl von einer Grenzüberschreitung haben. In solchen Fällen nehmen wir die Luft als einen Teil unseres irdischen Lebensraums. Dessen werden wir uns klar bewußt, wenn wir Gen 11,4 wie folgt übersetzen: «Wir wollen eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis in die Luft reicht.» Diese Übersetzung gibt den ursprünglichen Text genau wieder. Aber der Durchschnittsleser findet einen Turm mit einer Spitze in der Luft trivial. Deshalb zieht die Bible de Jérusalem (Paris 1956) die Übersetzung vor: «... une tour dont le sommet pénètre les cieux.» Dieser biblische Begriff wird gedeckt durch unser Wort Luft im Sinne des Raumes hoch über uns, in dem sich nicht nur die Wolken bewegen, sondern auch die Himmelskörper. Im Gegensatz zu «den Tieren des Feldes» und «den Fischen des Meeres» haben die Vögel Zugang zu diesem Teil der Welt. Aber wenn der Mensch durch den Bau eines Turmes in diesen Raum einzudringen versucht, ist das in den Augen des alten Autors ein Akt der Hybris, ein Aufstand gegen Gott, der ihm die Erde als Lebens- und Arbeitsraum zugewiesen hat.

Zu einer vierten Kategorie gehören die Texte, in denen das Wort *schamajim* eine mehr oder weniger architektonische Bedeutung oder Nebenbedeutung hat. So kommt es neunmal als Himmelsgewölbe in Gen 1 vor; der Gebrauch des hebräischen Ausdrucks *raqîa'* beschwört in diesem Zusammenhang die Vorstellung von einer festgestampften, harten und dicken Decke, die man mit Recht Firmament nennt. Das Firmament muß eine Masse Wasser tragen (vgl. auch Ps 148,4 f), das durch Schleusen (Gen 7,11; 2 Kön 7,2.9; Mal 3,10) nach unten gelassen werden kann. Es geht hier deutlich um eine Theorie von der Struktur der Welt, die ebenso ursprünglich ist wie die poetische Vorstellung des Himmels als eines Zeltes, vgl. Ps 104,2; Jes 40,22 u.a. Aber der Vergleich des Himmels mit einem Zelt darf nicht als ein Stück Kosmologie verstanden werden; die Bedeutung ist eine andere; der Himmel beschützt die Erde und den Menschen, wie ein Zelt seine Bewohner gegen böse Einflüsse von außen beschützt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in Ps 104,2 der Himmel als Zelt Jahwes gemeint ist; auch die danach erwähnten meteorologischen Erscheinungen stehen in seinen Diensten.

Diese beschirmende Funktion ist auch der Vorstellung vom Himmel als Firmament nicht fremd. Seine Festigkeit vergleicht Ijob 37,18 mit einem Metallspiegel; wenn 2 Sam 22,8 und Ijob 26,11 von den Säulen des Himmels sprechen, weisen sie auf die Unerschütterlichkeit des Himmelsgewölbes hin. Deshalb kann es den Kosmos vor der verwüstenden Kraft des Urgewässers behüten.

In einer fünften Kategorie von Texten ist *schamajim* der Bereich und der Wohnplatz Gottes. Auch hier begegnet man wieder verschiedenen Bildern. Dem Himmel als Firmament unter dem Urgewässer entspricht die Vorstellung vom Himmel als Gottes Bollwerk (Ps 78,26; 150,1); die Burg, die Jahwe nach Ps 8,3 gegen seine Feinde aufgerichtet hat, ist vermutlich der Himmel. So ist der Himmel das Symbol von Gottes Unnahbarkeit.

II. Nähere Analyse der einzelnen Texte

Ein besonderer Platz in der fünften Kategorie kommt Ex 24,10 und Ez 1,22 zu. Nach Ex 24,9–11 gingen Mose, Aaron, Nadab und Abihu auf den Berg Sinai, um Zeugen einer Theophanie zu sein. Obwohl der Text sagt, daß sie den Gott Israels sehen wollten, fehlt jede Spur von einem Versuch, etwas von seiner Gestalt selbst wiederzugeben. Im Gegensatz zu Jes 6,1 wird nicht einmal ein Thron erwähnt; offensichtlich fand der Autor die Vorstellung, daß Gott wie ein menschlicher König auf einem Throne sitzt, in Widerstreit zu Gottes Transzendenz. Seine Aufmerksamkeit ist dagegen auf das gerichtet, «was sich unter seinen Füßen befindet». Dieser Ausdruck meint wahrscheinlich die kleine Bank, auf die eine thronende Hoheit ihre Füße setzte. Es war das außerdem ein Zeichen der Macht. Ägyptische und mesopotamische Vorstellungen von einem König, der die Füße auf den Nacken seiner Feinde setzte, haben sich hier erhalten – eine Vorstellung, die man wiederfindet in Ps 110,1; vgl. auch 2 Sam 22,39; 1 Kön 5,17; Ps 18,39; 47,4. Dasselbe Bild benutzt der Psalmist auch in Ps 8,7, um uns klarzumachen, wie groß die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung ist.

Was befindet sich in Ex 24,10 unter Gottes Füßen: Etwas, das nicht zur gewohnten Erfahrungswelt des Menschen gehört und deshalb mit einem «Gebilde» verglichen wird, das er wohl kennt. Der Ausdruck

«Gebilde» weist darauf hin, daß der Autor nicht an einen Gegenstand der Natur denkt, sondern an ein gemachtes Ding. Was dieses gemachte Ding ist, können wir nicht mit Sicherheit aus dem hebräischen Text ableiten. Eine erste Unsicherheit liegt in der richtigen Bedeutung des hebräischen Ausdrucks *sappîr*. Es geht zweifellos um einen Edelstein oder Halbedelstein, der in dem Gebilde verarbeitet ist, vermutlich Lapislazuli oder Lazulith.

Mit *sappîr* verbindet der hebräische Text *livnat (sappîr)*. Im Anschluß an die griechische Übersetzung der Septuaginta bringt man *livnat* in Zusammenhang mit *levēna* = Backstein oder Ziegel. Und man schließt daraus, daß ein Ziegelboden von Lapislazuli gemeint ist.

Das Wort *livnat* kann aber auch, eventuell unter Vorbehalt der Änderung eines Lautes, zum Stamm *lavan* = «weiß sein» gehören. Dann spräche der Text von dem Weiß des Steins, d.h. von der weißen Helligkeit. Auch in einigen ugaritischen Texten wird die Klarheit oder Reinheit von Edelsteinen erwähnt, und zwar unter Benutzung desselben Wortes wie im letzten Glied von Ex 24,10: «die Weiße des *sappîr*, so hell wie der Himmel selbst.» Offensichtlich ging es dem biblischen Autor mehr um die Klarheit und den Glanz des Steins als um seine Farbe. Außerdem ist es deutlich, daß er zwischen dem «Gebilde» unter Gottes Füßen und dem Himmel einen engen Zusammenhang sah: in seinen Augen war der strahlende Himmel – einmal azurblau, dann wieder licht oder strahlend weiß – der Schemel des Schöpfers.

Von *sappîr* ist auch in Ez 1 die Rede, aber hier hat es Bezug auf Gottes Thron (Ez 1,26; 10,1). Der Thron steht auf einer Art Firmament, das der Seher mit Bergkristall vergleicht. Der hebräische Text gebraucht den Ausdruck «das Eis», aber zweifellos bezeichnet dieser Ausdruck, wie auch das griechische *krystallos*, den farblosen glasklaren kristallinischen Quarz. Sogar Plinius war noch davon überzeugt, daß Bergkristall eine Art von Eis sei, so hart gefroren, daß es nicht mehr auftauen kann; vgl. Naturalis Historiae liber XXXVII, 23. Dieser Halbedelstein wurde in Palästina schon seit der Bronzezeit als Schmuck gebraucht. Nur was auf Erden kostbar und selten ist, kann eine Vorstellung von dem erhabenen Dasein geben, das Gott eigen ist. Daß Ezechiel mit diesem Firmament, auf dem Gottes Thron steht, den Himmel meinte, geht aus dem Wort «Firmament» hervor; das hebräische Wort bezieht sich an allen anderen Stellen im Alten Testament auf den Himmel.

Soweit diese Texte beschreibend sind, haben sie einen symbolischen Charakter. Sie wollen Gott nicht in den Himmel als einen Palast lokalisieren, erbaut über dem Firmament; sondern sie weisen auf Dinge hin, die der Mensch aus eigener Erfahrung kennt, um etwas von Gottes Transzendenz anzudeuten. Wenn seine Füße auf dem Himmel ruhen, begreift der Leser, daß Himmel und Erde in totaler Abhängigkeit von dessen Wohlgefallen zu den Füßen des Schöpfers liegen.

In Ps 104,3 scheint wohl die Rede zu sein von einem himmlischen Palast in oder über den Wassern des Himmelsozeans: «tu bâtis sur les eaux tes chambres hautes» (Bible de Jérusalem). Für eine richtige Interpretation dieses Versgliedes muß man es in seinem unmittelbaren Zusammenhang sehen. Die Verse 1b–4 sprechen von dem Verhältnis der Schöpfung zu Jahwe; genannt werden: das Licht (2a), der Himmel und das Wasser (2b und 3a), die Wolken, die Winde und die Blitze (3a–4). Das Licht heißt Gottes Mantel (2a), die Wolken dienen ihm als Wagen, die Winde und die Blitze sind seine Boten und Diener (4). Spannt Jahwe den Himmel wie ein Zelttuch auf (vgl. Jes 40,22), dann ist auch hier an eine Wohnung für ihn selbst gedacht. Das wird durch das parallele Versglied (3a) bestätigt, in dem die Rede ist von «*seinen* Obersälen». Zum Begriff «Obersaal» oder «Oberkammer» gehört der Abstand von der täglichen Unruhe in den Straßen der Stadt; wer ungestört allein sein will, zieht sich in die Oberkammer zurück und schließt sie ab; vgl. Ri 3,20ff; 2 Sam 19,11; 1 Kön 17,19ff usw. Aus der Tatsache, daß Gottes Obersäle parallel zum Zelt stehen, das er sich mit dem himmlischen Zelttuch spannt, geht hervor, daß der Autor nicht an eine Wohnung irgendwo über dem Firmament denkt. Es geht um zwei verschiedene Bilder, die jedes auf seine Weise illustrieren, wie Gott in seiner Schöpfung gegenwärtig ist. Wohnt er in dem leuchtenden Himmel sozusagen in einem Zelt, das von seiner Glorie durch das Zelt etwas nach außen strahlen läßt, dann ist das dunkle Wasser wie ein Oberraum, der seine Herrlichkeit vor der Erde abschirmt.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß nach dem hebräischen Text u.E. keine Rede ist von Obersälen, gebaut auf dem Wasser. Ganz sicher darf man daraus nicht lesen, daß Gott mit Pfählen und Balken Säle in oder auf dem Himmelsozean hochzog. Das hebräische Verb, von dem «Obersäle» abhängt, kann diese Bedeutung haben, aber gewöhnlich ist es synonym mit bauen. Der Text sagt, daß «Gott Obersäle ins Wasser baut». Was das bedeutet, ergibt sich aus dem Zusammenhang: wie der Himmel sein Zelt, das Licht sein Mantel ist usw., so ist das Wasser seine Privatwohnung. Es liegt nahe, daß der Dichter dabei an das Wasser über der Erde denkt.

Auch in Am 9,6 sehen viele Kritiker und Übersetzer Gottes Obersäle erwähnt: «Il a bâti dans les cieux ses hautes demeures» (Bible de Jérusalem, mit einer Fußnote, daß das Hebräische von «degrés» spricht). Die

niederländische Willibrord-Übersetzung interpretiert die Stufen des hebräischen Textes als pars pro toto und übersetzt: «Hij, die in de hemel zijn verheven troon bouwt» (Der im Himmel seinen erhabenen Thron baut); in der deutschen Ausgabe der Jerusalembibel heißt es: «Er baut in den Himmel seinen Söller.» Zu einem Thron auf einer Erhöhung mit Stufen vgl. 1 Kön 10,19f.; 2 Chr 9,18f., wie auch Jes 6,1. Daß Jahwe im Himmel seinen Thron aufgerichtet hat, sagt auch Ps 103,19; vgl. auch Ps 47,6.9; 97,2. In Jes 66,1 ist der Himmel sein Thron und die Erde sein Fußschemel.

Was Jahwe in Am 9,6b auf oder über der Erde baut, ist nicht klar. Die Übersetzungen sprechen von «seinem Gewölbe»: er «gründet auf die Erde sein Gewölbe.« In Israels Königszeit war Gewölbebau in Palästina nicht unbekannt, wurde aber vermutlich wenig angewandt. Ein Vergleich des Firmaments mit einem Gewölbe lag deshalb nicht nahe. Außerdem konnte man in den kleinen und dunklen Gewölben, die es damals gab, kaum ein Bild des heilen und weiten Himmelsgewölbes sehen. Schließlich hat die Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *ågudda*, das Bündel oder Gruppe bedeutet, durch Gewölbe keine philologische Grundlage. Geht man aus von der Bedeutung «Schar», dann kann man an die Himmelskörper denken, die Gottes Heer bilden und denen er einen festen Platz über der Erde gegeben hat.

Die Analyse dieser Texte hat etwas von der Art und Weise gezeigt, wie biblische Autoren Gottes Gegenwart in der Schöpfung in Worte gebracht haben. Sein Thronen über dem Himmel, sein Wohnen in den Wassern, sein Gang auf den Flügeln des Windes und dergl. sind ebenso viele Bilder, in denen ihr Glaube an die Erhabenheit des Schöpfers über seine Schöpfung und gleichzeitig seine Macht darüber Gestalt erhält.

III. Alter dieses Gottesbegriffs

In persischer Zeit kommt in der jüdischen Literatur der Brauch in Schwang, Jahwe den «Gott des Himmels und der Erde» zu nennen. Dieser Titel tritt in den Stücken auf, die sich auf den Verkehr zwischen Jerusalem und den Achaemeniden beziehen; die persische Kanzlei bezeichnete den Gott der Juden als den «Gott des Himmels»; vgl. 2 Chr 36,23; Esr 1,2; 5,12; 6,9f.; 7,12.21.23; Neh 2,20. Auch die persische Kanzlei bezeichnete den Gott der Juden als den «Gott des Himmels»; vgl. 2 Chr 36,23; Esr 1,2; 5,12; 6,9f.; 7,12.21.23; Neh 2,20. Auch die Juden aus Elephantine nennen in ihren Briefen an die persischen Behörden ihren Gott den «Gott des Himmels» (A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C., Oxford 1923, Nr. 30,2.27; 31,2; 32,3). Doch auch in Briefen an Glaubensgenossen kommt diese Bezeichnung vor (ebd. 38,3.5; 40,1). Nehemia richtet sich sogar in einem persönlichen Gebet an Jahwe als den Gott des Himmels (Neh 1,4.5; 2,5). Im Buch Daniel finden wir den Titel in 2,18.19.37.44; Jona erklärt der Mannschaft des Schiffes nach Tarsis, daß er Jahwe verehrt, den Gott des Himmels; vgl. ferner Ps 136,26; Tob 8,15; Jdt 5,8; 6,19; 11,17.

Der einzige Text mit dieser Gottesbezeichnung aus Israels Königszeit ist Gen 24,7. Textkritisch ist sie hier aber unsicher. Nach Vers 3 geht es um einen Eid bei Jahwe, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde. Diesen ausführlichen Titel wiederholt die griechische Übersetzung in Vers 7, während eine hebräische Handschrift den Titel «Gott des Himmels» nicht hat. Sollte die Bezeichnung von Jahwe als Gott des Himmels in Vers 3 tatsächlich ursprünglich sein, hat sie in diesem Zusammenhang doch nicht die spezielle Bedeutung und den eigenen Gefühlswert, die sie als offizielle Titulierung Jahwes in der persischen Zeit bekommt. Im Lichte von Gen 24,3 geht es um eine verkürzte Umschreibung von Jahwes Machtgebiet. Jedenfalls ist gewiß, daß man schon damals Jahwe als einen universalen Gott betrachtete, der auch Herr des Himmels ist. Deshalb nannte Mich 6,6 ihn auch «den Gott in der Höhe»; «in der Höhe» ist die Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *marôm*, ein Synonym für *schamajim* (Himmel).

In 1 Kön 20,23.28 charakterisieren die Aramäer Jahwe als Berggott. Tatsächlich knüpft das Alte Testament einen engen Zusammenhang zwischen ihm und dem heiligen Berg, dem Berg Gottes, dem Sinai oder Horeb. Elija zieht dorthin und begegnet seinem Gott. Aber die Begegnung geht vor sich unter Erdbeben und atmosphärischen Erscheinungen wie Sturm, Blitz und Donner, die an die «himmlische» Natur der Gottheit erinnern, die sich offenbart. Auch die Sinai-Theophanie in Ex 19,16 vollzieht sich unter Donnerschlägen und Blitzezucken, während dunkle Wolken den Berg bedecken. Allgemein sieht man in dieser Beschreibung die theologische Hand des Elohisten. Der Jahwist zeichnet in Ex 19,18 ein anderes Bild des Geschehens auf dem Berge Gottes: «Der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer herabgestiegen war. Der Rauch stieg auf wie der Rauch aus einem Schmelzofen.» Das in diesem Zusammenhang wichtige Wort dieses Passus ist «herabgestiegen»: Jahwe war auf den Sinai herabgestiegen. Der Jahwist betrachtete ihn also nicht als einen Berggott, der seinen Palast auf dem Gipfel des Sinai hat. Jahwe war hoch über den Sinai erhaben. Deshalb kommt er wiederholt auf das Herabsteigen zurück, vgl. Ex 3,8; 19,11.20; 34,5. Man liest es schon in der alten Erzählung vom

Turm zu Babel (Gen 11,5ff.) und in Jakobs Traum von der Leiter, die von der Erde in den Himmel reicht und an der Gottes Engel auf- und niedersteigen (Gen 28,12). Schon die ältesten Lieder, die in der Bibel aufbewahrt sind, besingen Jahwe als einen Gott, der aus dem Himmel seinem Volke zu Hilfe kommt, dessen Heer aus den Sternen gebildet wird, das mit Hagel und Regen, Blitz und Donner Panik unter Israels Feinde sät; vgl. Dtn 33,26f.; Ri 5,4.20; 2 Sam 22.

IV. Der Himmel und das Glück des Menschen

Im Alten Testament ist das Glück des Menschen eng mit der Fruchtbarkeit der Erde verbunden. Daß diese Fruchtbarkeit eine Gabe des Himmels ist und in letzter Instanz auf Gott zurückgeht, ist ein immer wiederkehrendes Motiv. Als Jahwe in den Tagen des Elija den Himmel zuschloß, brach Hungersnot aus (1 Kön 17). Aber Hosea sagt glückliche Tage für Israel voraus, das zu Jahwe als seinem Bräutigam zurückkehrt: Dann wird Jahwe «den Himmel erhören, und der wird die Erde erhören, und die Erde wird erhören Korn, Wein und Öl...» (2,23f.). Auch der bewegende Wunsch bei Deuterojesaja geht darauf hinaus: «Himmel, laßt Gerechtigkeit herniederregnen, Wolken, laßt sie aus der Höhe strömen; Erde, öffne deinen Schoß und bring Überfluß hervor und laß Wohlstand aufkeimen» (45,8). Wo in dieser Übersetzung Überfluß und Wohlstand steht, übersetzen andere das Hebräische mit Heil und Gerechtigkeit, und entscheiden sich damit für eine mehr geistliche Deutung dieses Textes. Es ist klar, daß die mythische Vorstellung von Himmel und Erde als einem Paar dafür der Hintergrund ist: Der Himmel gießt seine Saat aus in den Schoß der Mutter Erde, so daß sie einem üppigen Pflanzenwuchs Leben schenken kann, der Mensch und Tier ernährt. Unter der Perspektive von Israels Rückkehr zu eigenem Boden wird der Prophet vor allem an den paradiesischen Zustand des Landes gedacht haben. Die Repatriierung ist das Heil, nach dem das Volk Ausschau halten soll, aber gleichzeitig ist es auch Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit Gottes, der sein geläutertes Volk wieder glücklich macht.

Auch der Rhythmus des menschlichen Lebens wird vom Himmel bestimmt (Ps 104,19–23; Neh 4,21). Sonne und Mond regeln die Monate, die Jahreszeiten und jährlichen Feste (Gen 1,14–18; Ps 104,19f.; 136,8f.). Ijob 38,33 spricht dann auch von den Gesetzen des Himmels, der «seine Vorschriften der Erde» auferlegt. Der Israelit lebte unter dem Eindruck der harmonischen Ordnung, die sich im Himmel und seinen Erscheinungen offenbarte. Diese Ordnung war für ihn dauerhaft und unerschütterlich (vgl. Ps 89,3; 119,89) und deshalb eine Bürgschaft für ein glückliches Dasein. Aber eine noch stärkere Garantie ist Gottes Gerechtigkeit. Das ist der Inhalt von Jes 51,6; hier wird nicht gesagt, daß «der Himmel in Rauch aufgehen wird»; sondern daß auch dann, «wenn der Himmel in Rauch aufgehen sollte ... mein Heil bestehen bleibt ...»

In späteren Texten zeigt sich das Vertrauen auf die Stabilität der heutigen Weltordnung weniger groß. Abgesehen von eindrucksvollen Bildern, die der poetischen Verkündigung von Gottes strafendem oder heilbringendem Eingreifen eigen sind (vgl. Jes 13,13; 50,3; Joel 2,10; 4,15; Am 8,9; Hab 3,11 u.ä.), scheint Jes 34,4 das Ende des Himmels anzukündigen. Die Bible de Jérusalem gibt diesen Vers so wieder: «Toute l'armée des cieux se dissont. Les cieux sont enroulés comme un livre, et toute leur armée se flétrit, comme se flêtrissent les pampres ...». Se flétrir, dahinschwinden, kann von Himmelskörpern gesagt werden, wenn sie ihren Glanz verlieren. Diesem Motiv begegnet man in Ez 32,7; Joel 2,10 u.a. Der Beginn dieses Verses: «Die Scharen der Himmelskörper gehen unter» muß in demselben Sinne verstanden werden; der hebräische Text spricht nämlich von «eitern» oder «auszehren», was auf das Schwächerwerden ihres Lichtes hinzielt.

Das Aufrollen des Himmels versteht man zu Unrecht als ein Aufrollen des Himmelsgewölbes; dabei hat man dann eine Vorstellung wie die von 2 Petr 3,10 und Oracula Sibyllina 3,80ff. vor Augen. Tatsächlich dachte der Dichter an die dunklen Wolken, die sich wie eine Buchrolle über der Erde aufrollen und das Licht von Sonne, Mond und Sternen verdüstern. Es geht also um dasselbe meteorologische Phänomen, das Jes 50,3 das Trauerkleid oder den Bußsack des Himmels nennt.

In welchem Sinne spricht dann Jes 65,17 und 66,22 von dem neuen Himmel und der neuen Erde, die Gott schaffen will? Ist die Terminologie «etwas Neues schaffen» gerechtfertigt, wenn die heutige Welt nicht durch Feuer oder wie auch immer vergeht? Das Wort «schaffen» wird im Alten Testament nicht nur in technischer Bedeutung gebraucht: «etwas in seiner Totalität entstehen lassen, ohne vorgegebenen Stoff». Mehrmals geht es um Neuschaffen und Erneuern, wie z.B. in Ps 51,12: «Gott, erschaffe (in) mir ein neues Herz, erneuere in mir einen standhaften Geist.» Schaffen und erneuern sind in diesem Psalmvers Parallelen und beziehen sich auf zwei Eigenschaften: rein und standhaft. Gott schafft das sündige Herz neu und erneuert den wankelmütigen Geist des Menschen zur Reinheit und Standhaftigkeit.

In demselben Sinn werden die Wörter «schaffen» und «neu» bei Jes 65,17 und 66,22 gebraucht. Worin das Neue besteht, wird in 65,18ff. deutlich gesagt: Das

Leben auf Erden wird paradiesisch, ganz auf der Linie messianischer Propheten wie bei Jes 11,6ff.

Im selben Sinn einer eschatologischen Neuschaffung der irdischen Umwelt muß auch die Beschreibung des neuen Jerusalem in Jes 54,11f. verstanden werden. Trotz des Gebrauchs von Edelsteinen wie Jaspis, Lazulith, Achat und Karfunkel beim Neubau der Stadt geht es nicht um eine himmlische Festung wie in Gal 4,26; Offb 21,10; Hebr 12,22; 13,14. Deuterojesaja spricht von der heiligen Stadt, wohin Gott als fürsorglicher Hirt die jüdischen Verbannten aus Babel zurückführt. Gott tröstet sein Volk mit dem Versprechen, daß er die verwüstete Stadt neubauen werde und zu einer Burg des Friedens machen will.

Gibt das Alte Testament irgendwo schon dem Gedanken Ausdruck, daß die Gerechten nach ihrem Tode in den Himmel aufgenommen werden? Nach dem, was oben über die alttestamentliche Vorstellung vom Himmel und von Gottes Gegenwart darin gesagt worden ist, wird deutlich sein, daß der Israelit mit diesem Gedanken sicherlich Mühe gehabt haben muß. Zweifellos war ihm die Vorstellung von Jahwe und seinem himmlischen Hof bekannt (1 Kön 22,19ff.; Ijob 1,6ff.; 2,1ff.; Ps 89,6ff.; Dan 7,10; Tob 12,15), aber in diese Welt gehört der Mensch nicht hinein. Wenn der Mensch auch Bild Gottes war (Gen 1,26f.; 9,6; Ps 8,6f.; Sir 17,3; Weish 2,23) – der biblische Mensch huldigte nicht der Vorstellung des Platon, daß die menschliche Seele im Kerker des Leibes gefangen sei. Wie der Israelit den Menschen sah, erhellt deutlich aus Gen 2,7, wo erzählt wird, wie Gott den Menschen aus Lehm bildet und ihm dann den Lebensatem einbläst. Solch ein Wesen gehört nicht in die himmlische Sphäre.

Trotzdem ist im Alten Testament zweimal die Rede von Personen, die in die himmlische Welt aufgenommen wurden: Henoch und Elija. Über Henochs Aufnahme ist sowohl Gen 5,24 wie in Sir 44,16 sehr knapp die Rede. Es wird nicht gesagt, er sei gestorben (vgl. Hebr 11,5), wohl aber, daß er vertraulich mit Gott verkehrte. Dieser charakterisierende Zug (in den Versen 22 und 24 wiederholt) wird mit seinem «Verschwinden» in Zusammenhang gebracht. Dieses Verschwinden wird theologisch als Aufnahme durch Gott interpretiert; wohin, wird nicht gesagt. Vermutlich hat das hebräische Wort *laqah* (aufnehmen) in diesem Zusammenhang eine technische Bedeutung. Jedenfalls wird im Gilgameschepos XI,196 derselbe Wortstamm gebraucht, um das Verschwinden des Sintflut-Helden Uta-napischtim zu erklären. Bis zur Sintflut war er ein sterblicher Mensch, aber seitdem war er den Göttern gleich. «Dann nahmen sie mich auf und ließen mich wohnen in der Ferne, bei der Mündung der Ströme.»

Dasselbe Verb wird auch in der Erzählung von der Aufnahme des Elija gebraucht (2 Kön 2,3.5). Hier wird der Ausdruck aber so erklärt: Als Jahwe den Elija im Sturmwind in den Himmel aufnehmen wollte...» (2 Kön 2,1). Dieser Umschreibung begegnet man auch in Vers 11, wo außerdem von Feuer die Rede ist, das wie ein mit Pferden bespannter Wagen den Elija aufnimmt; vgl. Sir 48,9. Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Vorstellung von Gott und seinem Hof kann diese Aufnahme kaum etwas anderes bedeuten, als daß der Prophet einen Platz unter den Wesen bekommt, die Gott umgeben. Das war in den Augen des Israeliten zweifellos eine außerordentliche Begünstigung; das zeigt zur Genüge die sarkastische Weise, wie er mit demjenigen Spott treibt, der große Rosinen im Kopf hat und zum Himmel aufsteigen will (Jes 14,13ff.). Mit der Überzeugung, daß Elija lebend zum Himmel aufgenommen wurde, hängt die Vorstellung zusammen, daß er am Ende der Zeiten zurückkehren wird (Mal 3,23).

Schließlich ist auch in Ps 49,16 und 73,24 vom «Aufnehmen» die Rede, und zwar in einem Zusammenhang, der an die Aufnahme Henochs in Gen 5,24 erinnert. Gegenüber dem Tod, vorgestellt als Hinabfahren ins Totenreich, steht die Aufnahme durch Gott. Mit dieser Aufnahme kann der Psalmist nicht meinen, Gott behüte ihn vor einem frühen Tod. Dann stirbt er ja schließlich doch wie die Sünder, und damit verlöre der Psalm seine Bedeutung. Will dieser Text Sinn haben, dann erwartet er von Gott, von der Erde aufgenommen zu werden, um bei ihm zu sein, während die Sünder in das Totenreich hinabsteigen. Ps 73,24 bringt die Aufnahme in Zusammenhang mit Gottes Glorie; damit soll offensichtlich auf ein Fortbestehen in Gottes eigener Welt hingewiesen werden. Treffend, und von tiefer Einsicht in das Wesen von des Menschen Glück zeugend, ist der Spruch von Ps 73,25: Nicht der Himmel, gedacht als Wohnung der Unsterblichkeit, noch die Erde als die Welt des Menschen machen ihn glücklich, sondern seine Verbundenheit mit Gott, der für ewig sein Fels ist.

Das junge Buch der Weisheit vergegenwärtigt eine neue Phase im Denken über das Schicksal des Menschen und den Himmel. Unverkennbar hat die hellenistische Anthropologie den Autor beeinflußt. Er legt den Schwerpunkt des menschlichen Ich nicht in den Körper, sondern in die Seele (8,19f.). Deshalb kann er über das Schicksal der Gerechten nach ihrem Tode sprechen. Gemeint ist ihr Schicksal unmittelbar nach ihrem Tode, in der Erwartung der endgültigen Vergeltung beim Endurteil (3,7f.). Ihr Dasein charakterisiert er durch das Wort Friede, der aus ihrer Verbundenheit mit dem Herrn hervorgeht (3,1–3; 5,15f.). Sie haben

Gottes Gesetz gehalten und dadurch die Versicherung der Unsterblichkeit bekommen. Die Unsterblichkeit bringt sie in die Nähe Gottes (6,18f.).

Das Thema Paradies spielt im alttestamentarischen Denken über das Glück des Menschen eine nicht unwichtige Rolle. Es ist das goldene Zeitalter des Urbeginns, dessen Wiederkehr erhofft und vorausgesagt wird. Aber wie das erste liegt auch das messianische Paradies auf Erden. Es gehört zur Welt des Menschen. Deshalb hat nur das erste Menschenpaar paradiesisches Glück gekannt, und in dieser Vorstellung wird es wieder Anteil der letzten Generation sein. Zwischen Urzeit und Endzeit lebt die Menschheit in harter eiserner Zeit. Wenn ein zeitloses Glück möglich ist, dann allein für diejenigen, die Gott in seiner Erbarmung aus dieser irdischen Welt fortnimmt. In jüngeren Schriften, die nicht in den Kanon des Alten Testamentes aufgenommen sind, liest man, das Paradies bestehe noch, irgendwo in der Ferne oder sogar im Himmel. So bekommt der Himmel eine eschatologische Dimension. Diese Entwicklung geht soweit, daß in der Anthropologie von Hebr 11,13f.; 13,14 der Mensch, heimatlos geworden in seiner eigenen Welt, Bürger des Himmels wird (vgl. auch Eph 2,19).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN NELIS

1919 in Haarlemmerliede geboren. Mitglied der Kongregation vom Heiligen Sakrament. 1946 Priesterweihe. Studium der Bibelwissenschaften von 1947 bis 1950 am Pontificio Istituto Biblico in Rom und an der Ecole biblique et archéologique française in Jerusalem. Im Jahr 1975 Promotion an der Katholischen Universität Nimwegen. Dieser Universität ist er seit 1965 als Lektor der Exegese des Alten Testaments verbunden. Veröffentlichungen: Daniël, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Roermond 1954); Job, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, gemeinsam mit Dr. C. Epping (Roermond 1968); I Makkabeeën, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Roermond 1972); II Makkabeeën, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Roermond 1975); De vier wereldrijken in het boek Daniël: Bijdragen 15 (1954) 349–362; Het geloof in de verrijzenis en het boek Daniël: Nederlandse katholieke stemmen 50 (1954) 33–45; Note sur la date de la sujétion de Joiaqim par Nabuchodonosor: Revue biblique (1954) 387–391; Het getuigenis van de oerkerk over Jezus en zijn mysterie: Tijdschrift voor Theologie 6 (1966) 238–248; Het geloof in de verrijzenis in het Oude Testament: Tijdschrift voor Theologie 10 (1970) 362–381; Viele Artikel in: Bijbels Woordenboek ([2]Roermond 1954–1957, [3]Roermond 1966–1969); Catholica (Hilversum 1968); Theologisch Woordenboek (Roermond 1952–1958). Anschrift: Heijendaalseweg 300, NL–6525 SM Nijmegen, Niederlande.

Aelred Cody

«Himmel» im Neuen Testament

Wie in den Schriften des Alten Testaments, so bezieht sich auch im Neuen Testament das Wort «Himmel» in erster Linie auf das Himmelsgewölbe über uns, das sich die Menschen des Altertums als eine Art Dom oder manchmal auch als ein Zelt vorstellten und das, wie sie meinten, als Firmament dient, woran die Sterne befestigt sind. Das Begriffspaar «Himmel und Erde» oder die Trias «Himmel, Erde und Meer» bezeichnete die gesamte Schöpfung, das gesamte Universum.

Mit diesem primären, materiellen Sinn des Wortes brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen. Heute hat man Gedankengebäude aufgegeben, die – wie z.B. die Vorstellung, wonach mehrere Himmel gleichsam aufeinandergeschichtet sind – auf einer Sicht des Weltalls beruhen, die weder von den Astronomen noch von den Philosophen weiterhin vertreten wird. Dies stellt für die Theologie keinen Verlust dar, obwohl solche Konstruktionen – wie in 2 Kor 12,2–4 – zuweilen in beiläufigen apokalyptischen Anspielungen an das Paradies verwendet wurden. Doch wenn das Wort «Himmel» eine Wirklichkeit bezeichnet, die unsere Sinneserfahrung übersteigt und für den menschlichen Geist schwer zu erfassen, in menschlicher Sprache schwer auszudrücken ist, so muß dieses Symbolwort in jeder Generation von neuem erwogen und die darunter liegende Wirklichkeit neu verstanden werden. Deshalb ist uns hier die Aufgabe gestellt, Bildwörter zu überprüfen, die im Neuen Testament selbst und in der Ideenwelt, in der sich die Autoren des Neuen Testaments bewegten, auf sinnbildliche Weise vom Himmel sprechen.

Eschatologischer «Himmel» in der jüdischen Welt

Die theologische Reflexion über den Himmel basiert auf der Vorstellung, wonach der Himmel den Ort darstellt, wo Gott weilt, nicht aber der sterbliche Mensch. Dieses ursprünglich räumliche Bild wurde in der mythischen Sprache der alten orientalischen Zivilisationen verwendet, von Israel übernommen und findet sich in der hellenischen Welt, wo schließlich der Olymp mit dem Himmel über uns identifiziert wird.

Diese Vorstellung hält sich zur Zeit des Neuen Testaments weiter, obwohl philosophischer denkende Geister in Israel und auch anderswo bereits klar eingesehen hatten, daß Gott sich nicht in die Grenzen eines Raums irgendwo im Weltall einfangen läßt.

In den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Ära und bis in die Zeit des Neuen Testaments hinein wurden die alttestamentlichen Vorstellungen durch die Visionen der religiösen jüdischen apokalyptischen Schriftsteller ergänzt, die, über diese irdische Welt enttäuscht, sie als gottlos und böse ansahen und sich nach einer besseren Welt sehnten, worin die Frommen in einer irgendwie himmlischen Welt sich eines neuen Daseins mit Gott erfreuen würden. Die ältere, klassische jüdische Eschatologie mit ihren Erwartungen, daß ein großer Tag anbrechen werde, an dem die vertrauten jüdischen Institutionen dieser Welt in eine neue, bessere Zeit eintreten würden, wurden allmählich durch eine neue, universalere Eschatologie ergänzt, die irgendwie schon in gewissen prophetischen Schriften wurzelte und wonach alle Gerechten ein glücklicheres Dasein erlangen werden in einem künftigen Zeitalter, das nach einer abschließenden Zeit des Gerichts und der Zerstörung an die Stelle unserer jetzigen unseligen Existenz treten werde.

Dies führte zu einer Spekulation über zwei Zeitalter: das jetzige und das künftige, dieses ablösende. Das kommende Zeitalter sollte das der Erlösung aus dem jetzigen elenden Dasein sein. Doch damit stellten sich Fragen wie: Wer wird der Bestrafung entrinnen? Wo werden die Geretteten sich im künftigen Zeitalter aufhalten? Welches wird ihre Daseinsweise sein? Auf diese Fragen gaben die verschiedenen apokalyptischen Autoren mannigfaltige visionäre Auskünfte. Im allgemeinen hingen die Antworten davon ab, wen die betreffenden Autoren sich als Empfänger des Heils vorstellten. Mehrheitlich dachten sie Israel als ganzem oder den Gerechten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft (ein Gedanke, der in Dan 12,1–4 liegt und in Lk 19,9 wieder anklingt) das Heil zu. Gelegentlich aber stellten jüdische Autoren der zwischentestamentlichen Periode das Heil im künftigen Zeitalter auch den gerechten Menschen aller Völker in Aussicht, vorausgesetzt, daß sie sich irgendwie an Israel angliedern, ja in gewissen Stellen der Apokalypsen von Esra und Baruch (die beide sehr spät sind) und in Buch III der Sybillinischen Orakel allen Menschen, die Gott aufrichtig dienen, selbst wenn sie sich überhaupt nicht an Israel anschließen.

In den jüdischen Schriften dieser Periode war weiterhin die Vorstellung eines eschatologischen Sieges der Gerechten in einem künftigen Zeitalter auf *Erden* vorherrschend. Dies gilt irgendwie von den Mitgliedern der Qumransekte, wenn auch gewisse Qumrandokumente Erwartungen äußern, wonach die Auserwählten Israels das Schicksal der Engel und der himmlischen Wesen teilen (1QH 3,21–23; 6,13; 11,11–13; 1QM 10,10–12). Die Gemeinderolle spricht davon, daß die Auserwählten der Menschheit für immer vor Gott stehen. Eine Stelle in der Kriegsrolle von Qumran gliedert die siegreichen Auserwählten des Gottesvolkes an die Heerscharen der Engel an, die im Himmel bei Gott sind (1QM 12,1–5). Man konnte sich Jerusalem und das dem Abraham verheißene Land nach ihrer Umgestaltung als für das eschatologische Dasein von Juden oder Wahljuden aus dem Heidentum geeignet denken, sie sich jedoch schwerlich als Stätten vorstellen, wo alle Gerechten ohne Unterschied der Nationalität sich des Heils erfreuen könnten.

Besonders in Texten solcher jüdischer Autoren, die diese ethnische Sicht des künftigen Zeitalters weniger ausschließlich vertraten, wurde der *Himmel* als die dem Gerechten zugedachte Stätte dargestellt. So z.B. in Henoch 104,2–6, wo davon die Rede ist, daß sich am Ende des jetzigen Zeitalters die Himmelstore für den Gerechten öffnen, der dann den Engeln beigesellt wird. Weniger ausführlich der bildhaften Schilderung nach, aber den eigentlichen Sinn der himmlischen Seligkeit besser treffend ist das, was etwas später in den echt jüdischen Abschnitten der Esraapokalypse (4 Ezra oder 2 Esdras) zu lesen ist. Darin wird gesagt, daß nach dem Ende der jetzigen Welt die Gerechten die Herrlichkeit dessen erblicken werden, der sie aufnimmt (7,91), und daß sie sich beeilen, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben dienten (7,98).

Eschatologischer «Himmel» im Neuen Testament

Im Christentum fand der Gedanke, wonach der Himmel die «Stätte» ist, wo man sich der eschatologischen Güter erfreut, allgemeine Verbreitung. Das messianische Reich wurde zum «Reich der Himmel» (in Mt) oder zum «himmlischen Reich» (2 Tim 4,18), wo unsere Heimat ist (Phil 3,20). Unser Lohn wird uns im Himmel zuteil (Mt 5,12; Lk 6,23); dort sollen wir die Schätze sammeln, die nicht, wie die Reichtümer dieser Welt, verlorengehen können (Mt 6,20; Lk 12,33). Unsere irdische Wohnung, unser irdischer Leib wird uns genommen, aber durch eine ewige Wohnung, einen ewigen Leib im Himmel ersetzt werden (2 Kor 5,1–10). Christen sollen sich darüber freuen, daß ihre Namen nicht mehr auf den Steuerlisten eines irdischen Reiches, sondern im Himmel verzeichnet sind (Lk 10,20).

Den Anstoß zu dieser Entwicklung gab einfach die Überzeugung, daß die größte aller Freuden darin be-

steht, von den Bedrängnissen dieser Zeit befreit zu werden und für immer bei Gott zu leben, und daß dies nun kraft des Heilswerks Christi für jedermann möglich geworden ist. Da Jesus selbst vom Tode erstand und in seiner Himmelfahrt verherrlicht wurde, faßte der Apostel, der die Auserwählten zum Heil zu führen suchte, dieses Heil als eine Parallele zu dem auf, was Jesus zuteil wurde: Wenn wir mit Christus sterben, werden wir auch mit ihm leben, und wenn wir standhaft bleiben, werden wir auch mit ihm herrschen (2 Tim 2,8.10–12). Dem Evangelisten Johannes zufolge wird Christus, wenn er erhöht sein wird, alles an sich ziehen (Joh 12,32), denn er ist der Weg (14,6). Er ist auch der Bahnbrecher (*archegós*) des Heils (Hebr 2,10), des Lebens (Apg 3,15), hat doch Gott ihn als Vorkämpfer und Heiland zu seiner Rechten erhoben (Apg 5,31). Der Autor des Hebräerbriefes stellt das Christenleben auf Erden als eine Reise zur himmlischen Heimat und Ruhestätte dar (Hebr 3,7–4,11), zu der Christus den Weg gebahnt hat (4,14; 6,20; 8,1–2; 9,15; 10,12.19–22).

In Texten wie diesen liegt immer noch die charakteristische jüdische Lehre von den beiden Zeitaltern, doch hat sich die Vorstellung über das künftige eschatologische Zeitalter geändert: Das ganze christliche Leben strebt nicht ausschließlich einem abschließenden Zeitalter in einer umgestalteten Welt entgegen (diese Vorstellung ist noch in 2 Petr 3,10–13; Offb 21,1 vorhanden, wo von einem neuen, umgestalteten, kosmischen Himmel und einer ebensolchen Erde die Rede ist), sondern in den Fußstapfen Christi dem Himmel zu. Mit «Himmel» ist nicht das irdische, räumliche Himmelsgewölbe über der Erde gemeint, das mit dieser zusammen einen Bestandteil der Schöpfungswelt bildet, sondern eher der Gegensatz zum erschaffenen, sichtbaren Erdenhimmel. Das Wort ist der symbolische Ausdruck für eine transzendente Daseinsweise, die an der göttlichen Herrlichkeit teilhat.

Der Hintergrund zu diesem sublimierten Himmelsbegriff wurde in verschiedenen Regionen der Antike gesucht. Eine gewisse Dosis von Dualismus ist offenbar dabei, doch die dualistischen Vorstellungen selbst sind verschiedener Herkunft. Unter dem eigentlich jüdischen Gedanken der beiden Zeitalter, des jetzigen und des künftigen, kann man den Einfluß eines iranischen dualistischen Denkens verspüren, wonach es ein gutes und ein böses Prinzip gibt. Vom jetzigen Zeitalter nahm man im allgemeinen an, daß es den weltlichen oder dämonischen Kräften des Bösen ausgeliefert sei, während das künftige Zeitalter ganz von Gott bestimmt werde. Selbst die Idee einer Art himmlischen Daseins für die Unsterblichen, die sich in verschiedenen Formen bei den Pythagoräern, gewissen Neuplatonikern und schließlich auch bei Gnostikern und Anhängern der Mysterienreligionen findet, hat deshalb entfernte indo-iranische sowie ägyptische Vorläufer.

Doch die sublimierte Vorstellung des Himmels als der idealen Sphäre für ein Heil, das in der Befreiung von den Begrenztheiten des irdischen Daseins besteht, hängt noch mehr mit einem Dualismus platonischer Prägung zusammen, der für die hellenistische Welt bezeichnend ist. Im dualistischen Denken dieser Art ist die himmlische Welt die ideale Welt vollkommener, ewiger Wirklichkeiten, von denen die irdischen Phänomene bloß ein unvollkommener, vorübergehender Schatten sind. Daraus ergab sich die Auffassung, daß das, was von den geistigen Fähigkeiten des menschlichen Geistes und Verstandes wahrgenommen wird, höher stehe als das, was von den Sinnen wahrgenommen wird: Die von den Sinnen wahrnehmbare Welt ist irdisch, die von den geistigen Fähigkeiten wahrgenommene Welt hingegen himmlisch. Gelegentlich scheint das ursprünglich stoische Ideal der Freiheit vom Körperlichen auf gebildete Juden und frühchristliche Denker eingewirkt zu haben.

Das himmlische Leben in Gegenwart und Zukunft

Die Idee einer himmlischen Daseinsweise in der Zukunft, wenn das Leben in der jetzigen Zeit abgeschlossen sein wird, war verhältnismäßig leicht in eine Eschatologie der beiden Zeitalter zu integrieren, solange man vom endgültigen Zeitalter annahm, daß es gänzlich in der Zukunft liege. Doch nach der christlichen Botschaft vom Heil und vom neuen Leben hat das künftige Zeitalter, obwohl es noch aussteht, mit den Heilstaten Christi bereits begonnen. In einzelnen jüdischen Apokalypsen werden die Gerechten nach dem Ende dieser Welt in einem neuen Paradies im Himmel erblickt (Slawischer Henoch 65,9; Baruchapokalypse 51,10–11; Testament der Zwölf Patriarchen: Test. von Daniel 5). Jesus aber sagt, ohne ausdrücklich den Himmel zu erwähnen, zu dem ihm wohlgesinnten Verbrecher, der neben ihm ebenfalls gekreuzigt worden war, er werde noch am gleichen Tag mit ihm im Paradiese sein (Lk 23, 43). Das Gottesreich (das in Mt auch «Reich der Himmel» genannt wird) ist mit Christus bereits gekommen (Mt 12,28; Lk 17,20–21) und doch hat man noch auf seine Ankunft zu harren (Mt 16,20).

Paulus spricht an verschiedenen Stellen von einem gegenwärtigen und von einem künftigen Heil. In Röm 8,10 sagt er: «Wenn Christus in euch ist, dann ist der Leib tot für die Sünde, das *pneuma* aber, der Geist *ist* Leben auf Grund der Gerechtigkeit» (vgl. auch Gal 2,20; Kol 3,3–4). Und doch fährt er fort: «Er, der

Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, *wird* durch seinen Geist, der in euch wohnt, auch euren sterblichen Geist lebendig machen» (8,11). Die Idee einer spezifisch himmlischen Daseinsweise, an der wir bereits auf Erden teilhaben, wird indes in den Paulusbriefen nicht ausdrücklich geäußert. Nach Phil 3,20 ist unsere Heimat im Himmel, doch die zum Ausdruck gebrachte Idee ist die: Im Unterschied zu denen, die sich nur mit irdischen Gedanken befassen (3,19), richten sich unsere Gedanken und Interessen auf den Himmel, den man sich in der Zukunft denkt.

Im Vierten Evangelium mit seiner ausgeprägten Reflexion über den himmlischen Ursprung Christi (Joh 3,13.31; 6,38.41–42.51) stammt das Brot, das er seinen Jüngern in dieser Welt gibt, schon vom Himmel, denn es ist er selbst (6,32–33.41.50–51.58). Und obwohl darin von den Christen nicht gesagt wird, daß sie am «himmlischen» Leben teilnehmen, lesen wir im Vierten Evangelium, daß der, der glaubt (3,36; 6,47), der, der das Fleisch Christi ißt und sein Blut trinkt (6,54), das ewige Leben hat, was nach dem hellenistischen Denken, das in diesem Evangelium am Werk ist, praktisch auf das gleiche herauskommt. Eine Vorbedingung dafür, daß man mit dem erhöhten Christus die Herrlichkeit erlangt, ist, daß wir schon in diesem Leben nicht von dieser Welt sind (7,33–35; 8,22–23).

Der Verfasser des Hebräerbriefes verwendet als einziger unter den Autoren des Neuen Testamentes die platonisierende Idee der beiden Welten – der ewigen, himmlischen Welt und der vergänglichen, irdischen Welt – in dem Sinn, daß die Wirklichkeiten der himmlischen Welt den Christen schon in dieser Welt zugänglich sind. Infolgedessen finden wir an mehreren Stellen im Hebräerbrief das apokalyptische Zeitalter der künftigen eschatologischen Güter in ein himmlisches, ewiges Zeitalter des Heils versetzt, das sich schon jetzt auf die Christen auswirkt, die noch in dieser Welt leben. Beide Zeitalter sind bereits vorhanden (Hebr 1,2; 11,3) und werden mit dem Erscheinen Christi vollendet (9,26). Wir pilgern immer noch auf dem Weg zur himmlischen Stadt dahin (13,14), und doch sind wir schon dort angekommen und erfreuen uns bereits der Gemeinschaft mit Christus und den Engeln und Heiligen (12,22). In 10,1 lesen wir, daß Israel unter dem Gesetz nur den (platonisch flüchtigen, irdischen) «Schatten der künftigen Güter» besaß, nicht aber den in diese Welt einstrahlenden Widerschein (*eikón*) der himmlischen, ewigen, vollkommenen Wirklichkeiten, die jetzt mit Christus, dem Hohenpriester, gekommen sind (9,11 nach der Lesart «der gekommenen Güter» statt der unwahrscheinlicheren Variante «der künftigen Güter», die sich in «futurorum bonorum» der lateinischen Vulgata niedergeschlagen hat). Wir haben teil an einer «himmlischen» Berufung (3,1), die in der Zukunft zur Vollendung gelangt, und an einem Heil, das nicht ein vergängliches, irdisches, sondern ein ewiges Heil ist (5,10). Durch den Glauben haben wir bereits ein verbrieftes Recht auf die erhofften Wirklichkeiten (11,1, wenn man das Wort *hypóstasis* in dem von griechischen Papyri bezeugten Sinn von «verbrieftem Recht» nimmt).

Bezeichnenderweise steht in Hebr 6,4–6 das «Kosten der *himmlischen* Gabe» in Parallele zu «Anteil haben am Heiligen Geist» und zum «Kosten des Gotteswortes und der Kräfte der *künftigen* Welt». All dies kann man bereits in diesem Leben besitzen, und, wenn man es besitzt, in diesem Leben auch wieder verlieren, obwohl es zum künftigen Zeitalter gehört. All dies wird uns durch das Gotteswort und die Sakramente zuteil, die nach platonischen Denkkategorien die Projektionen, die *eikónes* eines Heils sind, das in Kap. 8 und 9 des Hebräerbriefes, wo sich der Verfasser jüdischer Darlegungsweise und platonisierender Spekulation bedient, als ein in der himmlischen Sphäre durch den erhöhten Christus vollendetes Heil dargestellt wird.

In diesem Teil des Briefes verquickt der Autor das Bild des in Herrlichkeit zur Rechten des himmlischen Thrones herrschenden Christus mit dem Bild des Hohenpriesters, der im himmlischen Heiligtum sein Heilswerk vollzieht. Das Heiligtum oder Zelt, worin er es verrichtet, ist himmlisch (8,1), «vom Herrn aufgeschlagen, nicht von einem Menschen» (8,2), und gehört somit einer transzendenten Ordnung an, worin die von Christus vollzogene Liturgie (die seinen Tod und seine Auffahrt und seine Thronbesteigung in Herrlichkeit sinnbildlich darstellt) ein Heil wirkt, das ewig und von Dauer ist (5,9; 9,12), an der Stätte, wo Gott in Majestät wohnt (8,1) und die auch die Stätte der ewigen, vollkommenen Vereinigung des Menschen mit Gott ist (12,22–24).

Christus hat diese ewige Glückseligkeit bei Gott in Entsprechung zu unserer himmlischen Berufung uns zugänglich gemacht (3,1). Wenn wir «mit reinem Wasser gewaschen sind» (10,22), können wir bereits einen Vorgeschmack von der Gabe des himmlischen Heiles haben, doch wir können dieses Heil in dieser Welt in der Folge auch wieder verlieren (6,4). Wir haben immer noch nach persönlicher Heiligkeit zu streben, «ohne die keiner den Herrn schauen wird» (12,14). Und so haben wir der Ansicht des Verfassers des Hebräerbriefes zufolge schon in dieser sichtbaren Welt sakramentalen Anteil an den unsichtbaren eschatologischen Himmelsgütern, doch dieser Anteil wird erst dann endgültig sein, wenn wir diese Schattenwelt verlassen haben, um in die Welt der himmlischen Wirk-

lichkeiten einzutreten, wo wir mit Christus für immer vor dem Antlitz Gottes erscheinen werden.

Auferstehung und Himmel

Eine Frage, mit der man sich im Neuen Testament nicht sehr befaßt, ist die nach der Beziehung des Himmels zur Auferstehung des Leibes. In der jüdischen Literatur der Zwischentestamentszeit wird zumeist die Auferstehung, die nur dem Gerechten in Aussicht gestellt wird, als Wiederherstellung der Kräfte des leiblichen Lebens verstanden (vgl. Dan 12,1–3; 2 Makk 7,9–14; 12,43–46; Psalmen Salomons 3,12), doch erwartete man diese wahrscheinlich in einer künftigen Wiederherstellung in dieser Welt, am Ende des jetzigen Zeitalters. Sobald einmal der Himmel als Endziel für alle angenommen war, die am Ende gerettet werden sollen, mußte sich früher oder später die Frage stellen, wie eine himmlische Daseinsweise im anderen Leben mit der künftigen Auferstehung des Leibes zusammenzubringen sei. Einerseits wies die Überlieferung, wonach gewisse Männer der Vergangenheit – wie Henoch, Mose und Elija – nach ihrem Tod oder selbst ohne zu sterben in den Himmel aufgenommen wurden, auf die Möglichkeit einer leiblichen Existenz im Himmel hin, und für die Christen ist diese Möglichkeit dadurch bestätigt worden, daß der Herr nach seiner Auferstehung in den Himmel auffuhr. Der Begriff einer geistigen Seele hingegen, die auch getrennt vom Leib zu existieren vermag, im Verein mit der hellenistischen Auffassung, wonach der Himmel eine die materielle Welt transzendierende geistige Stätte darstellt, machte es schließlich notwendig, zu erklären, wieso der Leib auferstehen soll, um ein himmlisches Dasein in Herrlichkeit zu erhalten.

Das palästinensische Judentum, das vom hellenistischen Denken weniger beeinflußt war, konnte sich schwer vorstellen, daß jemand außerhalb des Leibes sich der Güter der eschatologischen Zeit erfreuen könne. Es war denn auch diese Region, wo die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes besonders erstarkte, doch das Leben, zu dem der Leib auferstehen wird, wurde in diesen Kreisen allgemein eher als ein Weiterleben auf Erden im künftigen Zeitalter denn als ein Weiterleben im Himmel aufgefaßt.

Im hellenistischen Judentum hingegen mit seinem Begriff der geistigen Seele wurde die Seele als unsterblich, als eines selbständigen Daseins fähig aufgefaßt, und gelegentlich dachte man sich sogar, sie sei schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leib dagewesen, während man den Leib für stofflich und vergänglich ansah und ihm deshalb nur geringe Bedeutung für das eschatologische Leben beimaß. Je mehr die jüdischen Denker vom hellenistischen Denken beeinflußt waren, desto weniger hielten sie denn auch eine künftige Auferstehung des Leibes für notwendig. In der stark hellenistischen «Weisheit Salomons» sind die *Seelen* der Gerechten in Gottes Hand und erfreuen sich der Glückseligkeit (Weish 3,1–9), und im Hinblick auf die Seele ist «ihre Hoffnung voll Unsterblichkeit» (3,4, wo übrigens das Wort «Unsterblichkeit» zum ersten Mal in einer Schrift des Alten Testaments verwendet wird). Die gleiche Grundhaltung findet sich in 4 Makkabäer, Henoch 108, im slawischen Henoch und selbst in einzelnen essenischen Schriften, wenn auch weniger konsequent als in den Werken des alexandrinischen Juden Philon. Die platonisierende Theorie einer geistigen, himmlischen Welt, die sich nur durch die geistigen Kräfte des Menschengeistes erfassen lasse, ließ, als Philon sie in seinen Spekulationen über das Schicksal der Seele anwandte, in seinem Denken nur wenig Raum für den Gedanken einer Auferstehung des stofflichen, irdischen Leibes.

Wie Josephus uns in «De bello judaico» (2, 8, 14) berichtet, waren die Pharisäer der Auffassung, die Seele existiere nach dem Tod ohne den Leib weiter bis zum Übergang von diesem Zeitalter zum nächsten; dann würden die Seelen der guten Menschen wieder einen Leib erhalten, während die Seelen der Bösen einer endlosen Bestrafung unterzogen würden. Die Pharisäer verbanden somit die Erwartung einer Art leiblicher Auferstehung mit dem Prinzip der Unsterblichkeit der Seele. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß die Pharisäer sich die Idee eines himmlischen, transzendenten Daseins für die Seele zu eigen gemacht und erwartet hätten, daß sie nach dem Gericht in einen zweiten Leib übergehe.

Im Christentum wurde die Auferstehung der Toten von Anfang an zu einer Grundüberzeugung, die von Jesus selbst verkündigt worden war (Mk 12,18–27 und Par.), doch befaßte man sich nicht überall mit dem Problem, wie sie mit der Erwartung eines spezifisch himmlischen Daseins zusammenzubringen sei. In Joh 11,23–26 läßt das Zwiegespräch zwischen Marta und Jesus den alten jüdischen Glauben an die Auferstehung zum Leben am Ende dieses Zeitalters zutage treten, wobei Jesus selbst nun der Ursprung der Auferstehung und des Lebens ist; die Frage nach dem Himmel als dem Bestimmungsort für die auferstandenen Leiber wird nicht aufgeworfen. In den synoptischen Evangelien darf man das Bild vom himmlischen Gastmahl (Mt 8,11; Lk 13,28–29) nicht auf das Leibliche hin pressen. Im Gegenteil wird zum Dasein des Gerechten im Himmel zumindest nicht die Leiblichkeit dieser Welt gehören, denn «wenn sie von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern wie die Engel

im Himmel sein» (Mk 12,25 und Par.). In diesen Texten geht es jedoch nicht um die spekulative Frage, wie der Leib im Himmel existieren könne.

Den platonisierenden Vorstellungen zufolge, deren sich der Verfasser des Hebräerbriefes so durchgängig bedient, kann das Heil nur im Hinübergehen zu der himmlischen, unsichtbaren Welt bestehen, worin der Glaubende Gott begegnen wird. Vielleicht deshalb, weil sich in diesem Denktypus wenig Raum findet zur Reflexion über die Auferstehung des stofflichen Leibes (aus dem weiter oben, als wir Philon erwähnten, angegebenen Grund), spricht der Verfasser des Hebräerbriefes nicht von der Auferstehung der Toten; er erwähnt diese bloß als ein Grundelement der christlichen Glaubenslehre. Im Hebräerbrief ist die Eschatologie des Einzelmenschen mehr eine Eschatologie des Aufstiegs zur himmlischen Welt als eine solche der Auferstehung aus dem Grab.

Im Neuen Testament ist es Paulus, der schließlich eine Lösung für das Problem der Teilhabe des Leibes am himmlischen Leben formuliert hat. In seinen früheren Aussagen über die Auferstehung in 1 Thess 4,13–17 versucht er noch nicht, eine solche Lösung vorzulegen. Er bekräftigt bloß die Tatsächlichkeit der Auferstehung, und die apokalyptische Bilderwelt, die er verwendet, hat mit der Auferstehung als solcher zu tun; sie hat keinen spekulativen Einschlag und geht nicht zu einer Schilderung der Daseinsweise nach der Auferstehung über. Als er diesen früheren Brief schrieb, sah er es für hinreichend an, seine Leser davon in Kenntnis zu setzen, daß die Dinge, die mit der ewigen Herrlichkeit zu tun haben, einem Bereich angehören, den nicht die sichtbaren Dinge bilden, sondern diejenigen, die man nicht sieht und die schon allein deswegen ewig sind (vgl. 2 Kor 4,18).

Der Schlüssel zur Lösung der mehr philosophischen Frage nach dem Leib in einer Welt, die eher himmlisch als irdisch ist, liegt für Paulus in der transzendentalen Lebenskraft des göttlichen Geistes, die der Christ in der Taufe erhält und die ihn auf die göttliche Ebene des Daseins als Kind Gottes hebt. Die Auferstehung und das ewige Leben sind geistgewirkt (Röm 8,10–11; vgl. 2 Kor 3,6 und vgl. auch Joh 6,33). Wer bereits die Erstlingsgaben des Geistes besitzt, harrt darauf, «daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne Gottes offenbar werden» (Röm 8,23; vgl. Lk 20,36).

In 1 Kor 15 wird das eigentliche Problem klar gestellt: «Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche.» Doch der Auferstehungsleib besteht nicht bloß aus Fleisch und Blut und einer ihn belebenden Seele, der *psyché*, wie dies bei den Leibern sämtlicher Menschen der Fall ist, die von Adam repräsentiert werden, sondern zudem au dem Geist, dem *pneūma* (15,44–45), und dies ist bei den Leibern der Christen der Fall, weil wir nicht nur in den ersten Adam integriert sind, der Staub ist, sondern auch in den zweiten Adam, in Christus. Dieser zweite Adam stammt «vom Himmel», und deshalb sind wir dadurch, daß wir in der Taufe in Christus inkorporiert worden sind, «himmlisch».

In 2 Kor 5,1–10 ist vom Leib bildhaft als von einem Gewand oder einer Wohnung die Rede. Wir sehnen uns darnach, das neue, von Gott kommende Kleid anzuziehen, das ewig, das im Himmel ist (5,1–4), und Gott stattet uns dazu aus, indem er uns schon in dieser Welt als «Anzahlung», als «Unterpfand» (*arrhabón*) den Geist gibt.

Das Entscheidende an unserer wohlbegründeten Hoffnung auf das Leben im Himmel liegt jedoch einfach darin, daß wir dann bei Christus, dem Herrn sind (2 Kor 5,7–8; Phil 1,23; 1 Thess 4,17; 5,10). Spekulative Fragen nach der Existenzweise im Himmel sind weniger wichtig, wie Paulus selbst sich bewußt war, obwohl sie von Nutzen sind, wenn es – wie in 1 Kor 15 – um Menschen geht, die philosophische Schwierigkeiten haben aufgrund der metaphysischen Scheidewand zwischen dem Himmlischen, Geistigen und dem Irdischen, Stofflichen. Jesus selbst kümmert sich wenig um solche Fragen (Mk 12,26–27); er zeigt uns einfach, daß unsere Hoffnung auf unsere Auferstehung begründet ist in unserem Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die, obwohl sie für dieses Leben tot sind, doch leben: «Er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

AELRED CODY

1932 in Oklahoma City (USA) geboren. Priestermönch der Erzabtei St. Meinrad. Doktor der Theologie (Ottawa) und der Heiligen Schrift (Rom). Inhaber des Diploms der Ecole Biblique et Archéologique in Jerusalem. Mitglied der Königlichen Kollegien für Musik und für Organistenausbildung in London. Professor für Exegese und Biblische Theologie zunächst am St. Meinrad Seminary (Indiana, USA), seit 1968 an der Ordenshochschule Sant'Anselmo und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Seit 1976 Generalprokurator der Amerikanischen Benediktiner-Föderation beim Heiligen Stuhl. Veröffentlichungen u. a.: Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews (1960); A History of Old Testament Priesthood (1969); verschiedene Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken: Biblica; Theologische Realenzyklopädie; The Journal of Egyptian Archaeology, A New Catholic Commentary on Holy Scripture. Anschrift: Collegio di Sant'Anselmo, Via di Porta Lavernale 19, I-00153 Roma, Italien.

Peter Stockmeier

«Modelle» des Himmels im christlichen Glaubensbewußtsein

Die Vorstellung vom Himmel gehört vom Ursprung her zum Glaubensbewußtsein der Christen und bestimmt nachhaltig ihre Existenz in Zeit und Geschichte. Wie aber bereits die Auskunft des Alten und Neuen Testaments zeigt, ist der Bedeutungsgehalt dieses Verkündigungswortes nicht einheitlich, ein Umstand, der in der Folgezeit die theologische und spirituelle Interpretation beflügelt, zumal lehramtliche Korrekturen nur selten erfolgen. Der bildhaften Ausschmückung dessen, «was kein Auge gesehen» (Jes 64,3 ; 1 Kor 2,9), waren somit kaum Grenzen gesetzt, so daß die biblischen Aussagen aus dem Geist der jeweiligen Epoche variiert und bereichert wurden. Allerdings verhinderte die Eigenart frühchristlicher Theologie, die sich weitgehend im Raster der biblischen Offenbarung bewegte, daß subjektive Projektionen das Glaubensbewußtsein allzusehr verfremdeten.

Trotzdem sind manche «Modelle» nur vom geistig-religiösen Hintergrund der Umwelt her zu erklären. So charakterisiert gerade um die Zeitenwende ein Weltgefühl, das von der Vorstellung des Kosmos als Höhle (O. Spengler) geprägt war, über die naturwissenschaftlichen Anschauungen hinaus das Existenzerlebnis des antiken Menschen. Wie sehr in dieser Epoche, als die hehre Größe der olympischen Götter verblaßte, die kosmische Dimension das religiöse Bewußtsein bestimmte, illustriert die Verehrung des Mithras, dessen Bruderschaften sich zu Mahlfeiern in Grotten versammelten, deren Gewölbe den Gestirnshimmel symbolisierten. Im übrigen blieb auch für die Christen das Weltbild der Antike bestimmend, wenn sie theologische Aussagen machten ; nicht zuletzt bei dem Bildwort vom Himmel ist dieser mythische Hintergrund zu berücksichtigen.

Es überrascht darum nicht, wenn wir im Laufe der Geschichte auf verschiedene Ausprägungen der Himmelsvorstellung stoßen. Charakterisiert man diese als «Modelle», dann nicht etwa im Sinne eines maßstabgerechten Abbildes, sondern in der Perspektive der Analogie als «ein vom Menschen gebildetes, einheitliches ‹Strukturgebilde› als Zeichen für überindividuelles Konkretes»[1]. Denkmodelle aus dem Glauben beanspruchen auch für die Offenbarungswirklichkeit «Himmel» nicht Endgültigkeit, sie spiegeln vielmehr das Bewußtsein einer Epoche und regen den Fortgang der Erkenntnis an. So bezeugt gerade die Redeweise vom «Himmel» die Geschichtlichkeit theologischer Aussage.

1. Der Seinsbereich Gottes

Die nachapostolischen Gemeinden schlossen sich in ihren Vorstellungen vom Himmel weitgehend den biblischen Aussagen an. Das paränetisch orientierte Schrifttum dieser Zeit thematisiert zunächst diese Frage nicht ; man zitiert gegebenenfalls biblische Texte und setzt die Wirklichkeit des Himmels in der eigenen Argumentation voraus, wobei auch das kosmische Weltverständnis der Umwelt Einfluß ausübt. Es ist unschwer zu erkennen, daß die theologische Aussage in einem Kontext erfolgt, der vom antiken Weltbild geprägt ist und den Himmel als einen gleich wie gearteten «Ort» versteht.

Diese topologische Struktur basiert auf der Überzeugung von der Dreiteilung des Kosmos, wonach der Unterwelt über der in Wasser schwimmenden Erde der gewölbte Himmel als Wohnung der Götter entspricht. Von den Christen wurde dieses sphärische Weltbild rezipiert, wenn auch gelegentlich modifiziert, so von Kosmas Indikopleustes (Mitte des 6. Jhs.) der kugelgestaltige Entwurf des Ptolemaios (2. Jh.) zugunsten eines kubischen Modells. Im übrigen lassen sich die Kirchenväter kaum auf kosmologische Spekulationen ein, und zwar selbst bei Erklärungen des Sechs-Tage-Werkes ; sie demonstrieren so eine gewisse Unabhängigkeit vom gängigen Weltbild.

Trotz ihrer Verflechtung mit zeitgenössischen Kosmos-Vorstellungen zielen die Himmels-Aussagen der frühchristlichen Literatur in erster Linie auf den theologischen Bereich. Diese Aussage-Absicht kommt zur Geltung in den zahlreichen Texten, die Gott als Schöpfer der Welt und damit auch des Himmels beschreiben ; dabei tritt der salutologische Aspekt stark in den Vordergrund. Gerade im Umfeld zahlreicher Mysterienkulte bekommt der Glaube an die Erhöhung Christi als Unterpfand der eigenen Auferstehung und Bürgschaft für ewiges Leben grundlegende Bedeutung. Bezeichnenderweise schildert der Verfasser des ersten Klemensbriefes (34,8–35,2) unter direkter Berufung auf 1 Kor 2,9 die künftigen Heilsgüter, als deren Garant Gott erscheint. Der Himmel gilt als der Bereich Gottes, dessen Beschreibung in der Perspektive des Heiles für den Menschen erfolgt : Leben in Unsterblichkeit, Fröhlichkeit in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freimut, Enthaltsamkeit in Heiligung (1 Klem 35,2). Es fällt dabei die Rückkoppelung mit der gläubig-gno-

seologischen Existenz des Christen auf, die freilich in der realen Möglichkeit des Martyriums ihre existentielle Tragweite entfaltet. Die Gemeinschaft mit Gott ist darum Ziel des Lebens und Inhalt jener Wirklichkeit, die mit Himmel umschrieben wird. Bei der Schilderung dieser Heilsgüter, also im Zuge des Übergangs von der personalen Aussage über Gott zu sachhaften Bestimmungen, begegnet nicht selten der Vergleich mit irdischen Werten, wobei sogar das Motiv des Tausches im Sinne der Überhöhung auftaucht.

Trotz ihrer Ausfaltung in zahlreiche Heilsgüter gründet die Angleichung von Himmel und Gott im Personalen. Dieser Gesichtspunkt überwiegt im Verständnis der frühen Kirche, und von ihm aus sind die Himmelsvorstellungen räumlicher und sachhafter Art zu interpretieren, auch und gerade in einer Zeit, als die naturwissenschaftlichen Voraussetzungen der Antike entfallen waren. Es zeigt sich freilich bereits hier, wie sehr solche «Modelle» abhängig sind vom jeweiligen Gottesbild.

2. Apokalytische Ausmalung

Ihrem Selbstverständnis entsprechend suchte die Apokalyptik immer das Mysterium des Himmels zu enthüllen. Beeinflußt von der einschlägigen zwischentestamentarischen Literatur und legitimiert durch die kanonische Apokalypse behauptete sich dieses Schriftengenus, das in hohem Maße die Vorstellung der Christen vom Himmel beeinflußte, auch noch als den Gläubigen der Aufschub der Parusie zur Gewißheit geworden war. Es ist verständlich, daß hierbei jene Elemente und Anschauungen übernommen wurden, welche etwa im 1. Henoch-Buch vorlagen und die Tendenz zur Ausschmückung des Jenseits förderten. Im Unterschied etwa zur Johannesoffenbarung liegt jedoch das Interesse nicht mehr bei der Schilderung des Sieges Christi, sondern in der Beschreibung des Himmels und der dortigen Zustände. Was innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums zumeist nur ansatzweise faßbar ist, kommt in diesen Apokalypsen ausgiebig zur Geltung, so z.B. der Gedanke von der Mehrstufigkeit. Nach dem Vorbild des Henoch-Buches schildert etwa die Himmelfahrt des Jesaja, daß der Himmel in sieben aufsteigende Regionen geteilt ist, deren oberste wunderbares Licht und Engel ohne Zahl füllen (9,6). Geradezu eine überirdische Welt zeichnet der Verfasser der Paulus-Apokalypse, wenn er in seinen Himmeln das Paradies und die heilige Stadt, zwei eigenständige Motive, lokalisiert; ausgehend von der 2 Kor 12 berichteten Entrückung des Paulus durchwandert der Apostel die verschiedenen Gefilde, tritt durch ein Tor ins Paradies, sieht von oben die Erde samt dem sie umfließenden Ozean, und er wird schließlich gewürdigt, in den Höhen Altar, Vorhang und Thron selbst zu sehen. Im Grunde malen die Verfasser dieser Machwerke menschlichem Bedürfnis gemäß die einzelnen Himmelsregionen höchst phantastisch aus und schildern die Seligkeit mit Motiven, die der jüdischen Tradition oder auch dem antiken Mythos, wie das Bild vom Elysium zeigt, entstammen.

Zusammengeflossen also aus verschiedenen Traditionen wird hier ein «Modell» des Himmels vorgestellt, das der Jenseitshoffnung eines pessimistisch orientierten Menschen entspricht. Die Trübsal dieses Daseins, erfahren im eigenen Leben oder beobachtet am Niedergang der Welt, wird aufgefangen und umgesetzt in eine himmlische Herrlichkeit; ihre phantasievolle Ausschmückung wirkt wie eine Kompensation entgangener Freuden im irdischen Sein, zumal die Ungerechten ihrer Strafe zugeführt werden. Aber die anderen Menschen, verheißt um 150 n.Chr. die christliche Sibylle, «die Werke der Tugend verrichtet und in Frömmigkeit wandelnd die rechte Gesinnung betätigt, werden, von Engeln entrückt, aus dem Strome des brennenden Feuers zum Licht geführt in ein Leben voll Wonne und Freude. Wo der ewige Pfad des gewaltigen Gottes hinführt und dreifach Quellen entspringen von Wein und von Milch und Honig. Gleich ist die Erde für alle, und nicht durch Mauern und Schranken geteilt, bringt dann sie hervor noch viel mehr Früchte von selber; gemeinsam das Leben im herrenlosen Reichtum! Knechte gibt es nicht dort noch Gebieter, nicht dort noch Fürsten, und alle sind gleich vor dem Höchsten.»[2]

Mit solchen Verheißungen mündet die christliche Sibyllistik in eine regelrechte Gesellschaftskritik ein; sie zeichnet das Bild einer himmlischen Gemeinschaft, die offensichtlich irdischen Verhältnissen im römischen Reich kontrastiert und nachgerade revolutionär wirkt. In der Unmittelbarkeit seiner Kritik wirkte dieses visionäre Modell gewiß auf die jeweiligen Verhältnisse zurück; im übrigen wird auch aus Appellen von Kirchenvätern, die Erde zum Himmel zu machen[3], die suggestive Kraft apokalyptischer Jenseitsvorstellungen deutlich. Es sei freilich daran erinnert, daß auch das apokalyptische Modell des Himmels weitgehend von einem Ordnungsgefüge geprägt ist, so wie es im Gefolge neuplatonischer Denkformen Pseudo-Dionysius mit seiner Lehre von den Hierarchien entfaltet hat.

3. Die Stadt Gottes

Eine anhaltende Wirkungsgeschichte übte das Bild von der Stadt Gottes aus, ein «Modell» des Himmels, das trotz seiner jenseitigen Orientierung mit diesseitigen

Konkretionen befrachtet ist[4]. Seit der Mensch die städtische Siedlungsform praktiziert, verbindet sich mit dem Begriff Stadt ein Spektrum von Empfindungen, unter denen Gemeinschaft, Sicherheit, Heimat und Kultur vorwiegen; als politischer Kosmos eignet dem Phänomen Stadt vielfach sogar religiöse Qualität.

In der biblischen Perspektive besitzt natürlich Jerusalem einzigartigen Rang, und zwar nicht nur als geschichtliches Zentrum des Volkes Israel; zahlreiche Aussagen der Schrift überhöhen die irdische Funktion dieser Stadt und qualifizieren sie als endzeitliches Heilsgut (Offb 20,10–27 u.ö.). Gewiß drückt auch im christlichen Denken Jerusalem nicht nur Jenseitigkeit aus, da es oftmals zum Ideal eines Lebens aus dem Glauben gestempelt wurde; trotzdem hat es erst in der Verbindung mit den endzeitlichen Hoffnungen sein Gewicht erhalten. Die Spannung zwischen heimatlicher Geborgenheit (*polis*) und Fremdlingsschaft (*paroikia*) charakterisiert von Anfang an das Sein der Christen in der Welt, und diese Dialektik schlug sich auch in ihrem Geschichtsbewußtsein nieder.

Am nachhaltigsten hat Augustin († 430) diesem Glauben Ausdruck verliehen und das Wesen der Bürgerschaft Gottes aufgezeigt, nicht zuletzt in bewußter Absetzung von der religiös durchtränkten Tradition Roms. Es ist aber nun bezeichnend, daß der Bischof von Hippo nicht erst in seiner tiefgründigen Geschichtsspekulation «De civitate Dei» das Bild der Stadt aufgreift; er bringt es bereits in die Schrift «De catechizandis rudibus» ein, wenn er von den geistigen Zügen jenes irdischen Reiches und der berühmten Stadt Jerusalem spricht, «die als Vorbild dienen soll für jene freie Stadt, die das himmlische Jerusalem heißt». Und nach einer Worterklärung des Namens Jerusalem als «Erscheinung des Friedens» charakterisiert er die Bürger dieser Stadt als «alle geheiligten Menschen, die jemals waren, jetzt sind oder einmal sein werden, sowie alle geheiligten Geister, die in den himmlischen Höhen in frommer Anbetung Gott dienen und es nicht dem frechen Hochmut des Teufels und seinen Engeln gleichtun wollen»[5]. Die christologische Ausrichtung dieses Leitbildes kommt zur Geltung, wenn anschließend Christus als König der Stadt bezeichnet wird. Schon in der ersten katechetischen Unterweisung dient das Bild von der Stadt als Modell des Himmels, eine Aussage, die Augustin in seinem Geschichtswerk dynamisch interpretiert, insofern die Bürgerschaft Gottes diesem Ziel durch die Weltalter zustrebt. Ihre Erfüllung erreicht sie in der Anschauung und Erfassung Gottes, der selbst Grund und Inhalt der Seligkeit ist. Durch alle Verflechtung der Menschheit in geschichtliche Implikationen leuchtet Augustin diese Möglichkeit aus und stellt sie als den Inbegriff der Seligkeit dar. «Der wird unseres Sehnens Ende sein, den man ohne Ende schaut, ohne Überdruß liebt, ohne Ermüdung preist.»[6]

Ohne Zweifel zentriert dieses Verständnis endzeitlicher Erfüllung die Civitas Dei auf Gott und seine Schau durch die Seligen. Den Hintergrund für diese Vergeistigung geben die zeitgenössischen philosophischen Strömungen ab, in denen der Aufstieg des Menschen und die Erkenntnis des Einen vertreten und somit ins Materielle verhaftete Bilder überschritten wurden. Wie stark diese Rückführung auf Erkenntnis, Wahrheit und Gott das augustinische Denken befruchtete, bringt jener feinfühlige Dialog des großen Theologen mit seiner Mutter in Ostia zum Ausdruck, den sie in Erwartung ihres Todes führten. Hinter sich lassend alle Sinnenhaftigkeit, übersteigend die Inbilder dieser Welt und verstummend *Seinem* Wort geöffnet, meint er jenen Gott unmittelbar zu vernehmen, der ewiges Leben bedeutet[7].

Zwar geht auch Augustin von der Voraussetzung aus, daß es gewisse Abstufungen in der Schau Gottes gibt; aber dies hindert nicht, die Stadt der Seligen als wahre Gemeinschaft zu betrachten. Das Bild vom Himmel als der oberen Stadt bleibt also durchaus bestehen. In der Reduktion der Vorstellung auf die Schau Gottes durch die Seligen wird freilich jene phantastische Anschaulichkeit abgestreift, welche die apokalyptischen Entwürfe kennzeichnete, und einem Verständnis der Weg geebnet, das Himmel als neue Qualität der Gemeinschaft zwischen Gott und vollendetem Menschen betrachtet.

So sehr Augustins Entwurf einer visio beatifica auch die Theologie des Mittelalters befruchtete, das Bild vom himmlischen Jerusalem, also das Modell von der Stadt Gottes lebte im Glaubensbewußtsein nicht weniger intensiv weiter. Vor allem auf die christianisierten Germanenstämme übte dieses Leitbild eine starke Anziehungskraft aus. Vorgestellt als eine Architektur, kostbar erbaut, erfüllt diese Leitidee alle Hoffnungen und Erwartungen des Menschen. Otto von Freising († 1158), der mittelalterliche Historiograph, nimmt die Schilderung der Apokalypse auf, wonach diese Stadt «aus reinem Gold bestehe, die Fundamente aus allerlei kostbaren Edelsteinen, jedes ihrer zwölf Tore aus einer Perle, und die Straßen seien mit Platten aus reinem Gold wie mit durchsichtigem Glas belegt: wie herrlich also stellt man sich den Wohnort in diesem himmlischen Vaterlande vor! Denn wenn dies schon buchstäblich aufgefaßt schön und herrlich ist, um wie unvergleichlich viel schöner und herrlicher erweist es sich geistig verstanden.»[8]

Das Bild von der himmlischen Stadt zählt zu den anschaulichsten Vorstellungen endzeitlicher Hoffnung,

dessen Wirkkraft durch die Perspektive geistiger Schau nicht gemindert wird. Unschwer ließen sich damit auch Parallelen zur irdischen Kirche aufzeigen, so wenn er oben erwähnte Otto von Freising die hierarchischen Rangstufen im Klerus nach dem Vorbild der Ordnung am himmlischen Hofe (*caelestis curia*) gestaltet sieht[9].

Das himmlische Modell, von Pseudo-Dionysius entworfen und von den mittelalterlichen Kanonisten rezipiert, dient so der Legitimation des kirchlichen Ordnungsgefüges. Die einzigartige Rolle des Papsttums, des Nachfolgers Petri, kam dabei in der Funktion des Apostels Petrus als Pförtner und Schlüsselbewahrer dieser himmlischen Stadt zur Geltung. Charakteristisch drückt diese Wertschätzung jene Szene auf der Synode von Whitby (663) aus, als der angelsächsische König Oswiu sich zwischen irischen Sonderbräuchen und römischer Praxis für Petrus entschied, damit einer da sei, wenn er ans Himmelstor komme, der ihm öffne[10].

Im Freisinger Petruslied, das gegen Ende des 9. Jahrhunderts die Reihe der deutschen Kirchenlieder eröffnet und die Vollmacht des Himmelspförtners rühmt, äußert sich dieses Bewußtsein bis in die Breite der Volksfrömmigkeit. Unweigerlich brachten diese Verse die Rolle seines Nachfolgers zu Rom in Erinnerung, der Stadt, welche selbst immer mehr als *urbs sacra* ins Bewußtsein der Gläubigen drang. Die Gestalt des Apostelfürsten Petrus bildete den Angelpunkt für die Angleichung der Stadt der Päpste an das himmlische Jerusalem. Im Gefolge der Kreuzzugsbewegung rückte zwar das irdische Jerusalem wieder stark ins Bewußtsein der mittelalterlichen Christenheit, und der viergeteilte Bauplan scheint sogar manche Städtegründungen dieses Zeitalters beeinflußt zu haben[11], trotzdem hat in der Lehre von der Schlüsselgewalt des Nachfolgers Petri in Rom die Korrespondenz zwischen himmlischer Stadt und diesseitiger Verfügung ihren Höhepunkt erreicht.

4. Ecclesia triumphalis

Das Motiv von der Schlüsselgewalt leitet bereits über zur Himmelsvorstellung von der *ecclesia triumphans*. Ganz offensichtlich handelt es sich hier um ein Leitbild, das aus dem Kirchenverständnis herausgewachsen ist und die endzeitliche Erfüllung des wandernden Gottesvolkes artikuliert. Wenn im Umfeld der Sinngehalte «himmlisch», «transzendent» oder «kosmisch» die Kennzeichnung der Kirche als «triumphierend» begegnet, dann geschieht dies im Gegenüber zur Vorstellung von der streitenden Kirche auf Erden. Die Kennzeichnung des christlichen Daseins in der Welt als *agón* meint gewiß zunächst die Auseinandersetzung mit den Mächten des Bösen, die der Gläubige zu bestehen hat. Im Sinne dieses der Antike so geläufigen Topos spricht schon der Verfasser des römischen Gemeindeschreibens nach Korinth von den Athleten der jüngsten Vergangenheit und erinnert dabei an Petrus, der durch sein Zeugnis an den gebührenden Ort der Herrlichkeit gelangt sei[12].

Mit der Erfahrung des Martyriums gewann dieses Motiv an Bedeutung, insofern ein Bestehen der Bedrängnis für den Blutzeugen himmlischen Ruhm bedeutete; die Märtyrer sind es, die mit dem durch Tod und Auferstehung gegangenen Christus triumphieren. Unverkennbar wirkte in solcher Martyriumsfrömmigkeit das Vorbild der Liturgie aus der Apokalypse 6,9) nach, und es trug dazu bei, die Vorstellung von der *ecclesia triumphans* zu formen.

Durch die Verquickung von geistlicher Sendung und politischen Interessen gewann freilich dieses Bild eine herrscherliche Dimension, deren sieghaftes Gepräge vom endzeitlichen Sieg Christi her auf das Selbstverständnis der Kirche in der Geschichte zurückwirkte. Formulierungen der augustinischen Civitas-Lehre aufnehmend, betonte Thomas von Aquin († 1274) den Unterschied zwischen einer *ecclesia militans* auf Erden und einer *ecclesia triumphans* im Himmel[13]. Wenn diese Distinktion seit Mitte des 12. Jahrhunderts immer häufiger auftritt, dann spiegelt sie die Situation des Zeitalters, das von der Kreuzzugsbewegung erfaßt und den militanten Auseinandersetzungen im Innern der *societas* erschüttert war, wider.

Dem diesseitigen Kampf der Kirche korrespondiert nun aber eine jenseitige Erfüllung im Himmel, die ganz und gar vom Triumphalismus gekennzeichnet ist. Diese Herrlichkeit stellt den Lohn für alle Last und Entbehrung dar, welche die streitende Kirche zu tragen hat. Unweigerlich erinnert dieses triumphalistische Konzept des Himmels an die Triumphzüge der römischen Kaiser im antiken Rom, das während des Mittelalters auch unter anderen Perspektiven beschworen wurde. Der Grundsatz der Entsprechung von «oben» und «unten» trug im übrigen wie im kirchlichen so auch im politischen Bereich dazu bei, das «Modell» möglichst konkret zu realisieren[14]. Theologisch schloß sich die Vorstellung von der *ecclesia triumphans* eng an den Reich-Gottes-Gedanken an, der nicht zuletzt die politischen Ambitionen der römischen Kirche so stark beflügelte.

5. Der Himmel als Akademie

Einen originellen Ausdruck fand die Vorstellung vom Himmel als Akademie in der Geschichte der Theolo-

gie. Schon aus der Formulierung von 1 Kor 13,9–12, wonach in der Jetztzeit unsere Erkenntnis nur bruchstückhaft ist, erhellt, daß in der Vollendung dieses Hindernis fällt, also das himmlische Sein durch volle Erkenntnis ausgezeichnet ist. Die Spannung zwischen Glaube und Gnosis belastete und befruchtete die christliche Geistesgeschichte bekanntlich durch alle Jahrhunderte, aber die Rechtfertigung der Erkenntnis gegenüber dem Glauben erfolgte nicht zuletzt im Hinblick auf diese endzeitliche Zusage. Es ist bemerkenswert, daß in zahlreichen gnostischen Systemen das himmlische Ziel unter dem Aspekt der vollendeten Erkenntnis demonstriert wird[15]. Eine tiefsinnige Spekulation schuf nun im Zuge theologischer Wissenschaftsbegründung das Modell vom Himmel als Akademie.

Schon dem Judentum war diese Vorstellung geläufig, wonach dem irdischen Lehrhaus, in dem sich Gelehrte und Schüler zum Studium der Schriften trafen, eine himmlische Akademie entspreche, die den Stand der Rabbinen beherberge[16]. Bedeutsam für die christliche Rezeption dieser Vorstellung ist der Umstand, daß zwischen den disputierenden Lehrern oben und unten eine Beziehung besteht, insofern die Seelen der irdischen Rabbinen ins himmlische Lehrhaus aufsteigen, um dort zu lernen.

Offensichtlich knüpft nun das von der Scholastik entwickelte Konzept der Theologie als Wissenschaft an diese Vorstellung an. So definiert Thomas von Aquin: «Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.»[17] Die absoluten Grundwahrheiten repräsentiert das Wissen Gottes und der Seligen, das in der Offenbarung kundgetan wurde und im Glauben dem Menschen zugänglich ist. Zwangsläufig bekommt dadurch die Theologie einen untergeordneten Rang; sie gilt als *scientia subalterna*, die überragt wird von einem höheren Wissenschaftsgeschehen, dem Himmel als Akademie.

In der Kunst hat dieses Modell seinen berühmten Ausdruck gefunden in der Stanza della Segnatura des Vatikanischen Palastes, wo Raffael († um 1520) die Verherrlichung des christlichen Mysteriums darstellte. Den Vertretern der Theologie auf der Erde entspricht im Himmel die um den thronenden Christus gescharte Akademie der seligen Lehrer. Trotz der Verengung des damit gegebenen Wissenschaftsbegriffs der Theologie veranschaulicht dieses Modell in einzigartiger Weise die vollendete Erkenntnis.

6. Das Paradies

Theologische Reflexion hat nach dem Grundsatz, wonach der Endzustand dem Anfang gleiche, Urzeit und Endzeit des Menschen in Zusammenhang gebracht und so die Vorstellung vom Paradies zu einem einprägsamen «Modell» des Himmels gestaltet[18]. Fragen nach dem Schicksal der Verstorbenen führten zunächst zu unterschiedlichen Antworten; während aus der judenchristlichen Tradition Auferstehung und ein tausendjähriges Reich gefolgert wurde, betonte man im hellenistischen Umfeld stärker das individuelle Los unmittelbar nach dem Tod. In dieser lebhaften Diskussion nahm die Rede vom Paradies breiten Raum ein, auch wenn die Meinungen darüber differierten. Schon die Annahme eines Zwischenzustandes)(*interim refrigerium*) für die Verstorbenen stuft die Endzeitvorstellungen deutlich voneinander ab; nur den Märtyrern billigt man den unmittelbaren Einzug ins himmlische Paradies zu. Insofern ist die Schilderung des Paradieses auch wesentlich bestimmt vom Gedanken der Gemeinschaft mit Christus. Gleichwohl fließen zahlreiche bildhafte Elemente aus der jüdischen und hellenistischen Welt ein, die stark den materiellen Aspekt unterstreichen, zumal die topographische Lozierung des Paradieses geläufig bleibt. Diese Perspektive prägt auch die mittelalterliche Vision vom Paradies, der Dante († 1321) – wirksamer als die Theologie – klassischen Ausdruck verliehen hat. Durch die Anschaulichkeit des künstlerischen Werkes und das Gerüst einer überholten Kosmographie schimmert gerade hier jene Erfüllung, die dem Menschen verheißen ist.

Vielfältig konzentrierte in der Geschichte des Christentums das Bildwort vom Himmel die im Glauben gründenden Hoffnungen des Menschen. Die auftretenden «Modelle» sind herausgewachsen aus der Offenbarung und gleichzeitig verschränkt mit zeitgenössischen Kosmologien; sie konvergieren letztlich in der Verheißung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde. Offenkundig stehen sie wie die Gleichnisse Jesu nebeneinander im Glaubensbewußtsein des Christentums, oder sie lösen einander ab, nicht zuletzt dadurch ihre Überholbarkeit demonstrierend. Indem der Skopos ihrer Bildaussage immer wieder auf Gott verweist, entledigen sie sich selbst mythischer Schranken, sacken andererseits jedoch nicht ab in säkularisierte Projektionen, da sie letztlich den Kern des Verkündigungswortes Himmel durch die Gemeinschaft mit Ihm veranschaulichen.

[1] J. Auer, Die Bedeutung der «Modell-Idee» für die «Hilfsbegriffe» des katholischen Dogmas, Einsicht und Glaube, hg. v. J. Ratzinger und H. Fries (Freiburg/Basel/Wien 1962) 259–279, 267. Über die Thematik des Himmels informieren allgemein P. Bernard, Ciel: Dict. Théol. Cath. 2 (1905) 2474–2511; L. Bremond, Le Ciel. Ses Joies – Ses Splendeurs (Paris [10]1925); A. Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950); N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Studia Friburgensia N.F. 9 (Freiburg i.Ü. 1954); U. Simon, Heaven in the Christian Tradition (Lon-

don 1958); R. Hugues, Heaven and Hell in Western Art (London 1968); G. Greshake, Stärker als der Tod (Mainz 1976); J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik IX) (Regensburg 1977).

[2] Orac. Sibyll. 2, 314–324 (Hennecke-Schneemelcher II 508f).

[3] Vgl. Johannes Chrysostomos, hom. 19,5 in Mt (PG 57,279).

[4] Siehe N. Schneider, «Civitas Caelestis» – Studien zum Jerusalem-Symbolismus (Münster, Diss. 1969).

[5] Augustinus, cat.rud. 20 (Krüger 42).

[6] Augustinus, civ.dei 22,30 (CCL 48,863).

[7] Augustinus, conf. 9,10 (CSEL 33,217).

[8] Otto, Chronik 8,26 (Schmidt-Lammers 652).

[9] AaO. 8,29 (Schmidt-Lammers 651).

[10] Beda, Hist.Eccl. III 25 (Colgrave-Mynors 306).

[11] Vgl. W. Müller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel (Stuttgart 1961) 53ff.

[12] 1 Klem 5,1–4 (Bihlmeyer – Schneemelcher 38).

[13] S.th. II 10,2,4 u.ö.

[14] Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür bietet das byzantinische Kaiserzeremoniell; vgl. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1938, Nachdr. Darmstadt 1956).

[15] Vgl. W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: Archiv f. Rel.Wiss. 4 (1901) 136–169 (Nachdr. Darmstadt 1960).

[16] H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wiss. Unter. z. NT 2) (Tübingen 1951) 186ff.

[17] S.th. I, 1,2.

[18] Vgl. R.R. Grimm, Paradisus coelestis – Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200 (Medium aevum XXXIII) (München 1977).

PETER STOCKMEIER

1925 in Hemhof bei Rosenheim geboren. Studierte nach dem Kriegsdienst bis 1952 Theologie und Geschichte in München, hier 1955 Promotion zum Dr.theol. Von 1952 bis 1956 Kaplan in München. 1958 Dozent, 1962 Professor an der Pädagogischen Hochschule Pasing der Universität München. 1961 Habilitation an der Universität München im Fach Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie. 1964 bis 1966 Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Trier, von 1966 bis 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Tübingen. Seit 1. Oktober 1969 ordentlicher Professor und Lehrstuhlinhaber an der Universität München, Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie. Anschrift: Institut für Kirchengeschichte, Fachbereich Katholische Theologie der Universität München, Geschw.-Scholl-Platz 1, D–8000 München 22.

Robert Favre

Variationen über den Himmel im Jahrhundert der Aufklärung

«Die Kirche tadelt diejenigen, die in solchen Dingen ihrer Phantasie freien Lauf lassen und die Überheblichkeit besitzen, sich nicht mit der Einfachheit des Dogmas abzufinden.» So formulierte der Jesuit François de Feller, als er im Jahre 1773 seinen *Catéchisme philosophique* schrieb, seine Mahnung an diejenigen, die in Glaubensdingen nicht einfach Volk sein wollten. Seine Kritik «der erhitzten Geister» traf in diesem Jahrhundert eine Vielzahl seiner Mitbrüder, die sich in bezug auf die Hölle minutiösen und scheußlichen Beschreibungen hingaben: der Eifer, mit dem sie die Vorstellung «heilsamer Schrecken» heraufbeschworen, nährte eine zu fest etablierte pastorale Rhetorik. Und man kennt die Angriffe der französischen Philosophen der Aufklärung gegen diese Religion der Furcht – Furcht vor dem Tod und Furcht vor der Verdammnis –, die zur Knechtung der Menschen neigte.

Weniger bekannt dagegen sind die Reden, die in dieser «Kategorie von Dingen» über den Himmel gehalten wurden. Dabei haben diese ebenfalls Stoff für eine antichristliche Polemik geliefert, sowohl auf der Seite der Deisten als auf der der Atheisten. Durch diese damals gebräuchlichen Beschreibungen, diese konkurrierenden kritischen Äußerungen und Bilder hindurch, finden wir heute die Schwierigkeiten wieder, die die Verkündigung einer Teilnahme am göttlichen Leben, in dem das Bündnis in Erfüllung geht, in der menschlichen Sprache bietet. Außerdem scheint es nützlich, gewisse Unstimmigkeiten, Verirrungen oder Exzesse, die im 18. Jahrhundert in Frankreich besonders ausgeprägt waren, in Erinnerung zu rufen, zumal heute noch immer die Gefahr besteht, daß sie unsere christlichen Vorstellungen über das Heil bestimmen und so guten Grund für ein als schmerzlich empfundenes ablehnendes oder zurückhaltendes Verhalten geben[1].

Diese kurzen Bemerkungen auf der Grundlage von für repräsentativ befundenen Texten können nur den Versuch darstellen, einige der Ausschweifungen, zu denen die «Überheblichkeit» die weit von der «Einfachheit des Dogmas» entfernt ist, führt, systematisch zu ordnen.

Halten wir uns nicht auf bei den naiven Objektivierungen, die «den Himmel» auf der Grundlage eines *Kosmologismus* mit mannigfachen Erscheinungsformen lokalisieren. Derselbe Feller läßt sich nacheinander ironisch aus über «einige Theologen», die die Hölle in «das Innerste der Erde» versetzen, dann über Voltaire, «der nicht an einen Himmel glaubt, weil es keine Beweise dafür gibt, daß sich einer auf dem Mond, auf Jupiter oder auf der Venus befindet (Dictionnaire philosophique, art. «ciel»)»; was ihn selbst betrifft, so be-

jaht er schließlich die Existenz eines «besonderen Aufenthaltsortes», eines «Irgendwo», nachdem er kurz die Hypothese, daß es «keinen einzigen bestimmbaren Ort» gibt, gestreift hatte... Das Wort «Himmel» führt das Denken in die Richtung einer Raumbestimmung, und in diesem Sinne versteht ein anderer Kritiker Voltaires, der Benediktiner Dom Chaudon, unter dem Stichwort «Himmel» seines *Anti-Dicitionnaire philosophique* «einen oberhalb sämtlicher Planeten gelegenen Raum, in dem das Wesen aller Wesen die Lobpreisungen der Gerechten, deren Tugenden er belohnt, entgegennimmt». Man bemerke im Vorbeigehen diese soziale und kulturelle Bezugnahme auf einen himmlischen Hof, in dem ein feudaler Gott thronte: in dem Maße, in dem hierin unsere Vorstellung zwischenmenschlicher Beziehungen in einer idealen Gesellschaft zum Ausdruck kommt, ist die Darstellung des Himmels politisch nicht neutral!

Folgende Tendenz, die man mit verschiedenen Erscheinungsformen von christlichem *Pessimismus* und *Dolorismus* zusammen sehen kann, erscheint für manch eine Predigt, Abhandlungs- oder Meditationsseite charakteristischer zu sein: die Beschreibung des Himmels als eines Ortes unaussprechlicher Herrlichkeiten und vollkommenen und unvergänglichen Glücks, dient im Endergebnis dazu, alle Erfahrungen, jegliches Handeln, alles Leben in dieser «Welt voller Sünden und Jammer, auf dieser Erde voll Trauer und Tränen, in dieser Gegend der Toten, in diesem Ort von Skandalen und Schmerzen, des Fluchs und der Verbannung, in dem man nur traurige, ihr Schicksal beweinende, ihre Tage verfluchende und gegen ihren Schöpfer sich auflehnende Jammergestalten sieht», zu entwerten. In diesem Sinne predigte in seinem «Sermon über das Paradies» der Missionar Bridaine (1701–1767), der vierzig Jahre lang mit nie abreißendem Erfolg Frankreich bereiste.

Ohne daß wir – wie Charles Péguy – die Gewißheit hätten, daß Notre-Dame von Chartres und Notre-Dame von Paris Gott als Zeugnisse gelungener menschlicher Werke auf ewig gegenwärtig sein müssen, kommt es darauf an, alles als suspekt anzusehen, was den Himmel zu einer Zuflucht werden und ihn aus Kompensationsbestreben als reicher erscheinen läßt und zur Geringschätzung des Lebens auf Erden führt. Bevor Marx und Nietzsche dies taten, kritisierten Voltaire, Diderot und Holbach mit aller Schärfe die Verherrlichung des Himmels als einzige und exklusive «Heimat» und Antagonisten der Erde. Wenn wenige ihre ganze Hoffnung, und insbesondere ihre christliche Hoffnung darin setzten, eine irdische Wohnstätte zu errichten, so vermutlich daher, weil schon lange vorher, lange vor dem 19. und 18. Jahrhundert eine der Trauer ergebene Seelsorge umgekehrt gelehrt hatte, außer vom «Jenseits» nichts zu erwarten.

Es bliebe noch zu fragen, ob die hochgeschraubte Herabsetzung von «allem, was nicht der Ewigkeit angehört», und Wehmut und Abscheu der erhabenen Seelen mehr einem schizophrenen Verhalten entsprechen oder nur Randerscheinungen der Evolution im sozialen Bereich sind; aber im 18. Jahrhundert gewann die Spiritualität des Abscheus der Welt und der «heiligen Todessehnsucht» eine solche Verbreitung, daß man sie einem Augenblick des kollektiven Pessimismus angesichts des drohenden geistlichen Verfalls im Lande althergebrachter Christlichkeit zuschreiben muß[2].

Über eine andere Betrachtungsweise des Himmels könnten ebenfalls psychologische und soziologische Interpretationen angestellt werden: befindet sich die Person, die in einer endgültigen Begegnung mit Gott lebt, in einer Beziehung von Angesicht zu Angesicht, die alle anderen Beziehungen ausschließt? Solches kann man seitenweise bei Nicole lesen, von dessen Schriften sich im 17. und 18. Jahrhundert Zehntausende von Jansenisten nährten: «Der Mensch wurde geschaffen, um in einer ewigen Einsamkeit allein mit Gott zu leben». Nicole führt näher aus: «Denn die Gesellschaft der Glückseligen wird ihr Für-sich-Sein nicht trüben»...[3] Auch kommt es bei den Christen, und nicht nur bei den Deisten häufig vor, daß das ewige Leben vor allem als der individuelle Genuß einer Belohnung erscheint, die ein vergeltender und rächender oberster Richter gewährt.

Sicher, an dieser Stelle spüren wir manchmal das Bestreben, die unendliche Distanz Gottes aufzuzeigen: Allein Er und seine Gaben reichen aus, die Sehnsucht der Menschen zu stillen. Klingt jedoch in diesen abrupten oder ungelenken Formulierungen nicht vor allem auch das Aufgeben der Gemeinschaft durch? Eine Art von «geistlichem Individualismus hat lange Zeit hindurch die Predigt über die Einkehr, die Vorbereitung auf den Tod und das Heil bestimmt. Ein so verstandener Himmel entspricht nicht der Verheißung der Teilhabe am himmlischen «Fest»: Dieses grandiose «von Angesicht zu Angesicht» ist nicht «katholisch». Man kann den Charakter der Kirche als Leib Christi nur aus einer Einstellung heraus, die allzu sehr mit dem übereinstimmt, was man den bürgerlichen Individualismus nennt, in solcher Weise vergessen und unterdrücken. Und in dieser sentimentalen Variante führt eine analoge Tendenz dazu, die ewigen Wiederbegegnungen mit den geliebten Wesen so überzubewerten, daß darüber die ekklesiale Dimension der Glückseligkeit verlorengeht. Dies ist ganz sicher der Fall in der wenig orthodoxen Athmosphäre des Romanhaften,

wie z.B. am Schluß von Abbé Prévosts *Cleveland*, das einer der größten Erfolge des Jahrhunderts war, oder am Ende von Jean-Jacques Rousseaus *La nouvelle Héloïse*.

Aber die Briefe und Memoiren dieser Zeit spiegeln ebenfalls das wachsende Gewicht, das diese amikale, eheliche und familiale Hoffnung in den gläubigen Seelen gewinnt: dies ist der Fall bei Präsident Dugas, bei Moreau, dem Historiographen des Königs, bei Necker und seiner Frau, um nur die Erwähnenswertesten zu nennen. Es ist sicherlich nichts gegen diesen Aufschwung des Herzens einzuwenden. Man muß sich jedoch in acht nehmen vor der Eigenart dieser Regung, die einen solchen Wunsch mit sich bringt, falls er dazu führen würde, die christliche Hoffnung auf einen Traum vom affektiven Glück zu reduzieren, in dem sich der Himmel auf das Maß einer kleinen Gruppe von Intimen verkleinern würde, die nicht die Geladenen Gottes, sondern unsere eigenen Auserkorenen wären.

Umgekehrt kann der Eifer, viele aus der göttlichen Gemeinschaft auszuschließen, mehrere Gründe offenbaren. Sie einer «kleinen Herde» vorzubehalten, ergibt sich sowohl aus einem unendlichen Respekt vor der göttlichen Transzendenz als aus der Neigung zum *Elitarismus*. In einer anderen Passage seiner *«Essais de morale»* hatte Nicole eine lange Liste von Kategorien von Verdammten aufgestellt, und angesichts der Angriffe seiner Nachfolger in der Unversöhnlichkeit würden die Jesuiten im Verlauf des Jahrhunderts die größten Schwierigkeiten haben, die traditionelle These über das mögliche Heil der Heiden zu verteidigen: zur großen Schande der «erleuchteten» Geister gilt sie im Jahrhundert der Aufklärung als häretisch. Ohne im Detail auf diese lange Debatte, die vor allem durch den Streit der Sorbonne mit Armontel wegen seines *Bélisaire* gekennzeichnet war, einzugehen, muß daran erinnert werden, daß Julie den Leser von *La nouvelle Héloïse* folgendermaßen beschwört: «Laß uns nicht eingreifen in das grausame Treiben der Dämonen: öffnen wir unseren Brüdern die Hölle nicht so leicht», und daß Madame Roland ihren Glauben von Jugend an verloren hatte gerade wegen dieser Art von Intoleranz. In seinem *Traité du vrai mérite de l'homme* aus dem Jahr 1773, der Dutzende von Neuauflagen erlebte, fragte der achtbare Maître de Claville in aller Unbefangenheit: «Fügt das Schicksal der Verdammten der Glückseligkeit der Auserwählten etwas hinzu?» Ja, wird der Erzbischof von Lyon, Malvin de Montazet in seiner *Instruction pastorale* aus dem Jahr 1776 schreiben, wenn er statt «so tröstlicher Verheißungen für die treue Seele» – treu in diesen Zeiten des Unglaubens – der Versicherung Ausdruck verleiht, in Ewigkeit die Rache Gottes an seinen Feinden zu teilen: «Wir werden das bedauerliche Urteil, das gegen die Gottlosen verhängt wurde, vollstrecken.» Zuvor hatte bereits der Benediktiner Dom Sensaric über die große Rache der Gerechten gepredigt: «Also werden die Gerechten Verachtung für Verachtung gelten lassen ... Also werden sie sich im Blut der Sünder waschen, wie diese sich an ihren Tränen gelabt haben.» Seltsame Verquickung von Himmel und Hölle! Das sind wahrhaftig unansehnliche Phantasievorstellungen über die Rache!

Es ist so schwierig zu umreißen, was die himmlische Glückseligkeit ausmacht. Diejenigen, die sich daran versuchen, scheitern noch an drei Arten von Klippen: dem *Narzißmus*, dem *Intellektualismus*, dem *Akademismus*.

Im ersteren Fall findet der «Gerechte» das Glück in seiner Selbstgenügsamkeit. So läßt Jean-Jacques Rousseau die Glückseligkeit in der «angenehmen Erinnerung an das Gute, das man auf Erden getan hat,» bestehen (Confessions, Buch XII); und wenn wir uns zurückbesinnen auf die Beschreibung der Ekstase, die er in der 5. der *Rêveries du promeneur solitaire* analysiert, so bemerken wir, daß man sich in diesem Vorgeschmack des höchsten Glücks «selbst genügt, als wäre man Gott». Nicht *mit* Gott zu sein, sondern *wie* Gott zu sein, stellt das «ausreichende, vollkommene und erfüllte Glück» dar. Niemand zweifelt daran, daß die Religion Rousseaus auch andere Gesichtspunkte kennt; aber unter diesem Aspekt läßt sich präzise erfassen, was man nach Malraux das «Bedürfnis nach Göttlichkeit» nennen wird. Das Vergnügen, sich unsterblich zu fühlen, die Zufriedenheit des Gerechten, der auf seine Belohnung wartet und sie für verdient hält, die Hoffnung der trauernden Seele, die sich nach den Wiederbegegnungen in der Ewigkeit sehnt, der Ruf der über ihre Unvollkommenheit und ihre Endlichkeit bestürzten Kreatur, alle diese Gefühle zeigen den zutiefst narzißhaften Charakter des «alten Adam», der noch bekehrt werden muß, so würdig ihr Ausdruck auch sein mag.

Eine andere, verwandte Verirrung ist der *Intellektualismus*. Vielleicht sind die Überlegungen über das himmlische Glück durch ihn mehr bedroht als durch eine gewisse Sentimentalität oder einen Sensualismus, denn wir wissen, daß von Freuden, Genüssen und Sinnenlust in Metaphern gesprochen wird. Scheint es im Gegenteil nicht adäquat, den Himmel als den Ort der Vision und des vollkommenen Wissens zu sehen, da der Geist in das totale Licht eintritt? Während das evangeliumsgemäße Bild eines «Festmahls» uns zur Teilhabe aller, zu einer freudigen gegenseitigen Beziehung einlädt, wird das Individuum häufig auf einen alleinstehenden Intellekt reduziert, bei dem das Wissen

die Liebe verdrängt. «Wir werden alles sehen und den Grund aller Dinge erkennen», sagte Bridaine, aber er würde anschließend wenigstens die glückliche Teilnahme des gesamten Wesens am göttlichen Leben darstellen. Diese Formulierung kann im Gegenteil alles erfassen, so wie es in einer Lobrede, die Fontenelle auf einen akademischen Gelehrten hielt, der Fall ist; wenn man Fontenelle Glauben schenken darf, betrachtete dieser Christ «seinen Leib als einen Schleier, der die ewige Wahrheit seinen Blicken entzog» – was eher platonisch ist –, und er wartete mit Ungeduld darauf, «aus der tiefsten Finsternis überzugehen zu einem vollkommenen Licht». Tatsächlich verwundert es bei einem Gelehrten, hier die Sehnsucht zu wissen und zu sehen mit einem bereits erwähnten Pessimismus vermischt wiederzufinden: an anderer Stelle würde man diese intellektuelle Leidenschaft als Deckmantel für einen subtilen Narzißmus von dem Augenblick an erkennen, in dem sie nicht mit der Anbetung und dem Mit-anderen-Teilen einhergeht.

Es bleibt eine Tatsache, daß jegliche Aussage über den Himmel ebenso wie jede Beschreibung einer Utopie von vornherein Gefahr läuft, starr zu werden. Außerdem gibt es keine reine Utopie, denn dieses Genre ist, wie bei Cleveland, meist durch eine Bedrohung, eine Fehlhaltung oder ein unerlaubtes Eindringen in eine romanhafte Form getaucht, oder sie nimmt, wie bei *Candide*, wegen der polemischen Absicht der Welt des Alltags gegenüber, Gestalt an. Gibt es im Grunde etwas Trockeneres, Faderes, Konventionelleres oder Akademischeres als über eine utopische Welt oder über den Himmel zu sprechen?

Totale Rationalität, vollkommene Transparenz und Harmonie führen zur reinen Wiederholung oder zur Unbeweglichkeit, wie es der Fall ist auf jenen großflächigen antikischen Darstellungen, auf denen die Seelen in den elyseischen Gefilden zu sehen sind. Selbst wenn der Schriftsteller sich bemüht, Sturzbäche von Herrlichkeiten fließen und Jubel- und Triumphlieder erklingen zu lassen, senkt sich allmählich Langeweile darüber. Der Allmächtige ist nicht mehr der lebendige Quell, sondern ein Idol, das «glückseligen» ... oder enttäuschten Anbetern gegenübergestellt wird. Kurz vor seinem Tod schilderte Voltaire in seinem Gedicht *Le Songe-creux* seine Forschungsreise durch das Jenseits, wahrscheinlich als Parodie Dantes: nachdem ihn angesichts der Verdammten sehr bald Entsetzen ergriffen hatte, geht er zum Aufenthaltsort der Glückseligen, aber dieses «Elysium und seine kalte Pracht» vermögen ihn auch nicht zu fesseln; «nachdem er davor ebenso schnell Abscheu empfand», entkam er schließlich der Langeweile, indem er sich jener düsteren Gestalt, dem Nichts überließ. Wenn dies vielleicht auch nicht die letztgültige Aussage Voltaires ist, so verleiht es zumindest seiner größten Versuchung Ausdruck. Im selben Jahr 1778, genau vor zwei Jahrhunderten, starb ein Maler: Lantara. Als man ihm auf seinem Krankenlager versprach, daß er Gott nun bald von Angesicht zu Angesicht sehen würde, fragte er: «Wie, und nie im Profil?»

Bei einem evangelischen Philosophen, D.-R. Baullier und bei dem Missionar P. Bridaine finden wir weniger enttäuschende Aussagen über die himmlische Glückseligkeit. Ersterer ist der Anthropozentrik der Deisten und mancher anderer Autoren noch zu nahe. Er baut auf jene unendliche schöpferische Kraft der menschlichen Seele, die sie auf ewig für Erleuchtungen, Tugenden, neue Freuden usw. empfänglich macht; er schreibt folgendermaßen: «Ich kenne keine lieblichere Vorstellung, als daß sich die verklärten Geister in einem Zustand permanenten und nie endenden Fortschreitens in der Vollkommenheit befinden»[4], denn ganz abgesehen davon, daß dies für den Menschen angenehm und schmeichelnd ist, besitzt sie den Vorzug, unserem Geist wahrscheinlicher zu erscheinen. Der Zweite, der mit dem Ziel, eine Dynamik des Sehens im Schoße der Ewigkeit zu veranschaulichen, von naiven oder mühseligen Bildern überfließt, bejaht schließlich einen entschiedenen Theozentrismus: «Nein, die ganze Begierde eines durstigen Hirschen, der nach langer Flucht eine Quelle sucht, um seinen brennenden Durst zu löschen, das ganze Maß an Geschwindigkeit, mit dem sich ein reißender, von reichlichen Regengüssen geschwollener Bach hinabstürzt, die ganze Wucht, mit der ein von der Bergspitze gelöster Felsblock in ein Tal rollt, die ganze Heftigkeit schließlich eines in unterirdischen Orten eingeschlossenen Feuers, das sein Gefängnis aufbricht, um in die Atmosphäre aufzusteigen, alle diese Dinge sind nur schwache Abbilder der Begierde, des Eifers und des unaussprechlichen Drangs, mit dem die Heiligen Gott als ihrem Zentrum zustreben.»[5]

Das 18. Jahrhundert hat uns, Gott sei es gedankt, das «Halleluja» des Messias von Händel, das «Sanctus» der h-moll-Messe und das «Lux perpetua» des Requiems von Mozart beschert. Denn – sollen wir es bedauern? – wir hören heute keine Predigten mehr über das Paradies. Gewiß, die Irrwege sind zahlreich, und man könnte noch weitere aufdecken. Aber dieser vergessene Bridaine, ein populärer Prediger, der es zu seiner Zeit verstand, die vornehmen Damen und die Akademiker ebensogut wie die Hörerschaft einer Landgemeinde zu fesseln, könnte womöglich eine der am wenigsten ungeschickten Annäherungen an diese unaussprechliche Tatsache, die das Ziel der christlichen Sehnsucht ist, geboten haben.

[1] Jean Fabre, der schmerzlich vermißte Kenner des 18. Jahrhunderts, sagte, daß die Männer der Aufklärung «zum ersten Male, zumindest in ihrer modernen Formulierung, die Probleme, die noch immer die unseren sind, umrissen haben».

[2] Siehe die Beiträge M. de Certeaus und L. Coignets in Le Mépris du monde (...) dans la tradition spirituelle occidentale (Cerf, Paris 1965) und Kap. IV: La Mort au siècle des Lumières, von R. Favre (Presses universitaires de Lyon 1978).

[3] Essais de Morale, IV, 218: Traité des quatre fins dernières (Ausgabe von 1696).

[4] Essai philosophique sur l'âme des bêtes (Changuion, Amsterdam ^{2}1737) II, 43.

[5] Sermons (Sesuin, Avignon ^{2}1827) I 328–329.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

ROBERT FAVRE

1927 in Lyon geboren. Nach Absolvierung des Höheren Lehrerseminars Lehrer in Algier und Lyon, wo er zur Zeit Lehrbeauftragter für französische Literatur an der Universität Lyon 2 ist. Verschiedene Veröffentlichungen, insbesondere über die Mémoires de Trévaux und die Medizin, in der Zeitschrift XVIIIe Siècle, in den drei Serien der Etudes sur la presse de l'Equipe de Recherche associée 434 des C.N.R.S., und im Dicitionnaire des Journalistes. 1600–1789 (Presses universitaires de Grenoble, 1976). Vor kurzem erschien seine Doktorarbeit: La Mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières (Presses universitaires de Lyon, 1978). Anschrift: 1, Quai de Pêcherie, F–69001 Lyon, Frankreich.

James H. Cone

Der «Himmel» in den Negro Spirituals

«Ich bin ein armer Pilger, voll Sorgen.
Ich bin auf dieser Welt allein.
Keine Hoffnung ist in dieser Welt mehr für morgen.
Drum mach' ich den Himmel zu meinem Heim.»

Die nordamerikanischen schwarzen Sklaven des 19. Jahrhunderts glaubten, der Gott Jesu Christi habe sich aufgemacht, die Unterdrückten aus der Knechtschaft zu befreien, doch das Weiterbestehen der Sklaverei schien diesen Glauben Lügen zu strafen. Wenn Gott doch allmächtig und Herr über die Menschheitsgeschichte ist, wie läßt sich dann seine Güte mit der Knechtung des Menschen vereinbaren? Wenn Gott doch die Macht besitzt, die schwarzen Menschen aus der Not der Sklaverei zu befreien, so wie er Mose vor dem Heer des Pharao gerettet hat, Daniel aus der Löwengrube und die drei Jünglinge aus dem Feuerofen, warum stehen dann die schwarzen Sklaven immer noch unter der Gewalt der weißen Herren? Warum leben sie immer noch in armseligen Verhältnissen, wenn doch Gott diesem Elend mit einem einzigen richtigen Streich ein Ende machen könnte?

Das sind harte Fragen, und sie sind noch heute von Bedeutung. In der Geschichte der Theologie und der Philosophie bilden diese Fragen den Kern des «Problems des Übels», und Gymnasial- und Universitätsprofessoren haben schon stundenlang darüber diskutiert. Doch schwarze Sklaven hatten nicht Gelegenheit, über das Leidensproblem im Luxus eines Seminarraums mit all dem Komfort des modernen Lebens nachzusinnen. Sie stießen auf das Leid auf den Baumwollfeldern von Georgia, Arkansas und Mississippi. Sie hatten sich mit den Absurditäten des menschlichen Daseins angesichts der Peitsche und Pistole auseinanderzusetzen. Jedesmal, wenn sie ihre Augen öffneten und die Widersprüche in ihrer Umgebung erblickten, wurden sie inne, daß sie «durch eine ihnen nicht holde Welt rollten». Wie kann denn ein guter und mächtiger Gott weiße Herren und Aufseher dulden? Welche Erklärung kann der Heilige Israels dafür geben, daß er das Bestehen einer schrecklichen Sklaverei zuläßt? Die Antwort auf diese Fragen liegt im Begriff «Himmel», der in der schwarzen religiösen Erfahrung, so wie sie in den Sklavengesängen des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt, eine beherrschende Vorstellung ist.

Der Begriff «Himmel» in der schwarzen Religion ist nicht richtig gedeutet worden. Die meisten Beobachter haben die religiöse Erfahrung der schwarzen Menschen ausschließlich dahingehend interpretiert, daß die Sklaven sich nach dem Himmel sehnten, als wenn dieses Verlangen in keinem Zusammenhang mit ihrer Befreiung auf Erden gestanden hätte. Man hat gesagt, der Begriff «Himmel» habe den schwarzen Sklaven als ein Opiat gedient, habe sie willfährig und unterwürfig gemacht. Vielleicht hängt dieser Vorwurf zum Teil mit der veralteten Kosmologie der Spirituals zusammen. Ihr altmodisches Weltbild kann Kritikern den Blick verstellen für die Botschaft eines Volkes, das mitten in der Entmenschlichung der Sklaverei seinen eigenen Ausdruck sucht. Man tut ja auch die Bibel und ihre Botschaft als nichtssagend ab, bloß weil die biblischen Schriftsteller die Vorstellung von einem dreistöckigen Weltall haben. Obwohl nicht alle biblischen und systematischen Theologen die Entmythologisierungsmethode Rudolf Bultmanns als einen geeigneten Weg ansehen, um (unter anderen) das Problem der biblischen Kosmologie zu lösen, so werden doch die mei-

sten seiner Auffassung beipflichten, daß die Botschaft des Evangeliums durch dessen vorwissenschaftliches Weltbild nicht entkräftigt wird. In einer ähnlichen Sicht kann auch das Thema «Himmel» in den Negro Spirituals ins richtige Licht kommen.

So gebe ich denn ohne weiteres zu, daß sich das Weltbild der schwarzen Sklaven nicht als eine brauchbare wissenschaftliche Wirklichkeitsanalyse vertreten läßt; daß das Wort «Himmel» ein weißer Begriff war, der den schwarzen Sklaven beigebracht wurde, um sie gefügig und unterwürfig zu machen; daß die Vorstellung vom verheißenen Land, wo «die Straßen aus Perlen und die Tore aus Gold» sind, nicht gerade dazu angetan ist, mit den heutigen politischen Revolutionären gemeinsame Sache zu machen, welche die politische Befreiung mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln für notwendig halten; daß es eine «neue» schwarze theologische Sprache braucht, wenn die schwarze Religion sich heute mit den geschichtlichen Kämpfen der schwarzen Menschen in Amerika und der Dritten Welt solidarisieren soll. Dennoch bleibt die Frage: Wie war es den schwarzen Menschen möglich, die geistigen und körperlichen Belastungen der Sklaverei auszuhalten, ohne daß ihr Menschsein dadurch beeinträchtigt wurde? Ich meine, die Antwort liegt in der schwarzen Eschatologie. Vielleicht brauchen wir die Idee «Himmel» nicht preiszugeben, sondern müssen wir sie nur neu deuten, so daß dann die unterdrückten schwarzen Menschen heute Widerstandsformen entwickeln können, die denen ihrer Voreltern gleichen.

«Himmel» und schwarzes Dasein

Wir gehen am besten von der Feststellung von Miles Fisher aus, daß die Spirituals «historische Dokumente» sind. Sie berichten uns vom Streben der schwarzen Menschen nach ihrer geschichtlichen Befreiung, von ihrem Versuch, ihre Gegenwartsgeschichte im Licht der ihnen verheißenen Zukunft und nicht ihrem einstigen Elend entsprechend zu deuten. Wie Fisher bemerkt, war mit «Himmel» nicht allein eine transzendente Wirklichkeit außerhalb von Zeit und Raum gemeint; das Wort bezeichnete auch die Territorien auf Erden, die von den schwarzen Menschen als Länder der Freiheit angesehen wurden. Der Begriff «Himmel» bezog sich auch auf Afrika, Kanada und den Norden der Vereinigten Staaten[1].

Über diesen Doppelsinn der Spirituals schrieb Frederick Douglass: «Wir waren zuweilen sehr unbekümmert, sangen Hymnen und stießen Freudenschreie aus, fast dermaßen triumphierend im Ton, als hätten wir bereits ein Land der Freiheit und Sicherheit erreicht. Ein gewitzter Beobachter hätte aus unserem ständig wiederholten Lied ‹O Kanaan, o lieblich Kanaan, ich mache mich auf den Weg ins Land Kanaan› vielleicht noch etwas mehr heraustönen hören können als unsere Hoffnung, in den Himmel zu kommen. Wir gedachten, den Norden zu erreichen, und der Norden war unser Kanaan.»[2]

Harriet Tubman verwendete die Spirituals ebenfalls in ihrem Kampf, die schwarzen Menschen aus den Banden der Sklaverei zu befreien. Die Spirituals dienten auch als kommunikative Entwürfe von Möglichkeiten zur Freiheit auf Erden. Sarah Bradford[3] berichtet, wie Harriet Tubman den Gesang verwendete, um ihre Verwandten und Freunde wissen zu lassen, daß sie in den Norden, in die Freiheit zu entfliehen vorhatte.

Wenn der uralte Wagen kommt,
Werde ich euch verlassen.
Ich mache mich auf den Weg ins verheißene Land,
Freunde, ich werde euch verlassen.
Es tut mir leid, euch zu verlassen, Freunde.
Lebt wohl, o, lebt wohl!
Doch ich werde euch am Morgen wieder treffen,
Lebt wohl, o, lebt wohl!
Ich werde euch am Morgen wieder treffen,
Wenn ihr das verheißene Land erreicht;
Jenseits des Jordan.
Denn ich mache mich auf den Weg
ins verheißene Land.

Wie für F. Douglass, so bedeutete auch für H. Tubman «das verheißene Land jenseits des Jordan» nicht einfach eine transzendente Wirklichkeit. Es war der Norden und später Kanada. Nachdem sie das freie Territorium erreicht hatte, sagte Harriet: «Ich besah meine Hände, um zu schauen, ob ich jetzt, wo ich frei war, immer noch die gleiche Person sei. Über allem lag ein solcher Glanz; die Sonne schien wie Gold durch die Bäume und über die Felder, und ich kam mir vor, als wäre ich im Himmel[4].

Und doch gab sie sich nicht damit zufrieden, selber frei zu sein, während andere noch in der Knechtschaft verbleiben mußten: «Ich hatte die Grenze überschritten, von der ich so lange geträumt hatte. Ich war frei; aber niemand stand da, um mich im Land der Freiheit willkommen zu heißen; ich war eine Fremde in einem fremden Land, und meine Heimat lag ja trotz allem in dem alten Hüttenviertel, mit den alten Leuten und meinen Brüdern und Schwestern. Aber ich faßte den feierlichen Entschluß: Ich war frei, und auch sie sollten es sein; ich würde für sie hier im Norden eine Heimat bereiten und mit Gottes Hilfe sie alle hierher bringen. O, wie betete ich dann, mutterseelenallein auf dem kalten, feuchten Boden liegend: ‹Lieber Herr›, sagte ich, ‹ich haben keinen Freund außer dir. Komm mir zu Hilfe, Herr, denn ich bin in großer Not!»[5]

Sarah Bradford zufolge ging Harriet neunzehnmal zurück in den Süden und brachte «mehr als dreihundert Stück lebenden und atmenden ‹Eigentums› mit sich in das verheißene Land»[6].

In diesem Zusammenhang lag in «Swing Low, Sweet Chariot» der Gedanke, mit einem «Wagen» zu entfliehen, d.h. mit den Mitteln, die eine Schar von Leuten benutzen könnte, um sich nach Norden abzusetzen. Wenn schwarze Sklaven sangen: «Ich blickte über den Jordan hinüber, und was erblickte ich da? Man kam, um mich heimzuführen», so schauten sie über den Ohio-Fluß. «Die Schar von Engeln war Harriet oder ein anderer Geleiter, der zu Hilfe kam, und das ‹Daheim› war ein Himmel in den freien Staaten oder Kanada.»[7] «Sich davonstehlen» bedeutete, ins Gehölz zu schleichen zu einer geheimen Sklavenzusammenkunft, und «der Kürbisflasche folgen» besagte, dem Großen Bären nachgehen zum Ohio-Strom, in die Freiheit[8].

Doch obwohl das Wort «Himmel» topographische Bezüge zu dieser Welt hier aufwies, konnten sich doch nicht alle schwarzen Sklaven der Hoffnung hingeben, den «Himmel» von Afrika, Kanada oder doch wenigstens den Norden der Vereinigten Staaten zu erreichen. Die Zweideutigkeit und das Scheitern der Experimente der amerikanischen Besiedlungsgesellschaft machte die Hoffnungen vieler schwarzer Sklaven, die in ihre afrikanische Heimat zurückkehren wollten, zunichte. Und die Schwarzen begannen auch innezuwerden, daß der Norden sich gar nicht so sehr vom Süden unterschied, wie sie es sich vorgestellt hatten, zumal angesichts des Gesetzes über die entlaufenen Sklaven von 1850 und der Fred Scott-Entscheidung von 1858. Die schwarzen Sklaven begannen sich bewußt zu werden, daß ihre geschichtliche Freiheit solange nicht gesichert sein könne, als weiße Rassisten den Regierungsapparat von Amerika in Händen hielten. Darum erachteten sie es als notwendig, einen Freiheitsstil zu entwickeln, der die geschichtlichen Möglichkeiten berücksichtigte, aber nicht von ihnen abhing. Was konnte denn Freiheit für schwarze Sklaven bedeuten, die sich nie Hoffnung darauf machen konnten, an der Ausarbeitung von Gesetzen, nach denen sich ihr Leben zu richten hatte, mitbeteiligt zu sein? Mußten sie weiterhin die Freiheit einfach als Möglichkeit zur Flucht oder zum Aufstand auffassen, als ob ihr Menschsein an ihrer Bereitschaft hinge, Selbstmord zu begehen? Als Antwort auf diese Situation bildete sich die schwarze Vorstellung vom Himmel heraus.

Für schwarze Sklaven, die dazu verurteilt waren, ihr Dasein in Gefangenschaft zu fristen, besagte «Himmel» den Entscheid des ewigen Gottes, daß ihr Menschsein nicht von weißen Sklavenhaltern zerstört werden dürfe. Weiße konnten sie wohl hetzen, schlagen, ja töten; dennoch glaubten die schwarzen Sklaven, daß Gott sie sich zu eigen erwählt habe und daß diese Erwählung ihnen eine Seinsfreiheit verleihe, die sich nicht an dem messen lasse, was Unterdrücker ihrem Körper zufügen konnten. Mochten auch die Weißen die schwarze Geschichte unterdrücken und die Afrikaner als Wilde bezeichnen –, das, was die Sklavenherren sagten, war doch nicht ernst zu nehmen, denn die Unterdrückten waren sich bewußt, eine Eigenpersönlichkeit zu besitzen, die vom himmlischen Vater gewährleistet werde; dieser allein ist der höchste Herr des Universums. Dies also besagte für die schwarzen Sklaven das Wort «Himmel».

Der Gedanke an den Himmel bot den schwarzen Menschen Wege, um ihr Menschsein zu behaupten, wenn andere Leute versuchten, sie zu Unpersonen zu machen. Er befähigte sie, ihr Recht auf Freiheit zu bejahen, die Gott den Unterdrückten verheißen hat. Daran dachten sie, wenn sie von einer «Stadt, genannt Himmel» sangen:

Ich bin ein armer Pilger, voll Sorgen.
Ich bin auf dieser Welt allein.
Keine Hoffnung ist in dieser Welt mehr für morgen.
Drum mach ich den Himmel zu meinem Heim.
Manchmal werd' ich gejagt wie ein Lümmel.
Manchmal weiß ich nicht wo aus noch ein.
Ich hörte von einer Stadt, genannt Himmel.
Dahin zieh' ich und mach' sie zu meinem Heim.

Inmitten ihrer wirtschaftlichen und politischen Entrechtung gaben sich die schwarzen Sklaven nicht auf und verloren sie ihr inneres Gleichgewicht nicht, denn sie glaubten, ihr Eigenwert stehe über Regierungsentscheiden. Darum freuten sie sich darauf, «wie Johannes in Jerusalem zu wandeln», und sehnten sich nach dem «Gottesdienst im Freien in dem ihnen verheißenen Land».

Die vorwissenschaftlichen Bilder vom Himmel, die in diesen Gesängen vorkommen, weisen auf einen Sachverhalt hin, den die Bibel betont, der aber von den Bibelwissenschaftlern für gewöhnlich übersehen wird. Die schwarzen Sklaven sprachen die christliche Überzeugung aus, daß der Tod und die Auferstehung Christi den Menschen eine Freiheit verleiht, die ihnen von Unterdrückern nicht genommen werden kann. Sie sagten: «Wir sind Menschen, und nicht einmal weiße Sklavenherren können dagegen aufkommen.»

Die transzendente Gegenwart

Selbst dort, wo in ihnen nicht offen oder versteckt von spezifisch geschichtlichen Ereignissen die Rede ist, be-

dienen sich die Spirituals einer eschatologischen Sprache, um im jetzigen Dasein der Sklaven Transzendenz zum Ausdruck zu bringen. «Ich breche auf, um den Himmel zu meinem Heim zu machen... Ich wandle auf dem Weg zum Himmel und muß kämpfen, bis ich sterbe» – solche Verse machen deutlich, daß die schwarzen Sklaven nicht einfach tatenlos auf die Zukunft warteten. Sie führten ein tätiges Leben, so als ob die Zukunft in ihrer Gemeinschaft bereits Gegenwart geworden sei.

Gloria, gloria, alleluja!
Gloria, gloria dem Lamm!
Gloria, gloria, alleluja.
denn ich gehör' Gott als Kind an.

Der Glaube, ein Kind Gottes zu sein. wirkte sich auf die Gegenwart aus. Er besagte, daß Gottes Zukunft bereits in die jeweilige geschichtliche Gegenwart des Sklaven eingebrochen ist, und offenbarte, daß Gott in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu das Böse bereits besiegt hat. Der schwarze Sklave konnte schon jetzt einen Vorgeschmack der Freiheit verkosten, die in der Zukunft voll zutage treten wird. Dies meinte auch der Verfasser des ersten Johannesbriefes, als er schrieb: «Jetzt sind wir Kinder Gottes» (3,2). Die Zukunft ist in der Auferstehung Jesu bereits Gegenwart geworden, so daß keiner mehr Sklave zu sein braucht. Die Eigenpersönlichkeit, die «Seele» eines Sklaven verfügt nun über die Freiheit, das zu sein, was Gottes Befreiungstat entspricht.

Eines Tages, eines Tages, als ich des Weges zog,
hat Jesus meine Seele gesegnet.
Ich hörte eine Stimme, sah aber niemand,
Jesus hat meine Seele gesegnet.
Geh und verkünd' es auf den Bergen:
Jesus hat meine Seele gesegnet.
Geh und verkünd' es in den Tälern:
Jesus hat meine Seele gesegnet.

Auf ähnliche Weise schilderte der Sklave die schon eingetretenen Auswirkungen der eschatologischen Gegenwart Gottes.

«Eines Tages, als ich allein des Weges zog, o Herr,
Öffneten sich die Elemente, und die Liebe kam herab, o ja, Herr.
Nie werd' ich diesen Tag vergessen, o ja, Herr.
Als Jesus meine Sünden wegwusch, o ja, Herr.»

Solche Lieder machen deutlich, daß die Zukunft nicht einfach nur eine noch ausstehende Wirklichkeit ist. Sie ist eine Wirklichkeit, die sich in der Auferstehung Jesu bereits ereignet hat und nun inmitten des Befreiungskampfes der schwarzen Menschen schon vorhanden ist. Die Zukunft Gottes als bereits in der Gegenwart beschlossen zu akzeptieren, besagt, daß wir uns mit der bestehenden politischen Ordnung nicht abfinden dürfen. Gottes eschatologische Gegenwart weckt Unzufriedenheit und unterzieht die Gegenwart einem radikalen Wandel. Aus diesem Grunde konnten die schwarzen Sklaven nicht einfach «sich hinsetzen». Sie waren auf dem Sprung, «versuchten, heimzukommen». Sie zogen aus der eschatologischen Gottesherrschaft die Konsequenzen und schlossen ihren Geist und ihr Herz für die Bewegung auf die Zukunft hin auf. Sie wußten sich für das Reich bestimmt, das bereits jetzt in die Gegenwart einbricht, und erklärten sich bereit, «in den Evangeliumszug einzusteigen».

Steigt ein, Kinderchen,
Steigt ein, Kinderchen,
Steigt ein, Kinderchen,
Es hat noch für viele Platz.
Der Evangeliumszug ist im Kommen,
ich höre ihn schon ganz nah.
Ich höre die Zugsräder rollen
und rattern durch das Land.
Die Fahrt ist billig, und alle dürfen mit.
Reiche und Arme sind da.
In diesem Zug gibt's keine zweite Klasse,
Keinen Unterschied im Preis.

Als einzige Vorbedingung, um in den «Evangeliumszug» aufgenommen zu werden, galt die Bereitschaft, auf dem Sprung zu sein, auf die Zukunft auszusein. Wer durch irdischen Besitz an die Gegenwart gekettet ist, gibt nicht ohne weiteres alles auf und nimmt das Zukunftsrisiko auf sich. Doch für die schwarzen Sklaven stellte sich dieses Problem nicht, denn ihre Gegenwart bestand ja in nichts als in Sklaverei. Sie konnten «den Zug besteigen», denn sie hatten ja nichts zu verlieren, sondern alles zu gewinnen. Der «Evangeliumszug» bedeutete für sie die Möglichkeit der Freiheit.

Weil die schwarzen Sklaven das Evangelium als eine Botschaft über die Zukunft Gottes ansahen, die in die Wirklichkeit ihrer Gegenwart einbrach, waren sie von der Knechtschaft ihrer Gegenwart befreit und frei für Gottes Zukunft. Die zum Teil enthüllte Zukunft Gottes, wie sie im Kreuz und in der Auferstehung Christi erschlossen ist, machte somit die schwarzen Menschen fähig, den Bedingungen der Sklaverei zu widerstehen. Wenn doch die Herrschaft Gottes bereits in ihrer Mitte vorhanden war und tatsächlich die endgültige Wirklichkeit ist, dann hatten sie all den Werten die Gefolgschaft zu versagen, die ihre Gefolgschaft gegenüber dem kommenden Reich behindert hätten. «Himmel» bedeutete somit nicht Passivität, sondern Auflehnung

gegen die bestehende Ordnung. Trotz gewaltiger Widerstände griffen die schwarzen Menschen die Strukturen der Sklaverei an und bezeugten so, einer Stadt anzugehören, «deren Erbauer und Schöpfer Gott selbst ist».

In den Negro Spirituals diente die Vorstellung vom Himmel funktional dazu, den Geist des Schwarzen von den in der Gesellschaft der Weißen geltenden Werten zu befreien; sie ermöglichte den schwarzen Sklaven, ihre eigenen Gedanken zu denken und ihre eigenen Dinge zu betreiben. Für Tubman und Douglass bedeutete «Himmel» das Wagnis, nach dem Norden, nach Kanada zu entfliehen; für Nat Turner war er eine Vision von oben, die in den Geist der Gläubigen einbrach und ihnen den Mut und die Kraft gab, den Kampf gegen ihre Herrinnen und Herren aufzunehmen. Und für andere wiederum war «Himmel» eine Deutung der Gegenwart, ein Spiritual, ein Lied über eine «andere Welt..., die nicht mit Händen gemacht ist». Er war für sie ein schwarzer Lebensstil, eine Bewegung und ein Mitschwingen mit dem Rhythmus der Freiheit in Seele und Leib der schwarzen Sklaven. Er war für sie ein Summen und Brummen und ein Hoffen auf Freiheit. Kraft ihrer Lieder waren die schwarzen Menschen imstande, über der Sklaverei der Gegenwart zu stehen und so zu leben, als ob die Zukunft für sie bereits angebrochen sei.

Die Hoffnung läuft in den Negro Spirituals nicht auf eine Leugnung der Geschichte hinaus. Die schwarze Hoffnung akzeptiert die Geschichte, glaubt jedoch, daß diese in Bewegung ist, daß sie sich auf eine göttliche Erfüllung hinbewegt. Sie besteht im Glauben, daß die Dinge von Grund auf anders sein können, als sie sind; daß die Wirklichkeit nicht festgelegt ist, sondern daß sie sich auf die Befreiung des Menschen hinbewegt.

Es gibt einen Balsam in Gilead,
der macht den Geist gesund.
Es gibt einen Balsam in Gilead,
der heilt die sündenkranke Seele.

An diesem Glauben, daß mitten in aller Unterdrükkung Hoffnung besteht, zeigte es sich, daß die schwarzen Sklaven ihren Blick auf die Zukunft nicht auf die Sklaverei, in der sie lebten, begrenzten. Sie blickten über den Zustand der Sklaverei hinaus und gewahrten, daß der eigentliche Sinn ihres Daseins erst im Kommen sei. Die absurde Gegenwart würde ja nicht ewig dauern, und es stand ihnen frei, sie ihrer Zukunftsvision entsprechend zu verändern – so, wie Howard Thurman einmal gesagt hat: «Es gibt einen Optimisten, der den Pessimismus des Lebens als Rohmaterial verwendet, aus dem er seine Kraft schöpft.»[9]

Der Gegenwartszustand der Sklaverei wurde somit durch den Glauben an Gottes Zukunft, an eine befreite Zukunft, überstiegen. Die göttliche Zukunft brach in ihr Elend ein. Sie ergriffen Gottes Zukunft, das Wort seiner Verheißung als die Kraft, um sich eine Zukunft für sich zu gestalten. Sie hatten aber die Zukunft auch aus der Hand weißer Herren und Oberlehnsherren entgegenzunehmen, die ihnen weiterhin jegliche Zukunft absprachen mit Ausnahme der einer beweglichen Habe, die auf dem Sklavenmarkt versteigert wird.

In der «Extremsituation» der amerikanischen Sklaverei eine Zukunft zu gestalten, war für schwarze Sklaven sehr schwierig. Es verlangte, die Last und das Wagnis des «Noch nicht» auf sich zu nehmen. Immer wenn sie auf die göttliche Präsenz und Verheißung stießen, wie sie im Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu geoffenbart sind, so wußten sie, daß für sie nur eine einzige Möglichkeit zu einem echt menschlichen Dasein bestehe: die, in Freiheit für die Zukunft zu leben. Sie sagten, was sie sagten, und sie taten, was sie taten, nicht aufgrund irgendeiner «Logik» in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, die sie umgab – wo hätten sie denn in ihrem Sklavendasein eine bestärkende Logik finden sollen? –, sondern weil sie intuitiv begriffen, daß es notwendig sei, das Leben zu bejahen, dem Leben zu entsprechen. In diesem Sinn «wählten» sie ihre Zukunft nicht; diese war ihnen aufgedrängt als die einzige göttliche Möglichkeit, die mit ihrem Menschsein in Einklang zu bringen war. Diese äußerst wichtige Bejahung beruhte nicht auf einer erkenntnistheoretischen Grundlage, sondern auf einer ontologischen, die ihnen keine andere Antwort gestattete.

Die transzendente Zukunft

Der Begriff «Himmel» erschöpfte sich nicht in geschichtlicher Wirklichkeit, im Gegenwartsdasein. In ihm drückte sich noch etwas aus, das über die Befähigung der Schwarzen, mitten in Leid und Verzweiflung Mensch zu bleiben, hinausging. In den Spirituals bedeutet «Himmel» auch die Hoffnung auf die Zukunft Gottes, die Erwartung, daß die Widersprüche der Sklaverei nicht endgültig sein würden. Die schwarzen Sklaven waren des Glaubens, daß das Leben mit dem Tod nicht zu Ende sei und daß Gott irgendwo im «Schoß» seiner Ewigkeit das an seinem Volk verübte Unrecht wiedergutmachen werde. «Jetzt sind wir Kinder Gottes, aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist» (1 Joh 3,2). Dieses «Noch nicht» bezeugte das *novum* der göttlichen Ge-

genwart, das noch im Kommen war. Die Erwartung der Zukunft Gottes, die in der Auferstehung Jesu gründet, war der theologische Zentralgedanke der schwarzen religiösen Erfahrung.

Diese Hoffnung auf eine von Grund auf neue Zukunft, die einzig und allein von Gott, dem Befreier, bestimmt wird, äußerte sich in den Spirituals auf zwei Weisen: erstens sprach man in ihnen vom Himmel als von einem ganz anderen Ort nach dem Tod, und zweitens sprach man von den «letzten Tagen», von einer neuen Art von Zeit.

1. Der Himmel galt als die Stätte, wo die Unterdrückten, wie ihre Väter und Mütter es vor ihnen tun durften, «ihre schwere Last ablegen könnten». Er war für die Sklaven die Stätte, wo sie ihre Kleider anziehen, ihre Harfen ergreifen, sich Schuhe anziehen und wo sie Flügel erhalten würden. Er war für sie «der Fels», die wahre Heimat der Sklaven, «dort drunten am Flußufer». «Am großen Auferstehungsmorgen» würden die Unterdrückten des Landes in ein «neues Jerusalem» aufgenommen werden.

Ich möchte in den Himmel kommen,
wenn ich dem Tod erliege,
Von Erlösung jauchzen,
wenn ich der Welt entfliege.
Wenn ich dann dereinst im Himmel wohne,
Bitte ich den Herrn um eine Sternenkrone.
Wart', bald schnall' ich
an den Fuß den Heilsschuh,
Geh' im Himmel umher
und ruf' allen diese Neuigkeit zu.»

Der Himmel galt als die Stätte für den Betrübten, den Verachteten, den Verstoßenen, den Schwarzen.

«Mein Herr, der arme Trauernde
fand endlich ein Daheim,
Der Trauernde erhielt endlich ein Daheim.
Kein Leid mehr, Herr, kein Leid.
Geh, sag's dem Bruder Elija.
Kein Leid mehr, Herr, kein Leid.
Der arme Trauernde erhielt endlich ein Daheim.»

Ja, in diesem Daheim würden dann die Sklaven bei Jesus sitzen, an der Willkommenstafel speisen, singen und jauchzen, weil es dann niemanden mehr gibt, der sie hinauswirft. Die schwarzen Sklaven nahmen die Verheißung Jesu im Vierten Evangelium sehr ernst, daß er ihnen eine Stätte bereiten werde, eine Stätte mit vielen Wohnungen (14,23).

«In lichten Wohnungen oben,
In lichten Wohnungen oben,
Herr, da möchte ich leben,
In lichten Wohnungen oben.»

Unter den «Wohnungen oben» verstanden sie Gottes Reich, eine Stätte des Ausruhens und des Friedens nach der Pein der Sklaverei.

«Keine harte Pein mehr im Himmelreich;
Keine harte Pein mehr.
Keine Bedrängnis mehr,
keine Trennung, kein Streit,
Keine Verleumderei mehr im Himmelreich.
Keine Sonne mehr, die dich versengt,
Kein Regen mehr, der dich durchnäßt.
Im Himmel wird jeden Tag Sonntag sein.»

Der Himmel war für die schwarzen Menschen Gottes eschatologische Verheißung, eine Stadt mit «goldenen Straßen» und «Toren aus Perlen», wo man «lange, weiße Gewänder» trägt. Dort würde es keine Trauer, keinen Schmerz, keinen Hunger mehr geben, sondern jedermann wird sich reichlich «an Milch und Honig laben» können.

2. Die schwarzen Sklaven äußerten in ihren Spirituals in apokalyptischer Bildersprache auch die Vorwegnahme der neuen Zukunft Gottes. «Wo werde ich sein, wenn der erste Trompetenstoß erschallt, so laut erschallt, daß er die Toten weckt?» «Eines Tages, eines Tages um die zwölfte Stunde wird diese alte Erde taumeln und schwanken.» «Mein Herr, welch ein Morgen, wenn die Sterne herniederfallen, wenn die Sonne zu scheinen aufhört, wenn der Mond in Blut untertaucht». «An diesem großen Auferstehungsmorgen ... wird die Welt in Flammen stehen, und man wird sehen, wie die Sterne vom Firmament fallen, wie die Blitze zucken, die Särge aufspringen und die Gerechten dahinschreiten... Der Stumme wird reden, der Lahme gehen, der Blinde sehen und der Taube hören.»

Diese Gesänge betonten, daß die Gegenwart nicht geeignet sei, die Wirklichkeit der göttlichen Zukunft zu enthalten. In diesem Sinn waren die Spirituals «weltflüchtig». Sie hoben den gewaltigen Unterschied hervor, der zwischen der Gegenwart und der Zukunft besteht. Die Hoffnung der schwarzen Sklaven war nicht von dieser Welt, richtete sich nicht auf die «Hölle eines völlig verstandenen Menschseins»[10]. Sie hofften «auf den einen, der nie fertig zuerkennen ist, der in der beständigen Umwälzung und Umgestaltung innerhalb des Glaubens allein als eine Zusage erschlossen wird»[11]. Es war eine Hoffnung wider alle Hoffnungen dieser Welt, wider die Götzenbilder, die endliche Menschen errichtet haben. Es war die Hoffnung auf den Gott des Auszugs, der Propheten und des auferstandenen Christus, dessen Willen wir kennen anhand der Verheißung, die in seinem befreienden Handeln in der Geschichte hervortritt. Und kraft ihrer Hoffnung

auf Gott werden die Unterdrückten schließlich gerettet werden (Röm 8,24).

Dieses transzendente Hoffnungselement (wie es sich in der schwarzen Musik äußert) hob die schwarzen Menschen über die Schranken ihres Sklavendaseins hinaus und befähigte sie, das schwarze Menschsein unabhängig von ihren Unterdrückern zu sehen. Durch die Musik ritualisierten die schwarzen Sklaven ihre Existenz und gaben ihrem Leben eine Dimension der Verheißung und der neuen Wirklichkeit, die sich nicht in menschliche Theologien und Philosophien einfangen läßt. Indem sie die Verheißung annahmen und auf sich selbst bezogen, wurde diese zu einer realen Kraft in ihrer Geschichte. Daraus ergab sich «eine neue Dimension der Verheißung der neuen Wirklichkeit». Der Begriff «Himmel» in der schwarzen Musik versetzte die schwarzen Menschen auf eine «neue Erde» und ließ sie ihre schwarze Existenz anders sehen: Das Nichts-Sein ihres jetzigen Sklavendaseins wurde zu einem Sein-auf-die-Zukunft-hin. Der Himmel war eine Vision des neuen schwarzen Menschseins.

Einige Kritiker hingegen werden wohl bemerken: Selbst wenn die schwarze Eschatologie nicht als eine Geographie der nächsten Welt verstanden wird, so bringt sie doch den Mißklang eines ungeschichtlichen Elementes in den Gedanken der Befreiung hinein. Sie spricht von einer letzten Befreiung, die in erster Linie von Gott, nicht von uns herbeigeführt wird und die künftige Welt, nicht diese jetzige Welt betrifft. Wenn echte Befreiung eine geschichtliche Wirklichkeit ist (die mit der Wirtschaft, der Politik und der Gesellschaftsbezogenheit des menschlichen Daseins zu tun hat), wie läßt sie sich dann zusammenreimen mit Bildern wie: «mit Jesus zu Tische sitzen», «Honig essen», «Wein trinken», «mit Petrus, Jakobus und Johannes um den Thron Gottes wandeln»? In welcher Verbindung könnte das «Heilsfest» stehen mit der Politik der Black Power oder mit der marxistischen Auffassung, daß die Befreiung eine geschichtliche Bestimmung sei, die einzig und allein vom Menschen herbeigeführt werde? So, wie Gajo Petrović, Marx interpretierend, sagt: «Wie die Frage nach dem Wesen des Menschen, so ist auch *die Frage nach dem Wesen der Freiheit nicht bloß eine Frage*. Sie ist *zugleich Beteiligung am Hervorbringen der Freiheit*. Sie ist eine Betätigung, in der die Freiheit sich selbst befreit.»[12]

Ist der Himmel nicht ein Opium, ein schlauer religiöser Trick, den sich die Unterdrücker ausgeheckt haben, damit die Unterdrückten ihre Herrschaft auf Erden nicht in Frage stellen? Ja, es stimmt, weiße Unterdrücker sprachen von «Kuchen im Himmel», um zu erreichen, daß die schwarzen Menschen ihre Ausbeutung akzeptieren. Doch Unterdrücker haben Jahre hindurch sich ebenfalls entstellter Spielarten der Demokratie, des Marxismus und selbst der Black Power bedient, um die Unterdrückten irrezuleiten und zu manipulieren, und sie werden jede Weltanschauung verdrehen, um ihre eigenen Interessen zu tarnen.

Die Probleme der schwarzen Religion werden somit heute nicht dadurch gelöst, daß man die Religion völlig verwirft einzig deshalb, weil Weiße die schwarze Religion für ihre selbstsüchtigen Eigeninteressen mißbraucht haben. Den schwarzen Theologen stellt sich hingegen die Aufgabe, über die Verzerrungen der schwarzen Religion hinweg zu der echten Substanz der schwarzen religiösen Erfahrung vorzudringen, so daß diese weiterhin als eine positive Kraft zur Befreiung der schwarzen Menschen dienen kann. Und wie die schwarzen Theologen dann herausfinden werden, bildet das stärkste Gegengewicht gegen die Hindernisse auf dem Weg zur Befreiung eben die Zukunftsvision, wie sie von den unterdrückten schwarzen Sklaven umschrieben worden ist. Denn es verhält sich ja so, wie Walter Benjamin einmal bemerkt hat: «Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnunng gegeben.»[13]

Hinter der apokalyptischen Vision der machtlosen schwarzen Sklaven lag eben diese ihre Offenheit für die Zukunft, die sie über ihre begrenzten Möglichkeiten hinausführte. Inmitten ihrer Versklavung blickten sie vorwärts auf die Zeit der Befreiung, wo sie dann die unerträgliche Unterdrückung durch ihre Umwelt hinter sich lassen könnten. Für sie war dieser Ausblick in die Zukunft nicht bloß eine Rolle, die ihnen in einem apokalyptischen Mythos zugewiesen war, sondern er gab ihnen Aufschluß über das, womit sie als Sklaven sich auseinanderzusetzen und wogegen sie zu kämpfen hatten. Die schwarzen Sklaven glaubten: Wenn auch Menschen unterwürfig werden, weil sie sich vor der Zukunft fürchten, so bleibt Gott doch die absolute Zukunft und setzt sein Befreiungswerk fort, selbst wenn die Menschen passiv und untätig sind. Als das Volk Israel sich bei Mose über das Herannahen des ägyptischen Heeres beklagte und die Fleischtöpfe Ägyptens der Unsicherheit der Zukunft vorzog, gab Jahwe Mose den Auftrag: «Sag den Kindern Israels, sie sollen weiterziehen» (Ex 14,15). Echte Befreiung des Menschen kommt nur im Ringen um die Zukunft zustande, die in der Befreiung durch Gott gründet. Das «göttliche Element» bedeutet jene Wirklichkeit in der zwischenmenschlichen Begegnung, die es nicht zulassen will, daß sich die Menschen mit Sklaverei, Ungerechtigkeit und Unterdrückung abfinden.

[1] Miles Mark Fisher, Negro Slave Songs in the United States (Citadel Press, New York 1953).

[2] Life and Times of Frederick Douglass (Collier Books, 1962) (Neudruck der revidierten Ausgabe von 1892) 159.

[3] Sarah Bradford, Harriet Tubman, The Moses of Her People (Corinth Books, New York 1961) (Neudruck der zweiten Ausgabe von 1886) 27–28.

[4] Ebd., 30.

[5] Ebd., 31–32.

[6] Ebd., 33.

[7] Earl Conrad, Harriet Tubman (P.S. Erickson, New York 1969) 77.

[8] Zitiert ebd., 78, aus Richard Randall, Fighting Songs of the Unemployed: The Sunday Worker Progressive Weekly, Sept. 3, 1939, 2.

[9] Howard Thurman, Deep River (Kennikat Press, Port Washington, N.Y. 1969) 56. Ursprünglich 1945 veröffentlicht.

[10] Johannes B. Metz, God Before Us Instead of Theological Argument: Cross Current XVIII, No. 3, Summer 1968.

[11] Ebd.

[12] Marx in the Mid-Twentieth Century (Doubleday, New York 1967) 120 (Kursivdruck im Original).

[13] Zitiert in Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch = Soziologische Schriften 40 (Neuwied u. Berlin 1967) 268.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES H. CONE

1938 in Fordyce, Arkansas, geboren; Studienabschluß an der Northwestern University (Dr.phil.). Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York (USA). Er ist vor allem bekannt als der Verfasser des ersten Werkes über die Theologie der schwarzen Menschen: Black Theology and Black Power (Seabury Press, New York 1969) = Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (München/Mainz 1971) (ebenfalls ins Holländische und Japanische übersetzt). Er verfaßte drei zusätzliche Bücher zu diesem Thema: The Spirituals and the Blues (Seabury Press, New York 1972) = Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation schwarzer Lieder (München 1973); A Black Theology of Liberation (Lippincott, New York 1973) (ins Spanische, Italienische und Japanische übersetzt); God of the Oppressed (Seabury Press, New York 1975) (ins Japanische und Italienische übersetzt). Anschrift: Union Theological Seminary, Broadway at 120th Street, New York, N.Y. 10027, USA.

Juan Luis Ruiz de la Peña

Das Element der Projektion und der Glaube an den Himmel

Feuerbach schließt den ersten Teil von *«Das Wesen des Christentums»* mit einem Kapitel ab, das ausdrücklich den Nachweis erbringen soll, daß der Himmel des christlichen Glaubens eine Projektion ist[1], eine These, die seither sowohl von der marxistischen als auch von der freudianischen Religionskritik wiederholt worden ist. Natürlich gibt sich diese These nicht einfach als neutrale Feststellung, sondern als Beweis für die Unrichtigkeit des religiösen Denkens im allgemeinen und des christlichen im besonderen. *Projektion* ist hier gleichzusetzen mit *Mystifikation:* der Projektionscharakter der Lehre vom Himmel enthüllt deren illusorisches Wesen, indem er bestätigt, daß ihre religiösen Vorstellungen objektiv falsch sind.

Der erste Teil des vorliegenden Beitrages versucht zu klären, inwieweit das ewige Leben, zu dem wir uns im Credo bekennen, ein Wunschbild der ewigen Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen ist. Aber wie auch immer die Schlußfolgerungen dieses ersten Abschnitts ausfallen mögen, mit ihnen allein ist die Grundfrage noch keineswegs gelöst; es ist in der Tat gar nicht so klar, daß ein mit Projektionselementen operierendes Denken *eo ipso* eine Täuschung sein muß. Man wird sich demnach zu fragen haben, ob (und inwiefern) sich die Gleichung *Projektion = Mystifikation* als vernünftig erweist. Ist erst einmal dieser grundlegende Punkt geklärt, dann wird es auch möglich sein, die – positive oder negative – Rolle zu bewerten, welche die Projektionsinhalte für die Plausibilität der christlichen Vorstellung vom Himmel spielen.

I. Der Himmel als Projektion

Das Christentum ist im Kern eine Soteriologie, die gute Nachricht von der Erlösung. Diese wiederum versteht sich in ihrer endgültigen Gestalt als eschatologische Größe. Der Himmel bezeichnet genau dieses eschatologische Stadium der Heilsgüter. Worin bestehen nun im einzelnen seine Inhalte, die unverwechselbaren Kennzeichen der vollends erlösten Existenz?

1. Das Leben

Der Mensch, der sich selbst als absoluten Wert versteht, wünscht vor allem Beständigkeit im Sein, Bestätigung und Sicherheit seiner Existenz. Daher wird der Tod von ihm als das Übel schlechthin aufgefaßt. Der *logos* über den Tod nährt sich vom unausrottbaren Protest, den seine fatale Notwendigkeit im Bewußtsein des Menschen hervorruft. Kein Heilsangebot, kein Zukunftsprogramm wird überzeugen, wenn es mit der Sterblichkeit seiner Adressaten nicht ins reine zu kommen versucht. Mehr noch: wenn es keinen Ausweg aus der Sterblichkeit des menschlichen Seins

findet, wird das Heilsangebot unweigerlich abstrakt und enttäuschend; wen betrifft letzten Endes eine solche Erlösung? Die Welt, die Geschichte, die Menschheit, aber nicht den konkreten einzelnen Menschen? Auf diese Weise geht die Soteriologie in reiner Abstraktion auf; indem sie den Allgemeinbegriff über den einzelnen stellt, verhilft sie ersterem zu einer Scheinexistenz, um damit die grausame, schmerzvolle Tatsache zu verdecken, daß es für letzteren im Grunde *keine Erlösung gibt*.

Vor allem aber im Rahmen der humanistischen Anthropologien muß eine unbestreitbare Sterblichkeit das Ausmaß eines Skandals annehmen. Die Tatsache, daß man dem Menschen sowohl in ontologischer als auch in axiologischer Hinsicht einen absoluten Wert zuerkennt, wird angesichts der ihm drohenden völligen Vernichtung auf die allerhärteste Probe gestellt. Der Tod eines vermeintlich absoluten Wertes bedeutet, wenn damit dessen Nicht-mehr-Sein gemeint ist, eine absolute Tragödie und setzt die übrige überlebende Wirklichkeit dem Verdacht der Sinnlosigkeit aus.

Nach dem christlichen Glauben ist jeder Mensch, jeder einzelne nicht nur Teil einer Gattung, sondern auch Person, Wesen von absolutem Wert, das darum der Erlösung in höchstem Maße würdig ist. Die aus dem Schöpfungsplan hervorgehende Wirklichkeit ist von einer erkennbaren Vernunft geprägt, die jener Absurdität widerspricht, der sie zum Opfer fiele, wenn der Schiffbruch dessen, der diese Wirklichkeit als «Gottes Ebenbild» lenkt und leitet, die *ultima ratio* der Geschichte wäre. Aus all diesen Gründen ist der erste Inhalt des christlichen Erlösungsgedankens das Leben. Leben dem Tod zum Trotz. Oder: Zwischenstation Tod und nicht Endstation Tod. Hier liegt für den Christen die Bedingung der Möglichkeit des Diskurses über die Erlösung. Bedingung der Möglichkeit: ohne sie unterliegt jeder andere soteriologische Inhalt der zersetzenden Macht der Vergänglichkeit, die seine besten Absichten vereitelt, oder er droht ins Leere zu gehen, weil er kein konkretes Subjekt findet, in dem er Gestalt annehmen, wahrhaft wirklich werden könnte.

2. *Die interpersonale Liebe*

Eine jener intuitiven Erkenntnisse, die im tiefsten Grunde des menschlichen Herzens verankert sind, ist die der unbesiegbaren Kraft der Liebe. Angefangen beim Diotimos des Platonischen *Gastmahls* über die Poesie des Hohen Liedes und die Troubadourdichtung bis zum Arnaud Chartrain in *La soif* von G. Marcel oder der Marie in *Le Roi se meurt* von Ionesco wird einmütig die hoffnungsvolle Ahnung ausgesprochen, daß die Liebe stärker ist als alles andere, stärker sogar als der Tod. «Ein Wesen zu lieben, heißt, ihm zu sagen: du wirst nicht sterben» (Marcel); «wenn du wahnsinnig liebst, wenn du bedingungslos liebst, dann entfernt sich der Tod» (Ionesco).

Diese allgemeine Ahnung hat die Autoren der Bibel auf die Spur eines Lebens gebracht, das den anscheinend siegreichen Tod überwindet. Die Psalmen 16, 49 und 73, das paulinische «Mit-Christus-Sein», das johanneische «In-der-Liebe-Bleiben» usw. sind entsprechende Beispiele biblischer Variationen über das Thema *Die Liebe ist stärker als der Tod*. Wenn jede Liebe Ewigkeit verheißt, dann kann die Liebe Gottes bei dieser Verheißung nicht stehenbleiben, sondern muß diese auch wahrmachen, da ja Leben und Tod in seiner Hand liegen. In der liebevollen Zwiesprache zwischen Gott und dem Menschen, d.h. auf dem Boden der Geschichte, hier allein entscheidet sich für den Christen die Alternative *Tod oder Unsterblichkeit*. In den verschiedenen rationalistischen Formulierungen dieser Alternative wird die Unsterblichkeit aus der Natur und nicht aus der Geschichte abgeleitet. Für die Schrift dagegen ist die Logik der Liebe die einzige, die über den Ursprung des Lebens in seiner ganzen Geschenkhaftigkeit Auskunft geben kann und zugleich die ebenso einzige und gnadenhafte Gewähr für das Weiterleben bietet. Indem der christliche Glaube auf diese Weise die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode begründet, eignet er sich das Postulat der säkularen poetisch-philosophischen Tradition an, die in der Diade *Thanatos – Eros* geheime Affinitäten entdeckt.

Der Tod des Menschen appelliert also an die Liebe Gottes und stellt die Identität sowohl des Menschen (ist der Mensch ein absoluter Wert?) als auch Gottes (ist Gott Liebe?) auf die Probe. Die Antwort auf diesen Appell bekräftigt die erahnte Ewigkeit jedes aus Liebe und für die Liebe geborenen Lebens.

3. *Gottesschau – Gottwerdung des Menschen*

Die Behauptung des Weiterlebens löst keineswegs die Problematik der Bedingungen des Menschseins, sondern verschlimmert diese nur noch. In der Tat: der Tod ist eine der Dimensionen der Kontingenz, gewiß die deutlichste und drastischste, *aber nicht die einzige*. Die Aufhebung der zeitlichen Begrenzung, und nur dieser, wirft mehr Schwierigkeiten auf, als sie beseitigt; sie kommt der chronischen Verfestigung aller übrigen Begrenzungen gleich. Der Roman *Tous les hommes sont mortels* von Simone de Beauvoir hat mit bemerkenswerter Eindringlichkeit die Tragödie eines zur zeitlichen Unsterblichkeit verurteilten Lebens dargestellt, für das es keinen Anreiz, kein letztes Ziel

mehr gibt und in dem alles im Überdruß der Sinnlosigkeit, in der faden Vorläufigkeit des unbegrenzt Widerrufbaren verschwimmt.

Wenn Unsterblichkeit nicht Verdammnis, sondern Erlösung sein soll, muß sie außer der Überwindung der vitalen Grenze auch die Versetzung des Menschen in einen qualitativ höheren ontologischen *status* bedeuten. Die Überwindung der Kontingenz läßt sich nicht auf ein Teilproblem beschränken; wenn sie möglich ist, dann ist es unabdingbar, daß sie das allgemeine Manko, einer jeden Manifestation des Ich schmerzhaft eingeprägt zu werden, ausgleicht. Darum ist das «Ihr werdet sein wie Götter», die prometheische Versuchung, die Urversuchung schlechthin; die Tatsache, daß man ihr in der Geschichte der verschiedenen Anthropologien immer wieder verfallen ist, beweist, daß wir es hier mit einer weiteren unbezwingbaren Neigung des Menschlichen zu tun haben.

Der christliche Glaube versteht den Himmel als Endpunkt des Prozesses der Gottwerdung, den die Gnade in der Zeit ausgelöst hat. Der Begriff «Gottesschau», der oft in einem rein intellektualistischen Sinn verstanden wird, hat im Neuen Testament eine viel dichtere und umfassendere Bedeutung. Der König des orientalischen Hofes ist für die meisten Untertanen unerreichbar; nur die Höflinge haben die Möglichkeit, ihn so zu Gesicht zu bekommen, wie er ist. Den König zu sehen, steht im Kontext des Lebenszusammenhanges mit ihm. Analog dazu heißt Gott sehen: sich an seinen Tisch setzen, sich seiner Nähe erfreuen, sein Leben mit ihm teilen, *Anteil haben an seinem Sein.* «Wir wissen, daß wir...ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, so wie er ist» (1 Joh 3,2). Sehen schafft Ähnlichkeit; ewiges Leben ist Gottwerdung.

4. Gesellschaftlichkeit und Weltlichkeit

Die Aufforderung zu einer wirklich universalen Solidarität, die alle Menschen aller Zeiten umfaßt, liegt – auch als unerfüllbares Desiderat – jeder humanistischen Gesellschafts- und Rechtsordnung zugrunde. Ebenso ist die unbeschränkte Herrschaft des Menschen über den Kosmos ein Ideal, nach dem die Technik, von der rudimentärsten bis zur raffiniertesten, und die Kunst unermüdlich streben. Die künstlerische Schöpfung erreicht vielleicht den höchsten Grad der Verwandlung roher Materie in gezähmte, humanisierte Materie. Die epische Größe des Sieges des Logos über den Kosmos wird am ausdrucksvollsten durch die Gefügigkeit des Marmors gegenüber dem Meißel des Genies versinnbildlicht. Dennoch ist diese Dialektik *Logos – Kosmos* nicht frei von Anzeichen der Entmutigung: die gleiche Wissenschaft, die den Menschen zum Herrn über seinen Planeten erhoben hat, gibt ihm zu erkennen, daß dieser bestenfalls ein Vorort an der Peripherie des unermeßlichen Universums ist. Jeder technologische Fortschritt führt zu dem Paradox, daß man einen winzigen Rand der Wirklichkeit erschließt und dafür unweigerlich hinter dem erschlossenen Gebiet neue, ungeahnte *terra incognita* zum Vorschein kommt.

Der Himmel des christlichen Glaubens kapituliert nicht vor diesen Aporien der menschlichen Einbindung in Gesellschaft und Welt. Das ewige Leben, die Wesensgemeinschaft mit Gott, wird auch *sanctorum communio* sein, Verwirklichung der Solidarität ohne zeitliche und räumliche Grenzen, Erfüllung des Traums von einer universalen Brüderlichkeit, in deren Mitte die – derzeit nur im Dunkel des Glaubens erkennbare – Wahrheit erfahrbar wird, daß wir alle untereinander Brüder sind. Darüber hinaus wird die vollendete Menschheit schließlich ihre Herrschaft über die Welt errichtet sehen. Die neue Schöpfung ist der dieser Menschheit wesensgemäße *topos*, der sich schöpferischer Kraft öffnet; für diese wird Arbeit Ruhe und Ruhe Arbeit sein, so daß das – immer lohnende – Handeln dem Kosmos den Stempel des menschlichen Geistes aufdrückt.

Soweit die vier Grundinhalte, in denen sich die christliche Lehre vom Himmel ausdrückt. Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß die bisherigen Ausführungen in gewissem Sinn tendenziös sind; weit davon entfernt, uns dem Projektionsverdacht zu entziehen, der unser Ausgangspunkt war, haben wir den projektiven Charakter der vorgefundenen Inhalte nachdrücklich betont[2]. Noch handgreiflicher zeigt sich dieser Projektionscharakter in den Bildern und Symbolen, in denen sich diese Inhalte äußern, so daß wir uns mit diesem Aspekt der Frage hier nicht aufzuhalten brauchen.

Wenn in dieser Hinsicht eine Bemerkung zu Feuerbach angebracht ist, so die, daß dieser nicht genau erkannt hat, welche Dimensionen das Projektionsphänomen im Christentum erreicht. Tatsächlich krankt der von unserem Autor verwendete Himmelsbegriff an einem Individualismus und Spiritualismus, und dies sicherlich deswegen, weil eben dieser und kein anderer Himmel die Theologie seiner Zeit kennzeichnete. Bereits in der Überschrift des vorhin erwähnten Kapitels werden «der christliche Himmel» und «die persönliche Unsterblichkeit» gleichgesetzt. Doch abgesehen von dieser Beobachtung und innerhalb der von ihr gezogenen Grenzen ist die Feuerbachsche These vom Himmel als Ziel der menschlichen Sehnsucht nach Vergöttlichung und damit als theomorphe Verkleidung der

Anthropologie, in der die menschliche Existenz ihre konstitutive Kontingenz durch Sublimierung transzendiert, eine zutreffende Behauptung. Wie die Texte von *«Das Wesen des Christentums»* feststellen, spricht die Offenbarung in einer Sprache der «Wunscherfüllung» vom ewigen Leben; ihr Jenseits ist geprägt vom «Diesseits, das von allem befreit ist, was als Begrenzung, als Übel erscheint»; «der Inhalt des Jenseits ist das ewige Glück der Person, die hier unten von der Natur begrenzt und behindert existiert».

Wie bereits aufgezeigt, bleibt Feuerbach jedoch nicht bei dieser Beobachtung stehen. Zur These vom Himmel als Projektion tritt eine andere hinzu, die schon ein Werturteil enthält: der christliche Himmel ist *bloße* Projektion. Der projektive Charakter dieser Vorstellung ist unvereinbar mit ihrer objektiven Richtigkeit; das ewige Leben existiert nur im Geist derjenigen, die sich leichtgläubig von den Wundern der Einbildungskraft faszinieren lassen.

II. Projektion – Mystifikationsmodell oder Utopiewerkstatt

Die Frage, die sich nun unmittelbar erhebt, lautet: inwieweit ist es angebracht, das projektive Element als der Sünde der Mystifikation schuldig abzulehnen? Trifft es zu, daß die Projektion der Logik des rationalen Diskurses immer zuwiderläuft und daher mit einer objektiven Lesart der Wirklichkeit nie übereinstimmen kann? Hier liegt der eigentliche Kern der Feuerbachschen Kritik an der Lehre vom ewigen Leben.

Bloch zu zitieren ist für die Theologen heute ein ebenso unwiderstehliches Bedürfnis, wie es das für die Theologen gestern war, Thomas von Aquin zu zitieren. Kaum ein anderes theologisches Problem rechtfertigt jedoch ein solches Zitat mehr als jenes, mit dem wir uns gerade beschäftigen. Die Frage nach dem Wert eines von projektiven Elementen gespeisten Denkens ist in der Tat niemand so hellsichtig angegangen wie der Autor von *Das Prinzip Hoffnung*. Der Rückgriff auf den deutschen Philosophen erscheint also zwingend angesichts der neuen Wende, die unsere Fragestellung von seinem Werk her erfährt.

Vor allem auf die Schärfe gilt es hinzuweisen, mit der Bloch sowohl gegen Freud als auch gegen Feuerbach polemisiert, die beiden Meister des Mißtrauens gegenüber der Projektion. Freud hat sich unbestreitbar verdient gemacht durch den Nachweis, daß die psychische Aktivität nicht ohne weiteres mit der bewußten Aktivität übereinstimmt, und er hat mit unvergleichlichem Sachverstand die Funktionen des Unbewußten und dessen Einfluß auf die menschlichen Verhaltensweisen untersucht. Aber, so fügt Bloch hinzu, ihm entgeht die entscheidende Dimension des Bewußtseins; jene Dimension, aufgrund derer das Ich sich nach vorn streckt, die das Wunschpotential der Erwartungsaffekte hervorbringt und nährt. Mit einem Wort, Freud verkennt das als Noch-Nicht-Bewußtes verstandene *Vorbewußte*[3].

Was Feuerbach anbelangt, so wirft Bloch diesem vor, in seiner Philosophie den Faktor Zeit zu vernachlässigen, was dazu führt, daß er einen Begriff vom Menschen verwendet, der sich auf eine unveränderliche *ousía* oder auf die derzeitige Gestalt des Menschlichen beschränkt; hier fehlt, so meint Bloch, die Unendlichkeit des Ungeschlossenen. Darum ist seine These vom Göttlichen als der Hypostase des Menschlichen unhaltbar. Um eine solche These stimmig zu machen, müßte man einen *homo absconditus* annehmen, entsprechend dem *Deus absconditus* der mittelalterlichen Theologen und Pascals. Der von der Negation Gottes hervorgerufene Hohlraum muß mit der nach und nach sich entwickelnden Wirklichkeit dieses *homo absconditus* ausgefüllt werden (PH 1517f; 1529; vgl. ebd. 1405 ff). Der Feuerbachsche Materialismus ist noch ein kontemplativer, durch die Anbetung des nun einmal Gegebenen und dessen mechanistische Deutung sklerotisierter Materialismus (PH 297 ff). Indem er jegliche Transzendenz als entfremdend verwirft, mit der Begründung, sie entstamme der Phantasie und dem Wunsch, bemerkt Feuerbach nicht, daß er seinerseits einer anderen groben Mystifikation verfällt; er macht aus dem Abstrakt-Genus Mensch eine dem Individuum innewohnende Abstraktion (PH 304 f). Das einzige, was ihn von dieser Abstraktion hätte befreien können, wäre die Betrachtung der Zukunft gewesen, was nicht geschehen ist, weil das *factum* ihn das *fieri* vergessen ließ und das *fixum*, das die Geschichte hinterläßt, ihm den Freiraum vor ihm verbarg.

Kurz, Bloch hat gegenüber Freud und Feuerbach den antiquarischen Charakter ihrer jeweiligen Standpunkte geltend gemacht. Er vertritt dagegen eine eschatologische Denkweise, deren Keimzelle «das Noch-Nicht» ist und deren Grundkategorien heißen: Möglichkeit, Prozeß, Tagtraum, *Novum*, Utopie, Hoffnung.

Wirklichkeit ist Materie; Materie ist Möglichkeit. Die Geschichte ist der Prozeß der Aktualisierung dieser Möglichkeit. Eine Interpretation des Wirklichen, die sich auf die bloße Feststellung der nackten Tatsache einengen ließe und mit der Katalogisierung der feststehenden Daten betraut wäre, könnte kaum realistisch sein, da die Realität selbst ja noch keine endgültige Gestalt angenommen hat. «Der Prozeß ist noch unent-

schieden... Das Wesen ist noch nicht erschienen» (PH 223). «Die Welt ist ... voll Anlage zu etwas, Tendenz auf etwas, Latenz von etwas, und das so intendierte *Etwas* heißt Erfüllung des Intendierenden» (PH 17). Denn die Wirklichkeit befindet sich einstweilen im Exil, in der reinen Vorgeschichte; die echte Ontologie beruht nicht auf dem klassischen Identitätsprinzip (A = A), sondern auf der Formel A = noch nicht A; das gegenwärtige Prädikat ist noch nicht die letzte Bestimmung des Subjekts (PH 361).

Dieser Ontologie des *Noch-Nicht* entspricht eine Psychologie des gleichen Typs. Der Mensch, Träger des Prozesses, ist selbst im Prozeß. Im Grunde des menschlichen Ich wohnt ein *«Drang»*, der vorwärts treibt und sich in einem unbestimmten *«Streben»* äußert, das sich als *«Sehnen»* nach außen richtet. Wenn dessen Richtung deutlich wird, verwandelt sich das Sehnen in *«Suchen»*, das mit Hilfe des *«Triebes»* wirksam wird und sich sein Ziel antizipierend im *«Wunschbild»* vorstellen kann. Die Triebe schließlich nehmen in *«Affekten»* Gestalt an, unter denen die *«Erwartungs-Affekte»* hervorragen, deren vornehmster, wie wir gleich sehen werden, die Hoffnung betrifft (PH 49 ff).

Die so skizzierte psychologische Struktur des Menschen entspricht, wie man bereits bemerkt haben wird, dem, was zuvor als privilegierte Dimension des Bewußtseins bezeichnet worden war: das Vorbewußte oder das *Noch-Nicht-Bewußte*. Das eigentliche Vorbewußte ist die Werkstatt, in der das Neue geschaffen wird, die «Dämmerung nach vorwärts» (PH 131), «die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen» (PH 143). Das Noch-Nicht-Bewußte offenbart sich uns in den *«Tagträumen»*. Der Mensch träumt in der Tat nicht nur im Schlaf; der eindeutig regressive Nachttraum muß hinter dem Wachtraum der Phantasie zurückstehen, dem ein antizipierender Charakter zu eigen ist. Der Vor-Schein, der sich uns in ihm zeigt, betrifft die reale Möglichkeit, denn er entsteht in der Entfaltung des Ich und der Welt vor dem sich der Kreativität öffnenden Horizont. Der Tagtraum erstreckt sich in die Weite und Tiefe, bis in die Dimensionen der Utopie hinein (PH 105 f).

Die Utopie ist das Ziel des Prozesses der Erfüllung der Möglichkeit, das vom Tagtraum und seinen Wunschbildern erspäht worden und nicht auf die bloße Gegebenheit zu reduzieren ist, da es ein absolutes *Novum* darstellt. Das Vertrauen auf die Epiphanie dieses *Novum*, das sich weder auf die Wiederherstellung des *primum* noch auf dessen evolutives Derivat beschränkt, ist die Kraft, welche den Prozeß in Gang hält. Die Hoffnung ist demnach *das Prinzip* im aristotelischen Sinn des Begriffs *arché*: die *Grundlage* jeder ontologischen und psychologischen Wirklichkeit, getragen von dem Noch-nicht-Gewordenen und dem Noch-nicht-Bewußten. Sie ist also «nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern ... eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt» (PH 5).

Auf der Grundlage des Prinzips Hoffnung beschreibt Bloch die endgültige Zukunft, das *Novum ultimum* in einer Sprache, welche der der biblischen Eschatologie sehr nahe ist: «eine Welt ohne Trug», «eine Glückseligkeit, wie sie noch nie da war», «der Himmel auf Erden», «die Welt als Haus», «neue Erde», «Summum Bonum» usw. Selbst der Tod wird besiegt sein («absorpta in victoria»): der endlich auftauchende *homo absconditus* ist «exterritorial» zu diesem «letzten Feind», und mit ihm beginnt eine originäre Art der Dauer im Sein, die bereits immun ist gegenüber den Vergänglichkeiten, die vom Prozeß abgesondert und mit der Beendigung des Prozesses selbst beendet worden sind (PH 1389 ff). Die Wunschbilder erreichen zu guter Letzt ihr Ziel und erweisen sich damit als gültig und wirksam, um die Welt von der ihr eigenen mangelhaften Gestalt zum Ende zu führen, wo die wirkliche Genesis des Realen stattfindet. Die Tagträume sind keineswegs trügerische und wirklichkeitsscheue Mystifikationen, sondern das Werkzeug zur Verwandlung der Welt, so wie sie ist (Theater des Widerspruchs), in die Welt, so wie sie sein sollte und sein wird (Heimat der Identität)[4].

Die vehemente Forderung nach dem Projektionselement, die in der Blochschen Interpretation der Wirklichkeit enthalten ist, findet sich *mutatis mutandis* bei anderen unabhängigen marxistischen Denkern wieder[5]. Der Tatsache müssen wir Beachtung schenken bei der Beantwortung unserer Frage: warum darf der Glaubende trotz aller Einwände nicht darauf verzichten, seine Hoffnung in projektiven Strukturen Gestalt annehmen zu lassen? Weil er Christ ist oder weil er Mensch ist? Die anscheinend verkürzende Frage drängt sich auf angesichts der Tatsache, daß so, wie der Christ seine Divina Comedia, der Marxist seine «Konkrete Utopie» besitzt. Ist jener, der weder das eine noch das andere hat, menschlich zu nennen? Ich will damit sagen: kann ein Leben ohne den Horizont, welchen die Projektion eröffnet, überhaupt menschlich gelebt werden? Ist die bloße Gegenwart bewohnbar, ohne daß sich das Leben in den vegetativen Atomismus des «Laßt uns essen und trinken» auflöst?

III. Abschließende Überlegungen

Ziel dieses Artikels ist es nicht, eine «Apologetik des Himmels» zu entwerfen. Abgesehen von der grund-

sätzlichen Schwierigkeit eines solchen Unterfangens (das selbst aus der Perspektive des christlichen Glaubens fragwürdig wäre) könnte sich ein derartiger Entwurf nicht wesentlich von dem einer Apologetik Gottes oder der Religion überhaupt unterscheiden, womit unser Unternehmen seine spezifische Bedeutung einbüßen würde. Es soll vielmehr gezeigt werden, daß das projektive Element, das den Inhalten des ewigen Lebens innewohnt, keine Sache ist, die der Christ verschämt hinnehmen muß. In Wirklichkeit enthält jedes suggestive Zukunfts*projekt* – und welchen Sinn könnte ein Projekt haben, das nicht einmal suggestiv wäre – eine unvermeidliche Dosis Projektion; die Etymologie wirkt hier wie in so vielen Fällen überaus erhellend. Deshalb gilt: entweder verzichtet der Mensch auf Projektion, was soviel bedeutet, wie auf Zukunft verzichten, oder aber er nimmt ohne schlechtes Gewissen den Gehalt an Projektion an, der in der Definition von Projekt selbst bereits vorhanden ist. Wie wir gerade sahen, ist das Projektionselement kein Monopol des christlichen Endzeitglaubens; es ist auch in jenen säkularen Versuchen am Werk, Künftiges zu gestalten und zu präfigurieren, die dessen Offenheit ernst nehmen und sich den verschiedenen Formen von Determinismus entziehen, die es in vermeintlich unüberschreitbare Grenzen einsperren wollen.

Die wirklich menschliche Zukunft trägt ein zweifaches Element in sich: das Element *Neuheit*, auf dem ihre Faszinationskraft beruht, mit dem Angebot einer Seinsweise, die der gegenwärtigen qualitativ überlegen ist, und das Element *Kontinuität*, ohne das diese Zukunft der Gegenwart fremd und fern gegenüberstünde und ihre magnetische Anziehungskraft und Zauberwirkung für diese verlöre. Allein schon dies zweite Element rechtfertigt die Projektion; ja, es fordert sie sogar, wenn der Ausblick in die Zukunft als Verheißung gegenüber der Gegenwart erkennbar sein soll. Das prinzipielle Veto gegen die Projektion verlegt das Ziel der Triebe, Wünsche und Sehnsüchte, die Teil der menschlichen Psyche sind, in ein unerreichbares Universum. Gerade deshalb ist eine Ablehnung der christlichen Lehre vom ewigen Leben mit der Begründung, daß diese die Widersprüche des zeitlichen Lebens umkehre und aufhebe, nicht anzuerkennen. Unter der Voraussetzung, daß der Glaube an den Himmel sich nicht auf die Beseitigung der bestehenden Widersprüche beschränkt (hier gilt es, an die Vorsichtsklausel von 1 Kor 2,7 ff zu erinnern: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat...»), sondern sich auf die Unvorhersehbarkeit der sich mitteilenden Liebe Gottes bereitwillig einläßt – hier liegt der Grund für das oben genannte Element *Neuheit* –, unter dieser Voraussetzung leuchtet es ein, daß das Wort, welches das *eschaton* ankündigt, nur aufgrund der gegenwärtigen Erfahrung von heilsbedürftigen Situationen menschlich ausgesprochen und verstanden werden kann: daher die Unvermeidbarkeit des Elements *Kontinuität* und, zugleich mit ihm, des projektiven Faktors.

Doch indem die Projektion ein Mindestmaß an Kontinuität zwischen Gegenwart und Zukunft sicherstellt, bewegt sie sich auch mit tastenden Schritten auf ein dunkel geahntes, aber real mögliches *Novum* zu, das aus einer objektiven Interpretation der Existenz eben nicht wegzudenken ist. Ein a priori ausgesprochenes Projektionsverbot führt zu einem wahren Kurzschluß in der dem antizipierenden Bewußtsein innewohnenden Mechanik des Wünschens, die Bloch so scharfsinnig offengelegt hat; es legt die Zukunft an die Kette der starren Wiederholung von Vergangenheit und Gegenwart und immunisiert diese gegen das Neue – was soviel heißt wie *gegen die Erlösung*.

Kurz, was bei der Debatte um den Wert der Projektion auf dem Spiel steht, ist das weltanschauliche Modell, auf das man sich stützt. Wenn eine in die positivistische Feststellung der nackten Faktizität gepreßte Weltanschauung recht hat, die dem Realen die Eigenschaften der Möglichkeit und Entwicklungsfähigkeit abspricht, dann ist die Ablehnung der projektiven Funktion geboten. Der negative Beiklang, den die Kategorie *Projektion* hervorruft, erklärt sich aus dieser Geisteshaltung. Eine geschlossene Ontologie, für die die Wirklichkeit ein *fixum* oder bestenfalls eine evolutive Entfaltung des in der gegenwärtigen Gestalt des Realen keimhaft Angelegten ist, wird in der Projektion eine Mystifikation erblicken. Ihre Zukunft wird entweder bloßer Kontinuismus oder aber die *brave new world* der bitteren Satire von Huxley sein. Eine offene Ontologie hingegen, die dem Auftauchen des *Novum* einen Platz einzuräumen bereit ist, vertritt die Überzeugung, daß die Gegenwart *Status* der Fermentation und Genesis der Zukunft – das heißt: des wesentlich Anderen und Besseren – ist; sie erkennt, daß das Morgen nicht auf das Gestern zurückgeführt werden kann, weder im Hinblick auf dessen heutiges Profil noch in bezug auf dessen quasibiologische, organisch notwendige und damit sicher determinierte, voraussehbare und planbare Zukunftsvorsorge. Im Rahmen dieser *Weltanschauung* werden die beiden aufeinander bezogenen Kategorien *Projektion* und *Utopie* schon einmal vor einer Vorabverurteilung bewahrt; das Urteil über die Gültigkeit ihrer Inhalte muß sich nach anderen Parametern richten, in denen nicht bereits *tout court* die Ablehnung des Projektionselements enthalten ist[6].

Der Christ, der sich zum Glauben an das ewige Leben bekennt, muß wissen, daß er mit der Hinwendung zu diesem Thema der Projektion Raum gibt, zugleich

aber auch, daß eben auf diesem Weg jenes Etwas Gestalt annehmen kann, nach dem der Mensch sich in ebenso berechtigter wie unvermeidlicher Weise ausstreckt, wenn er nicht einem seiner tiefsten und echtesten Triebe Gewalt antut: über die Gegenwart Auskunft zu geben mit der hoffnungsvoll utopischen Weissagung der Zukunft. Einer Zukunft im übrigen, die – wie Pannenberg gegenüber Bloch zu bedenken gibt[7] – als *«regnum venturum»* «selbst ontologisch begründet» sein muß, wenn man ihr tatsächlich mehr Realität beimessen soll als die eines bloßen Wunschbildes. All dies enthebt natürlich den Glaubenden (und erst recht den Theologen) nicht der Verpflichtung, seine Rede vom Wort Gottes richtigzustellen, indem er sie relativiert. Es gilt schließlich, unseren Vorstellungen als kritischen und ent-täuschenden Faktor das zitierte Pauluswort entgegenzuhalten: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat ...»

[1] L. Feuerbach, El cielo cristiano o la inmortalidad personal: La esencia del cristianismo (Salamanca 1975) 208ff; vgl. auch ders., Gedanken über Tod und Unsterblichkeit: Sämtliche Werke I (Stuttgart ^{2}1960).

[2] Sogar das kirchliche Lehramt scheint – zumindest in einem bestimmten Punkt – das Vorhandensein eines solchen Projektionselements zuzugeben, vgl. GS 39, wo über die himmlische Glückseligkeit gesagt wird: «omnia pacis desideria quae in cordibus hominum ascendunt...implebit».

[3] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 131 (von jetzt an mit der von der Seitenzahl gefolgten Abkürzung PH im Text zitiert.

[4] Selbst der christliche Glaube an die Gottwerdung des Menschen durch die Gottesschau veranlaßt Bloch zu einer positiven Bemerkung: er ist das allerhöchste «Wunschbild gegen den Tod» (PH 1331).

[5] Vgl. J.L. Ruiz de la Peña, Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica (Salamanca 1978) passim, bes. Kap. II u. V.

[6] Zweifellos müßte einer dieser Parameter die Aufgabe haben, die Bedingungen der Plausibilität der Projektion zu prüfen. Die Feststellung, daß nicht jede Projektion notwendig falsch ist, besagt noch nicht, daß sie notwendig richtig sein muß.

[7] W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 387–398.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

1937 in Asturien (Spanien) geboren, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana in Rom, wo er 1970 zum Doktor der Theologie promovierte. Er ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität Salamanca und ordentliches Mitglied des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Oviedo. Von seinen Veröffentlichungen erwähnen wir folgende: El hombre y su muerte. Antropología teológica actual (Burgos 1971); La otra dimensión. Escatología cristiana (Madrid 1975) (italienische Übersetzung: L'altra dimensione [Edizioni Borla, Rom 1978]); Muerte y marxismo humanista (Salamanca 1978). Anschrift: Gascona, 10–4°, izqda., Oviedo, Spanien.

Christian Duquoc

Ein Himmel auf Erden?

Mit immer mehr Nachdruck wird die Kritik an den geläufigen Vorstellungen über den «Himmel» unter den Christen selbst geäußert. Besonders in den gebildeteren Gesellschaftsschichten gibt es zahlreiche Gläubige, die das, was die Kirche über die Dinge jenseits des Todes bekannt hat und noch bekennt, für märchenhafte und schädliche Hirngespinste halten. Unter dem Eindruck psychoanalytischer und marxistischer Ergründungsmethoden vermuten sie hinter diesen zauberhaften Zukunftsvorstellungen nicht anerkennbare Motive: ein infantiles Zurückschrecken vor der Endgültigkeit des Todes und eine zu willige Abwendung von den gegenwärtigen revolutionären Aufgaben. Sie setzen sich für die Wiederbeheimatung dessen ein, was verbannt war oder noch ist, und wenn es einen «Himmel» gibt, dann wird er hier und jetzt unter Gottes Segen, in der zwischenmenschlichen Brüderlichkeit und Freiheit erfahren.

Der Widerwille vieler Gläubige gegen einen »Himmel» jenseits des Todes geht einher mit der aktiven Übernahme bislang religiöser Verheißungen durch weltliche Ideologien und Bewegungen. Mit dem Einsetzen der industriellen Ära haben die revolutionären Initiativen, die Überzeugung, daß Wissenschaft und Technik eine immanente progressive Entwicklung eigen ist, und verschiedenartige Utopien allgemeine Gültigkeit erlangt: das Paradies ist nicht länger unzugänglich, es ist die erlangbare Frucht der gegenwärtigen transformatorischen Kräfte.

In den Augen traditioneller Christen ist die Umwandlung ihres Glaubens an eine ferne Zukunft in eine aktive, wirksame Bemühung, einen «Himmel auf Erden» zu schaffen, fast ein Werk des Teufels. Sie sind der Ansicht, daß diese prometheischen Bewegungen eine der verwerflichsten Formen der Abtrünnigkeit der heutigen Zeit mit sich bringen: nämlich das Glück der Menschen ohne Gottes Hilfe und losgelöst von der freimachenden Tat Christi realisieren zu wollen. Diese Gewißheit einer Zukunft, in der sich die Menschheit selbst frei und brüderlich machen würde, erscheint ihnen voll düsterer Folgen, wie sie in unserer heutigen Geschichte leider schon vorweggenommen sind.

Diese kurze Skizzierung macht zwei typische christliche Verhaltensmuster anschaulich: das eine, das von dem zugleich mythischen und aktiven Charakter des Bildes «Himmel» erfüllt ist, verkörpert den Willen, die Verheißung des Evangeliums hier und jetzt zu vergegenwärtigen; das andere ergibt sich aus der Überlegung, daß eine Verwerfung des Jenseits zugunsten eines irdischen Paradieses geradezu pervers sei. Die überzeichnete Typisierung dieser beiden Verhaltensweisen macht eines der Probleme, denen sich die zeitgenössische Theologie gegenübergestellt sieht, an- [illegible] entweder man identifiziert sich ganz und

seiner Orientierungen war der jüdische Messianismus zur Zeit des Neuen Testaments fest in einer zeitgebundenen Interpretation der Verheißung verankert. Dieses bedeutete nicht unbedingt Machtstreben oder politischen Imperialismus. Die hervorragendsten Geister Israels hatten die Vorstellung, daß der vorausgesagte Friede Gottes allen zugute kommen würde. Die Auserwählung des Volkes Israel stand am Beginn einer Zukunft, an der alle Völker teilhaben sollten.

Die Christen haben diese Zuversicht nicht über Bord geworfen. Weit davon entfernt, diese Überzeugung zu verdrängen, wurden sie durch das Osterereig- [illegible] uen Testa- daß Chri- Königreich nicher). Si- geduldigen bedingtheit Petrus be- r macht un- chaulich, er m Ende ent- stelle treten. ge für die In- Hoffnung s römischen rfolg. Im V. t Irenäus in wirklichung kbar, daß es der Teilhabe und dem Le- s als schon in lösten die se- ch beschreibt rrlichkeit die r Brüderlich-

Nachtrag zu CONCILIUM 1979/3 (März-Heft, S. 184 - 190):

Bei dem Artikel von Christian Duquoc, Ein Himmel auf Erden?, CONCILIUM 15 (1979/3) S. 184 - 190, waren zu unserem Bedauern die Anmerkungen nicht mit abgedruckt worden. Wir bitten unsere Leser um Entschuldigung und tragen diese Anmerkungen hier nach:

[1] Irenäus von Lyon, Contra haereses, L. V, 31–35 (Ed. Le Cerf, Paris 1969) 389–445.

[2] Origenes, De princ., II, XI, 2: P. G. XI, 241; Augustinus, De Civitate Dei, XX, vii, 1 (Desclée de Brouwer, Paris 1960) 211–213.

[3] Eusebius von Cäsarea, Hist. ecclesiast., L. X (Ed. Sources chrétiennes, Bd. III, Ed. Le Cerf, Paris 1958) 77–120.

[4] Process Theology: Hg. Ewert H. Cousins (Newman Press, New York/Paramus, Toronto, 1971).

[5] Jacques Pohier, Quand je dis Dieu (Ed. du Seuil, Paris 1977).

[6] Ernst Bloch, Atheismus im Christentum (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968).

Unfähigkeit der machthabenden Gewalt, die Brüderlichkeit, die Freiheit und den Wohlstand, wie sie verheißen waren, zu gewährleisten. In diesem Fall wird es nützlich sein, das durch dieses historische Versagen entstandene Bild des Himmels am Licht des Neuen Testaments zu prüfen. Tatsächlich könnte das hier angeschnittene Problem – ein Himmel auf Erden? aus der Gegenüberstellung seiner historischen Entwicklung mit dem Neuen Testament einige Erhellung erfahren.

Ein historischer Irrweg: Der Himmel auf dem Rückzug

Alte Überzeugungen gewinnen wieder an Aktualität: die Verheißung Jesu kann nicht von einer Resonanz auf Erden gelöst werden. Trotz der Verschiedenheit

keit, die auf die noch zu erwartende außerordentliche Freude hinweist. Die Tausend Jahre, von denen die Offenbarung spricht, stellen die Zeit dar, in der wir uns das Glück zu eigen machen sollen.

Gegen den Millenarismus erhoben sich strenge Kritiker: Origenes und später Augustin[2] beschuldigten ihn des groben Materialismus. Die Exzesse des Vorstellungsvermögens, mit denen prunkvolle Orgien der Ära der Herrschaft Christi beschrieben wurden, erklären die Heftigkeit der Vorwürfe. Nichts gibt uns jedoch die Sicherheit, daß die Ursache für den Verfall dieses Glaubens hierin zu finden sei. Nicht sie sind es, die den Vorstellungen, die später in Sekten und Randerscheinungen wieder auftauchen werden, den Todesstoß versetzten. Nach meinem Dafürhalten sind es politische Gründe, die einen Glauben an einen bereits auf

aber auch, daß eben auf diesem Weg jenes Etwas Gestalt annehmen kann, nach dem der Mensch sich in ebenso berechtigter wie unvermeidlicher Weise ausstreckt, wenn er nicht einem seiner tiefsten und echtesten Triebe Gewalt antut: über die Gegenwart Auskunft zu geben mit der hoffnungsvoll utopischen Weissagung der Zukunft. Einer Zukunft im übrigen, die – wie Pannenberg gegenüber Bloch zu bedenken gibt[7] – als *«regnum venturum»* «selbst ontologisch begründet» sein muß, wenn man ihr tatsächlich mehr Realität beimessen soll als die eines bloßen Wunschbildes. All dies enthebt natürlich den Glaubenden (und erst recht den Theologen) nicht der Verpflichtung, seine Rede vom Wort Gottes richtigzustellen, indem er sie relativiert. Es gilt schließlich, unseren Vorstellungen als kritischen und ent-täuschenden Faktor das zitierte Pauluswort entgegenzuhalten: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat ...»

[1] L. Feuerbach, El cielo cristiano o la inmortalidad personal: La esencia del cristianismo (Salamanca 1975) 208ff; vgl. auch ders., Gedanken über Tod und Unsterblichkeit: Sämtliche Werke I (Stuttgart ²1960).

[2] Sogar das
stimmten Punk
ments zuzugeb
gesagt wird: «o
dunt...implebit

[3] E. Bloch, I
an mit der von d

[4] Selbst der c
durch die Gottes
er ist das allerhö

[5] Vgl. J.L. R
ximación teológi

[6] Zweifellos n
Bedingungen der
lung, daß nicht
nicht, daß sie no

[7] W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 387–398.

Christian
Ein Hi

Mit immer meh
läufigen Vorste
Christen selbst

ren Gesellschaftsschichten gibt es zahlreiche Gläubige, die das, was die Kirche über die Dinge jenseits des Todes bekannt hat und noch bekennt, für märchenhafte und schädliche Hirngespinste halten. Unter dem Eindruck psychoanalytischer und marxistischer Ergründungsmethoden vermuten sie hinter diesen zauberhaften Zukunftsvorstellungen nicht anerkennbare Motive: ein infantiles Zurückschrecken vor der Endgültigkeit des Todes und eine zu willige Abwendung von den gegenwärtigen revolutionären Aufgaben. Sie setzen sich für die Wiederbeheimatung dessen ein, was verbannt war oder noch ist, und wenn es einen «Himmel» gibt, dann wird er hier und jetzt unter Gottes Segen, in der zwischenmenschlichen Brüderlichkeit und Freiheit erfahren.

Gültigkeit erlangt: das Paradies ist nicht länger unzugänglich, es ist die erlangbare Frucht der gegenwärtigen transformatorischen Kräfte.

In den Augen traditioneller Christen ist die Umwandlung ihres Glaubens an eine ferne Zukunft in eine aktive, wirksame Bemühung, einen «Himmel auf Erden» zu schaffen, fast ein Werk des Teufels. Sie sind der Ansicht, daß diese prometheischen Bewegungen eine der verwerflichsten Formen der Abtrünnigkeit der heutigen Zeit mit sich bringen: nämlich das Glück der Menschen ohne Gottes Hilfe und losgelöst von der freimachenden Tat Christi realisieren zu wollen. Diese Gewißheit einer Zukunft, in der sich die Menschheit selbst frei und brüderlich machen würde, erscheint ihnen voll düsterer Folgen, wie sie in unserer heutigen Geschichte leider schon vorweggenommen sind.

Diese kurze Skizzierung macht zwei typische christliche Verhaltensmuster anschaulich: das eine, das von dem zugleich mythischen und aktiven Charakter des Bildes «Himmel» erfüllt ist, verkörpert den Willen, die Verheißung des Evangeliums hier und jetzt zu vergegenwärtigen; das andere ergibt sich aus der Überlegung, daß eine Verwerfung des Jenseits zugunsten eines irdischen Paradieses geradezu pervers sei. Die überzeichnete Typisierung dieser beiden Verhaltensweisen macht eines der Probleme, denen sich die zeitgenössische Theologie gegenübergestellt sieht, anschaulicher: entweder man identifiziert sich ganz und gar mit den psychoanalytischen und marxistischen Gesichtspunkten, in der Hoffnung, eine evangelische Wahrheit erscheinen zu lassen, befreit von den kulturgeschichtlichen Bildern, die ihr jegliche Wirksamkeit für die Gegenwart nehmen, oder man nimmt das Risiko einer Reform auf sich, indem man eine traditionelle Gegebenheit (hier den nicht-irdischen Himmel) mit den aus einer radikalen Kritik hervorgegangenen Forderungen in Verbindung bringt.

Was mich betrifft, so meine ich, daß es nützlich sein wird, die hier angesprochenen Fragen in einen historischen Zusammenhang zu stellen, da es meiner Meinung nach unmöglich ist, irgendeine Theorie über die soziale Entwicklung a priori aufzustellen. Außerdem werde ich versuchen aufzuzeigen, daß eine radikale Trennung zwischen «Himmel» und gegenwärtiger Welt, so wie sie der heute allgemeingültigen Verkündigung des Christentums entspricht, gar nicht Gegenstand der frühesten christlichen Hoffnung war: diese Trennung ist meines Erachtens das Ergebnis zweier Faktoren: des Scheiterns der Christianisierung des römischen Reichs und der durch die mittelalterliche Christenheit verschuldeten Enttäuschung. Wenn diese Hypothese stimmt, dann ergibt sich die Vorstellung eines Himmels als Umkehrung des Irdischen aus der Unfähigkeit der machthabenden Gewalt, die Brüderlichkeit, die Freiheit und den Wohlstand, wie sie verheißen waren, zu gewährleisten. In diesem Fall wird es nützlich sein, das durch dieses historische Versagen entstandene Bild des Himmels am Licht des Neuen Testaments zu prüfen. Tatsächlich könnte das hier angeschnittene Problem – ein Himmel auf Erden? aus der Gegenüberstellung seiner historischen Entwicklung mit dem Neuen Testament einige Erhellung erfahren.

Ein historischer Irrweg: Der Himmel auf dem Rückzug

Alte Überzeugungen gewinnen wieder an Aktualität: die Verheißung Jesu kann nicht von einer Resonanz auf Erden gelöst werden. Trotz der Verschiedenheit seiner Orientierungen war der jüdische Messianismus zur Zeit des Neuen Testaments fest in einer zeitgebundenen Interpretation der Verheißung verankert. Dieses bedeutete nicht unbedingt Machtstreben oder politischen Imperialismus. Die hervorragendsten Geister Israels hatten die Vorstellung, daß der vorausgesagte Friede Gottes allen zugute kommen würde. Die Auserwählung des Volkes Israel stand am Beginn einer Zukunft, an der alle Völker teilhaben sollten.

Die Christen haben diese Zuversicht nicht über Bord geworfen. Weit davon entfernt, diese Überzeugung zu verdrängen, wurden sie durch das Osterereignis noch darin bestärkt. Man findet im Neuen Testament Spuren dieser einfältigen Hoffnung, daß Christus wiederkommen werde, das verheißene Königreich zu errichten (vgl. die Briefe an die Thessalonicher). Sicher, mit Ablauf der Zeit hatten die Ungeduldigen oder die Gegner keine Skrupel, an der Unbedingtheit der Verheißungen zu zweifeln (2 Petr 3). Petrus bemüht sich, die Bedenken zu zerstreuen, er macht unaufhörlich die apokalyptischen Bilder anschaulich, er ist davon überzeugt, daß die alte Welt ihrem Ende entgegengeht: eine neue Welt wird an ihre Stelle treten.

Der Millenarismus bleibt ein guter Zeuge für die Intensität dieser anfänglichen christlichen Hoffnung (Offb 20), bis zur Christianisierung des römischen Reichs im 4. Jahrhundert hatte er großen Erfolg. Im V. Buch von *Adversus haereses*[1] beschreibt Irenäus in hochtrabenden Bildern die irdische Verwirklichung der Verheißung. Es erscheint ihm undenkbar, daß es keine Kontinuität geben sollte zwischen der Teilhabe an der Freude Gottes jenseits des Todes und dem Leben hier auf Erden. Und nirgendwo anders als schon in dieser Welt fängt durch die Freude der Erlösten die selige, von Gott gewollte Welt an. Danach beschreibt Irenäus mit Bildern voller Prunk und Herrlichkeit die Ära des Überflusses, der Freiheit und der Brüderlichkeit, die auf die noch zu erwartende außerordentliche Freude hinweist. Die Tausend Jahre, von denen die Offenbarung spricht, stellen die Zeit dar, in der wir uns das Glück zu eigen machen sollen.

Gegen den Millenarismus erhoben sich strenge Kritiker: Origenes und später Augustin[2] beschuldigten ihn des groben Materialismus. Die Exzesse des Vorstellungsvermögens, mit denen prunkvolle Orgien der Ära der Herrschaft Christi beschrieben wurden, erklären die Heftigkeit der Vorwürfe. Nichts gibt uns jedoch die Sicherheit, daß die Ursache für den Verfall dieses Glaubens hierin zu finden sei. Nicht sie sind es, die den Vorstellungen, die später in Sekten und Randerscheinungen wieder auftauchen werden, den Todesstoß versetzten. Nach meinem Dafürhalten sind es politische Gründe, die einen Glauben an einen bereits auf

Erden einsetzenden Himmel, nämlich zu einer Zeit außerhalb der verhetzten und miserablen Zeit, in der endlich alles in Unschuld und Brüderlichkeit geschehen könnte, unmöglich machten.

Bei der Bekehrung Konstantins war die Begeisterung tatsächlich so groß, daß man glaubte, die christliche Ära habe endlich angefangen[3]. Die Politik ließ den mystischen Traum Wirklichkeit werden und enttäuschte ihn zugleich wieder. Sobald das Kaiserreich christlich geworden war und sobald die Kirche sich in einer privilegierten Stellung befand, stand der Realisierung eines bereits jahrhundertealten Traumes nichts mehr im Wege. Im Prinzip hat sich das Reich Gottes ereignet. Seine lächerliche Verwirklichung, die wiederholten Niederlagen, die das römische Reich ruinierende Dekadenz gaben dem einzigen Himmel, der nichts mit der Erde zu tun hatte, seine Ausschließlichkeit. Die späteren Wiederbelebungen des Christentums vertieften den Abgrund, der sich zwischen dem Irdischen und dem Jenseits gebildet hatte, noch mehr. Die Inquisition war das Gegenteil eines Himmels auf Erden. Der Millenarismus hatte sich Brüderlichkeit und Überfluß erträumt: und diejenigen, die jeweils gerade die Macht hatten, fanden angesichts wirklicher oder eingebildeter Widerstände keine anderen Mittel als Gewaltanwendung.

Dieser Hypothese kann man entgegnen, daß der Millenarismus der Verzögerung der Parusie nicht gerecht geworden war, d.h. er hatte die Abwesenheit des Auferstandenen aufgrund seiner Himmelfahrt nicht richtig gewertet und verfuhr demzufolge nach Mustern, denen die Neuheit des Evangeliums widersprach. Zweifelsohne hat der Millenarismus die christliche Neuheit nicht genügend am jüdischen Messianismus gemessen, aber seine in Traumbildern ausgedrückte Forderung nach einer Untrennbarkeit des Irdischen und des Reiches Gottes ist Zeichen einer gesunden Einstellung: der Millenarismus hoffte auf eine Erde, auf der Gerechtigkeit wohnen und die Ausbeutung ein Ende haben würde. Es ist kein Zufall, wenn er später aufgrund der durch die Christenheit verursachten Enttäuschung die Treibkraft der Revolution werden würde. Ich lasse nicht außer acht, daß das christliche millenaristische Denken aus Verbitterung über das Versagen der Kirche in der Lenkung unserer Geschichte mit Nachdruck die Trennung zwischen dem unerreichbaren Ort der Verheißung und unserer Welt vertiefte. Ich muß allerdings hinzufügen, daß die Trennung nicht so radikal geworden wäre ohne das Zusammentreffen gemeinsamer Interessen zwischen der privilegierten hierarchischen Kirche und denjenigen, die gerade die Macht besaßen. Die millenaristischen Ideale hatten ein Wohnrecht in einer Minoritätenkirche, die häufig verfolgt wurde: sie waren damals Prüfsteine für die Entscheidung derjenigen, die regierten. Diese selben Ideale erwiesen sich als gefährlich in einer Kirche, die sich einer beherrschenden Stellung in der Gesellschaft erfreute. Um ihre Macht und ihre Trägheit zu rechtfertigen, hatte sie ein Interesse daran, den Himmel von dieser Zeit zu lösen und die antiken Vorstellungen von Natur- und kosmischen Gesetzen zu rehabilitieren. In ihrer Freiheit gegenüber dem kosmischen Schicksal, den Naturgesetzen und also den damaligen politischen Notwendigkeiten wirkten die millenaristischen Ideale lockernd auf die sozialen Verhältnisse. Für eine Kirche, die Ratgeberin und manchmal Organisatorin weltlicher Macht geworden war, bedeuteten sie Häresie, das heißt, die Nicht-Unterwerfung unter die Interessen der momentanen Machthaber.

Wenn die vorgetragene Hypothese stimmt, dann ist die «Trennung» von Himmel und Erde, die konkret in der Verdrängung des Millenarismus zum Ausdruck kommt, nicht das Resultat einer von Anfang an festgelegten Doktrin noch die notwendige Interpretation des Osterereignisses, sondern sie ist die Folge des Versagens des christlichen Imperiums und des Christentums in der Führung unserer Welt. Der Bankrott dieser Führung in bezug auf die Einführung der erträumten Brüderlichkeit und des Überflusses in Freiheit führten zur Verbannung des Himmels und dazu, ihm lediglich eine moralische Verbindung zur Erde zuzugestehen: Er wurde zu einem individuell modifizierbaren Belohnungsobjekt, nichts wies mehr auf ihn hin in unserer Zeit. Aus Groll gegen die Unfähigkeit der Kirche, aus unserer Gesellschaft einen Vorgeschmack des Reiches Gottes zu machen, machte man sich ein Bild von ihm nach dem modus der Umkehrung dessen, was unsere gegenwärtige Welt darstellt.

Wenn zugegebenermaßen eine Relation zwischen unserer Geschichte und dem Himmel nicht vorhanden ist, so steht diese Geschichte entweder unter dem Machteinfluß des Schicksals, oder sie ist der Ort menschlicher Machtentfaltung. Die westliche Praxis hat sich in letztgenannter Bahn entwickelt. Der Westen hat Theorien hervorgebracht, die die Zukunft als ein Element der Überlegung integrieren. Deutsche Denker, und hier vor allem Marx – auf der Basis der Transformation der Produktionsmittel und also zugunsten einer wirklichen Möglichkeit, unsere Geschichte zu meistern –, haben eine entscheidende Rolle in der Säkularisierung des Millenarismus gespielt. Indem sie ihm materielle Grundlagen gaben, trennten sie die Verheißung ab, die von da an ohne irdischen Nutzen blieb. Diese Säkularisation hat ihren Ursprung in der Trennung von Geschichte und «Himmel». Marx,

aber noch mehr E. Bloch, war der Meinung, daß die herrschenden Klassen von dieser Trennung profitierten und daß die Kirche sich mit den Ausbeutern verbündete. Diese Trennung resultiert in ihrer ersten Version aus der sozialen Doktrin der Kirche: das Eschaton (Himmel) spielt darin überhaupt keine Rolle, das Konzept der «Natur» dominiert. Die Kirche befürwortet in dieser Weise eine Gesellschaft, die organisch ohne Zukunft ist, während sie die sozialistischen Utopien, die sich schuldig gemacht haben, sich über die unabänderliche und gottgewollte Ordnung der Welt hinwegzusetzen, bekämpft. Diese Doktrin wäre ohne Grundlage, wenn sie sich nicht in dem Raum bewegte, der sich durch die nunmehr radikale Trennung von Erde und Himmel auftat: die Geschichte ist die Wiederholung einer konstanten Ordnung, während die Sünde oder das Böse in der Nichtbeachtung dieser Ordnung besteht. Diese soziale Doktrin vergißt den Millenarismus der Anfänge, sie unterbewertet die neue Situation, die aus der industriellen Ära hervorgeht: da ihr die Eschatologie abhanden gekommen ist, reduziert sie die Geschichte auf ein natürliches Phänomen.

Wenn die millenaristischen Hoffnungen in weltlichen oder politischen Theorien wiederaufgetaucht sind, so erklärt sich das aus dem Widerwillen, den die Kirchen paradoxerweise ihnen gegenüber empfanden, da sie bei ihrem Bemühen, die Welt zu gestalten, an der Stelle des verbannten Königreichs eine teuflische Konkurrenz witterten. Es ist nicht auszuschließen, daß eine Art Groll auftaucht angesichts von Doktrinen oder Handlungsweisen, die mit anderen Zielsetzungen das wieder aufnehmen, was lange Zeit hindurch der Traum der Kirche war. Also bescheinigen diese radikale Trennung von Geschichte und Himmel (Eschaton) und der Umkehrungsmodus, mit dem man sich von da an das Jenseits vorstellt, die Unfähigkeit der Kirche, tatsächlich zu realisieren, was sie zu verkörpern verkündet und zu sein verspricht: eine Vorwegnahme des Reiches Gottes.

Die geteilte Theologie, gemessen am Maßstab des Neuen Testaments

Wie mir scheint, ermöglicht es die hier aufgestellte Hypothese, verschiedene neuere Wege der zeitgenössischen Theologie besser zu verstehen, wobei ich insbesondere an die amerikanische Process Theology[4] und an das Werk J. Pohiers «Quand je dis Dieu»[5] denke. Diese Theologien verfolgen zwei Ziele: sie wollen eine allgemein anerkannte Eschatologie beseitigen, die unserer Welt einen ausschließlich negativen Sinn bescheinigt und die auf die Christen einen destruktiven Einfluß ausübt; sie wollen das Eschaton (Himmel) wieder in unserer Zeit beheimaten, indem sie die Gnade Gottes in unserer Welt erkennen und durch einen verantwortungsbewußten Kampf darum, daß die Geschichte der Menschen von den Menschen gemacht werde ohne den Imperativ vorgefaßter göttlicher Richtlinien. In diesem Programm sind die millenaristischen Ideale aller mystischen und transzendentalen Züge entkleidet, sie antizipieren das Ziel eines historischen Kampfes, dessen einzigen Teilnehmer die Menschen sind, da Gott keinen Befreiungsplan entwirft. Die Kirche vermittelt weder noch verspricht sie irgendeine strahlende irdische Zukunft in oder außerhalb der Geschichte, sondern sie ist Zeugin der jetzigen Geistesgabe, die uns einlädt, den Schöpfergott zu loben unter Umständen, die von jetzt an keine Traumvorstellungen mehr sind, sondern diejenigen unserer Wirklichkeit.

Diese Theologien nehmen mit klarem Blick oder ohne ihn Kenntnis von der Unfähigkeit der Kirchen, die Verheißung zu verwirklichen, und von der Lüge, die ihrem Auszug in ein Jenseits anhaftet, was auch ihre sehr verschiedenen kulturellen Argumente sein mögen, mit denen sie ihre Konstruktionen untermauern.

Trotz ihrer Kühnheit und ihrer Neuigkeit durchbrechen diese neuen Theologien nach meinem Dafürhalten nicht den Kreis, in dem der Mechanismus der Trennung, die aus der kirchlichen Unfähigkeit resultiert, die Menschen einschließt. Sie interpretieren das Neue Testament innerhalb dieser Trennungslinie, so als läge es auf der Hand, daß der neutestamentliche Gedanke die Zweiteilung «Geschichte–Eschaton» und die Vorstellung von einem himmlischen Jenseits nach dem Schema einer umgekehrten Welt hervorgebracht habe. Da sie die Hoffnung aufgegeben haben, daß die Kirche eine positive, nicht pathologische und politisch nicht rückläufige Verbindung zwischen «Geschichte und Eschaton» herstellen könne, streichen sie einfach eines der Elemente des Drucks, das Eschaton, indem sie es mit der Gegenwart der Beziehung zu Gott identifizieren. Durch diese Einstellung sind sie gezwungen, die apokalyptischen Gedankengebäude der Bibel für kulturelle Exzesse zu halten und weder ihren Ursprung noch ihre Tragweite zu diskutieren. Einen Himmel gibt es im Jenseits nicht mehr als auf Erden. Es gibt nur ein Glück unter den Menschen, denn alles Träumen eines übermenschlichen Glücks, das so weit geht, die Herrschaft der Sünde und des Todes anzuzweifeln, droht damit noch destruktivere Wirkungen zu erzielen als die definitive Annahme unserer Zufälligkeit und unserer Sterblichkeit.

Es gibt viele Gründe für diese theologische Revolution. Die psychoanalytischen und marxistischen Äu-

ßerungen des Tadels sind dieser neuen Interpretation nicht fremd. Ich kann mich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß der Groll wegen der Unfähigkeit der Kirche, das, was sie als verheißen ankündigt, auch zu verwirklichen, eine ansehnliche Rolle spielt bei der Leichtfertigkeit gegenüber fundamentalen Punkten des Neuen Testaments. Im übrigen trifft die Abschaffung des Eschaton zugunsten der Gegenwart aufgrund der Absolutheit des Todes oder der Zufälligkeit nicht nur die säkularisierten Millenarismen, insbesondere den E. Blochs[6], sondern sie unterhöhlt ebenso die Art und Weise, in der die Kirchen seit Jahrhunderten den «Himmel» als letztes Ziel der Berufung und der Aktivität der Menschen darstellt.

Diese Theologien haben einen Fehler: sie kritisieren den verbannten «Himmel», ohne die Voraussetzungen seines historischen Werdens zu beachten. Von diesem Gesichtspunkt aus ist er die Umkehrung unserer gegenwärtigen Befindlichkeit, die, gemessen am nicht zu verwirklichenden Ideal in der Kirche, für fatal gehalten werden muß. Der «Himmel» klagt die Zeit an, vereitelt jegliche Bemühung, mit ihr zurecht zu kommen, und begünstigt die Resignation und die Ausbeutung.

Diese Theologien sind aber trotzdem auf einer richtigen Intuition basiert: die Gnade Gottes wird sehr wohl hier und jetzt bereits wirksam, und eben hier und jetzt ist die Welt dem Menschen anvertraut, damit sie die Stätte seines Glücks werde. Wenn der «himmlische Himmel» tatsächlich diesen Segen verurteilt, dann muß daraus gefolgert werden, daß dieser «Himmel» dem Segen Gottes für diese Welt und dem Willen Gottes, daß der Mensch in menschlicher Weise glücklich werden möge, widerspricht. Ein Glückseligkeitstraum, der das bereits mögliche Glück verunglimpft, ist destruktiv.

Widerspricht diese richtige Intuition dem eschatologischen Gedanken des Neuen Testaments? Steht es bereits fest, daß jeder von Sehnsucht getragene Traum einem bereits möglichen gegenwärtigen Glück entgegensteht? Ist der Weg, den das Neue Testament öffnet, nur der eines Dilemmas? Entweder man lehnt jegliches gegenwärtige Glück und jegliche gegenwärtige Freude für die Aussicht auf den Genuß übermenschlichen, göttlichen Glücks und ebensolcher Freude ab, oder man nimmt die dem menschlichen Glück innewohnende Begrenztheit in Kauf und lehnt die destruktive Wirkung der erträumten göttlichen Freude ab. Der Millenarismus der frühen Kirche befürwortet eine Eschatologie, die in diesem Dilemma gefangen ist, nicht, wenn sie in naiver und mystischer Weise auf eine irdische Ära der Freiheit, der Brüderlichkeit und des Überflusses als Übergang zur verheißenen göttlichen Freude hofft. Da jedoch nur das Neue Testament normativ ist, muß seine Orientierung schematisch aufgezeigt werden.

Es wäre ein Irrtum, die christliche Eschatologie zu interpretieren, indem man das Ostermysterium (Tod und Auferstehung Jesu) loslöste von dem Weg, den er in seiner Predigt und seinen Handlungen verfolgte. Es ist tatsächlich dieser Weg, den die Evangelien festgehalten haben und der Karfreitag und Ostern ihren Sinn gibt. Dieser Weg Jesu ist jedoch untrennbar mit einer freudigen Ankündigung verbunden: derjenigen der Nähe des Reiches Gottes. Als die Abgesandten Johannes des Täufers Jesus fragen (Mt 11,2–6; Lk 7,18–23): «Bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?», da antwortete Jesus mit einem Zitat aus dem Buch Jesaja: «Geht, und berichtet dem Johannes, was ihr hört und seht: «Blinde werden sehend und Lahme gehen, Tote werden auferweckt und den Armen wird die frohe Botschaft gebracht...»

Die Ketten fallen, «erlöst» zu sein, bedeutet von der Nähe Gottes durchglüht sein. Das wichtigste Wort ist «Steh auf und geh...» (Mt 9,6), denn es macht die Zusammenhänge des Schicksals sichtbar. Die Wunder Jesu lassen das Reich Gottes sichtbar werden, sie sind dessen Widerschein hier unten. Plötzlich stehen die unheilbar Verlorenen wieder auf, Jesus beruft zu dieser Hoffnung keine Helden: er selbst läßt den verlöschenden Docht sich wieder entzünden.

Die Seligpreisungen wecken in widerspruchsvoller Weise eine neue Hoffnung. Jesus preist diejenigen selig, die tatsächlich vernichtet sind: die Armen, die Hungrigen, diejenigen, die weinen, die Verfolgten, (Lk 6,20–24). Die Armen haben auf dieser Welt keine Macht, die Hungrigen sind ohne physische Kraft, diejenigen, die weinen, sind besiegt, und die Verfolgten kennen keinen Ort des Friedens. Sie sind alle Menschen ohne Hoffnung, und doch ist das Reich Gottes bei ihnen. Es ist nicht bei den Reichen, bei denjenigen, die zu lachen haben, den Ausbeutern und Verfolgern (Lk 6, 26): das Unglück steht ihnen bevor.

Jesus predigt nicht die Untätigkeit, so als müßte man auf den Tod und auf das Jenseits warten. Er sagt: für die Ausbeuter, für diejenigen, die andere zum Weinen bringen und die sie verfolgen, gibt es überhaupt keine Zukunft. Nur die Barmherzigen, die Sanften, die Friedfertigen und die Reinen bringen Glück hervor (Mt 5,7–11). Weder die Gesetze der kosmischen Entropie noch die ehernen Gesetze der Biologie sind letztlich bestimmend dafür, wer die «Erben der Erde» (Mt 5,4) sein werden. Das Glück äußert sich zunächst als ein Aufbegehrensschrei gegen diese Gesetze, nach denen auf gesellschaftlicher Ebene nur der Stärkere gewinnt: dann kann der Reiche den Armen ohne Er-

barmen ausbeuten, und wer die Macht hat, bringt andere zum Weinen und läßt verfolgen. Aber die Reichen und die Mächtigen vergessen, daß die Erde durch ihr Verhalten unbewohnbar wird und daß sie das Unglück schmieden. Ein Himmel auf Erden? Gewiß, dieser Himmel wird aber nie das Ergebnis von Machtbehauptung sein.

Jesus verteidigt das Leiden nicht, im Gegenteil, er bekämpft es mit aller Kraft, indem er nicht die natürlichen Mechanismen des Leidens, sondern die menschlichen Ursachen aufdeckt, nämlich das An-sich-Ziehen von Gütern oder ein solches Beherrschen anderer, daß kein Raum zum Atmen bleibt. Jesus lädt nicht dazu ein, das Kreuz zu lieben, sondern es in einem präzisen Kontext zu erkennen: im Brechen einer Familienverbundenheit, die an die Vergangenheit fesselt, oder in der Angst vor dem Risiko des eigenen Lebens, einer Angst, die unfähig macht, eine Zukunft aufzubauen. Jesus lädt nicht dazu ein, Jenseits und Erde zu trennen durch eine Art von Umkehrungsprozeß. Es gibt weder ein Reich Gottes noch einen fernen Himmel, es sei denn als Verlängerung von Dingen, die bereits hier auf Erden erkennbar sind.

Die Theologen, denen ein ferner Himmel gleichgültig ist, haben bis zu einem gewissen Grad recht. Wenn es einen letztlich gültigen Himmel gibt, dann wird er bereits hier auf Erden vorweggenommen, denn der Mensch hat keine andere Bestimmung, als glücklich zu leben. Hier und jetzt also leben die Menschen unter dem Segen Gottes. Gott hat das, was er gemacht hatte, für gut befunden, und seine Schöpfung reute ihn nicht. Das Evangelium Jesu verleugnet nichts von dem, was das Alte Testament mit solcher Aussagekraft weitergegeben hat, ja während seines ganzen Daseins hat er sich so gut wie gar nicht um irgendein Leben jenseits des Todes gekümmert. Sicher mußten die Gläubigen heftig und leidenschaftlich am gegenwärtigen Glück hängen, um es nicht aufgrund ansehnlicher Verheißungen zu verdammen. Jesus nimmt nichts von der Kraft und der Gesundheit des Alten Testaments, er baut sein Evangelium nicht auf eine Befreiung von unserer Welt, auf Flucht oder Resignation. Im Gegenteil, nach dem Vorbild Ijobs, als Antwort auf dessen Ungeduld dem Unglück gegenüber und auf seine Revolte gegen die vielfältigen Unterdrückungsweisen, die aus unserer Welt einen Dschungel machen, preist Jesus diejenigen, die selbst andere glücklich machen, glücklich. Jesus glorifiziert weder die Tränen noch den Hunger noch erlittenes Unrecht. Er erhebt sich gegen diejenigen, die andere zum Weinen bringen, die Verfolgungen anstellen und die töten. In diesem Sinne bricht Jesus nicht mit der prophetischen Tradition Israels, er erfüllt sie.

Diese Theologen haben jedoch bis zu einem gewissen Punkt unrecht: Sie unterbewerten das Leiden Gottes für die Menschen. Das Glück der Menschheit macht er zu seiner eigenen Angelegenheit. Gottes Wunsch ist nicht gering, er gibt sich um so großzügiger, je schöpferischer der Gegenstand seiner Aufmerksamkeit ist. Wenn Gott uns einen Freiraum öffnet, so mißt er diesen an seiner eigenen stützenden Zuneigung. Diese Theologen legen Gott fest, so als seien sie seine Vertrauten, die über seine Absichten besser Bescheid wissen als das Neue Testament. Als Maßstab für sein Verhalten sehen sie unsere Zerbrechlichkeit an. Sie stellen sich vor, daß es unsere Frustrationen sind, die einen fernen Himmel entstehen lassen, und in der Abneigung vieler Gläubigen gegen das gegenwärtige Leben erkennen sie den Niederschlag dieses höheren Angebots einer Zukunft, in der die unüberwindbaren Widersprüchlichkeiten unserer Zufälligkeit ohne Kampf verbannt sein werden. Der Himmel wäre demnach die risikolose Alternative derjenigen, die das ungewisse Glück unserer Gegenwart verabscheut haben. Ein solcher Himmel läßt sich hier nicht vorwegnehmen, er ist der Feind eines Himmels auf Erden. Aber dieser Himmel ergibt sich ja auch nicht aus dem Neuen Testament. Es sind die nicht meßbaren Augenblicke des Glücks und seiner Intensität, die eine andere Möglichkeit öffnen: nämlich wenn Gott nur seiner Neigung Folge leistet, ein dem Menschen ganz und gar zugetaner Freund zu sein. Trotz der Naivität seiner Bilder war die Vorstellung Irenäus' richtiger, als er Gott dafür dankte, daß er uns nach und nach an das Glück gewöhnt. Er hatte begriffen, daß das Glück die Furcht vor Gott, die in jedem Gläubigen als eine letzte Spur heidnischer Gottheitsvorstellungen lebt, vertreibt.

Wenn sich die Menschen daran machen, einen Himmel auf Erden zu errichten, so bauen sie nicht gegen Gott – natürlich nur insofern, als es sich tatsächlich um einen Himmel handelt und nicht um eine Utopie, die sich als höllisch erweisen würde. Gott nährt sich nicht von unserem Elend, er freut sich darüber, daß wir uns gegen alle ehernen Schicksalsgesetze auflehnen, ob sie naturbedingter oder sozialer Art sind. Glücklich machen wollen ist evangeliumsgetreu. Ein Glaube an eine Eschatologie nach dem Tode muß in dem Maße als nichtchristlich verurteilt werden, als er der Mißachtung jeglichen persönlichen Einsatzes zur Förderung des Glücks auf sozialem, kulturellem oder politischem Gebiet Vorschub leistet. Der antike Millenarismus ist für uns nicht ohne Bedeutung. Seine Form ist zwar überholt, seine Bilder sind naiv, seine Hoffnung jedoch ist beständig: Die Tatsache, daß Himmel und Erde nicht zu trennen sind, hat heute wie damals ihre Gültigkeit. Die Trennung begünstigt die Besitzenden, sie treibt die Unterdrückten zur Resignation.

Die Aufhebung jeglicher Spannung zwischen fernen Horizonten und unserer Gegenwart könnte die Menschen in ihrer Gegenwart einschließen und die schöpferische Größe der Hoffnung verbannen. Aus der Leuchtkraft einer utopischen Zukunft bezieht die Hoffnung ihre Triebfeder, das Glück anzustreben. Israel konnte sich deshalb aus der ägyptischen Sklaverei losreißen, weil es ein verheißenes Land gab. Das Neue Testament versetzt uns in diese Spannung, es verweist den Himmel nicht von der Erde, es zwingt die Vorstellung eines Himmels nicht auf (das wäre widersprüchlich), sondern es präzisiert gewisse Bedingungen. Mit jeder negativen Formulierung der Art wie «kein Himmel auf Erden», «kein Himmel bei Gott» wird man meines Erachtens dem Neuen Testament nicht gerecht.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

CHRISTIAN DUQUOC

1926 zu Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner. 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Studium Dominicanum zu Leysse (Frankreich), an der Universität Freiburg (Schweiz), an den Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) und an der École Biblique zu Jerusalem. Er erhielt das Diplom der École Biblique und ist Doktor der Theologie. Er lehrt Dogmatik an der theologischen Fakultät von Lyon und ist Mitglied des Leitungskomitees der Zeitschrift Lumière et Vie. Veröffentlichungen: L'Eglise et le progrès; Christologie Bd. I (Paris), Bd. II (Paris 1972). Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Stephen Happel

Die Strukturen unseres utopischen Mitseins

In «Ein Porträt des Künstlers als junger Mann» gibt James Joyce einen Exerzitienvortrag über die Hölle wieder und damit ein Stück Eschatologie, wie sie den meisten Christen der Generation vor uns gepredigt wurde: «Schon öffnet die Hölle ihre Seele und sperrt ihren Rachen maßlos auf – Worte, meine lieben jungen Brüder in Christo Jesu, aus dem Buch Jesaja... Nun wollen wir versuchen, uns einen Augenblick, so weit wir das können, die Natur jener Stätte der Verdammten zu vergegenwärtigen, welche die Gerechtigkeit eines beleidigten Gottes ins Dasein rief zur ewigen Strafe der Sünder. Die Hölle ist ein enger und dunkler und ekelriechender Kerker, eine Stätte von Dämonen und verlorenen Seelen, voller Feuer und Rauch... Grenzenlose Ausdehnung der Qual, unglaubliche Intensität des Leidens, nicht aufhörende Mannigfaltigkeit der Folter – dies ist es, was die göttliche Majestät, die so beleidigt ward von den Sündern, befiehlt...»[1]

Unsere Zeitgenossen werden wahrscheinlich an solchen Texten auszusetzen haben, daß sie einen psychologischen Druck ausüben; auch werden sie den Inhalt ihren freizügigeren Auffassungen entsprechend da und dort berichtigen. Und doch geht es hier nicht einfach mehr um eine Frage des Inhaltes. Umstritten ist schon die Form, wie man in unserem Glauben Bilder für die klassischen «vier» Letzten Dinge verwendet. Hier ist das Verhältnis zwischen Form (Bild) und Inhalt (eine auf einen künftigen Zeitpunkt angesetzte, in Räume eingeteilte Eschatologie) streng korrelativ, und die Probleme, die mit dem Glauben an ein spezifisches ewiges Leben (entweder mit Beglückungs- oder Strafcharakter) gegeben sind, hängen eng damit zusammen, ob in unseren Glaubensaussagen sinnfällige Bilder verwendet oder daraus verbannt werden.

Dieser Aufsatz kann nicht auf alle besonderen Neuinterpretationen der christlichen Eschatologie eingehen, will aber auf einige Bedingungen hinweisen, unter denen gläubige Christen sich solche Darstellungen kritisch aneignen können. Unter welchen Voraussetzungen kann man Bilder des Himmels übernehmen, die entweder zu unserem Bildungserbe gehören oder vielleicht inskünftig formuliert werden? Indem man einige dieser notwendigen (doch noch nicht genügenden) Bedingungen ermittelt, erfährt man auch einiges über die Welt. Dieser Aufsatz muß sich in erster Linie auf eschatologische Bilder beschränken, doch pflichte ich Schubert Ogden bei, wenn er bemerkt: «Die Probleme der Eschatologie sind die Probleme der Theologie überhaupt; und der Schlüssel zu ihrer Lösung liegt in jener besonderen Form des Glaubens an die Realität Gottes, die klar und explizit zu machen der Auftrag der christlichen Theologie ist.»[2] Die folgende Untersuchung wird indes im Ansatz zu einer Lösung bedeutsame Unterschiede aufweisen.

I. Die klassische christliche Eschatologie: einige Probleme

Tod, besonderes Gericht, Limbus, Fegfeuer, Himmel, Hölle und allgemeines Gericht, die «vier» Letzten

Dinge, bedurften in letzter Zeit einer Überprüfung. Nicht nur kritisieren die Theologen weiterhin die volkstümlichen eschatologischen Vorstellungen, sondern auch das Bewußtsein des gläubigen Volkes selbst ist sich über diese Bilder irgendwie im unklaren. Sie erscheinen als zu statisch, zu individualistisch im Ablauf, als zu vereinzelt am Ende und weisen nur anfänglich einen Gemeinschaftscharakter auf in der kosmologischen Extravaganz, die man allgemeines Gericht nennt. Zwar haben sich diese Deutungen des Eschaton in ihren eingänglicheren Momenten nicht als absolut unwirksame Glaubensvehikel erwiesen, doch beim Zusammenbruch der klassizistischen Kultur, für die sie eine zugleich interpretierende, kritisierende und verbindende Rolle ausübten, erweisen sie sich als für diese Rolle nicht mehr geeignet[3]. Da andere Anthropologien aufkommen und die reflektierten Erfahrungen der Kirche zunehmen, erscheinen die Vorstellungen der klassizistischen Kultur als bloß eine Interpretationsmöglichkeit der biblischen und patristischen Texte unter anderen. So deuten Theologen und Prediger beispielsweise den Tod als eine Grenzerfahrung, die sich schon während des Lebens der einzelnen Menschen als «existenzmindernd» auswirkt; Himmel und Hölle sind für sie nicht mehr so sehr kosmologische Dimensionen, sondern bringen vielmehr die persönliche Unmittelbarkeit zu Gott bzw. deren Entzug zum Ausdruck. Und wie das Dasein vor dem Tod, so muß auch das besondere Gericht in seinem Gemeinschaftsbezug gesehen werden.

Diese Berichtigungen waren in der Übergangszeit dienlich. Sobald man aber einmal erkannt hat, daß der gesamte Komplex einer Neuformulierung und Neuinterpretation bedarf, sterben die Bilder wahrscheinlich «einen Tod von tausend Qualifikationen». Sind Vorstellungen, die sich der Glaube an den Himmel macht, überhaupt gültig? Welches ist die richtige Einstellung zu solchen Ausdrucksformen? Sollten nicht die eschatologischen Bilder, die für die jüdisch-christliche Überlieferung (z.B. Jes 65,17–25 oder Offb 21) von großer Bedeutung sind, um ihrer stark sinnlichen Bilderwelt willen aufgegeben werden? Nicht alle sind dieser Auffassung. So war zum Beispiel Samuel Taylor Coleridge der Meinung, eine «Vergeistigung» der eschatologischen Texte zerstöre den empirischen Charakter des christlichen Glaubens und untergrabe die Erwartung der Gläubigen, daß eine geschichtliche Umwälzung eintreten werde[4]. Doch unter welchen Bedingungen dürfen solche Bilder in die Glaubensanschauungen einer denkenden Glaubensgemeinde übernommen werden? Dies läßt sich sowohl auf theologischer wie auf anthropologischer Ebene erörtern. Ich werde sechs Diskussionsfelder umreißen.

II. Die Himmelsvorstellungen in anthropologischer Sicht

1. Zeitlichkeit

Wenn man den christlichen eschatologischen Vorstellungen bei der Bestimmung einer ganzheitlichen Zukunft irgendwelches Gewicht beilegt, dann muß die menschliche Zeiterfahrung «entspiritualisiert» werden. Die christliche Rede vom Himmel konzentrierte sich ja trotz der anschaulichen Einzelheiten in der Volkspredigt zumeist auf die persönliche Unsterblichkeit der Geistseele. Wie W. Pannenberg bemerkt, bot der griechische Begriff der Unsterblichkeit der Seele einen dienlichen Weg, um den Zwischenzustand zwischen dem Tod des Einzelmenschen einerseits und der Wiederkunft Christi und der allgemeinen Auferstehung andererseits zu deuten[5]. Doch was in einer klassizistischen Kultur als Mittel dienen konnte, um den Geist als Bewußtsein den Tod überdauern zu lassen und so das persönliche Weiterleben zu erklären sowie um an einer bestimmten Kosmologie festzuhalten, entspricht nicht mehr dem heutigen starken Sinn für den leiblichen Charakter der Subjektivität. Um den Begriff eines persönlichen «Geistes» zu wahren, verschob man die Wiederverleiblichung dieses Endlichen auf die «Endzeit». Diese Sicht, welche die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches kombinierte, machte sich auch in diesem Leben geltend. Die menschliche Zeitlichkeit trennte den Geist, den man als das «Eigentliche» des Menschen ansah, allzu voreilig vom Materiellen.

Nimmt man aber die ausmalenden Elemente der christlichen Eschatologie ernst, so ist eine Anthropologie, welche die menschliche Zeitlichkeit ins Räumliche übersetzt, entscheidend wichtig. Von der geringsten Wahrnehmungstätigkeit bis zur höchst abstrahierenden Verbegrifflichung gibt es kein menschliches Bemühen, das nicht auch körperlich wäre. Das menschliche Zeitbewußtsein ist «inkarniert»; selbst Reflexionen über die menschlichen Tätigkeiten schließen letztlich Vorstellungen in sich.

Diese Zeitlichkeit läßt sich auch nicht von der physischen Umgebungswelt trennen. Man mag zwar die von Origenes vorgenommene Vergeistigung der Kosmologie als eine typisch klassizistische Lösung für die Erfahrung der erlösten Zeit ansehen und Teilhards de Chardin Hineinnahme der Physik und Biologie allzu «poetisch» finden, doch beide verstanden die «menschliche» Zeitlichkeit in dem Sinn, daß damit die Welt außerhalb der Subjekte nicht von der Erlösung ausgeschlossen wurde.

Damit, daß man behauptet, die typisch menschliche Bewegung sei stets eine körperliche Dialektik, schließt

man weder eine spezifisch menschliche Subjektivität noch eine Teleologie aus. Wenn eine Anthropologie das Material aller Ebenen integrieren muß, um über den Bildinhalt eschatologischer Vorstellungen Aufschluß zu geben, so muß doch wohl eine solche Anthropologie auch ein artikuliertes Telos haben. Die Frage, ob die Geschichte auf ein «Ziel» zuläuft, muß auch aufscheinen, wenn es um den Einzelmenschen geht. Hat die Geschichte ein «Ziel»? Wenn ja, so ist die Evidenz eines solchen Ziels in der Teleologie der einzelnen Subjektivität sicherlich zumindest vorwegnehmend greifbar. Seine eigene Zeit zu «errechnen» und dies zu dem, was andere in bezug auf das Anzielen, Anstreben und Erreichen seines Zieles denken, in Beziehung zu setzen, ist ein gar nicht so sinnloses und dummes Vorhaben.

2. Bilder

Die christliche Eschatologie scheint als Voraussetzung für ihre Gültigkeit eine Anthropologie zu erfordern, die den sehr stark physikalisch/körperlichen Charakter der Subjektivität und ihrer Teleologie beschreibt und erklärt. Eine solche Anthropologie würde erfordern, über die Rolle von Bildern in der Wirklichkeitsbildung, -interpretation und -neuformulierung nachzuforschen. Sie muß Auskunft geben können über die Unterschiede zwischen dem Bild, das man wahrnimmt, der bildlichen Vergegenwärtigung eines wahrgenommenen Gegenstandes in dessen Abwesenheit und den bildlichen Vorstellungen, die in der Kunst zur Interpretation eines neuen Sinngehaltes dienen.

Wahrnehmen besteht nicht einfach darin, daß man passiv einen Eindruck empfängt, sondern ist ein Tun. Damit man einen Gegenstand als etwas durch verschiedene Momente hindurch Identisches wahrzunehmen vermag, bedarf es einmal einer Wirklichkeit, die sich durch den Wandel hindurch als ein und dieselbe durchhält, und sodann der wechselnden, in kinästhetischem Sinn aufscheinenden Aspekte, die eine Identität abzeichnen. Es bedarf einer Subjektivität, die variable Aspekte wahrnimmt, diese Aspekte als Hinweise auf einen Gegenstand oder eine Klasse versteht, die sich zuvor abgezeichnet haben, und dann urteilt, das betreffende Etwas sei dieses bestimmte «Ding». Der Fall einer mehrdeutigen Präsenz ist aufschlußreich. Sollte ich mir nicht darüber im klaren sein, was das, was ich sehe, ist, so gehe ich verschiedene Möglichkeiten durch und frage mich, was das, was ich wahrnehme, sein könnte (ein Baum? ein Laternenpfahl? ein finsterer Riese? usw.). Indem ich bestimme, daß etwas dieses bestimmte Ding ist, bestimme ich etwas, das sowohl den Sinnes- als auch den Deutungsgegebenheiten entspricht. Doch das Bild hat beim Festlegen von Grenzlinien eine entscheidende Rolle gespielt.

Bilder uns lieber Menschen vergegenwärtigen sie uns, auch wenn der betreffende Mensch oder die betreffende Menschengruppe geographisch uns fern oder existentiell von uns abwesend sind. «Die bildhafte Vergegenwärtigung und Darstellung weist die Besonderheit auf, daß Bilder nicht bloß auf jemanden hinweisen, sondern jemanden vergegenwärtigen.»[6] Man erblickt in einem Bild die Gegenwart von jemandem und nicht lediglich ein Zeichen dafür, daß er anderswo gegenwärtig ist.

Wenn Kunstgegenstände geschaffen werden – ob sie nun nach einer Vorlage modelliert werden oder nicht –, so faßt man die Umgebung des Kunstgegenstandes, so wie sie dargestellt wird, als eine Interpretation und Vergegenwärtigung der Welt auf. Durch ein Schauspiel, ein Musikstück oder ein Gemälde ist die Welt selbst neu, obwohl es das Subjekt ist, das die Welt jetzt auf neue Weise sieht. Solche Weltbilder werden dadurch bestätigt, daß sie den Komplex, den wir die menschliche Situation nennen, weiterhin authentisch zu interpretieren imstande sind. Bilder sind somit entscheidend wichtig für die Vergegenwärtigung, Wiedervergegenwärtigung und Verdoppelung der Zeitlichkeit des Subjektes.

3. Utopie

Bilder einer idealisierten Zukunft spielen bei dieser Untersuchung eine besondere Rolle. Utopien haben ein Janushaupt: sie kritisieren einerseits die Gegenwart und die Vergangenheit, und andererseits deuten sie die Zukunft. Dadurch, daß man die Bedeutung solcher Bilder bestimmt, kann man die anthropologischen Voraussetzungen für das Verständnis von Himmelssinnbildern beschaffen.

Im klassischen Grundwerk dieses Genus argumentieren Thomas More und sein Erzähler damit, daß sich die spekulative Philosophie nicht für alle Anlässe eigne. Die Welt ist nicht gänzlich rational (und kann dies gar nicht sein?). Ein rein rationales Argument kann deshalb die jetzige Welt nicht vollständig erklären und sie auch in Zukunft nicht ändern. Man hat zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen: entweder muß man «das Gemeinwohl im Stiche lassen» (schweigen) oder eine andere Redeweise wählen. «Du mußt es auf einem Umwege versuchen und, soviel an dir liegt, in der Sache gemach verfahren, auch, was man nicht zum Guten wenden kann, wenigstens so anfassen, daß es so wenig schlecht als möglich bleibe.»[7] Die darauf folgende Schilderung Utopias, ein Beispiel eines anspor-

nenden Diskurses, ermöglicht es dem Leser, zur Identität mit einer Zukunft zu gelangen, die sich durch die Vorstellungskraft nur unvollständig verwirklichen läßt.

Eine solche Darstellung ist in der Tat notwendig, um irgendwelche Zukunft zustande zu bringen. Man erfährt die Gegenwart als eine gesellschaftlich-wirtschaftliche Realität, die nicht durchaus gut ist. Technologische Planung hat sich als der Aufgabe nicht gewachsen erwiesen, selbst die geringste Ausmerzung gewisser «widerspenstiger Irrationalitäten» wie z.B. Elend und Krieg zu erreichen[8]. Zudem sind die Mittel zur Erreichung des Guten verdorben worden. Utopische Visionen bieten einen Weg, Prioritäten zu überprüfen. Doch welches ist ihre Struktur und ihr Status?

Utopien üben in der Gesellschaft, in der sie entstehen, eine gesellschaftskritische Funktion aus[9]. Utopische Vision und satirische Kritik hängen somit eng zusammen, und die Wahrheit, die in ihnen liegt, ist nicht ohne Bezug auf die jetzige Erfahrung des Lesers. Satire und Utopie stimmen in ihrer Kritik der bestehenden Gesellschaft oft überein, doch die Utopie bietet neben der Ablehnung eine positive Darstellung. So ist es beispielsweise außerordentlich schwierig, zusammenzustellen, was für eine konkrete Gesellschaft der beißende Witz von Jonathan Swift jenseits seiner kritischen Bemerkungen in «Gullivers Reisen» (wo selbst die Houyhnhnms Gegenstand des Gelächters sind) sich ausdenkt, doch in der «Utopia» wird in deutlichen Umrissen eine zusammenhängende Reihe von positiv Gutem dargestellt, das als möglich erachtet wird. Utopische Bilder enthalten ihrer Natur gemäß positive und negative Hinweise.

Diese Gesellschaftskritik dient überdies als Stätte einer wichtigen Erkenntnis in bezug auf die Subjektivität. Die Form, die die Utopie und die Satire annehmen, zeigt die Grenzen der jetzigen Situation auf und verlangt vom Einzelmenschen und der Gesellschaft, sich von ihren eigenen Erzeugnissen zu distanzieren[10]. Die ironischen Gleichsetzungen des Lesers mit den Yahoos und den Houyhnhnms oder mit den Utopiern enthebt ihn nicht der Geschichte, sondern schafft vielmehr «eine Geschichte, worin das Bewußtsein nach und nach über sich hinaus lebt.»

Da Utopien sich sowohl dem Bewußtsein als auch dem Inhalt gesellschaftspolitischer Bestrebungen zuwenden, üben sie eine formale und eine materiale Wirkung aus. Das Bild selbst ist ein Ruf nach Gesellschaftsveränderung und ein Aufruf an den Einzelmenschen und die Gruppe, diese Veränderung vorzunehmen – ein indirekter Ruf, wie More sagt, aber eben doch ein Ruf. Die Logik der Utopie ist subjunktiv und konditional: Wenn man will – dann...; oder optativ: Warum nicht? Wie wäre es, wenn...? More und vielleicht noch entschiedener Swift sind sich bewußt, daß der Schlüssel zur Präsenz der utopischen Vision in der Entscheidung liegt, die der Leser trifft: «Denn daß alle Verhältnisse sich gut gestalten, ist nicht möglich, wenn nicht die Menschen alle gut sind. Und das, meine ich, wird noch eine gar hübsche Weile auf sich warten lassen.»[11] Der Text stellt an den Leser eine ethische Forderung. Die Bewußtseinsverdoppelung schafft ein teleologisches Bewußtsein.

Dieser ethische Anspruch ist in gewissem Sinn eine eigentliche Forderung – eine insistierende Versicherung, daß die Welt anders sein könnte, als sie ist; doch die Darlegungselemente stehen stets im Licht der Information und Kontrolltechniken, die gegenwärtig greifbar sind[12]. Deshalb erscheint der genaue Inhalt der «Utopia» des Thomas More veraltet, da die Technologie, der sie entstammt, vorbei ist. Doch gewisse Gesellschaftsstrukturen (beispielsweise Erziehung, Sexualordnung, Eigentumsverwaltung, Familienleben usw.) bilden in der Tradition der Utopien dauernde Bestandteile, und auf jeden Fall stellt die utopische Vision eine ethische Forderung an das Gewissen. Somit stimmt die Forderung weiterhin, wenn der Entscheid des Menschen durchgehalten wird und die gesellschaftlichen und persönlichen Verhaltensstrukturen beständig neu interpretiert werden. Die Verläßlichkeit der Inhalte einer Zukunftsvision hängt davon ab, ob sie durch die Entscheidung des Menschen immer mehr in die Wirklichkeit übergeführt werden.

Der innere Wert einer utopischen Vision liegt darin, daß sie einer gegebenen Gesellschaft konkrete Ziele verschafft und durch ihre ironische Stellungnahme zu dem Handelnden und zu dessen Verhalten zur Verwirklichung dieser Ziele herausfordert. Sie ist im Grunde eine räumliche Interpretation einer gewöhnlichen Zeitlichkeit. Man darf ja behaupten, daß die Weigerung, sich einem Bild der Zukunft hinzugeben, auf die Weigerung hinausläuft, sich selbst zu verwirklichen, seine Welt aufzubauen und sich in etwas Unbekanntes zu stürzen. Eine utopische Vision bringt vielleicht in der Zukunft etwas zustande, was davon abhängt, daß man sich jetzt in einer Entscheidung an die Tat heranmacht. Über menschliche Probleme dieser Art sprechen heißt auch von Gott sprechen. Wenn wir verstehen sollen, unter welchen anthropologischen Voraussetzungen das Wort «Himmel» im christlichen Vokabular seinen Stellenwert behält, so müssen wir einsehen, daß dies ein Umdenken unseres Gottesbegriffs erheischt. Da es jedoch diesem Aufsatz in erster Linie darum geht, für das christliche Vokabular in bezug auf den «Himmel» eine «anthropologische Grammatik» zu finden, müssen die spezifisch theolo-

gischen Fragen noch knapper und schematischer behandelt werden. Sie kreisen um Gott, um Christus und um die Natur der religiösen Erfahrung.

4. Gott

Wenn die menschliche Zeitlichkeit räumlich zu verstehen ist, so wird es notwendig sein, unsere Gottesvorstellungen zu überdenken und in neue Bilder zu fassen. Die Gültigkeit unserer eschatologischen Bilder: Reich, Himmelsstadt, messianisches Fest, überreiche Ernte usw. hängt letztlich von ihrem Bezug auf Gott ab. Wie K. Rahner sagt, sind die Mysterien der eschatologischen Vollendung das Mysterium Gottes selbst – aber nicht eines Gottes, dem es nicht um die Umgestaltung dieser Welt zu tun ist[13]. Die Autonomie der Selbstmitteilung Gottes, seine Souveränität im Schöpfungs- und Erlösungswerk ist in der klassizistischen Kultur dadurch gewahrt worden, daß man sagte, Gott sei reiner Geist. Doch diese Errungenschaft (großenteils) des Origenes ist für die Theologie nicht nur ein Segen gewesen. Zwar hat diese Auffassung die Kontingenz der Materie erhärtet; sie hat aber auch ein göttliches Wesen geschaffen, dem man nur schwer konkretes «Handeln» «zuschreiben» kann. Es drängt sich auf, diese sehr grundlegende Frage in der Theologie zu überprüfen, wenn die Inhalte der religiösen Bilderwelt vom Gläubigen als unüberholbar und unerschöpflich angeeignet werden sollen. Bei einer solchen Überprüfung könnte es sich als unstatthaft herausstellen, Gottes «Ewigkeit» als eine raumlose, also unchronologische Zeit aufzufassen, worin statische, bewegungslose «Erfahrung» die Stelle der Geschichte einnimmt. Obschon das «ewige Leben» wohl nicht lediglich eine Verlängerung der jetzigen Zeitlichkeit ist, so muß es doch zu ihr in Bezug stehen. Wenn diese Welt, so wie wir sie kennen, für das Leben in Gott nicht bedeutungslos ist, so muß sie in Gott inbegriffen statt neben ihm vorhanden sein.

5. Christus

Wenn das Göttliche neu versinnbildet werden und man von ihm annehmen soll, daß es eine umgestaltete raum-zeitliche menschliche Existenz einbegreift und sie nicht auslöscht, so ist es sicherlich die christliche Inkarnationslehre, die diese Annahme zuläßt, weil sie sich vor Pantheismus wie vor Polytheismus hütet. Es ist nicht ein anderer Gott, der in die Geschiche eintritt, sondern der eine Gott. Die Geschichte dieser Welt ist auf geheimnisvolle Weise die Teleologie Gottes selbst. Aus diesem Grund ist die fortdauernde Exegese der Auferstehung Jesu zum Verständnis dessen, was umgestaltete Zeitlichkeit ist, entscheidend wichtig. Wenn Zukunftsbilder christlich sein sollen, so müssen sie stets einen Bezug zu diesem einen Ereignis enthalten[14]. Denn Tod-und-Auferstehung ist ein Ereignis, das gleichzeitig geschichtlich (im Sinn von raum-zeitlich empirisch) und göttlich ist und so darauf hinweist, daß beides einander nicht ausschließt und daß letztlich alle einstige oder künftige Schöpfung auf eben die Art zu interpretieren ist. Das Mysterium der Bilder einer Endzeit besteht in Mysterien des innertrinitarischen Lebens.

Nach Aussage des Christen haben konkrete Bilder der himmlischen Umgestaltung eine reale Bedeutung für die empirische Zukunft der Welt – denn diese Zukunft ist ebenfalls Gottes Zukunft. Darum sind die Hoffnung, die der Christ für diese Welt hat, und seine Hoffnung auf die schließliche Umgestaltung im Grunde miteinander verknüpft. Kreuz-und-Auferstehung unterstellt sämtliche menschlichen Strukturen der Kritik, sagt aber auch, daß eben diese unsere Welt Gottes Geschichte ist.

Religiöse Erfahrung

Die Theologen berufen sich oft auf die mystische Überlieferung, wenn sie von der rein geistigen, zumeist individuellen und unvermittelten Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott sprechen. So sagt beispielsweise der Verfasser der «Wolke des Nichtwissens», der höchste Stand des Bewußtseins sei, im «Nirgendwo» zu sein: «Ich möchte lieber in diesem ‹Nirgendwo› sein und um dieses ‹Nichts› ringen, als ein großer Herr sein, der überall herumreisen kann, um die Welt als sein Eigentum zu genießen.»[15]

Wenigstens oberflächlich gesehen, scheint diese mystische Erfahrung der Behauptung zu widersprechen, daß jegliche Zeitlichkeit bildbeladen und räumlich sei. Doch wenn die Mystiker ihre ekstatische Gotteserfahrung schildern, so scheinen die Bilder, die zur Schilderung dieser «nicht in Worte zu fassenden» Erfahrung dienen, ob sie nun dem geschlechtlichen, sportlichen oder Geschmacksbereich angehören, stets schwer mit Sinnesempfindungen beladen. Wäre es nicht besser, die Gotteserfahrung als stets vermittelt zu erklären und in ihren höchsten Momenten als das Gefühl, daß die eigene Subjektivität ein Erzeugnis der göttlichen sei? Alle Gebetstechniken und asketischen Übungen werden zu Entscheidungen, die diesem einen eschatologischen Ereignis entgegenführen, worin das eigene Ich und die Welt als Kunstwerk Gottes erscheinen. Dies verneint nicht die Ekstase, gliedert aber ihre Erklärung wieder in eine räumliche Zeitlichkeit ein. Das religiöse Leben wird so nicht zu einem Den-Bildern-Entfliehen, sondern zu einer Wahl der geeigneten Bilder. Der Glaube vertraut auf die Eikon Jesu des Christus, und die Menschheit des auferstandenen Christus bleibt die

einzige Vermittlung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen.

Fassen wir das bis anhin Gesagte zusammen: 1. Es ist möglich, die verschiedenen eschatologischen Bilder des christlichen «Endes» zu berichtigen, doch dies führt uns nicht zur zentralen Frage, zu der Frage nach der Gültigkeit von Bildern und ihres sinnfälligen Inhaltes in unserer Beziehung zu Gott; 2. Es gibt bestimmte anthropologische Voraussetzungen, die artikuliert werden müssen, wenn Bilder als ein gültiges Element in der religiösen Rede erkannt werden sollen; 3. Es gibt korrelative theologische Neuinterpretationen, die zur Bestimmung der Gültigkeit unserer üblichen Bilder vom Himmel notwendig sind.

IV. Ein alternativer Zukunftsmodus: neue christliche Symbole?

Die Christenheit ist natürlich nicht die einzige Gemeinschaft, die ein Bild der Zukunft entwirft. Die Versuche der Kirche, ihre Vorstellungen über ihre Zukunft und die Zukunft der Welt zu revidieren, laufen den entsprechenden Bestrebungen der Marxisten und Futurologen parallel. Es gibt Leute, die in die Harmonien der Selbstdarstellung einen Mißton bringen, indem sie behaupten, die schwindenden Ressourcen der Erde und der der Species Mensch innewohnende Drang zur Selbstzerstörung führe zu einer Katastrophe; die heutige Welt aber geht ihren Weg, ohne einer solchen Apokalypse starke Beachtung zu schenken. Die Science-fiction-Literatur verschafft ein faszinierendes Feld zur Entdeckung alternativer Sinnbilder für den christlichen Himmel. Die neuere Science-fiction hat als eine Trägerin säkularer Prophezeiung die Bemerkungen von Thomas More ernst genommen und versucht, außerirdische oder innerweltliche utopische Gemeinschaften zu schildern, die auf mannigfaltigem ethisch perfektem intersubjektivem Verhalten beruhen. Man kann eine interessante Feststellung machen: Als wissenschaftliche Errungenschaften in den sechziger Jahren mit fiktionalen Schilderungen zu wetteifern begannen, verlegte die Science-fiction ihre Aufmerksamkeit auf innere Kriterien zur Erreichung eines «guten Lebens». Obwohl Zwischenwesen im Universum (säkularisierte Engel und Heilige) auf narrative Weise immer noch eine Erziehungs- und Idealisierungsfunktion erfüllen, so sind es doch nicht so sehr technische Fortschritte, die den armen Sterblichen beigebracht werden, sondern neue Weisen des «Miteinanderseins», des «Mitseins». Diese Gewichtsverlagerung auf die «Strukturen des Mitseins» hat die Herzen der jungen Menschen in Bann geschlagen (denken wir an Heinlein, «Strangers in a Strange Land») und in die Volkskultur wieder einen Ton «mysteriöser Aufklärung» gebracht («Chariots of the Gods»; «Close Encounters of the Third Kind»). Die utopischen Gesellschaftsstrukturen im Sinn einer Intersubjektivität erscheinen als ein fruchtbares Feld der Neuinterpretation des christlichen Himmels.

Dieses bietet zwei dienliche Bildungsmotive, von denen her die Christenheit ihre eschatologischen Bilder überprüfen sollte: Utopie und Intersubjektivität. Frühere Kulturgebilde von hauptsächlich bürgerlichem, individualistischem oder «vergeistigendem» Gepräge werden in jedem Bereich dem Sinn für die wechselseitige Abhängigkeit aller Wesen und den gesellschaftlichen Charakter von Bildern Platz machen.

Erstens also werden wir, weil die Ausführung einer gesellschaftlichen Utopie von einer menschlichen Entscheidung abhängt, dadurch über drei wichtige Grundzüge des christlichen Himmels informiert: 1. Visionen des Himmels werden sich wohl in erster Linie auf die deutliche Lücke richten, die von Menschen konstruierte Utopien aufweisen (beispielsweise die Kluft zwischen der Erkenntnis des Wahren und der Anbahnung des Guten); 2. der konkrete Inhalt von Himmelsutopien wird sich in gesellschaftlich/individuellen Konstanten des menschlichen Verhaltens niederschlagen; 3. die Zuverlässigkeit dieser Konstanten als Ziele wird nicht unabhängig von der jeweiligen Entscheidung des Menschen sein. Keines dieser drei Elemente scheint außerhalb des Bereichs der biblischen Bilderwelt zu liegen.

Zweitens liegt, wie wir bemerkt haben, eine Betonung der Intersubjektivität den früheren christlichen Schilderungen des «ewigen Lebens» nicht fern. Das Wesentliche der mystischen Erfahrung bleibt die strukturierte Begegnung zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Subjekt. Das Wissen um Gott besteht ja in der Begegnung mit uranfänglicher Negativität, in der Wahrnehmung, daß das göttliche Subjekt unerschöpflich gegenwärtig ist und daß das endliche Subjekt so ist, weil es im anderen lebt. Doch der einzige Weg, auf dem dieser mysteriöse personale Horizont gegenwärtig sein kann, ist der über ein Symbol. Das Innewerden der Gleichzeitigkeit des Symbols und seines Urgrundes prägt die mystische Erfahrung zutiefst.

Dieses «Sehen Gottes» braucht nicht als etwas Statisches zu erscheinen, sondern wird zu der ewig aktiven Selbstmitteilung des Göttlichen in Christus und zum immer stärkeren Festhalten an diesem einen Bild Gottes. Weil der ANDERE unendliche Subjektivität ist, schreitet das Sich-Verlieben in die Liebe fort und ist immer in Vollendung begriffen, was eine unablässige Umgestaltung des endlichen Subjekts in sich schließt, eine vorwegnehmende Bewegung in die Liebe, ohne

daß man dabei zu befürchten braucht, der Gegenwart des Geliebten verlustig zu gehen. Für den Christen bedeutet dieses Sich-in-Gott-Verlieben ein Christus-Anhangen; dieses Sich-an-Christus-Klammern geht weiter, jetzt umgestaltet in ein immer tieferes und umfassenderes Auf-ihn-Eingehen.

In dieser gegenseitigen göttlich-menschlichen Liebe wird auch die wechselseitige Verbundenheit begrenzter Subjektivität vollendet. Obschon die Ausführung der Forderungen, die durch utopische Visionen gestellt werden, davon abhängen muß, ob jeder Einzelne gewillt ist, sich in der Gegenwart zu ändern, so lassen solche Visionen doch ein gesellschaftliches Gebilde entstehen. Soweit eine Gesellschaftsgruppe die inhaltlichen Ansprüche von Utopien in die Tat umsetzt, konstituiert sie sich als etwas, das nicht ein bloßes Agglomerat bildet; sie wird zu einer Gemeinschaft, die über gemeinsame Ziele und gemeinsame Mittel verfügt und auf einen gemeinsamen Sinn hinarbeitet. Dieser gemeinsame Sinn ist in diesem Fall Christus, und die Gemeinschaft ist seine Kirche.

Die «neuen» Sinnbilder für den Himmel werden ganz ähnlich aussehen wie die «Urkunde-Bilder» der Bibel. Auch abgesehen von der einfachen Tatsache, daß neue Bedeutungen stets aus alten Sprachen herausgebrochen werden, halten sich die Strukturen des Mitseins, wie immer sie umgestaltet werden, durch den Kulturwandel hindurch. Infolgedessen bestätigen sich die Bilder von Jesaia 65 und Offenbarung 21 weiterhin in der Stadt, im Überfluß der Natur oder in der Gewaltlosigkeit innerhalb der Species. Die richtige Einstellung zum Inhalt der «alten» Bilder besteht nicht darin, daß man sie vollständig verwirft, sondern in ihrer Neuinterpretation – der kontinuierlichen Bestätigung der christlichen Hoffnungen.

Darum gibt es für die christliche Beschäftigung mit der Zukunft stets zwei Zentren. In jedem Bild – die perfekte Stadt, das Reich, die friedliche, fruchtbare Landschaft, das gewaltlose, liebende Mitsein – ist für den Christen die künftige Erfahrung als Geschenk und Mysterium das Zentrale. Jedes Bild liegt in der Selbstmitteilung Gottes; obwohl jedes von den ethischen Entscheidungen endlicher Subjekte abhängt, ist es gleichzeitig ureigene Errungenschaft Gottes. Dies ist denn auch die zentrale Aussage der Bilder vom Himmel und der Parusie: daß alles, was der Mensch unternimmt, der Kritik, der Revision und einer Neuausführung bedarf, und daß dieser Vorgang sich in Gott abspielt. Die Zukunftspläne eines Christen sind stets konkret, doch auch stets revidierbar, und sie bieten beständig neue Programme, um die Vision vom Himmel aufzuführen, während sie vorgegebene Entwürfe stetsfort kritisiert.

Ihrer Form und ihrem Inhalt nach haben somit Bilder des Himmels in der christlichen (und in der menschlichen) religiösen Rede einen berechtigten Platz. Durch ihre Form rufen sie der christlichen Gemeinde die absolute Aufgabe absoluter Selbstrevision ins Gedächtnis; durch ihren Inhalt inkarnieren sie beständig von neuem das grundlegende Mitsein, das allen Kommunikationen zwischen Menschen zugrunde liegt, sowie den Entscheid Gottes, mit uns zu sein.

[1] J. Joyce, Ein Porträt des Künstlers als junger Mann (Frankfurt a.M. 1972) 129. 132. 146.

[2] Sch.M. Ogden, Die Realität Gottes (Zürich 1970) 256.

[3] Zu der Unterscheidung zwischen «klassizistischer Kultur» und einer auf dem geschichtlichen Bewußtsein gründenden Kultur vgl. B.J.F. Lonergan, Theology in its New Context: W.F.J. Ryan/B.J. Tyrell (Hg.), Second Collection (Darton, Longman and Todd, London 1974) 55–67.

[4] Vgl. z.B., was Coleridge bemerkt in BM Add. MS. 47524 (NB 26), fol. 69v. (ca. 1827); oder: BM Add. MS. 47536 (NB 41), fol. 12v.–13 (1829).

[5] W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis (Hamburg 1972).

[6] R. Sokolowski, Picturing: The Review of Metaphysics XXXI (Sept. 1977) 21. Für diesen ganzen Abschnitt erwies sich dieser Aufsatz als außerordentlich hilfreich.

[7] Thomas More, Utopia (München 1896) 60–61. Vgl. J. Swift, Gullivers Reisen (Frankfurt a.M. 1974) 226ff. über die Notwendigkeit, «aufgeweckt» zu werden, damit die Vernunft richtig arbeitet.

[8] Vgl. zu dieser ganzen Erörterung T.R. Flynn, The Use and Abuse of Utopias: The Modern Schoolman 53 (1976) 241.

[9] Dies wird allgemein angenommen. Vgl. aber L. Marin, Utopiques: Jeux d'Espaces (Minuit, Paris 1973) als neuere Neuinterpretation und Rekonstruktion des gesellschaftlichen Umraums, den eine Utopie kommentiert, sowie die Interpretation bei Frederic Jameson, Of Islands and Trenches: Naturalization and the Production of Utopian Discourse: diacritics 7 (1976) 2–21.

[10] S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie (Düsseldorf/Köln 1961) 328–335.

[11] Th. More, Utopia, aaO. 61.

[12] Vgl. die Erörterung utopischer Antinomien und der Frage, ob Utopien sich «völlig rationalisieren» lassen, bei G. Bonnet, Intentions Ethiques de l'Utopie: Supplément 119 (Nov. 1976) 517–548.

[13] K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: Schriften zur Theologie VI (Zürich/Einsiedeln/Köln ^{2}1968)77–90. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei G. Vahanian, God and Utopia (Seabury Press, New York 1977) = Dieu et l'Utopie (Cerf, Paris 1976).

[14] K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV (Zürich/Einsiedeln/Köln 1960) 401–428.

[15] W. Massa (Hg.), Die Wolke des Nichtwissens (Mainz ^{2}1975) 112. Vgl. den klassischen Kommentar von J. Maréchal, Etudes sur la psychologie des Mystiques I (Bruxelles ^{2}1938) II (1937).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

STEPHEN HAPPEL

1944 in Indianapolis, Indiana (USA) geboren. Gradstudien in Philosophie, Literaturkritik und neuerdings in Theologie (mit einer Dissertation bei Prof. Walgrave in Löwen über die Rolle der Einbildungskraft in der religiösen Rede). Er lehrt gegenwärtig systematische Theologie an der St. Meinrad School of Thelogy, St. Meinrad, Indiana. Anschrift: St. Meinrad School of Theology, St. Meinrad, Ind. 47577, USA.

Vorwort

Alois Müller
Norbert Greinacher

«Menschenrechte» als praktisch-theologisches Thema

Daß die praktische Theologie das Thema «Kirche und Menschenrechte» zur Diskussion stellt, impliziert die Behauptung, daß die Menschenrechte eine aktuelle Aufgabe oder Herausforderung der Kirche darstellen. Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß heute «die Menschenrechte» als wichtiger Kristallisationspunkt aller Bestrebungen um Gerechtigkeit und Humanisierung der menschlichen Verhältnisse erscheinen, im privaten wie im öffentlichen Bereich. Zwar mögen manche konkreten Menschenrechtsforderungen, die heute erhoben werden, mit politischen Propagandaabsichten verbunden sein. Dem steht jedoch die Festigkeit der Menschenrechtserklärungen und -konventionen seit dem 18. Jahrhundert bis heute gegenüber. Desgleichen mag die Verwendung des Begriffs in der Politik und der politischen Aktion manchmal recht ungenau und vor allem in historischer Sicht anfechtbar sein. Das dispensiert uns nicht davon, den Begriff tatsächlich von seinen historischen Wurzeln aus zu erweitern und zu vertiefen, gerade um dem historischen Anliegen unter den heutigen Bedingungen gerecht zu werden.

Diese «Konsolidierungen» eines Tagesthemas vorausgesetzt, betrachten wir die weltweite Aktualität der Menschenrechte tatsächlich als einen «Kairos» für die Kirche. Um die Sendung der Kirche konkret zu bestimmen, wurden in letzter Zeit – zur Interpretation des Erlösungsbegriffs – verschiedene Wörter verwandt, wie Friede (noch als «Entwicklung» präzisiert), Befreiung, Solidarität. Solche Begriffe sind in ihrer konkreten Verbindlichkeit richtig. Die kirchliche Sendung in die Welt *kann*, in je verschiedenen Situationen, Friede, Entwicklung, Befreiung heißen. Aber gerade die Konkretheit dieser Begriffe ist auch ihre Begrenzung. Man erkennt das an den Verständigungsschwierigkeiten, die sich auch innerhalb der Kirche ergeben, wenn die verschiedenen kirchlichen Regionen sich einander erklären wollen. Befreiung kann unaufschiebbare kirchliche Sendung sein, wie es heute vor allem für Lateinamerika deutlich wird, aber es ist damit zu rechnen, daß in anderen Gegenden des Planeten sich die Sendung der Kirche nicht einfach auf diesen Begriff bringen läßt – außer um den Preis seiner beliebigen Ausweitung und Umdeutung.

Hier eben könnte sich der Begriff der *Menschenrechte* als gemeinsamer Nenner anbieten, der wirklich die Wurzel aller konkreten Aufgaben ist. Was sich als Forderung der Rechte der Menschen als Menschen erweisen läßt, ist damit ausgewiesen als konkrete (nicht ausschließliche) Gestalt der kirchlichen Diakonie und Heilssendung. Der Begriff der Menschenrechte hat semantisch eine inhaltliche Intention, was anderen Begriffen nicht in gleicher Weise eignet. Auf «Freiheit» beruft sich auch das «freie Unternehmertum», das in seinem Profitstreben an keinem Punkt des Globus behindert werden will. «Friede» kann verstanden werden – und wird es nicht nur im Westen! – als ungefährdete Aufrechterhaltung der bestehenden *Macht*verhältnisse. Gerade diese relative Willkür der Inhalte solcher Begriffe führt dazu, daß sie auf der jeweiligen «Gegenseite» oder auch nur bei «Außenstehenden» mehr Mißtrauen als Einverständnis wecken. «Menschenrecht» ruft demgegenüber nach einer inhaltlichen Bestimmung: *was* sind Menschenrechte? (Es gibt bestimmt Freiheiten, die Menschenrechte sind, und solche, die es nicht sind, wie es einen Friedenszustand gibt, der ein Menschenrecht ist, und andere, die es nicht sind.) Es könnte viel zur Eindeutigkeit aller Bestrebungen zugunsten des Menschen und der Menschen beitragen, wenn sie alle in diesem Sinn den Begriff der Menschenrechte als Maßstab akzeptierten. Darum könnte es ein Dienst sein, den die praktische Theologie der Kirche und den Menschen leistet, daß sie eine Orientierung bietet auf dem Feld der Menschenrechte als einem Aufgabenfeld der Kirche.

(Rechts-)Philosophen, Theologen, Historiker und Praktiker haben im vorliegenden Heft ihre Anstrengungen zusammengetragen, um diese Orientierung zu leisten. Das Konzept ist dreigliedrig. Ein *erster Teil* gilt dem Begriff in philosophisch-historischer, biblischer und kirchengeschichtlicher Beleuchtung. Sofort wird deutlich, daß der Menschenrechtsbegriff, wie er historisch geerbt wurde, nach einer inhaltlichen Ausweitung ruft, um sich nicht im Grenzfall in sein Gegenteil zu verkehren, wie er aber doch von seiner formalen Kraft her gerade dazu taugt, solche Evolutionen seiner Inhalte zu erzwingen (W. Huber). Dabei ist es eindrucksvoll zu sehen, wie an dieser Evolution des Begriffs die verschiedensten Kräfte teilhaben dürfen, von Karl Marx bis zur christlichen Theologie in ökumenischer Bemühung (J.M. Lochman). Lange Zeit ohne den Begriff, heute aber bewußt und reflex sind die Kirchen und das christliche Denken von der Bibel auf die Menschenrechte gestoßen worden. Gottes Recht-Schaffen soll wie ein Wellenimpuls von seinem Volk

aufgenommen werden als kraftvoller Einsatz für den Machtlosen, der durch den (Selbst-)Mächtigen stets in seinen Menschenrechten gefährdet ist. «Die Menschenrechte sind die Rechte der Armen» ist so allzuoft eine historisch zutreffende konkrete Sentenz (J. Limburg). Die Botschaft des Neuen Testaments radikalisiert diese Situation. Als Sünder ist jeder Menschen der Ohn-mächtige; eine von Menschen machbare Gerechtigkeit gibt es nicht. Indem aber Gott in Jesus Christus «den Sünder rechtfertigt», wendet er die universale Unmöglichkeit in die universale Möglichkeit zwischenmenschlicher Liebe und Gerechtigkeit (J. Blank). Diesen Zusammenhang in den Verwicklungen der (sündigen) Menschheitsgeschichte zu erkennen ist der Kirche in historischen Augenblicken nicht geglückt. Ihre zwiespältige und zwielichtige Reaktion auf die Menschenrechtsbewegungen der letzten zweihundert Jahre (B. Plongeron) wird heute als Ruf zur Buße (*metanoia*) und zur Besinnung (*ennoia*) auf das Eigenste verstanden werden müssen.

Einem innerkirchlichen Gespräch über Menschenrechte ist ein *zweiter Teil* gewidmet. Es ist eine Ortung dieses historisch doch «von draußen» kommenden Begriffs im Raster der Theologie und der Ethik, aber auch eine leider nicht nur erfolgreiche Suche nach der Wirklichkeit der Menschenrechte im Leben der Kirche selber – eine Erkenntnis, von der alle drei Beiträge dieses Teiles tief betroffen sind, weshalb wir die Wiederholungen bewußt stehen lassen. Wenn der christliche Glaube «Menschenrechte» sagt, dann kann er nicht anders als auf die christlich-anthropologische Perspektive zurückgreifen, und das ist die christologische Perspektive (Ch. Wackenheim). In Christus hat Gott das Recht des Menschen gesetzt – in der Erhöhung des gehorsamen und zu Tode gemarterten Jesus von Nazaret. Menschenrechte schaffen, vom glaubenden Christen her gesehen, ist darum Eintreten in die Fußstapfen des den Menschen erlösenden Gottes. So verstanden, sollte keine Konkurrenz gesehen werden zwischen einem «natürlichen» Menschenrechtsanliegen und einem «übernatürlichen» Erlösungsanliegen, sowenig im übrigen die transzendente Vollendung des Menschen durch Gott sich erschöpft in dessen zeitlicher «Besserstellung» (*promotion*). Daß die christliche Denkbemühung um die Menschenrechte ökumenisch erfolgt und Früchte des Ökumenismus trägt (St. Pfürtner, J.M. Lochman), darf dankbar erfahren werden. Diese Bemühung weicht auch der Pflicht und dem Risiko konkreter inhaltlicher Füllung einer christlichen Menschenrechtsethik nicht aus.

Auffallen muß, daß, während im Bereich der menschlichen Gesellschaft das heute dringendste Problem die Ergänzung der individuellen Freiheitsrechte durch die sozialen Rechte ist, innerhalb der Kirche selber zur Hauptsache eben erst die Stunde einer dringlichen Geltendmachung der individuellen Freiheitsrechte gegenüber den Machtinstanzen schlägt (J.A. Coriden). Das hängt allerdings auch mit der Verschiedenheit der Funktionen der Kirche im Vergleich zur menschlichen Gesellschaft zusammen.

Der dritte Teil möchte schließlich Wege der Praxis zeigen – Wege, die schon begangen *wurden*, und Wege, die begangen werden *sollen*. Die Zeugnisse sprechen für sich; sie zeigen auch den Unterschied, der sich ergibt einerseits aus der gesamtkirchlichen Struktur (F. Refoulé/L.J. Niilus), anderseits aus der gesamtkirchlichen bzw. ortskirchlichen Perspektive. Offenbar ist der Schwerpunkt der Wirksamkeit (und der Opfer) doch die Ortskirche (M. Goretti/S. Galilea); doch darf die Bewußtseinsbildung durch gesamtkirchliche Äußerungen gerade in einer doktrinär geprägten Kirche nicht geringgeschätzt werden. Schließlich führt gerade die Reflexion eines konkreten und örtlichen Problems, der Apartheid, zur Erkenntnis, daß die einzige Lösung in einem höchst allgemeinen Prozeß, nämlich in der Bildung neuer sozialer Verhaltensmuster liegen muß (D. Hurley). Diese Idee liegt auch den Überlegungen zugrunde, was die Aufgabe der Kirchen der ersten Welt sei: Bewußtseinsbildung für politisch-ökumenische Veränderungen und grundlegende Konsumeinschränkungen (N. Greinacher).

Bilanz

Wenn sich die Kirche für die Menschenrechte einsetzt, so findet sie nicht nur in der Gesellschaft einen «Kairos» dafür vor, sondern sie muß sich der besonderen Bedingung bewußt sein: daß sie bei diesen Bemühungen wie bei keiner anderen ihrer Tätigkeiten mit den Menschen und Institutionen außerhalb eng und auf der Ebene der Gleichheit zusammenarbeiten muß, ohne sich in eine Führungsrolle zu schwingen. Aber ihr Beitrag muß ihr authentischer Beitrag sein: Sie soll *aus dem Geist des Evangeliums heraus sachliche Vorschläge bringen*, ohne bei den Partnern den Glauben an das Evangelium zur Bedingung zu machen.

Das Wirken selber wird von den jeweiligen Situationen vorgeschrieben, die regional verschieden sein können. Die Träger der wichtigsten Tätigkeiten werden darum die Orts- und die Regionalkirchen sein. Zum Mut ihres Einsatzes muß auch der Mut zur Fehlbarkeit und zur Lernbereitschaft gehören. Und in Ermutigung der «Brüder in der Welt» (1 Petr 5,9) muß auch der Hauptzweck jener Worte und Taten liegen, die von der zentralen Leitung der Kirche ausgehen können: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos! (Lk 22,32).

Beiträge

Wolfgang Huber

Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte

I. Der Problemstand

Kennzeichnend für unsere Gegenwart ist es, daß die Menschenrechte Eingang in das Völkerrecht gefunden haben; das Völkerrecht ist seitdem auf dem Weg, sich von einem Staatenrecht zu einem Humanrecht weiterzuentwickeln. Dieser Schritt kann nicht widerrufen werden. Nach einigen Vorstufen in der Zeit des Völkerbundes wurde er eingeleitet durch die Charta der Vereinten Nationen von 1945 und vor allem durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948[1]. Von den 48 Staaten, die damals in den Vereinten Nationen vertreten waren, stimmten 40 der Erklärung zu; die osteuropäischen Staaten, Südafrika und Saudi-Arabien enthielten sich der Stimme.

An die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte schloß sich der ehrgeizigste Kodifikationsversuch an, der in der bisherigen Geschichte der Vereinten Nationen unternommen wurde. Es ging um den Übergang von einer allgemeinen Erklärung zu verbindlichen völkerrechtlichen Verträgen, die durch die Ratifikation in den Einzelstaaten Rechtskraft erlangen und mit einem internationalen Sicherungsverfahren versehen sind. Diese Bemühungen führten zu den beiden Menschenrechtspakten (bzw. Menschenrechtskonventionen) von 1966, deren politische und rechtliche Bedeutung noch heute vielfach unterschätzt wird. Manche sehen in diesen beiden Konventionen zusammen mit der Charta der Vereinten Nationen sogar den «Kern einer künftigen Weltverfassung»[2].

Nachdem es mehr als eineinhalb Jahrzehnte gedauert hatte, bis in den Vereinten Nationen der Übergang von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Menschenrechtskonventionen vollzogen worden war, brauchte man ein weiteres Jahrzehnt, bis die nötige Zahl von Ratifikationen vorlag, so daß die beiden Pakte in Kraft treten konnten. Dies geschah, zunächst in der Öffentlichkeit weithin unbemerkt, im Jahr 1976. Nach dem Stand vom Januar 1978 sind die beiden Pakte von 46 bzw. 44 Staaten ratifiziert. Zu den Staaten, die das Vertragswerk noch nicht ratifiziert haben, gehören die USA. Erst am 5. Oktober 1977 hat Präsident Carter beide Abkommen unterzeichnet; die Einleitung des Ratifikationsverfahrens hat er für den «frühestmöglichen Zeitpunkt» angekündigt. Die Chance dafür, daß die notwendige Zahl von zwei Dritteln der amerikanischen Senatoren der Ratifikation zustimmt, wird von vielen Beobachtern als gering eingeschätzt.

Der Versuch, die Menschenrechte wirksam im Völkerrecht zu verankern, wird so gerade von der Nation einstweilen noch nicht mitvollzogen, in der der Begriff der Menschenrechte in der Neuzeit zum ersten Mal eine wirkungsmächtige Gestalt gewann und die sich auch heute mit besonderem Nachdruck auf diesen Begriff beruft. Dies ist ein besonders deutliches Beispiel für die Ambivalenz, durch die der Begriff der Menschenrechte in unserer Gegenwart gekennzeichnet ist. Diese Ambivalenz läßt sich allgemein so kennzeichnen: Der Begriff der Menschenrechte wurde neuzeitlich ausgebildet als ein *Instrument der Kritik*. Alle Ausübung politischer und gesellschaftlicher Macht sollte der kritischen Überprüfung unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte unterworfen werden. Verwendet wird der Begriff jedoch in aller Regel als *Instrument der Legitimation*. Bestehende Herrschaftsverhältnisse sollen durch den Begriff der Menschenrechte gerechtfertigt werden. Die Differenz zwischen gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen und den Menschenrechten soll deshalb als möglichst gering erscheinen.

Deshalb versucht man vor allem in den gegensätzlichen Gesellschaftssystemen der nördlichen Erdhalbkugel, das Vollzugsdefizit der Menschenrechte als möglichst gering erscheinen zu lassen. Dazu bedient man sich im Westen und im Osten unterschiedlicher Begriffe der Menschenrechte. Im Westen werden die Menschenrechte vorrangig als individuelle Freiheitsrechte verstanden: die Unverletzlichkeit der Person und ihrer Privatsphäre, der Schutz des Eigentums und der Justizgrundrechte, Gewissens-, Meinungs- und Vereinigungsfreiheit treten in den Vordergrund. Im Osten werden die Menschenrechte vorrangig als soziale Grundrechte verstanden: gleicher Zugang zu Bildung und Arbeit, gleichmäßige Gesundheitsvorsorge und Alterssicherung werden betont. Dieser Gegensatz zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten bestimmt noch heute weithin die internationale Diskussion. Dabei bleibt oft die Perspektive unberücksichtigt, aus der die Menschenrechte in Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas betrachtet werden. In ihnen aber wird immer nachdrücklicher hervorgehoben, daß Freiheit von Not und Freiheit von Furcht zusammengehören. Gerade in der Perspektive der Drit-

ten Welt wird also die Entgegensetzung zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten zunehmend problematisch.

Diese Entgegensetzung, so sahen wir, verdankt sich unter anderem dem *Interesse an Legitimation*. Wer die Menschenrechte ihrer ursprünglichen Bedeutung gemäß als *Instrument der Kritik* betrachten will, wird sich bei der Gegenüberstellung verschiedener Menschenrechtskonzepte nicht begnügen können. Er wird vielmehr nach einem einheitlichen Begriff der Menschenrechte fragen müssen. Dieser Frage wollen wir in der Form nachgehen, daß wir uns der Geschichte der Menschenrechte zuwenden. Das Problem heißt also: Ergeben sich aus der geschichtlichen Entwicklung Hinweise auf einen einheitlichen Begriff der Menschenrechte? Damit verbindet sich alsbald eine weitere Frage: Kann den Menschenrechten, die sich unter den partikularen Bedingungen Westeuropas und Nordamerikas ausgebildet haben, angesichts dieser partikularen Geschichte universale Geltung zugesprochen werden?

II. Die Menschenrechtspakte und die Geschichte der Menschenrechte

Für die Entgegensetzung von individuellen und sozialen Menschenrechten kann man sich allerdings mit einem gewissen Grund auf die gegenwärtige völkerrechtliche Kodifikation der Menschenrechte berufen. Denn in den Vereinten Nationen gelang es, wie wir schon sahen, nicht, einen einheitlichen völkerrechtlichen Vertrag zur Gewährleistung der Menschenrechte zustande zu bringen. Vielmehr wurden diese auf zwei Konventionen aufgeteilt. Deren erste behandelt die «bürgerlichen und politischen Rechte»; die zweite hat die «wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte» zum Inhalt. Der Sache nach wird man den Grund für diese Aufteilung jedoch nicht in einem prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Rechten, sondern lediglich darin sehen dürfen, daß für diese beiden Gruppen von Rechten durch die Vereinten Nationen unterschiedliche Sicherungsverfahren vorgesehen wurden.

Für den Pakt über bürgerliche und politische Rechte ist der neu gebildete «Ausschuß für Menschenrechte» zuständig, der die entsprechenden Staatenberichte prüft und – vorausgesetzt, die entsprechenden Staaten haben zugestimmt – auch Staatenbeschwerden oder Individualbeschwerden entgegennehmen kann. Für den Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ist der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen zuständig; zur Überprüfung ist ausschließlich ein Berichtsverfahren vorgesehen. Der Pakt über bürgerliche und politische Rechte geht davon aus, daß die beteiligten Staaten unverzüglich durch Maßnahmen der Gesetzgebung für die Einhaltung der entsprechenden Rechte sorgen. Die Verwirklichung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte dagegen gilt als ein allmählicher Prozeß: die Vertragsstaaten verpflichten sich, alles zu tun, um «nach und nach» die volle Verwirklichung dieser Rechte zu erreichen (Art. 2,1 des Sozialpaktes).

Doch die Differenzen in der Durchsetzung und in der Gewährleistung der Menschenrechte, von denen die beiden Pakte ausgehen, sind kein Anlaß dazu, eine grundlegende Differenz im Begriff der Menschenrechte selbst anzunehmen. Vielmehr gehören für ihn die Herstellung von Bedingungen der Freiheit und die Gewährleistung bereits erreichter Freiheit unlöslich zusammen. Ein Blick auf die Geschichte der Menschenrechte kann dies verdeutlichen.

Die erste neuzeitliche Formulierung der Menschenrechte liegt in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 vor. Eine Vielzahl weitverzweigter Traditionen ist hier zusammengeflossen; nichts wäre verkehrter, als die Menschenrechte auf eine einzige Quelle zurückzuführen. Eine dieser Quellen ist die Tradition römischen Rechtsdenkens, in die Elemente stoischer Philosophie eingegangen sind[3]. So unterscheidet der römische Jurist Gaius zu Beginn seiner «Institutiones» zwischen dem bürgerlichen Recht, das in jedem Volk ein anderes ist, und dem «gemeinsamen Recht aller Menschen» (*commune omnium hominum ius*), das die natürliche Vernunft zwischen allen Menschen gesetzt hat. Der Gedanke, daß die Vernunft als Gesetzgeberin das *für alle geltende Recht* hervorbringt, hat vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zum 18. Jahrhundert wieder eine dominierende Rolle gespielt. In seinem Gefolge wurden die älteren naturrechtlichen durch vernunftrechtliche Argumentationen abgelöst.

Doch für die Formulierung des Menschenrechtsgedankens war diese Tradition keineswegs allein bestimmend. Vielmehr verband sie sich mit Elementen einer christlichen Aufklärung, wie sie vor allem im 18. Jahrhundert in den angelsächsischen Ländern lebendig war. Sie leitete die unverfügbare Würde des Menschen aus dessen Gottesebenbildlichkeit ab. Der Begriff des Menschenrechts erhielt dadurch gegenüber der stoisch-römischen Tradition eine neue Qualität. Nicht allein der Gedanke, daß dieses Recht für alle Menschen in gleicher Weise gelten solle, sondern vor allem die Überzeugung, daß es die unverfügbare *Würde der menschlichen Person* schützen solle, wurde nun zum bestimmenden Begriffsinhalt.

Über diese Traditionslinie hinausgehend hat Georg Jellinek bereits vor mehr als achtzig Jahren die These

aufgestellt, die Menschenrechte hätten sich aus dem Gedanken der *Gewissens- und Religionsfreiheit* entwickelt, der in den konfessionellen Auseinandersetzungen der nachreformatorischen Zeit ausgebildet wurde[4]. In ihrer Einseitigkeit hat sich diese These nicht halten lassen. Zwar ist das Hervortreten der Menschenrechte ohne den Hintergrund der vorangehenden religiösen Freiheitsbewegungen nicht zu denken. Doch der Gedanke der Gewissensfreiheit ist keineswegs der einzige, nicht einmal der dominierende Wurzelgrund der Menschenrechte. Gleichwohl wird man sagen können, daß die Gewissens- und Glaubensfreiheit in einem prinzipiellen Sinn das grundlegende, ja das radikalste Menschenrecht ist; denn in keinem anderen Menschenrecht geht es so sehr wie in ihr um die Unverfügbarkeit der menschenlichen Person. Mit der Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit wird die Überzeugung ausgesprochen, daß keine staatliche oder gesellschaftliche Macht das Recht hat, den Menschen zu definieren und über sein Menschsein zu verfügen.

Die Reformation hat den Gedanken der Unverfügbarkeit der menschlichen Person in der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht; traditionelle philosophische Definitionen des Menschen hat sie durch die «Definition» ersetzt, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde. Daß dem Menschen kein Glaube aufgenötigt und daß er in seinem Gewissen nicht gezwungen werden dürfe, war eine zwar an sich unumgängliche, aber gleichwohl in der nachreformatorischen Zeit auf allen Seiten häufig genug verletzte Konsequenz aus dieser Einsicht des christlichen Glaubens[5]. Es blieb «säkularen» Bewegungen vorbehalten, diese Konsequenz des christlichen Glaubens – häufig genug gegen kirchlichen Widerstand – durchzusetzen. Dieser geschichtlichen Entwicklung wird man nur dadurch gerecht, daß man die Menschenrechte als das anerkennt, was sie in der Neuzeit geworden sind: ein weltliches, säkulares Phänomen. Dieser Charakter der Menschenrechte wird dann ignoriert, wenn man sie direkt aus theologischen Obersätzen meint deduzieren zu können. Wohl aber ist es möglich, dieses weltliche Phänomen nach Konvergenzen mit Grundinhalten des christlichen Glaubens zu befragen und so den Grund zu entdecken, aus dem Christen sich heute am Kampf um die Verwirklichung der Menschenrechte beteiligen.

Die Menschenrechte sind ein weltliches, ein säkulares Phänomen. Eine ihrer Vorstufen findet sich in den Rechte-Erklärungen der englischen Geschichte, in denen – beginnend mit der *Magna Charta* von 1215 – die Rechte englischer Barone und Bürger gegenüber der Krone verbrieft wurden. Doch mit dem Übergang von den englischen Bills of Rights zu der ersten amerikanischen Rechteerklärung von 1776 vollzieht sich ein qualitativer Schritt: Nicht einzelne Rechte sollen gewährleistet werden, sondern die Macht des souveränen Staates wird insgesamt in die Schranken gewiesen. Und nicht nur für ausgegrenzte Personenkreise sollen Rechte garantiert werden, sondern für jedermann. Dem allerdings ist hinzuzufügen, daß gerade in der amerikanischen Entwicklung die Menschenrechtsrhetorik der Wirklichkeit weit vorauslief; denn von der *Virginia Bill of Rights* bis zur Aufhebung der Sklaverei dauerte es ein Jahrhundert – und der Kampf um die Beseitigung rassischer Diskriminierung dauert noch heute an.

Den Menschenrechten eignet ein *revolutionärer Impuls:* gegen den Anspruch des Fürsten auf unumschränkte Gewalt über die Untertanen werden die unveräußerlichen Menschenrechte zur Geltung gebracht. Das Bewußtsein von den Menschenrechten entstand in der Auseinandersetzung mit dem absolutistischen Souveränitätsprinzip[6]; in revolutionären Bewegungen, der amerikanischen und der französischen Revolution, brach es sich Bahn. Die eingeforderten Menschenrechte sollten jedermann in gleicher Weise zukommen: ihre Formulierung freilich war von klassenbezogenen Schranken nicht frei. Die Denkweise des bürgerlichen *Besitzindividualismus*[7] prägt sich in ihrem Inhalt deutlich aus. So nennt die *Virginia Bill of Rights* in ihrem ersten Abschnitt «den Genuß des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit» als unveräußerliche Menschenrechte. Auffällig ist vor allem die zentrale Stellung des Eigentumsrechts, die auch in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 wiederkehrt. Sie bezeichnet Freiheit, Eigentum, Sicherheit und den Widerstand gegen Unterdrückung als «natürliche und unabdingbare Menschenrechte».

Die Rolle, die der Besitzindividualismus bei der ursprünglichen Formulierung der Menschenrechtskataloge spielte, ist unverkennbar. Doch es wäre verfehlt, wenn man hieraus schließen wollte, die Menschenrechte hätten keine Bedeutung über die bürgerliche Epoche hinaus. Und ebenso verfehlt wäre der Schluß, in den ursprünglichen Menschenrechtskatalogen seien nur besitzindividualistische Anspruchsrechte enthalten. Schon die *Virginia Bill of Rights* beweist das Gegenteil. Auf ihren grundlegenden Artikel folgen Bestimmungen über die Volkssouveränität und das Recht zur Kontrolle der Regierung; der Grundsatz der Gewaltenteilung und das Wahlrecht schließen sich an. Darauf folgen die Justizgrundrechte. Die Pressefreiheit, der Grundsatz der Volksverteidigung und der

Einheit der Staatsgewalt sowie schließlich die Religionsfreiheit bilden den Abschluß. Schon die *Virginia Bill of Rights* verknüpft also die individuellen Freiheitsrechte mit *politischen Beteiligungsrechten.*

Die französischen Rechteerklärungen bilden daneben das Element der *Gleichheitsrechte* deutlicher aus. Verstärkt geschieht dies im Übergang von der Erklärung von 1789 zur französischen Verfassung von 1793. Schon in deren grundlegendem Artikel 2 werden Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum nebeneinander als fundamentale Menschenrechte genannt. Unter den sozialen Grundrechten werden das Recht der Bedürftigen auf öffentliche Unterstützung, das Recht auf Unterricht und das Recht auf gesellschaftliche Sicherheit durch das Zusammenwirken aller besonders hervorgehoben.

Die gesellschaftliche Ermöglichung von Freiheit und der Schutz bereits erreichter Freiheit gehören also im Menschenrechtsgedanken zusammen. Es liegt nicht in der ursprünglichen Gestalt dieses Gedankens, sondern eher in spezifischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts begründet, daß in späterer Zeit individuelle und soziale Menschenrechte einander alternativ gegenübergestellt wurden. Die gegenwärtige Situation gibt allen Anlaß dazu, die ursprüngliche Einheit des Menschenrechtsgedankens wiederherzustellen.

III. Die Grundfigur des Menschenrechts

Aus dem knappen Hinweis auf den Inhalt der ältesten amerikanischen und französischen Rechteerklärungen läßt sich die These ableiten: *Freiheit, Gleichheit und Teilhabe zusammen bilden die Grundfigur des Menschenrechts*[8]. Die Trias erinnert an die Losung der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Doch das dritte Element dieser Losung, die Brüderlichkeit, fand in die Menschenrechtsdokumente der Revolution interessanterweise keinen Eingang. Denn Brüderlichkeit ist kein Rechtsanspruch, sondern eher eine «Haltung», eine «Tugend» im klassischen Sinn dieses Wortes. Aus der Losung der Französischen Revolution haben sich nicht Kataloge von *Grundrechten,* sondern vielmehr die neuzeitlichen politischen *Grundwerte*: Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität entwickelt[9]. Als Grundrechte aber nennt die französische Verfassung von 1793, wie wir sahen: Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum.

Freiheit und Gleichheit treten also in der neuzeitlichen politischen Terminologie in zwei verschiedenen Zusammenhängen auf: sie begegnen als «Grundrechte» und als «Grundwerte», als Merkmale für die Rechtsstellung der Person in der Gesellschaft und als Merkmale einer bewußten politischen Beteiligung. Brüderlichkeit dagegen begegnet allein als Grundwert. In der Reihe der Grundrechte dagegen treten Sicherheit und Eigentum an ihre Stelle. Doch Sicherheit gilt dabei als Bedingung für die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben; und Eigentum wird betrachtet als die rechtlich geordnete Teilhabe an den Gütern der Gesellschaft wie auch (unter den Bedingungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts) als Voraussetzung für die Teilhabe an der politischen Willensbildung. Wenn hiermit die Funktion richtig beschrieben ist, in der die Begriffe Sicherheit und Eigentum eingeführt sind, so mag es als berechtigt erscheinen, neben die Begriffe der Freiheit und der Gleichheit als drittes Sachmoment im Begriff der Menschenrechte den Begriff der Teilhabe zu setzen und im Zusammenspiel dieser drei Sachmomente die Grundfigur des Menschenrechts zu sehen.

Dieses Ergebnis wird bestätigt, wenn wir von den frühen Menschenrechtsdokumenten zu denjenigen Erklärungen übergehen, mit denen die Menschenrechte in unserer Generation Eingang ins Völkerrecht gefunden haben. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 folgt deutlich folgender Gliederung: Sie erörtert zunächst die Freiheit und Unverletzlichkeit der Person einschließlich der Justizgrundrechte; daran schließen sich die politischen Beteiligungsrechte an. Es folgen soziale Rechte: das Recht auf soziale Sicherheit, auf Arbeit und freie Berufswahl, auf Erholung und Freizeit, auf angemessene Lebenshaltung, auf Bildung, auf freie Teilnahme am kulturellen Leben. Die Elemente von Freiheit, Teilhabe und Gleichheit sind also in dieser Erklärung miteinander verknüpft. Daß diese Elemente in dem Vertragswerk von 1966 auf zwei Konventionen verteilt wurden, erweist sich deutlich als ein Notbehelf.

Die einzelnen formulierten Menschen- oder Grundrechte stellen durchweg spezielle, von der Situation und der jeweiligen Rechtstradition mitbedingte Konkretisierungen der drei Sachmomente im Menschenrechtsgedanken dar. Es wäre jedoch falsch, diese Einzelrechte jeweils nur auf eines dieser Sachmomente zu beziehen. Gegenüber falschen Einseitigkeiten muß man vielmehr die Zusammengehörigkeit dieser Grundfigur betonen. Deshalb gilt als hermeneutische Regel: Die drei Sachmomente in der Grundfigur des Menschenrechts – Freiheit, Gleichheit und Teilhabe – sind stets in ihrer wechselseitigen Bedingtheit und Bezogenheit zu berücksichtigen; jedes einzelne Menschenrecht ist, wenn es auch jeweils in besonderer Nähe zu einem der drei Sachmomente steht, im Blick auf alle drei auszulegen.

Diese hermeneutische Regel hat eine höchst praktische Bedeutung. Sie ist überall dort kritisch zur Geltung zu bringen, wo eines der Sachmomente im Men-

schenrechtsgedanken einseitig betont wird. Dies gilt zum Beispiel für die in der Bundesrepublik und in anderen westlichen Ländern verbreitete Neigung, die Menschenrechte einseitig als Freiheitsrechte aufzufassen und Freiheit dadurch gleichzeitig individualistisch zu verengen. Es gilt ebenso für jene Rechtslehre und -praxis in osteuropäischen Staaten, durch welche die Menschenrechte einseitig als gesellschaftliche Anteilsrechte ausgelegt werden, so daß Gleichgewicht nur noch unter dem Gesichtspunkt einer behaupteten Identität von Individuum und Gesellschaft, nicht mehr aber unter dem Gesichtspunkt der Ermöglichung von Freiheit in den Blick tritt.

IV. Universalität der Menschenrechte

Wir haben den Begriff der Menschenrechte auf dem Hintergrund der besonderen Geschichte erläutert, die dieser Begriff in Europa und Nordamerika durchlaufen hat. Wir können das Ergebnis folgendermaßen zusammenfassen: Mit dem Begriff der Menschenrechte werden Rechtspositionen bezeichnet, die allen Menschen in gleicher Weise zukommen sollen; er charakterisiert diejenige Rechtsstellung des einzelnen im Gemeinwesen, die der Unverfügbarkeit der menschlichen Person entspricht, und muß um der Würde der Person willen als regulatives Prinzip gegenüber allen Elementen der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zur Geltung gebracht werden. Als grundlegend erweisen sich die drei Sachmomente der Freiheit, der Gleichheit und der Teilhabe, die zusammen die Grundfigur des Menschenrechts ausmachen. Alle einzelnen Menschenrechte sind auf ihren Zusammenhang mit dieser Grundfigur hin auszulegen.

Der so verstandene Begriff der Menschenrechte weist eine große Nähe zu Grundinhalten des christlichen Glaubens auf. Daß die fundamentalen Rechte in der menschlichen Rechtsgemeinschaft allen Menschen in gleicher Weise zukommen sollen, ergibt sich für den Christen aus dem Gedanken der gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen. Die Unverfügbarkeit der Person entschlüsselt sich theologisch durch den Hinweis auf die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus Glauben. Die Grundmomente der Freiheit, der Gleichheit und der Teilhabe gewinnen exemplarische Gestalt in der Stellung, die dem Menschen als Glied im Leibe Christi zukommt. Zugleich sind diese Momente als Freiheit des anderen gedacht; Gleichheit ist nicht kühle und schematische Gleichstellung, sondern hat eine unweigerliche Tendenz zu den Schwachen, den Benachteiligten, den Unterdrückten; Teilhabe wandelt sich zu Hingabe. Aus dieser Radikalisierung ergibt sich die Möglichkeit zu einem kritischen und produktiven Beitrag christlichen Denkens zur Weiterentwicklung des Menschenrechtsverständnisses. Zugleich liegt in ihr der Grund dafür, daß Christen angesichts der manifesten Menschenrechtsverletzungen in aller Welt dem Kampf um die Menschenrechte nicht teilnahmslos gegenüberstehen können[10].

Doch ist hiermit die Frage nach der Universalität der Menschenrechte bereits beantwortet? Zeigt der Hinweis auf die historische Entwicklung nicht deutlich genug, daß der Gedanke der Menschenrechte in seiner Begründung wie in seiner konkreten Ausformung an bestimmte partikulare und historisch überholte Bedingungen geknüpft ist? Unsere Überlegungen wollten gerade davor warnen, die Menschenrechte allzu umstandslos mit ihren Entstehungsbedingungen und ihren jeweiligen konkreten Ausformungen gleichzusetzen. Zwar «gibt» es die Menschenrechte nicht jenseits ihrer konkreten historischen Gestalt; den Anspruch einer klassischen Naturrechtstheorie auf zeitlose Geltung tragen die Formulierungen der Menschenrechte nicht an sich. Doch die konkrete gegenwärtige Gestalt der Menschenrechte besteht eben darin, daß sie in ein Völkerrecht Eingang gefunden haben, das sich auf dem Weg zu einem universalen Humanrecht befindet. Diese Gestalt kann auch durch den Hinweis auf die partikularen Entstehungsbedingungen der Menschenrechtskataloge nicht widerrufen werden. Vielmehr zeigt sich, daß unter solchen partikularen Entstehungsbedingungen in den Menschenrechten die Hoffnung auf eine größere Humanität gesellschaftlichen Zusammenlebens Ausdruck gefunden hat.

Diese Hoffnung kann nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, daß man auf den metaphysischen Hintergrund von Menschenrechtsbegründungen oder auf die bürgerliche Basis von Menschenrechtskatalogen verweist. Vielmehr gilt es, dieser Hoffnung die ihr heute angemessene Gestalt zu geben. Heute angemessen ist aber nur eine Gestalt, die darauf Bedacht nimmt, daß die früher noch in getrennte Kulturen und Herrschaftsbereiche zerspaltene Welt zu «einer Welt» geworden ist. Die Gestalt der Menschenrechte muß eben deshalb universal sein; die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die Menschenrechtspakte von 1966 sind darum so von so großer Bedeutung, weil sie wichtige Schritte auf dem Weg zu einem solchen universalen Verständnis der Menschenrechte darstellen.

Zu einem solchen Verständnis kann christliches Denken etwas beitragen; denn der christliche Glaube ist am universalen Heilswillen Gottes orientiert. Um eine rückwärtsgewandte Universalität allerdings wird es sich nicht handeln können; sie hat die Gestalt des Ursprungsdenkens und formuliert von hier aus onto-

logische Sätze, denen universale Geltung unterstellt wird. Es handelt sich vielmehr um eine nach vorn gerichtete Universalität, um eine Universalität der Hoffnung. In den Menschenrechten kommt die Hoffnung auf eine universale Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck; für Christen ist diese Rechtsgemeinschaft ein Gleichnis jener universalen Gemeinschaft, die sie Reich Gottes nennen.

[1] Die im Folgenden genannten Texte sind vielfach abgedruckt; als deutschsprachige Sammlung vgl. W. Heidelmeyer (Hg.), Die Menschenrechte (Paderborn 1972).

[2] Vgl. Chr. Tomuschat, Die Bundesrepublik Deutschland und die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen. Neue Perspektiven weltweiter Verwirklichung der Menschenrechte: Vereinte Nationen 26, 1978, 1–10 (2).

[3] Vgl. G. Picht, Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten: Recht im Dienst des Friedens. Festschrift für E. Menzel (Berlin 1975) 289–305.

[4] G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: R. Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte (Darmstadt 1964) 1–77.

[5] Vgl. zu diesen Fragen zuletzt M. Brecht, Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche: J. Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe (Stuttgart 1977) 39–96.

[6] Vgl. M. Kriele, Die Menschenrechte zwischen Ost und West (Köln 1977) 9 ff.

[7] Vgl. C.B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke (Oxford 1962); deutsch: Die politische Theorie des Besitzindividualismus (Frankfurt 1973).

[8] Diese These ist ausführlicher entwickelt in: W. Huber/H.E. Tödt, Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt (Stuttgart ^{2}1978).

[9] In der Bundesrepublik Deutschland berufen sich sowohl die SPD als auch die CDU auf diese drei Grundwerte. Von diesem Begriff der «Grundwerte» ist ein anderer zu unterscheiden, der fundamentale Rechtsgüter und rechtliche Institutionen – z.B. Leben, Ehe, Staat – als «Grundwerte» bezeichnet. Diese zweifache Verwendung des Wortes «Grundwerte» hat in der deutschen Diskussion der letzten Jahre erhebliche Verwirrung gestiftet.

[10] Vgl. zu diesen Fragen ausführlicher die Kapitel V und VI des in Anm. 8 genannten Buchs.

WOLFGANG HUBER

1942 geboren. Stellvertretender Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft und Privatdozent an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Wichtigste Veröffentlichungen: Passa und Ostern (1969); Was heißt Friedensforschung? (1971) (zus. mit Georg Picht); Kirche und Öffentlichkeit (1973); Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Band I 1973, Band II 1976) (zus. mit E.R. Huber); Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt (1977) (zus. mit H.E. Tödt). Anschrift: F.E.S.T., Schmeilweg 5, D–6900 Heidelberg 1.

Jan Milič Lochman

Ideologie oder Theologie der Menschenrechte: Die Problematik des Menschenrechtsbegriffs heute

I. Menschenrechte in einer gespaltenen Welt

Einem aufmerksamen Beobachter der ökumenisch-theologischen Szene kann es kaum entgehen: die Menschenrechte rücken ins Zentrum des ökumenischen Interesses. Der Ökumenische Rat der Kirchen beschäftigt sich seit Jahren mit der praktischen und theoretischen Problematik der Menschenrechte und erfährt gerade an diesem Punkt immer wieder seine Zerreißproben. Die päpstliche Kommission Iustitia et pax wandte sich der gleichen Problematik zu und legte Ergebnisse ihrer Arbeit vor[1]. Konfessionelle Weltbünde sind seit Jahren an der Arbeit, wobei die Reformierten zum vorläufigen Abschluß ihrer Studien gelangt sind[2]. Es scheint, daß kirchliche Kreise die Menschenrechte tatsächlich «als *kairos* für die Kirche» erkannt haben. Folgerichtig wächst die theologische Literatur zum Thema ins Unübersehbare.

Diese auffallende ökumenische Übereinstimmung bedeutet allerdings keinen automatischen Konsensus in der Frage, wie dieser aktuelle Fragenkomplex zu behandeln, wo seine Schwerpunkte und Prioritäten zu setzen, ja wie Menschenrechte überhaupt zu vertreten und zu verstehen seien. Die Frage nach den Menschenrechten stellt sich uns in einer gespaltenen Welt. Dementsprechend «gespalten» zeigt sich auch der zeitgenössische Menschenrechtsbegriff. Man spricht heute oft von den *«drei Welten»*: der westlich-kapitalistischen, der östlich-sozialistischen und der Dritten Welt der Entwicklungsländer. Diese Unterscheidung ist in mancher Hinsicht zu allgemein und zu vereinfachend. In unserem Zusammenhang kann man jedoch ohne Zweifel sagen: in jeder dieser drei Welten werden die Menschenrechte anders verstanden.

In der traditionsreichen *westlichen Perspektive* der Menschenrechte stehen die Rechte des menschlichen

Individuums, seine unveräußerliche Würde und deren klassische Prärogative im Vordergrund: Glaubens- und Gewissensfreiheit, Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, Rechtschutz des Bürgers allen Übergriffen des Staates gegenüber, Recht auf Eigentum... Die nachdrückliche Betonung dieser Rechte ist aus der Geschichte verständlich. Sie entstanden im Ringen um die Rechte der Bürger angesichts der überlieferten politischen und kirchlichen Institutionen; im Kampf also, der sehr tief in der Geschichte der abendländischen Gesellschaft verankert ist, der jedoch vor allem in der Epoche des sich durchsetzenden Bürgertums – in der amerikanischen und in der französischen Revolution – zum entscheidenden Erfolg gelangte. Die klassischen Erklärungen der Menschenrechte tragen die Spuren dieses Ursprungs: sie verteidigen die Interessen der Bürger als freie Individuen, freie Produzenten, freie Eigentümer.

Sozialistisch-kommunistische Konzepte der Menschenrechte setzen sich von diesem individualistischen Ansatz und von dessen bürgerlich-kapitalistischer Durchführung ab. Wohl wird die Intention, der Schutz der menschlichen Würde, in der sozialistischen Perspektive keineswegs bestritten. Sie soll jedoch realer gefaßt und wirksamer verwirklicht werden, nämlich durch Schaffung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die es jedermann, vor allem den bisher Unterprivilegierten, ermöglichen, ihre persönlichen, politischen, kulturellen, aber auch wirtschaftlichen und sozialen Rechte zu praktizieren. Dies wird erst in der sozialistischen Gesellschaft möglich. Darum bestimmt das Ziel dieser Gesellschaft die sozialistische Perspektive der Menschenrechte. Die Rechte der Gesellschaft sind den Interessen der Privatpersonen übergeordnet.

Wie stellt sich die Frage der Menschenrechte in der Sicht der *Dritten Welt*? Von einer einheitlichen Menschenrechtsdoktrin kann man dort heute noch kaum sprechen. Doch werden die Prioritäten dieser Länder klar sichtbar. Das Interesse gilt der elementaren Not des Überlebens angesichts der Hungersnöte, die so viele bedrohen; dem Abbau kolonialistischer Strukturen; der Überwindung rassistischer Diskriminierung; dem Ziel kultureller Authentizität... Im Vergleich mit diesen kollektiven Nöten verblassen die Rechte der einzelnen, deren Hervorhebung der sozialen und kulturellen Tradition der meisten Bereiche der Dritten Welt ohnehin relativ fremd ist. Das Menschenrecht wird in solchen Verhältnissen primär zur Forderung nach lebenerhaltenden Bedingungen für Arbeit und Ernährung, nach größerem Gleichgewicht der Lebenschancen zwischen arm und reich, nach Beseitigung der Ausbeutung im nationalen und internationalen Rahmen.

Die verschiedenen Menschenrechtskonzepte schließen sich, grundsätzlich verstanden, nicht gegenseitig aus. In der konkreten weltpolitischen Situation ist jedoch ihre Komplementarität oft keine leicht erkennbare und keine harmonische, sondern eine spannungsgeladene und konfliktreiche. Die verschiedenen Positionen prallen in der Weltöffentlichkeit und in den internationalen Gremien aufeinander.

II. Pure Ideologie?

Der «gespaltene Menschenrechtsbegriff» und die Tatsache, daß man sich in verschiedenen Bereichen unter dem gleichen Begriff auf ganz unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen berufen kann, werfen eine grundsätzliche Frage auf: Ist dieser Begriff überhaupt brauchbar? Gibt es einen gemeinsamen Sinn und Grund des Menschenrechtsgedankens? Ist er nicht in seiner Dehnbarkeit vielmehr ein typisch ideologisches Instrument, eine scheinbar erhabene Verschleierung handfester Interessen? Wäre diese letzte Frage zu bejahen, so müßte sich die Betonung der Menschenrechte heute angesichts der wirklich gemeinsamen Nöte der Zeitgenossen – der Nöte der Verständigung und Zusammenarbeit – eigentlich kontraproduktiv auswirken. Die von uns anfangs konstatierte wachsende Beschäftigung der Kirchen mit diesen Fragen wäre dann eine theologische Fehlleistung, ein Holzweg.

Am stärksten werden solche skeptischen Anfragen an zeitgenössische Menschenrechtsdebatten seitens der politischen und ideologischen Repräsentanten der «Zweiten Welt» geäußert. Die ablehnenden Reaktionen der offiziellen sowjetischen Kirchenpolitik auf die Menschenrechtsdiskussionen in der Ökumene und die geradezu dogmatische Tabuisierung des Begriffes Menschenrechte bei der Helsinki-Nachfolgekonferenz in Belgrad illustrieren diesen Sachverhalt. Es geht dabei nicht bloß um aktuell bedingte realpolitische Positionen. Die kritische Einstellung den Menschenrechten gegenüber hat im marxistisch-sozialistischen Erbe eine tiefere historische Dimension.

Bereits der junge *Karl Marx* sah im Menschenrechtsideal der bürgerlichen Gesellschaft ein falsch verklärtes Interesse der Besitzer, das dubiose «Recht der Starken» innerhalb der Klassengesellschaft, also eine ideologische Operation des bürgerlichen Mammonismus: «Keines der sogenannten Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist...» Ein so abstraktes Ideal könne die wirkliche Not der Men-

schen nicht in Bewegung bringen oder gar überwinden, sondern eher verschleiern. «Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums.»[3] Hinter dem hehren Ideal der Menschenrechte stecke zuletzt das einzige Interesse: das des Besitzers.

Daß Marx selbst von einem ideologisch verengten Standpunkt her argumentiert, wird an seiner undifferenzierten Identifizierung der Religion mit dem klassenbedingten Egoismus sichtbar. Doch bleibt sein kritischer Hinweis auf die heimlich-unheimliche Präsenz des egoistischen Menschen im Hintergrund der Menschenrechtsproblematik kritisch relevant und aktuell. Hier müßten gerade die Christen selbstkritisch aufhorchen, und zwar sowohl im Blick auf die Kirchengeschichte wie auch unsere Gegenwart. Man überlege bloß: Wie oft wurden die Kirchen in ihrem Einsatz für Menschenrechte erst dort aktiv und erfinderisch, wenn ihre eigenen Macht- und Ohnmachtinteressen tangiert wurden. Wie schwer taten sich die Kirchenmänner etwa auf dem Gebiet der Religionsfreiheit, sobald es sich nicht um die Freiheit der eigenen, sondern der anderen Konfessionen handelte. So tut es uns allen gut, die marxistische Kritik zu reflektieren und auf uns selbst anzuwenden – um der Glaubwürdigkeit und also der Wirksamkeit unseres heutigen Interesses für Menschenrechte willen.

Dabei ist auch für eine positive Beantwortung der Frage, ob es sich in einem Menschenrechtsprogramm um mehr als um eine Ideologie handle, von Marx zu lernen. Er drängt uns zu überprüfen, ob jeweiliges Menschenrechtsengagement nicht bloß um eigene Interessen kreist, sondern das Recht der Mitmenschen berücksichtigt und sich dafür einsetzt; ob es «über den egoistischen Menschen hinausgeht.» Dieses «Hinausgehen» – christlich verstanden im konkret verbindlichen Sinne Jesu Christi – wird zum Kriterium und markiert den Schritt vom ideologischen zum theologischen Ringen um die Menschenrechte.

III. Ein ökumenischer Lernprozeß

Auf dieser Linie entwickelte sich in den letzten Jahren, schrittweise, mit Rückschlägen, ein ökumenischer Lernprozeß, der einige positive Ergebnisse gezeitigt hat. Zwar ist die ökumenische Verständigung unter den Christen auf diesem Gebiet keineswegs leicht. Nicht nur weltpolitische, auch ökumenische Debatten werden von verschiedenen Konzepten und Interessen der «drei Welten» mitgeprägt und auch belastet. Die Leidenschaft, welche anläßlich der Menschenrechtsdiskussionen in der Ökumene immer wieder entbrannte, illustriert diesen Sachverhalt. Der gemeinsame Glaube erlöst die Christen nicht von der Verstrickung in Konflikte ihrer Welt; vielmehr wird er gerade inmitten dieser Konflikte auf die Probe gestellt. Aber eben: in diesen Spannungen lebt trotz allem der *gemeinsame* Glaube. Hier liegt die Chance ökumenischer Christenheit. Die Konflikte verschwinden nicht und werden nicht weggewischt; sie werden aber auf ein gemeinsames Fundament und auf ein gemeinsames Ziel bezogen. Von daher werden die starren Positionen in Bewegung gebracht. Dies erschließt in aller menschlichen Verstrickung Möglichkeiten ökumenischer Verständigung und Zusammenarbeit, die auch im weltpolitischen Kontext nicht zu unterschätzen sind.

Die kurze Geschichte ökumenischer Menschenrechtsauseinandersetzungen veranschaulicht diese Möglichkeit. Ihr Verlauf zeigt manche Wendungen und Wandlungen. Die auffallendste könnte man als Bewegung von der fast selbstverständlichen Dominanz der westlich-liberalen Doktrin der Anfänge zur Aufnahme sozialistischer Kritik und der Lebensinteressen der Dritten Welt bezeichnen. Dieser Prozeß ging nicht immer friedlich-evolutionär vor sich, sondern oft auch in ruckartigen Akzentverschiebungen. So fragten sich etwa angesichts der Debatten im Ökumenischen Rat der Kirchen in der Periode zwischen den Vollversammlungen in Uppsala und Nairobi manche Teilnehmer aus westlichen Ländern, ob der Pendelschlag nicht zu einseitig in Richtung auf sozialistische und Dritte-Welt-Konzepte ausschlüge? Kam nicht in der Hitze des Kampfes gegen den Rassismus in der Ersten und Dritten Welt das klassische Anliegen der Religionsfreiheit in der Zweiten Welt zu kurz?

Der Ökumenische Rat stellte sich diesen Anfragen. Der Dialog über die Menschenrechte wurde intensiviert. Und der ökumenische Kontext half, falsche Alternativen zu überwinden. Ich weise etwa auf die Konsultation «Menschenrechte und christliche Verantwortung» hin, die nach jahrelanger Vorbereitung 1974 in St. Pölten, Österreich, stattfand. Sie verlief recht spannungsreich, brachte jedoch auch positive Ergebnisse, etwa im Versuch, einen erweiterten Menschenrechtsbegriff auszuarbeiten. Dies zeigt zum Beispiel die folgende «Bestimmung grundlegender Menschenrechte»:

«a. Es gibt ein grundlegendes Recht des Menschen auf Leben – einschließlich der gesamten Frage des Überlebens, der Bedrohungen und Verletzungen, die aus ungerechten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Systemen resultieren, und der Lebensqualität.

b. Es gibt ein Recht, sich kultureller Identität zu erfreuen und diese zu erhalten – das schließt Fragen wie

nationale Selbstbestimmung, Rechte von Minderheiten und so fort ein.

c. Es gibt ein Recht, an Entscheidungsprozessen innerhalb der Gemeinschaft teilzuhaben – das umfaßt die ganze Frage effektiver Demokratie.

d. Es gibt ein Recht auf unterschiedliche Meinung – das bewahrt eine Gemeinschaft oder ein System davor, sich in autoritärer Unbeweglichkeit zu verhärten.

e. Es gibt ein Recht auf persönliche Würde – das umfaßt die Verurteilung beispielsweise der Folter und fortgesetzt verlängerter Haft ohne Gerichtsverfahren.

f. Es gibt ein Recht, frei einen Glauben und eine Religion zu wählen – das umfaßt die Freiheit, entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat seinen Glauben oder seine Religion durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollzug von Riten zu bekunden.»[4]

Die Konsultation sprach in bezug auf diese «Definition» von «gemeinsamer Basis». Dies ist insofern berechtigt, als im ökumenischen Katalog der Menschenrechte ein nicht zu unterschätzender Konsensus über die verschiedenen und doch aufeinander bezogenen Menschenrechte erzielt wurde. Ihn zu festigen und womöglich auszubauen ist für die Zukunft eine der vordringlichsten Aufgaben des ökumenischen Ringens um die Menschenrechte. Auf zwei Dimensionen dieser Aufgabe (die «horizontale» und die «vertikale») möchte ich im folgenden noch konkretisierend hinweisen.

IV. Komplementarität, Ganzheitlichkeit, Perichorese

Der ökumenische Konsensus über die Vielschichtigkeit des Menschenrechtsbegriffes wäre mißverstanden, würde man ihn bloß im Sinne einer pluralistischen Komplementarität auffassen: Jede «Welt», ja jeder Mensch haben ihre Nöte und Interessen, sie sollen sie nun ruhig zum Ausdruck bringen und nach «eigener façon» selig werden. Ein solcher Standpunkt entspräche der Ideologie des «egoistischen Menschen». Mit ihm darf aber eine theologische – also auf das maßgebende Wort und Ereignis Jesu Christi ausgerichtete – Theorie und Praxis der Menschenrechte keineswegs verwechselt werden. Der neutestamentlich bezeugte Jesus von Nazaret ist in seiner vorbehaltlosen Hingabe an Gott und die Mitmenschen geradezu der Antipode des egoistischen Menschen; im Unterschied zum «ersten», selbstsüchtigen, ist er der «zweite Adam», der gekommen ist, «das Verlorene zu suchen und zu retten» (Lk 19,10), unterwegs zu «Mühseligen und Beladenen», zu «Beleidigten und Entrechteten»: der Wiederhersteller menschlicher Rechte im umfassenden, ganzheitlichen Sinne. Sein Heil trifft Seele und Leib, den einzelnen und die Gemeinschaft, die Menschheit und die «seufzende Kreatur» (Röm 8,19).

Im Lichte dieser Christusgeschichte ist die Vielschichtigkeit des Menschenrechtsbegriffs in der Welt von heute theologisch zu vertreten: nicht im Sinne einer stabilisierenden Spaltung gegenseitiger Interessen, sondern in deren dynamischem Bezug aufeinander. Wohl dürfen und müssen Menschen in verschiedenen «Welten» ihre Prioritäten setzen und sie auch an den Punkten, wo ihr Menschsein besonders bedroht und bedrückt wird, protektiv und produktiv vertreten. So sind in einer bürgerlich-kapitalistischen Welt die oft unterschätzten sozial-ökonomischen Rechte immer wieder in Erinnerung zu bringen (Mitbestimmung in der Industrie, das Recht auf Arbeit u.a.). Demgegenüber ist in einer marxistisch-kommunistischen Gesellschaft für die unterentwickelten Rechte der Gewissens- und Glaubensfreiheit einzutreten. Doch werden die Erinnerung an das ganzheitliche Heil Christi und der ökumenische Horizont des Glaubens die Christen ständig dazu ermuntern, bei allem legitimen Engagement für Menschenrechte «vor Ort» über den eigenen Standort hinauszuschauen und hinauszugehen und die Rechte der anderen mit ihren anderen Prioritäten zu beachten. In jedem Falle ist dem auf der politischen Weltbühne so oft praktizierten «Ausspielen» der eigenen Belange gegen die der anderen ökumenisch zu widerstehen. Im Hinausgehen auf die anderen hin (ich würde in der Aufnahme eines alten dogmatischen Begriffes von einer «Perichorese der Menschenrechte», von deren «wechselseitiger Durchdringung», sprechen). Im Erinnern an die Unteilbarkeit der Menschenrechte in unserer geteilten Welt und in der daraus resultierenden «Anwaltschaft der Mitmenschenrechte» – etwa der Lebensinteressen der Dritten Welt unter uns in den Industrieländern – sehe ich die besondere kirchliche Aufgabe auf diesem Gebiet.

Die Einsicht in die Komplementarität, Ganzheitlichkeit und gegenseitige Durchdringung der Menschenrechte ist primär im räumlich-geographischen Sinne zu bewähren: als Freihalten des ökumenischen Horizontes über die eigene Region und die eigene Welt hinaus. Sie hat jedoch heute zugleich eine zeitliche Dimension. Es geht um die Einsicht in die Interdependenz der Geschlechter in der Geschichte. Die Rechte der Zeitgenossen sind nicht der einzige Bezugsrahmen für eine verantwortliche Theorie und Praxis der Menschenrechte. Unsere Lebensrechte berühren die Chancen und Rechte zukünftiger Generationen. Sie sind also mit ihnen zu koordinieren. Jede bewußte oder unbewußte «après-nous-le-déluge»-Haltung von einzelnen und Kollektiven – diese notorische Strategie des «egoistischen Menschen» – pervertiert unser Men-

schenrecht ins Menschenunrecht. Dieser zeitliche Gesichtspunkt erhält heute seine besondere Dringlichkeit im Blick auf unseren Umgang mit der Umwelt. Nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine ökologische Gerechtigkeit mit besonderer Einschärfung auf die Lebenschancen der Kommenden ist von diesem Verständnis der Menschenrechte her anzustreben. Das heilsgeschichtliche und ökumenische Gefälle des Christusglaubens legt den Christen eine besondere Verantwortung gerade auch in dieser Hinsicht nahe.

V. Menschenrechte vor Gott

Damit kommen wir zum «vertikalen» Aspekt des theologischen Menschenrechtsverständnisses: zur Frage nach der Bedeutung des Gottesglaubens in unserem Zusammenhang. Es gibt nicht nur säkulare, sondern auch christliche Konzepte, welche an diesem Punkt eine große Zurückhaltung üben. Man argumentiert: In Menschenrechten gehe es um eine allmenschliche Angelegenheit, man solle also eine prononciert theologische oder gar spezifisch christliche Sicht nicht allzu sehr betonen, um sich von anderen Mitmenschen nicht zu distanzieren. Demgegenüber ist zu fragen: Kann eine theologische Konzeption in ihrem Menschenverständnis Gott ausklammern? Und stimmt es, daß der Nachdruck auf das «Unterscheidend-Christliche» eine Trennung von anderen Mitmenschen mit sich bringen müsse? Ich persönlich möchte diese beiden Fragen verneinen und die Bedeutung des christlich artikulierten Gottesthemas für einen ökumenischen Menschenrechtsbegriff hervorheben. Es könnte sich für einen ökumenischen Einsatz für Menschenrechte als hilfreich erweisen, und zwar sowohl theoretisch wie auch praktisch und im Sinne einer tragfähigen persönlichen Motivation.

Theoretisch, um eine kurzschlüssige Bindung an die überlieferten Menschenrechtsbegründungen (vor allem vielleicht an die traditionell-liberalistische) theologisch zu überwinden. Diese Bindung hat die christliche Theologie in der Vergangenheit oft gesucht. Sie teilte dann auch ihre Verengungen und Vorurteile, so vor allem ihren Individualismus und Idealismus, ihren anthropologischen Optimismus. Dies ist heute zu korrigieren und zu erweitern. Hier bietet der biblische Gottesbegriff, der sich auf die Gesamtheit der Schöpfung und deren Nöte heilsgeschichtlich bezieht, einen befreiend offenen Horizont. Theologisch verstanden sind jedenfalls Menschenrechte weder als Prädikate der Natur beziehungsweise eines zeitlosen Wesens des Menschen noch als Errungenschaften eines historisch-materialistischen Selbsterlösungsprozesses zu definieren und zu begründen. Theologisch ist das Recht, Mensch zu sein, mit wirklicher Verbindlichkeit *coram Deo* (vor Gott) zu verankern.

Diese theoretische Verankerung drängt zu einer wichtigen *ethischen* Konsequenz, indem sie jeder partikularistischen Verengung des Menschenrechtsanliegens entgegenwirkt. Der Ansatz *coram Deo* hat den Vorteil, daß er universal jedes Menschen Würde und Recht achtet und zu achten nötigt. Jeder Ansatz aus der Erfahrung bleibt dagegen notgedrungen limitierend und selektierend, weil unsere Erfahrung begrenzt ist und die Universalität des Menschlichen nur durch Extrapolationen dessen, was man selbst dafür hält, gewonnen werden kann.»[5] Für die Offenheit und Verbindlichkeit eines ökumenischen Engagements für die Menschenrechte ist der gemeinsame Bezug auf Gott und sein Reich von wesentlicher Bedeutung.

Zuletzt ist auf das innere Potential des Gottesglaubens als *persönliche Motivation* im Ringen um Menschenrechte hinzuweisen. Dieses Ringen ist erfahrungsmäßig von zwei Seiten bedroht: durch entmutigende Rückschläge, die der Einsatz auf diesem Gebiet so oft mit sich bringt; aber auch durch den aufkommenden Ungeist der Selbstgerechtigkeit, der die besten Intentionen korrumpieren kann. Hier kommt uns das Wissen um die «vertikale Dimension» ermutigend und kritisch zur Hilfe. Es hindert uns – um das Dokument des Reformierten Weltbundes zu zitieren – daran, «zu verzweifeln, wenn wir niederschmetternde und entmutigende Rückschläge in Kauf nehmen müssen... Gleichzeitig verhindert es, daß unsere Bemühungen im Kampf um Menschenrechte zur Selbstrechtfertigung, zur Rechtfertigung durch Taten werden statt zu einer tiefen Reue und einem selbstlosen Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit als Antwort auf unsere Rechtfertigung durch Gottes Gnade.»[6]

So verstanden, bedeuten ein klar artikulierter *theologischer* Bezug und der Nachdruck auf eine *christliche* Perspektive der Menschenrechte keine Empfehlung für eine «kirchliche Sonderschau», für einen «christlichen Alleingang» auf dem Spannungsfeld der Menschenrechte, und schon gar nicht ein Plädoyer für eine «Pflege christlicher Privilegien». Im Gegenteil. Gerade das «Unterscheidend-Christliche» begründet, biblisch verstanden, keine Privilegien, sondern drängt – in der Nachfolge Jesu – zur unbedingten Offenheit und zum Eintreten für die anderen. Ein wirklich christlicher Begriff meint Rechte der Christen nur im Kontext der Menschenrechte: der *Mitmenschenrechte*.

[1] Die Kirche und die Menschenrechte (München und Mainz 1976).
[2] Gottes Recht und Menschenrechte, hg. von J.M. Lochman und J. Moltmann (Neukirchen 1976).
[3] K. Marx, Die Frühschriften, hg. von S. Landshut (Stuttgart 1953) 194, 198.

[4] Human Rights and Christian Responsibility (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1974) 61.
[5] J. Moltmann: Evang. Kommentare 1976, 282.
[6] Gottes Recht und Menschenrechte, 63.

JAN MILIČ LOCHMAN

1922 in Nové Mesto (Tschechoslowakei) geboren. Er studierte Theologie und Philosophie in Prag, St. Andrews und Basel. Er promovierte 1948 und habilitierte sich 1950 an der Comenius-Fakultät in Prag, wo er 1960 Professor für systematische Theologie und Philosophie wurde. Nach einer Professur am Union Theological Seminary in New York (1968–69) seit 1969 Lehrstuhlinhaber für systematische Theologie an der Universität Basel. Im Jahre 1970 erhielt er die Noble-Professur der Harvard-Universität in Cambridge, Mass. Ehrendoktor der Universität Aberdeen 1973. Seit Jahren in der ökumenischen Bewegung tätig. Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und Vorsitzender der theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes. Veröffentlichungen: Die Bedeutung der Geschichte für ethische Entscheidungen (Zürich 1963); Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt (Zürich 1967); The Church in a Marxist Society (New York und London 1970); Perspektiven politischer Theologie (Zürich 1971); Christus oder Prometheus (Hamburg 1972); Das radikale Erbe (Zürich 1972); Trägt oder trügt die christliche Hoffnung? (Zürich 1974); Dogmatik im Dialog, 3 Bände (zusammen mit F. Buri und H. Ott, Gütersloh 1973–76). Marx begegnen, Was Christen und Marxisten eint und trennt (Gütersloh ²1977); Versöhnung und Befreiung, Absage an ein eindimensionales Heilverständnis (Gütersloh 1977). Anschrift: Largitzenstraße 62, CH–4056 Basel.

James Limburg

Die Menschenrechte im Alten Testament

Als Jimmy Carter das Amt des Präsidenten der Vereinigten Staaten übernahm, zitierte er in seiner Antrittsrede einen Spruch des Propheten Micha:

«Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist
und was der Herr von dir erwartet:
Nichts anderes, als Recht zu tun,
Güte und Treue zu lieben
und in Ehrfurcht deinen Weg zu gehen
mit deinem Gott» (Mich 6,8).[1]

Dieser alte Ruf nach Gerechtigkeit ist eine der bekanntesten biblischen Aussagen zugunsten der Menschenrechte. Das in diesem Text mit «Recht» wiedergegebene hebräische Wort ist *mišpāṭ*. Durch die Erforschung einiger Kontexte, worin dieses Dingwort und das mit ihm verwandte Verb *šāpaṭ* im Alten Testament vorkommen, können wir irgendwie ausfindig machen, was in diesem Teil der Heiligen Schrift über die Menschenrechte ausgesagt wird[2].

1. Die Machtlosigkeit

Wir beginnen mit einem kurzen Ausspruch des Zeitgenossen Michas, Jesaja. Er stieß über die politischen Führer seiner Zeit einen Wehruf aus (was besagt, daß er ein Begräbnis ankündigte):

«Weh euch, die ihr unheilvolle Gesetze erlaßt
und unerträgliche Vorschriften macht,
um die Schwachen vom Gericht fernzuhalten
und den Armen meines Volkes
ihr Recht (mišpāṭ) zu rauben,
um die Witwen auszubeuten
und die Waisen auszuplündern» (Jes 10,1–2).

Gemäß diesem Text zeigte sich der Mangel an Sinn für Gerechtigkeit in der Ausbeutung von drei Gruppen: der Armen, der Witwen und der Waisen.

Bei einer Prüfung der Texte, worin die Wörter *mišpāṭ* und *šāpaṭ* vorkommen, begegnen wir immer wieder diesem Dreigespann, wozu manchmal noch der Fremde kommt, der sich im Land aufhält (Ex 22,21–22; Dtn 24,19–22). Wenn die Bibel von Gerechtigkeit handelt, so sucht sie sich sehr konkret auszudrücken und spricht von Witwen und Waisen, von Armen und Fremden.

Was haben diese Gruppen gemeinsam? Mit ihnen sind die in jeder Gesellschaft vorkommenden Personen gemeint, die keine Macht besitzen und deshalb gern übervorteilt werden. Die Witwe hat keinen Gatten, der sich ihrer Rechte annehmen könnte, das Waisenkind hat keine Eltern, der Arme kein Geld und der Fremde keine Freunde. Sie sind die Machtlosen, für die sich die ganze Bibel einsetzt, von den frühen Gesetzestexten des Alten Testaments (Ex 22,21–22) bis hin zu den späten Briefen des Neuen Testaments (Jak 1,27–2,2).

2. Gesetzliche Bestimmungen zugunsten der Machtlosen

Wenn der gewöhnliche Christ im Zusammenhang mit der Bibel das Wort «Gesetz» vernimmt, so denkt er

zuerst an die zehn Gebote. Doch man erinnert sich dieser Gebote wahrscheinlich aus dem Katechismusunterricht, und damit wird ein wichtiger Schlüssel zum richtigen Verständnis dessen, was «Gesetz» in der Bibel bedeutet, leicht übersehen.

Beide Versionen des Dekalogs beginnen in der Bibel auf dieselbe Weise:

«Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus»
(Ex 20,2; Dtn 5,6).

Der Satzteil «der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus», der in didaktischen Schriften oft ausgelassen wird, ist wichtig, denn er erinnert an das, was Gott für sein Volk getan hat. Gott ist mit ihm in eine besondere Beziehung getreten («Ich bin Jahwe, dein Gott») und hat sie aus der Sklaverei befreit. Die darauf folgenden Gebote verdeutlichen die Antwort, die Gott von seinem Volk erwartet. Dieses «ABC» ist unerläßlich, um richtig zu verstehen, was die Bibel mit «Gesetz» meint. Die biblischen Gebote besagen nicht eine Rechtsbeziehung nach Art eines Vertrags, sondern sie verdeutlichen, was für eine Antwort man von einem Volk erwartet, das Gottes befreiende, schützende und stützende Liebe erfahren hat und somit allen Grund hat, entsprechend zu reagieren. Die verschiedenen Gesetzessammlungen im Alten Testament zeigen, welche Form diese Reaktion annehmen sollte.

Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) ist eine Gesetzessammlung, die aus der Zeit der Richter (um 1240–1020 v.Chr.) stammt. Es setzt sich nachdrücklich für die Machtlosen ein: «Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen» (Ex 22,21–22).

Merken wir uns, daß das Gebot, das das Verhalten zu Fremden betrifft, durch einen Hinweis auf die Befreiung beim Auszug motiviert wird. Dies ist auch in Ex 23,9 der Fall: «Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.» Weitere Gesetze in dieser Sammlung verbieten, von Armen einen Wucherzins zu fordern (22,24), und sehen vor, daß Arme jedes siebente Jahr von den Feldern anderer ernten dürfen (23,10–11). Der Arme soll bei Gerichtsverhandlungen gerecht behandelt (23,6), ja eher begünstigt werden, gerade weil er arm ist (23,3).

Das Deuteronomium besteht zum Großteil aus Mahnreden, die Mose in den Mund gelegt werden. Dieses Buch wurde wahrscheinlich im siebten Jahrhundert v.Chr. verfaßt, geht aber, wie die Verkündigung immer, von älteren Texten aus und überträgt sie auf eine neue Situation. Das Darstellungsschema Erinnerung/Entsprechung tritt in diesen Mahnreden offen zutage, so z.B. in Dtn 4,37–40. Diese Stelle erinnert zunächst an das, was Gott getan hat: «Weil er deinen Vater liebgewonnen hatte, hat er seine Nachkommen erwählt und dich in eigener Person durch seine große Kraft aus Ägypten geführt». Dann geht sie zu der erwarteten Antwort über: «Daher sollst du auf seine Gesetze und seine Gebote achten». Zu dieser erwarteten Reaktion des Volkes gehört wiederum, daß man sich der Machtlosen annimmt. Der Zehnte soll ihnen zugute kommen (14,28–29; 26,12–15), und sie sollen großmütig unterstützt werden (15,7–11). Taglöhner sollen sogleich bezahlt und nicht ausgebeutet werden; Gott behütet sie (24,14–15). Machtlose sollen nicht um ihre Rechte gebracht werden (24,17–18), und es soll ihnen – einem interessanten System von Wohlstandsteilung entsprechend – erlaubt werden, einen Teil der Ernte für sich zu behalten (24,19–22; vgl. Ruth 2).

Der Heiligkeitskodex in Leviticus 17–26 scheint im sechsten Jahrhundert v.Chr. Gestalt angenommen zu haben, aber auch er enthält älteres Material. Diese Gebote sind in dem Sinn zu verstehen, daß sie verdeutlichen, was von Menschen erwartet wird, die an ihre besondere Beziehung zu Gott erinnert werden (18,1–5; 20,26; 22,31–33). Der Kodex fordert, bei der Ernte etwas für die Armen und Fremden zurückzulassen, (19,9–10), bei Gerichtsverhandlungen ein unparteiisches Urteil zu fällen (19,15), den Fremden zu schützen (19,33–34) und ganz allgemein sich der Armen anzunehmen (25,35–38).

Kurz: In diesen Sammlungen sind «Gesetz», «Gebot» stets im Zusammenhang mit der Bundesbeziehung zwischen Gott und dem Volk zu verstehen. Das Volk wird daran erinnert, was Gott für es getan hat, daß es sich einer besonderen Beziehung zu ihm erfreut, und dann wird die Erwartung ausgesprochen, daß es darauf in bestimmter Weise antwortet. Ein wichtiger Aspekt dieser Antwort, wie sie in jeder Gesetzessammlung verdeutlicht wird, besteht darin, daß man sich besonders der Machtlosen annimmt, der Witwen und Waisen, der Armen und Fremden.

3. Das Buch der Sprüche und die Machtlosen

Das Buch der Sprüche ist eine Sammlung von Kurztexten und Weisheitssprüchen; es wurde in Jerusalem zur Belehrung junger Männer verwendet, die eines Tages in Israel leitende Stellungen einnehmen sollten. Das Buch wurde während der Herrschaft Salomos im zehnten Jahrhundert verfaßt (Spr 1,1; 10,1) und im achten Jahrhundert zur Zeit Hiskijas (25,1) ergänzt; sein Inhalt ist aber älter, und in ihm spiegeln sich verwirrend verschiedene Ursprünge wider. Zweifellos ist

– wie die Volksweisheit auf der ganzen Welt – vieles von diesem Material aus der Erziehung herausgewachsen, die in der Familie, in der Großfamilie stattfand. Einiger Stoff aber stammt von außerhalb Israels. Der Abschnitt 22, 17–24,22 enthält Sprüche, die von den Höfen Ägyptens stammen und den Bedürfnissen Israels entsprechend umgeformt worden sind. Spr 30,1 und 31,1, deren Text unsicher ist, fügen Materialien ein, die in Nordarabien entstanden waren (vgl. Gen 25,14). Im Buch der Sprüche wurde somit das Beste aus der internationalen Weisheit von damals gesammelt und in eine Form gebracht, die sich zur Unterweisung künftiger führender Männer Israels eignete.

Diese Texte setzen sich besonders für die Witwen und Waisen und vor allem für die Armen ein. Man muß auf den Klageschrei des Armen achten, denn «wer sein Ohr verschließt vor dem Schreien des Armen, auch er wird rufen und nicht erhört werden» (Spr 21,13). Wer Brot hat, soll es teilen mit dem Armen, der keines hat (22,9), und wer dies tut, wird glücklich sein (14,21). Von den Gerechten wird erwartet, daß sie darauf bedacht sind, die Rechte der Armen zu wahren (29,7); diese Pflicht obliegt besonders dem König (29,14; 31,9; vgl. Ps 72,2.4.12–14). Zu den Tugenden der idealen Frau gehört ihre Freigebigkeit gegenüber den Armen (31,20). Den jungen Männern, die sich auf eine führende Rolle vorbereiten, wird die Weisung erteilt, auf die Rechte der Armen und Waisen bedacht zu sein. Falls sie dies versäumen, wird Gott selbst sich der Sache der Machtlosen annehmen und sich für diese einsetzen (22,22–23; 23,10–11). Er wacht über die Grenzsteine an den Ecken des Feldes einer Witwe (15,25).

Wir könnten die Suche nach Stellen, die für die Machtlosen eintreten, fortsetzen, indem wir eine Reihe von Psalmen besehen würden, die Gebete von Armen sind (Ps 40,17; 74,19; 86,1 usw.). Doch wir haben bereits aufgezeigt, daß die Sorge für die Machtlosen den Lebensstil, der von einem Gottesvolk erwartet wird, entscheidend prägt.

4. Die Propheten und die Machtlosen

Die wortmächtigsten Fürsprecher des Alten Testamentes für die Armen sind die jüdischen Propheten, namentlich Amos, Jesaja und Micha. Indem wir uns auf Texte konzentrieren, in denen die Wörter *mišpāṭ* oder *šāpaṭ* vorkommen, können wir irgendwie ausfindig machen, welche Wesenszüge die Gerechtigkeit aufweist, von der in ihren Mahnreden die Rede ist.

a) Erstens weist der Begriff «Gerechtigkeit» bei den Propheten eine theologische Dimension auf. Gerechtigkeit ist das, was vom Gottesvolk als Antwort auf das, was Gott für es getan hat, erwartet wird. Dies tritt besonders deutlich hervor im Lied vom Weinberg in Jes 5,1–7. Vielleicht an einem Winzerfest, das eine Traubenernte feierte, stimmte der Prophet ein Lied an, das nach einem unschuldigen Volkslied klang:

> *«Ich will ein Lied singen von meinem geliebten Freund, ein Lied vom Weinberg meines Freundes»* *(Jes 5,1).*

Der Freund hatte für den Weinberg große Mühen auf sich genommen (5,2; merken wir auf die Abfolge von Zeitwörtern), doch der Weinberg brachte nur saure Beeren (5,2). Wie war dies möglich? Der Prophet bittet seine Zuhörer, als Schiedsrichter zu amten, und selbstverständlich mußten sie den Freund für «unschuldig» und den Weinberg für «schuldig» erklären (5,3–4). Somit sollte der Weinberg zerstört werden (5,5–6). Der Weinberg aber war das Volk, an das der Prophet sich wandte, und das damit sich selbst sein Urteil gesprochen hatte (5,7).

Für unser Thema von Bedeutung ist der Umstand, daß die «Früchte», die vom Volk Israel erwartet wurden, Recht (*mišpāṭ*) und Rechtschaffenheit (5,7) waren.

b) Zweitens weist diese erwartete Antwort einen dynamischen Zug auf. Der Michatext, der zu Beginn dieses Aufsatzes angeführt wurde, ist die Antwort eines Priesters auf eine Frage, die von einem Beter gestellt wurde (Mich 6,6–7). Der Priester sagt, was der Herr von ihm wünsche, seien nicht Opfer, sondern «Recht zu tun (*mišpāṭ*), Güte und Treue zu lieben und in Ehrfurcht den Weg zu gehen mit Gott».

Zwei Texte aus Jesaja, worin das gleiche Vokabular gebraucht wird, weisen in dieselbe Richtung. Eine Reihe von Mahnungen, die an Herrscher und Volk gerichtet werden (Jes 1,10), fordern sie auf: «Verschafft den Waisen Recht (das Verb *šāpaṭ*), tretet ein für die Witwen!» (Jes 1,17b). Der Prophet klagt die politischen Führer seiner Nation an, sich mit Gesindel zu verbinden und Bestechungen anzunehmen (Jes 1,23a), und sagt: «Sie verschaffen den Waisen kein Recht (das Verb *šāpaṭ*), die Sache der Witwen kümmert sie nicht» (Jes 1,23b).

Ein bekannter Text von Amos weist ebenfalls auf den dynamischen Charakter des «Rechttuns» hin. Nachdem Amos verkündigt hat, Gott habe Israels Kult verworfen (Am 5,21–23), sagt der Prophet zu seinen Zuhörern, was Gott eigentlich verlangt: «Laßt lieber das Recht (*mišpāṭ*) strömen wie Wasser, und die Gerechtigkeit wie einen immer fließenden Bach» (5,24). Abraham Heschelt bemerkt zu dieser Stelle: «Man weiß eigentlich nicht so genau, was dieses kühne Bild besagt. Es scheint verschiedene Ideen miteinander zu kombinieren: eine Wellenbewegung, eine leben-

bringende Substanz, eine herrschende Macht... Gerechtigkeit ist nicht eine bloße Norm, sondern eine kämpferische Herausforderung, ein rastloser Antrieb.»[3]

c) Wie sollte diese «kämpferische Bewegung» sich äußern? Die prophetischen Texte beeindrucken uns noch mit einem dritten Aspekt des Rechttuns. Wir könnten sie die soziologische Dimension nennen. In diesen Mahnreden, die von Gerechtigkeit sprechen, stoßen wir auf Menschen, namentlich auf das vertraute Trio Witwe, Waise und Armer (Jes 1,17.23; 3,14–15; 10,2). Dies sind die Menschen, die nicht vertreten sind, wenn ein ungünstiges Gesetz erlassen wird (10,1–2). Sie erfahren in Gerichtsverhandlungen keine gerechte Behandlung (Jes 1,23; 5,23; 10,2; vgl. Am 5,7.10–11; 5,12). «Rechttun» besagt, sich ihrer Sache annehmen und als Anwalt für sie eintreten. Die politischen Führer und das Volk werden ermahnt, so zu handeln (Jes 1,16b–17; vgl. die Bemerkungen weiter oben), und es wird ihnen der Vorwurf gemacht, daß sie sich für die Machtlosen nicht eingesetzt haben (Jes 1,23, vgl. oben).

d) Was geschieht, wenn ein Volk und seine Führer es unterlassen, «Recht zu tun»? In einer Sprache, die an Spr 22,22–23 gemahnt, kündigt Jesaia an, daß der Fall des Volkes bzw. seiner politischen Führer vor eine höhere Instanz gebracht werde, vor das Gericht Gottes selbst, der sich als Anwalt für die Menschen einsetzt:

«Der Herr steht bereit, um Recht zu sprechen;
er ist da, um sein Volk zu richten.
Der Herr hält Gericht (mišpāt)
über die Ältesten und Fürsten seines Volkes:
Ihr, ihr habt den Weinberg geplündert;
eure Häuser sind voll von dem,
was ihr den Armen geraubt habt.
Wie kommt ihr dazu, mein Volk zu zertreten?
Ihr zermalmt das Gesicht der Armen –
Wort des Herrn der Heere» (Jes 3,13–15).

Eine solche Nation kann sich auf ein läuterndes Feuer Gottes gefaßt machen, wird aber eines Tages als geläuterte Gemeinschaft wieder von neuem erstehen (Jes 1,21–26).

e) Schließlich wird verheißen, daß Gott in der Zukunft eine neue Stadt des Menschen aufbauen werde, bei deren Bau Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit die Maßstäbe bilden werden (Jes 28,17). Dann wird ein König aus dem Geschlechte Davids erscheinen, und seine Herrschaft wird durch dauernden Frieden, beständige Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit gekennzeichnet sein (Jes 9,7). Dieser neue Sohn Isais, dieser «neue David», wird sich besonders der Armen annehmen: «Er richtet (*šāpat*) die Hilflosen gerecht und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist (Jes 11,4a).

Wir können die Ergebnisse unserer Prüfung der Prophetentexte wie folgt zusammenfassen: «Rechttun» im Sinn der Propheten besagt, daß das Gottesvolk auf das, was Gott für es getan hat, anspricht und ihm entspricht. Seine Antwort muß darin bestehen, daß es sich zum Anwalt der Machtlosen macht. Wenn das Gottesvolk dieser Aufgabe untreu wird, so muß es sich auf sein Gericht gefaßt machen. Gott selbst wird sich zum Anwalt der Machtlosen machen und eines Tages Frieden, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit schaffen.

5. Die Menschenrechte und das «Rechttun»

Das gebräuchlichste Bild, das im Westen für die Gerechtigkeit gebraucht wird, ist eine Waage, die versinnbildet, daß die Rechte des einen Menschen mit denen eines anderen ins Gleichgewicht gebracht werden[4]. Das prophetische Bild hingegen, das für die Gerechtigkeit gebraucht wird, ist nicht eine Waage, sondern ein mächtiger, wogender Strom (Am 5,24).

Der Vergleich zwischen diesen beiden Bildern kann uns den Schlüssel in die Hand geben, um das alttestamentliche Gerechtigkeitsverständnis zu erschließen. Das Alte Testament spricht von «Gerechtigkeit» nicht als von einem ruhigen, statischen Zustand, worin ein Gleichgewicht zustandegekommen ist, sondern es ermahnt das Volk, als Antwort auf das, was sein Gott für es getan hat, «Recht zu tun», indem es für die Waise, den Fremden und den Armen eintritt.

[1] Die Bibelzitate sind (mit Ausnahme vereinzelter Abweichungen (z.B. Ex 23,3) der deutschen Einheitsübersetzung entnommen.

[2] Die in diesem Aufsatz zum Ausdruck gebrachten Gedanken werden vollständiger entfaltet in meinem Buch: The Prophets and the Powerless (John Knox Press, Atlanta 1977).

[3] A. Heschel, The Prophets (Harper Torchbooks, New York 1969) 212.

[4] Vgl. die Bemerkungen Heschels aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES LIMBURG

Studierte am Luther College und am Luther Theological Seminary. 1969 Promotion zum Dr. theol. am Union Theological Seminary in Virginia. Weitere Studien an der Universität Heidelberg unnd an der Harvard Divinity School. 1962–1978 Religionslehrer am Augustana College, Sioux Falls, South Dakota. Jetzt Lehrbeauftragter für das Alte Testament an den Luther-Northwestern Seminaries in St. Paul, Minnesota. Veröffentlichungen: u.a.: From Slavery to Nationhood (Philadelphia 1977), The Prophets and the Powerless (Atlanta, 1977) sowie Aufsätze in «Catholic Biblical Quarterly», «Dialog», «Interpretation» und «Journal of Biblical Literature». Er ist, zusammen mit A. Thomas Kraabel, Mitübersetzer des von H. Conzelmann verfaßten Kommentars zur Apostelgeschichte für die Reihe «Hermeneia» (Philadelphia) (im Erscheinen). Anschrift: Augustana College, Department of Religion, Sioux Falls, S.D. 57102, USA.

Josef Blank

Gottes Recht will des Menschen Leben

Zum Problem der Menschenrechte im Neuen Testament

1. Alttestamentliche, jüdische und hellenistische Voraussetzungen

1.1 Auf den ersten Blick scheint das Neue Testament für eine Begründung der Menschenrechte weitaus weniger ergiebig zu sein als das Alte Testament. Im Alten Testament finden wir ein Rechtsdenken, das in der Vielzahl seiner Dokumente eine «humanisierende Tendenz» aufweist. Damit meine ich, daß im Alten Testament ein immer stärkeres Bewußtsein der besonderen Stellung und Würde des Menschen zu beobachten ist, so daß das menschliche Leben und die Lebensgüter an die Spitze der ethisch-rechtlichen Wertskala kommen. Am deutlichsten ist dies in dem Theologumenon der «menschlichen Gottebenbildlichkeit» der Priesterschrift ausgesprochen (vgl. Gen 1,26f.; 5,1–3; 9,6). Wie immer man den Begriff der Gottebenbildlichkeit interpretieren mag[1], jedenfalls ist das eine klar, daß dieser Gedanke Gen. 9,6 das Verbot, Menschenblut zu vergießen, begründen soll:

Wer Menschenblut vergießt,
durch Menschen werde sein Blut vergossen;
denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.

Wer einen Menschen ermordet, der vergreift sich am Ebenbild Gottes. Damit ist im Prinzip der Gedanke eines Menschenrechtes erreicht, das durch den Hinweis auf die besondere Würde des Menschen begründet wird. Menschenwürde und Menschenrecht gehören zusammen. Kein Menschenrecht ohne Menschenwürde; keine Menschenwürde ohne Menschenrecht. Beides aber ergibt sich gut biblisch aus dem Gottesverhältnis. P formuliert dieses Gottesverhältnis als durch die Erschaffung des Menschen gegeben; diese Einsicht setzt freilich die besondere theologische Geschichtserfahrung Israels voraus. Es ist also kein Zufall, wenn Kirche und Theologie im Verlauf ihrer Geschichte im Gedanken der Gottebenbildlichkeit einen wichtigen Ansatzpunkt für ihre Auffassung von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen gesehen haben.

1.2 Dies wird uns auch bestätigt durch die jüdische Lehre von den «noachitischen Geboten», die für alle Menschen gelten, im Unterschied zur Mose-Tora, die nur für Israel gilt[2]. Inhaltlich handelt es sich um das Gebot der Rechtspflege sowie um die Verbote der Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes und des Genusses eines Gliedes von einem lebenden Tier (Traktat Sanhedrin 56a). Auch hier ist das Bestreben zu erkennen, neben dem Gesetz Israels einen Grundbestand an ethisch-rechtlichen Normen auszumachen, der ganz allgemein für alle Menschen gilt. Es steht zu vermuten, daß das sogenannte Aposteldekret «Ihr sollt euch enthalten von Götzenopfern, von Blut, von Erstücktem und von Unzucht» (vgl. Apg 15,20.29), das das Zusammenleben in einer aus Judenchristen und Heidenchristen gemischten Gemeinde ermöglichen soll, sich am Modell der «noachistischen Gebote» orientiert hat[3]. Im Hinblick auf die ethischen Gebote (Dekalog etc.) gab es keine grundsätzlichen Schwierigkeiten.

1.3 In der zwischentestamentlichen Zeit knüpfen sich daran, zumal im hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Bereich interessante Entwicklungen. Hier geht es vor allem um die Entwicklung und Verbreitung des Humanitätsgedankens (der *philanthropía*, lat. *humanitas*) im hellenistischen Zeitalter[4]. Die Forderung der Humanität wird, vor allem unter dem Einfluß der Stoa, zur «Grundgesinnung, die die gesamte Kulturmenschheit verbinden soll»[5]. Auch das hellenistische Judentum hat sich vom Humanitätsgedanken ergreifen lassen[6]. Das eindrucksvollste Zeugnis dafür ist der Traktat des Philo von Alexandrien über die *philanthropía/humanitas* in seiner Schrift «Über die Tugenden» (= De virtutibus/de humanitate)[7].

Philo unternimmt es in diesem Traktat, die Humanität für Mose und das alttestamentliche Gesetz zu reklamieren, und es verdient große Beachtung, wie er das tut. Dabei geht es ihm auch um Apologetik des Judentums; hat man doch dem Judentum, ähnlich wie später Tacitus den Christen, die *misanthropía*, das *odium generis humani* zum Vorwurf gemacht[8]. An erster Stelle erscheint Mose, «unser Gesetzgeber,» als das Muster wahrer Humanität, und zwar deshalb, weil er bei der Regelung seiner Amtsnachfolge nicht seinen Vorteil oder den seiner Familie gesucht hat, sondern ausschließlich auf das Gesamtwohl des jüdischen Volkes bedacht war. Er hatte gegenüber seinem Volk «Menschenfreundlichkeit und Treue»[9], «Menschenfreundlichkeit und Gemeinschaftssinn»[10] gezeigt. Diese Menschenliebe zeigt sich nach Philo auch in vielen seiner Gebote. Philo hebt besonders hervor: Das alttestamentliche Zinsverbot (Ex 22,24; Lev 15,36f.; Dtn 23,20)[11]; das Gebot, den Lohn dem Armen noch am

gleichen Tag auszuzahlen (Dtn 24,15; Lev 19,13), und zwar nicht nur aus Gründen der Gerechtigkeit, «sonden auch weil der Handwerker oder Lastträger, der nach Art eines Tasttiers sich mit seinem ganzen Körper abplagt, gleichsam nur für den Tag lebt, wie man sagt, und seine ganze Hoffnung auf den Lohn setzt»[12].

Beispiele für die Humanität der alttestamentlichen Gesetze sind ferner die Bestimmung, daß ein Gläubiger sich sein Geld nicht mit Gewalt verschaffen soll (Dtn 24, 10f.)[13], ebenso das Verbot der Nachlese bei der Getreide-, Obst- und Wein-Ernte (Lev 19,9f.; Dtn 24,20–22)[14]. Als besondere Zeichen alttestamentlicher Humanität gelten Philo auch der Brauch des Sabbat- und Jobeljahres[15]. Den Proselyten gegenüber ist man zu besonderer Menschenliebe verpflichtet; man soll «den Proselyten lieben wie sich selbst»[16]. Aber auch die Fremden und Gastarbeiter sind in die Menschenliebe einzuschließen[17]. «Ebenso wohlwollend», sagt Philo, «sind seine (des Mose) Verordnungen für Feinde», was durch die entsprechenden alttestamentlichen Beispiele belegt wird[18], ebenso für die Sklaven[19]. Nach Philo soll sich aber die Humanität nicht nur auf Fremde, Feinde und Sklaven erstrecken, sondern auch auf die vernunftlose Kreatur, die Tiere[20] und die Pflanzen[21]. Für das Letztere verweist Philo auf das Gebot, bei der Belagerung einer Stadt, entgegen dem verbreiteten Kriegsbrauch, den Baumbestand zu schonen (Dtn 20, 19f.). Mit großer Schärfe wendet sich der jüdische Philosoph gegen den heidnischen Brauch, unerwünschte neugeborene Kinder auszusetzen; gerade das ist für ihn das genaue Gegenteil der Humanität, nämlich «Feindschaft gegen das Menschengeschlecht»[22].

Er verwundert nach alledem nicht, daß Philo in diesem Zusammenhang auch Gott selbst als «Menschenliebend», *philánthropos*, bezeichnet[23]. Gott ist der wahre Menschenfreund[24], und Humanität bedeutet wahre Nachahmung Gottes[25]. Hochmut und Arroganz hingegen, die die Grenzen der menschlichen Natur überschreiten, so daß einer sich für einen «ganzen Gott» hält, führen zu Inhumanität. Dann behandelt man «die Sklaven wie das Vieh, die Freien wie Sklaven, die Verwandten wie Fremde, die Fremden wie Schmarotzer, die Bürger wie Fremdlinge»[26]. Konkrete Beispiele für solch inhumanes Verhalten waren Philo ganz sicher bekannt; er brauchte nur an seine Erfahrung mit dem Kaiser Caligula zu denken. Dagegen ist das Ziel der menschenfreundlichen Gesetzgebung des Mose: «Eintracht, Gemeinschaftsgefühl, Gleichheit der Gesinnung und Harmonie der Charaktere, Eigenschaften, durch die Familien und Städte, Völker und Länder und überhaupt das ganze Menschengeschlecht zur höchsten Glückseligkeit gelangen können.» Und Philo fügt noch hinzu: «Allerdings sind das bis zum gegenwärtigen Asgenblick blo» fromme Wünsche, sie werden aber, wie ich fest überzeugt bin, zu wahrer Wirklichkeit werden, wenn Gott ebenso, wie er die jährlichen Früchte spendet, rechtes Gedeihen auch den Tugenden bescheren wird; mögen wir ihrer nie verlustig gehen, die wir das Verlangen nach ihnen seit frühester Jugend in uns tragen.»[27]

Blickt man auf diese philonische Darlegung alttestamentlicher Humanität, dann muß man zugeben, daß Philo die entscheidenden Punkte sicher erfaßt und für seine Absicht verwendet hat. Das Humanitätsideal des Philo hat zweifellos ein hohes ethisches und soziales Niveau und ist nicht leicht zu überbieten. Man tut deshalb gut daran, das «Neue» des Christlichen, das wir im Neuen Testament finden, nicht durch falsche Übertreibungen zu überhöhen oder es an der falschen Stelle zu suchen, sondern es im Zusammenhang mit den verschiedenen Grundtendenzen zu sehen, wie sie einerseits bei Philo, andererseits im Neuen Testament vorliegen.

2. Die neutestamentlichen Perspektiven

2.1 Wir gehen zunächst vom Begriff de *philanthropía* aus und fragen, in welchem Kontext das Wort vorkommt. Es sind drei Stellen.

2.1.1 Apg 27,3 sagt, daß der Centurio Julius, der den Apostel Paulus vor das kaiserliche Tribunal nach Rom zu bringen hatte, sich gegen diesen human verhielt, indem er dem Paulus in Sidon erlaubte, seine Glaubensgenossen zu besuchen. Ebenso erweisen die Bewohner der Insel Malta, obgleich sie Barbaren waren, den geretteten Schiffbrüchigen eine außergewöhnliche Humanität (Apg 28,2).

2.1.2 Die wichtigste Stelle ist aber zweifellos Tit 3,4–6: «Als aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Retters, da hat er uns nicht aufgrund der Werke, die wir durch unsere Gerechtigkeit getan hätten, befreit, sondern aufgrund seines Erbarmens durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes, den er überreich durch Jesus Christus unseren Retter auf uns ausgegossen hat, damit wir gerechtgemacht durch seine Gnade, Erben würden, die das ewige Leben erhoffen.»[28] Hier wird der Begriff der «Menschenliebe Gottes», der *humanitas Dei*, der, wie wir sahen, schon bei Philo vorkommt, verwendet, um mit seiner Hilfe die paulinische Rechtfertigungslehre neu zu interpretieren. Der Gott, der den Menschen nicht aufgrund von «Werken der Gerechtigkeit», sondern allein durch sein gnädiges Erbarmen gerecht macht, ist ein Gott, der nach dem spätantiken Humanitas-Ethos verfährt. Dazukommt

ein weiterer Aspekt. Während bei Philo die Menschenliebe Gottes vor allem in den Geboten der Tora sichtbar wird, ist für den Verfasser des Titus-Briefes das Erscheinen der göttlichen Menschenliebe an die Person Jesu Christi gebunden. Der Begriff der *humanitas Dei* gewinnt damit seine konkrete Anschaulichkeit und Füllung durch den Bezug auf Jesus Christus, der damit zur menschlichen Verkörperung der göttlichen Humanität wird.

Wir haben es hier mit hellenistischer Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre und der dazugehörigen Christologie zu tun. Die Folgerung legt sich nahe: Wenn das göttliche Heilshandeln durch Jesus Christus als höchster Ausdruck der «humanitas Dei» verstanden werden kann, dann ist auch das antike Humanitätsideal grundsätzlich christlich interpretierbar. Das aus freier Barmherzigkeit erfolgende Handeln Gottes am Menschen wird dann auch zum Vorbild christlich-humanen Handelns. Christentum und Humanität bewegen sich deutlich aufeinander zu.

2.2 Die behandelten Stellen zeigen uns, unter welchem Aspekt das Problem «Menschenrechte im Neuen Testament» anzugehen ist, nämlich auf der Grundlage und den Prämissen «des Evangeliums».

2.2.1 Das gilt zunächst einmal für die Verkündigung des historischen Jesus. Vergleichen wir Jesus und seine Verkündigung mit den Aussagen des Philo mit ihrem hohen ethischen Niveau, dann fällt zunächst der *völlig andere Ansatz* bei Jesus in die Augen. Philo rezipiert die Maßstäbe der griechisch-philosophischen Ethik und wendet sie auf alttestamentliche Gegebenheiten an. Jesus dagegen tritt auf als eschatologischer Prophet; sein Ausgangspunkt ist die Eschatologie. Das gilt vor allem für den zentralen Gedanken der Verkündigung Jesu von der Nähe des Reiches Gottes. Darin herrscht in der Exegese heute weitgehender Konsens, daß «Reich Gottes» das Endheil im vollen, uneingeschränkten Sinne meint. «Gott ist der Herr der Geschichte und schenkt aus Vollmacht Menschen Heil: das ist der Tenor des uns fremden biblischen Begriffes Reich Gottes.»[29] Das heißt aber, Gott setzt seine Herrschaft, sein «göttliches Recht» in der Welt durch, indem er für den Menschen Partei ergreift, die verlorene Sache des Menschen selbst in die Hände nimmt, um den Menschen zu befreien, zu retten. Jesus weiß sich als Sachwalter dieses Gottes und seiner befreienden Heilsherrschaft: «Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist wirklich die Gottesherrschaft über euch hereingebrochen» (Lk 11,20; Mt 18, 28).

Worauf kommt es hier an? Das Alte Testament kennt, zumal in den Psalmen, den Gedanken, daß es Gott selbst ist, der für das besondere Recht der Schwachen, der Armen, Unterdrückten, unschuldig Verfolgten, der Witwe und der Waise eintritt. Gott ist nach diesen Zeugnissen nicht nur der «oberste Garant der Rechtsordnung», Ursprung und Quelle allen Rechts – das ist die übliche Auffassung –, sondern Gott wird im Alten Testament als der gesehen, der dem, der keinen Beistand hat, zu seinem Recht verhilft. Gott steht also nicht in erster Linie auf seiten der Mächtigen, die über das Recht verfügen und es für ihre eigenen Interessen gebrauchen, sondern er steht auf der Seite der Betroffenen, denen Unrecht widerfährt. Und es ist interessant zu sehen, daß der Rechtsschutz der Rechtsschwachen und Unterdrückten offenbar zu den besonderen Aufgaben des Königs, des «Gesalbten JHWHs» gehört:

Denn er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit,
den Armen und den, der keinen Helfer hat.
Er erbarmt sich der Gebeugten und Schwachen,
er rettet das Leben der Armen[30] *(Ps 72, 12–13).*

Auch der Messias soll nach dem bekannten Text Jes 11,1–10 diese Aufgabe erfüllen[31]. Ebenso wird nach Jes 61,1–3 der «Gesalbte JHWHs» als Befreier der Unterdrückten und Gefangenen beschrieben[32]. Von daher ist es sicher kein Zufall, wenn Lukas gerade diesen Text aufgegriffen hat, um die «Antrittspredigt Jesu in Nazaret» (Lk 4,14–30) mit Hilfe dieses Textes zu gestalten. Wenn diesem Text Jes 61,ff. höchstwahrscheinlich eine wichtige Rolle im Selbstverständnis Jesu zukommt, und dies darf angenommen werden, dann hat Jesus sich auch betont als der «messianische Helfer und Befreier» der Rechtsschwachen, der Unterdrückten und der Armen verstanden. Die Seligpreisungen (Lk 6,20–23; Mt 5,3–12) bestätigen diesen Eindruck[33].

2.2.2 Jesus tritt ein für die Armen, die Trauernden, die Rechtlosen oder doch in ihrem Recht Geschädigten und Betrogenen, für die Erniedrigten und Beleidigten, für die Randexistenzen der jüdischen Gesellschaft, für die «Zöllner und Sünder». Mit diesen tut er sich demonstrativ zusammen und feiert mit ihnen das Mahl der Gottesherrschaft[34]. Jesus realisiert für seinen eigenen Jüngerkreis auch die volle Gleichberechtigung der Frau, was gegenüber der jüdischen Gesellschaft damals als zeichenhafte Provokation zu verstehen ist.

In ihrem eindrucksvollen Buch «Jesus der Mann»[35] hat Hanna Wolff das überraschend neue Verhalten Jesu gegenüber der Frau herausgestellt. Während im zeitgenössischen Judentum viele Aussagen die Minderbewertung der Frau in fast allen Lebensverhältnissen zum Ausdruck bringen, kennt Jesus derartige Animositäten nicht: «Nun, Jesu engere und weitere Umwelt war androzentrisch oder patriarchalisch ausgerichtet, sie war animos. Jesus ist es nicht, Jesus ist die

große Ausnahme, die unverwechselbare, könnten wir im Rückgriff auf vorher Gesagtes hinzusetzen. Jesus begegnet der Frau mit spontaner Selbstverständlichkeit, ohne Ressentiment, vielmehr mit einer partnerschaftlichen Sachlichkeit. Diese spontane Selbstverständlichkeit ist das diametrale Gegenteil zu Animosität. Nicht zuletzt dieser Haltung wegen wird er verfolgt, sie wird ihm zum Schicksal.»[36]

Schließlich ist auch noch die Zuwendung Jesu zu den Kindern zu betonen (vgl. Mk 10,13–16 par.). Auch diese ist ein demonstratives Zeichen, das den «neuen Wert», den Jesus den Menschen zuerkennt, verdeutlichen soll. Denn die Kinder hatten in der jüdischen Gesellschaft an sich keine Bedeutung[37].

2.2.3 Man pflegt die genannten Züge bei Jesus gewöhnlich auf das Moment der «barmherzigen Liebe» zurückzuführen. Das ist allerdings viel zu wenig. Vielmehr demonstriert Jesus durch dieses sein Verhalten, daß gerade die von der Gesellschaft weniger Geachteten und Diffamierten ein Recht auf Anerkennung haben, daß es eine unveräußerliche Menschenwürde gibt, die auch noch dem «Sünder», dem Gestrandeten und dem Verbrecher zukommt. Mit seinem Verhalten bezeugt Jesus, um mit I. Kant zu reden, daß er den Menschen nicht «als Mittel», sondern als «Zweck an sich selbst» anerkennt, daß er in jedem Menschen das von Gott geliebte Geschöpf, und damit «die Menschheit»[38] ehrt. Es gibt da im Hinblick auf Menschenrecht und Menschenwürde überhaupt keinen Unterschied.

Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, wie bedeutsam die Tatsache ist, daß Frauen ganz selbstverständlich zum Jüngerkreis Jesu gehörten und darin sicher auch eine gleichberechtigt mitbestimmende Rolle gespielt haben. Auch wenn das Verhalten Jesu sich letztlich nicht auf Rechtskategorien festlegen läßt, weil seine eigentliche Motivation der göttliche Heils- und Liebeswille ist, so muß man daraus doch – *oder gerade deshalb daraus* – die Folgerung ziehen, daß dieses Verhalten entschieden in eine Richtung tendiert, die zur vollen Anerkennung von Menschenrechten in Gesellschaft und Kirche führt. Deutlicher noch, gerade eine Gemeinschaft, die sich, wie die Kirche, auf Jesus beruft, hätte aufgrund der Motivation Jesu nicht nur die Menschenrechte nach außen zu vertreten, sondern zuerst einmal dafür zu sorgen, daß die Menschenrechte in ihrem eigenen Bereich die höchste Anerkennung finden und überzeugend praktiziert werden.

2.3 Im paulinischen Begriff der *dikaiosýne theou*, der «Gerechtigkeit Gottes», darf man mit E. Käsemann eine sachgerechte Wiederaufnahme und Weiterführung der Verkündigung Jesu sehen. «Gerechtigkeit Gottes» spricht nach Käsemann «von dem Gott, der die gefallene Welt in den Bereich seines Rechtes zurückholt, sei es im Zuspruch oder Anspruch, in Neuschöpfung oder Vergebung oder in der Möglichkeit unseres Dienstes... Die paulinische Rechtfertigungslehre ist insofern nichts anderes als die theologisch präzisierende Variation der frühesten christlichen Verkündigung von der Königsherrschaft Gottes als dem eschatologischen Heil»[39].

2.3.1 Traditionell-katholische System-Theologie ist es, im Unterschied zur evangelischen Tradition, nicht gewöhnt, vom Grundansatz der paulinischen Rechtfertigungslehre her zu denken und das Recht von dorther zu begründen. Sie denkt lieber in naturrechtlichen Kategorien. Um so wichtiger ist der Hinweis auf den paulinischen Ansatz. Er geht davon aus, daß der Mensch als Sünder sein Recht vor Gott verwirkt hat und daß es für ihn keine Möglichkeit gibt, auch nicht durch das mosaische Gesetz, seine Gerechtigkeit vor Gott zu verwirklichen (vgl. Röm 1,18–3,19). In diese Problematik ist nach Paulus auch das Recht mit einzubeziehen. Demgegenüber hat Gott durch Jesus Christus, in Christi Tod und Auferstehung, seine Gerechtigkeit als «Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi für alle, die da glauben» (Röm 3,22) aufgerichtet.

Diese neue Gerechtigkeit gilt dem «gottlosen» und «gottfeindlichen» Menschen (Röm 5,6–9), der durch den Glauben diese Gerechtigkeit Gottes als sein unverdientes und unverdienbares Recht geschenkt bekommt, das er sich durch keine «Werke des Gesetzes» und durch keine Rechtsordnung beschaffen könnte. «Justificatio impii», diese grundlegende Anerkennung des gottentfremdeten Menschen durch Gott selbst, muß, theologisch betrachtet, auch ein neues Verständnis von Recht begründen[40] und setzt unveräußerliches Menschenrecht allererst in Kraft, ein Menschenrecht, das in seiner vorgegebenen «göttlichen Qualität» eben als «Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi» allem menschlichen Recht grundsätzlich vorgegeben und «unverfügbar» bleibt. Der Glaube geht im paulinischen Verständnis von der Prämisse dieses gottgewirkten Menschenrechtes aus.

Das Recht, das der Mensch dem Menschen schuldet, verspricht und garantieren will, ist von daher gesehen immer ein problematisches Recht, solange es nicht im «göttlichen Recht», das nicht als eine spekulative Idee mißverstanden werden darf, sondern als gerechtmachendes Handeln Gottes gemeint ist, verankert ist. Eben das *ius divinum*, Gottes Recht und Gerechtigkeit, ist also, neutestamentlich gesehen, nicht eine Eigenschaft Gottes, nicht die gesetzliche Legitimation einer gesetzlichen Rechtsordnung, die man vielleicht für «göttlich» ausgibt, sondern dynamisch verstanden die «iustititia Dei non qua ipse iustus est, sed qua nos

iustos facit», wie das Tridentinum (Sessio VI, Decr. de iustificatione, Cap. 7) ganz zutreffend formuliert.

Dieses Verständnis der «Gerechtigkeit Gottes» im paulinischen Sinn geht über das normensetzende Recht des Menschen, über jeden rechtsphilosophischen Begriff von Recht und Gerechtigkeit weit hinaus. Hier wird «Gerechtigkeit» in der göttlichen Liebe aufgehoben. «Gott aber hat seine Liebe zu uns dadurch unter Beweis gestellt (oder: aufgerichtet), daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8; vgl. den ganzen Abschnitt Röm 5,6–11). Die gerechtmachende Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Menschen ist seine heilschaffende Liebe, wie sie im Kreuz Christi sichtbar wurde. Diese Liebe und dieser Heilswille sind aber universal, sie gelten allen Menschen, der Welt, dem Kosmos, der ganzen Geschichte.

Es geht um «Weltversöhnung» (vgl. 2 Kor 5,19); um «Welt-Liebe» (Joh 3,16). Für den, der an Jesus Christus glaubt, ist die Heilstat Gottes ein Geschehen, das die gesamte Menschheit betrifft. Gottes Liebe ist allumfassend. So universal wie die in der Schöpfung gründende Gottebenbildlichkeit ist auch das von Gott in Jesus Christus gewirkte Heil. *Gott will das Recht jedes Menschen; auch das Recht des Sünders.*

2.3.2 Damit ist zu verbinden die Perspektive des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe, das ebenfalls in seiner humanen Reichweite keinerlei Grenzen kennt. Im Grunde ist das Liebesgebot nichts anderes als der dem biblischen Gottesgedanken vom Befreier-Gott, der das Heil des Menschen will und wirkt, genau entsprechende Imperativ. Der Gott, der das Heil des Menschen will und schafft, verlangt vom Menschen nichts anderes, als daß er selbst sich ebenfalls diesen universalen Heils- und Liebeswillen zu eigen mache.

2.3.3 Doch wie konkretisiert sich die Liebe in einer endlichen und vielfach gebrochenen Welt? Sie konkretisiert sich in der Hilfe für diejenigen, die der Hilfe bedürftig sind. Sie konkretisiert sich aber auch in Recht und Gerechtigkeit. *«Gerechtigkeit ist das Konkretwerden der mit Liebe bezeichneten Haltung.»*[41] Es ist klar, daß es letztlich zwischen Liebe und Gerechtigkeit keinen echten Widerspruch geben kann; aber auch nicht geben darf. Denn die Liebe zeigt sich darin, daß sie als fester Wille, dem anderen sein Recht zu geben und ihm zu seinem Recht zu verhelfen, in Erscheinung tritt. Die Liebe ist, wo sie lauter ist, nicht auf die Unterwerfung der anderen bedacht, sondern auf ihre Freiheit, Mündigkeit und volle Menschlichkeit. Liebe will die freie menschliche Existenz für alle Menschen. Ebensowenig kann sie sich mit sozialer Ungerechtigkeit abfinden, vielmehr wird sie sich für soziale Gerechtigkeit und für gerechte Verhältnisse engagieren. Wenn das richtig ist, dann ist das Eintreten für die Menschenrechte und ihre Durchsetzung nicht nur kein Widerspruch zum Evangelium, sondern ein Postulat, das aus der Mitte des Evangeliums, aus dem Gottesgedanken der Bibel selber kommt.

[1] Vgl. dazu die verschiedenen Kommentare zur Genesis, zuletzt C. Westermann, Genesis, BKAT I, 1, Neukirchen 1974; besonders den Exkurs: «Zur Auslegungsgeschichte von Gn 1,26–27» aaO. 203–214; – G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Söhngen, Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge (München 1952) 173–211; – F. Horst, Der Mensch als Ebenbild Gottes: Horst, Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, Theol. Bücherei 12 (München 1961) 222–234; – H. Wildberger, Art. *saelaem*/Abbild, THAT II,556–563.

[2] Eine der wichtigsten Belegstellen ist Bab.Talmud, Traktat Sanhedrin 56a–59a. Vgl. ferner Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III,36–43; 126–133; – A. Cohen, Le Talmud (Paris 1976) 111.

[3] Vgl. Billerbeck III, 729; – Zum Aposteldekret vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte HNT 7 (Tübingen 1963) 84f.

[4] Zum Begriff der *philanthropia* vgl. Luck, Art. *philanthropia*, ThWNT 9,107–111. – Zur philosophischen Aufwertung des Humanitätsgedankens in der Antike ist vor allem Cicero, De officiis, zu nennen, vgl. III, 6,27: «Atque etiam si hoc natura praescribit, *ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit*, consultum velit, necesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem. Quod si ita est, una continemur omnes et eadem lege naturae, idque ipsum si ita est, certe violare alterum naturae lege prohibemur.» Zit. nach M. Tullius Cicero, De officiis – Vom pflichtgemäßen Handeln, lateinisch und deutsch, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von H. Gundermann (Stuttgart 1976) 242. – H. Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Berlin 1937) 68f.

[5] Preisker, Zeitgeschichte 68.

[6] Vgl. Luck, ThWNT 9, 109f.

[7] Philo, De virtutibus (de hum.), vgl. Cohn/Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt vol. V (Berlin ²1962) 266–335; de humanitate ibid. 51–174, 279–320; Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Cohn/Heinemann/Adler/Theiler, II (Berlin ²1962) 332–363; Les œuvres de Philon d'Alexandrie, ed. Arnaldez/Pouilloux/Mondésert, t. 26, De virtutibus, Introduction et notes de R. Arnaldez, Traduction de P. Delobre/M.-R. Servel/A.-M. Verilhac (Paris 1962).

[8] Philo, De virt. (de hum.) § 141 «Mögen nun die schlimmen Verleumder noch weiter unser Volk des Menschenhasses beschuldigen und unsere Gesetze anklagen, daß sie Absonderung und Ungeselligkeit vorschreiben...»

[9] AaO. § 66.

[10] AaO. § 80.

[11] AaO. §§ 82–87.

[12] AaO. § 88.

[13] AaO. § 89.

[14] AaO. §§ 90–94.

[15] AaO. §§ 97–101.

[16] AaO. §§ 102–104.

[17] AaO. §§ 105–108.

[18] AaO. §§ 109–120.

[19] AaO. §§ 121–124.

[20] AaO. §§ 125–147.

[21] AaO. §§ 148–160.

[22] «Leset dieses Gesetz, ihr braven und geschätzten Eltern, und schämet euch, die ihr immer an den Säuglingen eure Mordgier auslasset, die ihr den Neugeborenen nachstellet, um sie auszusetzen, ihr unversöhnlichen Feinde des ganzen Menschengeschlechtes», aaO. § 131.

[23] AaO. § 77.

[24] Vgl. Philo, Œuvres 26, S. 72 Anm. 3.
[25] Philo, De virt. (de hum.) § 168.
[26] AaO. §§ 171–174.
[27] AaO. §§ 119–120.
[28] Zum Folgenden vgl. N. Brox, Die Pastoralbriefe, RNT 7 (Regensburg 1969) 306 ff.
[29] Schillebeeckx, Jesus 125; Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip 31–35.
[30] Zu Psalm 72 vgl. H.J. Kraus, Psalmen, BKAT XV/1 (Neukirchen 1960) 493–500; nach Kraus erscheint «der König nicht nur als Rechtshelfer, sondern als Retter. Er übernimmt Funktionen, die im Psalter sonst nur Jahwe selbst ausübt»: 498.
[31] Dazu H. Wildberger, Jesaja BKAT X/1, Jesaja 1–12 (Neukirchen 1972) 436–462.
[32] Vgl. C. Westermann, das Buch Jesaja Kap. 40–66, ATD 19 (Göttingen 1966) 290–292.
[33] Vgl. O. Hoffmann/V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, QD 66 (Freiburg/Basel/Wien 1975) 32: «Jesus steht offenbar in der alttestamentlich-jüdischen Tradition; der Bezug auf Jes 61,1f. in den Seligpreisungen ist deutlich erkennbar.»
[34] Vgl. dazu J. Blank, Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum: Blank (u.a.), Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament (Trier 1978) 8–29.
[35] H. Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht (Stuttgart [3]1978).
[36] H. Wolff, aaO. 82.
[37] Vgl. E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes (Düsseldorf 1962) 123ff. «Im Kind erblickte man den zukünftigen Erwachsenen, ein Wesen, das einmal fähig sein würde, die Tora zu verstehen. Denn erst das Tora-Verständnis macht den Menschen zum Erwachsenen», 135.
[38] I. Kant, Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Darmstadt 1956) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 11–102. «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest», 61.
[39] E. Käsemann, An die Römer, HNT 8a (Tübingen 1973) 26; ders., Gottesgerechtigkeit bei Paulus: Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen 2 (Göttingen 1964) 181–194.
[40] Vgl. H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten 1961).
[41] Preisker, Ethos 79.

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen am Rhein geboren, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, seit 1969 ist er Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Er veröffentlichte u.a. Krisis (1964), Paulus und Jesus (1968), Schriftauslegung in Theorie und Praxis (1969), Das Evangelium als Garantie der Freiheit (1970), Weiß Jesus mehr vom Menschen? (1970), Der Mensch am Ende der Moral (1971), Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz (1972), Verändert Interpretation den Glauben? (1972), Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 4/2 und 3 (1977). Anschrift: Karlstraße 179, D–6601 Saarbrücken-Klarenthal.

Bernard Plongeron

Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrundert: Anathema oder Dialog der Christen?

Vereinigte Staaten und Europa

Anathema oder Dialog der Christen? Die Frage wird viele überraschen, die von einer Art Konnaturalität zwischen dem Evangelium und diesen grundlegenden Texten, wie es die amerikanische (1776–1787) und französische (1789) Erklärung sind, überzeugt sind.

Andere, besser Informierte erinnern sich trotz allem an die Ausfälle der katholischen Hierarchie gegen die Erklärung von 1789, die schlicht und einfach als Werk des Teufels und nicht als jenes des Evangeliums erklärt wurde. Aber, so werden sie erwidern, sind wir nicht vom Anathema des 19. Jahrhunderts zum Dialog des 20. Jahrhunderts fortgeschritten?

Wenn wir trotzdem unsere Fragestellung: Anathema oder Dialog? aufrechterhalten, dann deshalb, weil sie ihre historische Erheblichkeit bewahrt hat und einige Verwechslungen ans Licht bringt, die dem christlichen Kampf von heute für die Menschenrechte noch innewohnen. Wir heben dabei drei hervor. Die erste betrifft die methodologische Verwechslung, die darin besteht, als Glaubensartikel und also als theologisches Objekt zu nehmen, was eine lange abendländische Tradition der Rechte uns als Artikel des bürgerlichen Friedens bestimmt. Die zweite ergibt sich aus der historischen Feststellung: die Reaktionen des revolutionären Europa zwischen 1789 und 1800 belegen sehr unterschiedliche Haltungen von seiten der Katholiken, zuweilen in offener Uneinigkeit mit den Verurteilungen der Menschenrechte durch eine Hierarchie, die in dieser Frage nicht für die ganze Kirche bürgen konnte. Die dritte und nicht geringste Verwechslung kommt daher, daß die fundamentalen und universalen Menschenrechte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beschränkt werden auf den Kampf um besondere Freiheiten, so wesentlich und berechtigt diese auch sein mögen. Nach 1919, in einem Zeitabschnitt, in dem die sozialen und politischen Rechte vorzuherrschen neigen, ist dies eine allgemeine Haltung.

I. Die abendländische Tradition einer Erklärung der Rechte (18.–20. Jahrhundert)

Im Gegensatz zu einer allgemeinen Meinung sind die amerikanische und die französische Erklärung weder spontane Ergebnisse des Rationalismus der Aufklärer noch zufällige Vorfälle in der abendländischen Zivilisation. In der Reihe ihrer Vorläufer muß man nennen die *Magna Charta* (1215), die *Habeas-Corpus-Akte* (1679) und die *Bill of Rights*, die noch im selben Jahr ergänzt wurde durch den *Toleration Act*, der allen die Kultusfreiheit gewährte, mit Ausnahme der Katholiken und der Unitarier (drei Jahre nach dem Widerruf des Ediktes von Nantes in Frankreich). Alle diese Texte zielen darauf ab, nach großen politischen Unruhen den bürgerlichen Frieden herzustellen. Sie verlangen noch ein großes Reifen, das nicht von den Theologen kommt, sondern von Philosophen, und insbesondere von J. Locke. Im Jahre 1689 veröffentlicht Locke seine beiden *Abhandlungen über die Regierungskunst*, die eine Rechtfertigung der Revolution von 1688 bilden. Indem er den Freiheiten ein natürliches (und nicht mehr politisches) und allgemeines (und nicht mehr ein solches von Toleranz gegenüber besonderen Freiheiten) Fundament gibt, errichtet er einen Übergang zu den amerikanischen Erklärungen.

Die amerikanische Dynamik der Rechte wird endgültig durch die Unabhängigkeitserklärung von 1776 festgelegt: Rechte auf das Leben, auf die Freiheit, auf die Suche nach dem Glück. Merken wir uns diese auf das Leben gegründete Dynamik als typisch für den «amerikanischen Traum» und für seinen Glauben an die Zukunft des Menschen, in einer Hoffnung auf eine Welt, die für das Glück von allen zu erbauen ist. Die französische Grundsätzlichkeit von der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit ist trockener und noch der Vergangenheit zugekehrt: die Präambel von 1789 wiederholt viermal «es gibt nicht mehr», um die Todeserklärung des Ancien Régime nur ja recht nachdrücklich zu beglaubigen.

Von der amerikanischen zur französischen Erklärung gibt es also keine einfache Erweiterung einer feierlichen Erklärung der natürlichen und fundamentalen Menschenrechte, sondern eine Änderung der Optik.

II. Die Aufnahme der amerikanischen und französischen Erklärung und die katholischen Reaktionen auf die atlantische Revolution

Das Phänomen von Mehrheitsreligion oder umgekehrt Minderheitskonfession verlangt die Dialektik des Anathema und des Dialogs. Wo das Argument von konfessioneller Mehrheit bzw. Minderheit mit theologischen Positionen zusammenfällt, konzentrieren die Kirchen die Frage der fundamentalen Menschenrechte auf die Religionsfreiheit.

Es ist offensichtlich, daß die Bischöfe, die das von Pius VI. in seinem Breve «Quod aliquantum» vom 10. März 1791 ausgesprochene Anathema kommentieren, dieser Maßnahme folgen.

Von den siebzehn Artikeln der Erklärung von 1789 hebt der Papst nur zwei hervor, nämlich Artikel 10: «Niemand darf zur Rechenschaft gezogen werden wegen seiner Meinungen, selbst religiösen, vorausgesetzt, ihre Äußerung stört die vom Gesetz errichtete Ordnung nicht», und Artikel 11: «Der freie Austausch der Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Rechte des Menschen; jeder Bürger darf deshalb frei sprechen, schreiben und drucken, vorbehaltlich der Verantwortung für den Mißbrauch dieser Freiheit in den durch das Gesetz bestimmten Fällen.» Es ist nicht die Rede von einer «zügellosen Freiheit», wie es das päpstliche Breve sagt, aber sehr wohl im Namen der Gewissensfreiheit (Artikel 10) von der Beendigung der privilegierten Stellung der katholischen Religion in Frankreich. Pius VI. zieht es vor, darin eine dunkle Verschwörung zu sehen: «Diese von der Nationalversammlung so gepriesene Gleichheit und Freiheit führen also nur dazu, die katholische Religion umzukehren, und deshalb hat sie sich geweigert, sie als die im Königreich *dominierende*[1] zu erklären, obwohl ihr dieser Titel schon immer zukam.»

Als die Katholiken aber nach 1793 den unaufhaltsamen und sich ausbreitenden Vormarsch der «unsterblichen Prinzipien von 1789» feststellen müssen, ändern sie die Taktik. Statt ein unfruchtbares Anathema gegen die Erklärung der Rechte zu verewigen, verlangen sie nun lieber für die katholische Religion die Gewährleistung des Artikels 10 über die Religionsfreiheit.

Die Katholiken der neuen Batavischen Republik haben im Gegensatz zu ihren Glaubensgenossen in Frankreich nicht den Kelch der Bitternis zu trinken, ehe sie die Freuden der Menschenrechte erfahren. Die Katholiken der Vereinigten Provinzen kannten sehr wohl die religiöse Verfolgung, die in Frankreich seit 1792 wütete, und das Anathema gegen die Menschenrechte von «Quod aliquantum»: die Bischöfe, die aus Frankreich emigriert waren und sich namentlich in 's-Hertogenbosch aufhielten, hatten ihnen diesen Text oft kommentiert. Aber worin betraf sie dies, sie, die in der Minderheit und unterdrückt waren, und die nur erzittern konnten bei Wörtern wie «Rechte», Freiheit und Gleichheit?

Tatsächlich erklärte die neue Batavische Republik

am 5. August 1796 die Trennung von Kirche und Staat. Das zog die Reformierte Kirche gar nicht in Mitleidenschaft, weil sie sich bereits auf die quasirepublikanische Struktur der kalvinistischen Gemeinden stützte. Die Katholiken hingegen sprachen seit dem folgenden Tag von ihrer «Emanzipation», ein Begriff, der in den anderen christlichen Staaten nur auf die Juden angewandt wurde. Insgesamt waren die glücklichen Auserwählten der Erklärung der Rechte die Katholiken.

Ging die Erklärung der Rechte im praktischen Utilitarismus unter, dessen Losungszeichen jenes Wort sein könnte, das man fälschlicherweise im 19. Jahrhundert Louis Veuillot angesichts seiner liberalen Gegner zuschrieb: «Wenn wir in der Minderheit sind, verlangen wir die Freiheit im Namen eurer Prinzipien; wenn wir in der Mehrheit sind, verweigern wir sie euch im Namen der unsern»[2]? Der holländische Fall könnte es glauben lassen, und er zeigt offensichtlich zahlreiche Ähnlichkeiten mit dem amerikanischen Fall auf.

Wie ihre Brüder in den Vereinigten Provinzen sind die katholischen Siedler am Vorabend der Unabhängigkeit in den dreizehn Kolonien Nordamerikas in der Minderheit; sie sind sogar bloß eine Handvoll Bauern, die in der protestantischen Masse verschwinden.

Diese wegen ihrer Ergebenheit gegenüber dem Papismus noch mehr verachteten als verfolgten Minderheiten erwarteten ebenfalls die Anerkennung ihrer bürgerlichen Rechte ebensosehr wie die Freiheit, ihren Glauben öffentlich zu bekennen.

Man versteht gut, daß sie am Unabhängigkeitskrieg leidenschaftlich teilgenommen hatten, und zwar zugleich gegen den König und gegen die «etablierte» Kirche Englands, die auf die katholischen und die dissidenten protestantischen Minoritäten einen zusätzlichen Druck ausübte.

Hier kommt die Originalität in der Haltung der Katholiken Marylands zum Ausdruck. Sie kämpfen als Amerikaner und als Katholiken, aber unterstützt durch die Tradition religiöser Toleranz, die von Lord Baltimore, dem Gründer der Kolonie im 17. Jahrhundert, eingeführt worden war. Das amerikanisch-katholische Phänomen in der Tradition Marylands wurde außerdem noch verstärkt von jener Familie Carroll, die bei der Bildung der Staaten von Amerika eine der ersten Rollen spielen sollte.

In welchem Maß spiegelt indes die Position der Katholiken Marylands den «Geist von 1776» wider, der die Unabhängigkeitserklärung beseelt? Ist sie schlußendlich nicht einer Mentalität einer «christlichen Zivilisation» näher, in die ein Europa eingetaucht ist, das seine eigenen theologisch-politischen Voraussetzungen hat?

III. «Christliche Zivilisation» gegen «Bibel-Commonwealth»: Mentalitäten und theologische Voraussetzungen

Man hat als Grund der Feindseligkeit der Kirche gegen die Prinzipien von 1789 oft die Tatsache angegeben, daß sie ein Lehrcorpus bilden, das sich selber genügt, weil es auf die Vernunft und nicht auf die Offenbarung gegründet ist. Man muß sich deshalb über die umgekehrte Haltung der amerikanischen Kirchen gegenüber den gleichen philosophischen Voraussetzungen der Unabhängigkeitserklärung wundern. Und darüber müssen wir uns Rechenschaft geben, indem wir zwei geistige Welten einander gegenüberstellen, die zwei politische Theologien mit entgegengesetzten Anthropologien entwickeln: die durch die Ideologie einer «christlichen Zivilisation» belebte totalitäre Sicht eines christlichen Integrismus gegen die Sicht eines Sozialabkommens zwischen Gott und den Menschen oder die puritanische demokratische, weil biblische Utopie: «Bible Commonwealth».

Die Erklärung von 1789: Herausforderung für die katholische Kirche oder Notwendigkeit für die religiösen Mentalitäten, sie als solche zu betrachten? Genau dies ist das ganze Problem einer «christlichen Zivilisation». Wenn die konterrevolutionären Apologeten so auf der katholischen Religion als der «dominierenden» bestehen (erinnern wir uns an Duvoisin nach Pius VI.), dann tun sie das nicht nur, um das göttliche Recht als den besonderen Charakter der Christenheit zu bezeugen, sondern auch und vor allem, weil allein die («wahre») Religion oder religiöse Gesellschaft die bürgerliche, aus sich unvollkommene Gesellschaft zur Vollendung vervollkommnen kann. Für sie gibt es nichts «Natürliches» mehr ohne das «Soziale» und nichts «Soziales» mehr ohne das «Religiöse», wobei die ersten beiden Ordnungen ihr politisches und metaphysisches Ziel nur in der dritten finden.

Daher kommt die lapidare Formulierung in der Enzyklika «Divini Redemptoris» (1937) Pius' XI.: «Die christliche Zivilisation, einzige wirklich menschliche Stadt.» Weil die Prinzipien von 1789 das Politische vom Metaphysischen trennen, gibt es von da an eine radikale Unvereinbarkeit zwischen der Kirche und der Erklärung der Rechte, was die ständige und gleichartige Lehrverkündigung von Pius VII. bis zu Pius XII. in seiner Rundfunkbotschaft zu Weihnachten 1944 über das Problem der Demokratie belegt. Und wie könnte es denn auch anders sein?

Denn sonst würde die ganze augustinische Sicht des katholischen Abendlandes zerstört. Eine lange Geschichte[3], von der wir aus den vier von Augustinus definierten Ständen der menschlichen Lebensbedingung

nur das Wesentliche festhalten wollen: *ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in gloria.* Am Ursprung des adamischen Menschen, jenes *ante peccatum*, das sich mit der Erbsünde für den sozialen Menschen *sub peccato* in eine Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies überträgt. Das *sub peccato* erklärt den Mythos einer reinen Unschuld und jenen Anspruch der Philosophen, von «natürlichen» Rechten zu sprechen, als falsch. Der Mensch *sub peccato* hat, weil er durch die Gnade nur «zurückgekauft» wurde, keine Rechte: er hat, wie es die Katechismen des 19. bis 20. Jahrhunderts immer wieder sagen, nur «Pflichten gegenüber Gott». Die Emanzipation des Menschen im Namen seiner durch die Vernunft diktierten Rechte ist ein politischer Unsinn, weil theologische Ungeheuerlichkeit (Duvoisin). Daraus ergibt sich eine Unterordnung des Menschen unter die göttliche Ordnung, die die Kirche verwaltet und auslegt. Die Kirche kann, wenn «christliche Zivilisation» herrscht, nicht zulassen, daß der Mensch eine Zukunft hat, die zu erbauen ist, anders gesagt: eine Geschichtlichkeit, denn diese Zukunft ist hinter ihm, in jener Erbsünde, für die er sein ganzes Leben büßen muß, *sub gratia*, indem er treu ist in der Erfüllung seiner «Pflichten» gegenüber dem Schöpfer, dem souveränen Gesetzgeber, der den Päpsten und den Königen, die die heilige Salbung empfangen haben, eine Stellvertretung überträgt. Die anthropologische Sicht der Menschenrechte ist also jener einer «christlichen Zivilisation» entgegengesetzt. Mit H. Wattiaux[4] beispielsweise zu sagen, «Divini Redemptoris» sei «die erste päpstliche Erklärung der persönlichen Rechte des Menschen», würde bedeuten, daß man sich wenig aus der «These» von der christlichen Zivilisation macht, die sie bestimmt:

«Die bürgerliche Gesellschaft und die menschliche Person stammen von Gott her und sind durch ihn aufeinander bezogen, die eine auf die andere; keine der beiden darf sich folglich der Pflichten gegenüber der anderen entziehen noch die Rechte der anderen verneinen oder vermindern. Gott selber hat die gegenseitigen Beziehungen in ihren wesentlichen Linien geregelt» (Nr. 33) ... *sub peccato, sub gratia!*

Die weiteren päpstlichen Lehren werden beweisen, daß man ebensowenig behaupten dürfe, daß «mit Leo XIII. die katholische Lehre sich mit den Menschenrechten versöhnt». Das heißt bereits die Enzyklika «Immortale Dei» (1885) über die christliche Verfassung der Gesellschaften, auf die sich Pius XII. in seiner Rundfunkbotschaft von 1944 bezieht, in Abrede stellen. Es ist wahr, daß «Rerum novarum» zur Achtung der Armen und der Arbeiter beigetragen hat, daß «aus dieser beharrlichen Bemühung ein neues Recht hervorgegangen ist, das das letzte Jahrhundert überhaupt nicht kannte und das den Arbeitern die Achtung der heiligen Rechte, die ihnen aufgrund ihrer Würde als Menschen und als Christen zukommen, gewährleistet», wie Pius XI. in «Quadragesimo anno» (1931), Nr. 30 in Erinnerung ruft[5].

Aber es handelt sich immer um die Verteidigung von besonderen – und zweifelsohne wichtigen – Freiheiten, was *die Hypothese* der säkularisierten Gesellschaft des industrialisierten Zeitalters erfordert; diese Gesellschaft läßt sich nicht in *die These* einer christlichen Gesellschaft übernehmen, die auf die Pflichten gegenüber Gott gegründet ist und den fundamentalen und allgemeinen Naturrechten des mündigen und für sein historisches Schicksal selbst verantwortlichen Menschen entgegensteht.

Leo XIII. nimmt diese Strategie der Hypothese an, die die liberalen (Lamennais) und sozialen Katholiken verfolgt haben. Diese erklären im Jahre 1877 im Gefolge von A. de Mun: «Stellen wir der Erklärung der Menschenrechte, die der Revolution als Grundlage gedient hatte, die Erklärung der *Gottesrechte* gegenüber, die die Grundlage der Gegenrevolution sein muß und deren Unkenntnis oder Vergessen die wirkliche Ursache des Übels ist, das die moderne Gesellschaft zu ihrem Untergang führt.»

Genau dies ist *die These* einer «christlichen Zivilisation»..., die der Abbé Grégoire im Jahre 1789 vor der Konstituante verteidigte!

Ganz anders sind die Mentalität und die theologischen Voraussetzungen, die den amerikanischen «Geist von 1776» beseelen. Der fundamentale Unterschied zwischen «christlicher Zivilisation» und «Bible Commonwealth» ergibt sich aus der Tatsache, daß die Puritaner, künftige «Dissidenten», keinen Unterschied zwischen metaphysischer Freiheit und politischer Freiheit machten. Für sie sind die biblischen Gewißheiten mystische wie auch praktische Wahrheiten. Burke war sich dessen bewußt, als er den Gemeinden erklärte, daß ihre «Abneigung gegen alles, was einem absoluten Regierungssystem gleicht, nicht so sehr in ihren religiösen Überzeugungen als in ihrer Geschichte gesucht werden» müsse. Diese zweifache Anspielung Burkes auf den «Vertrag der Mayflower» (1620) und auf die kongregationalistische Struktur der Kirchen der Dissidenten wurde vom puritanischen Meisterprediger Cotton Mather so illustriert: «Wir sind hierher gekommen, weil wir wollten, daß unsere Nachkommenschaft nach den reinen und unverkürzten Prinzipien des Evangeliums organisiert werde, das von Vorstehern verteidigt wird, die die unsern sind.» Das heißt gegen den theologisch-politischen Absolutismus Jakobs I. von England und gegen den klerikalen Despotismus der «etablierten» Kirche, diesen lebendi-

gen Widerspruch zur Bibel, woraus die Dissidenten natürlich sowohl ihren bürgerlichen wie auch religiösen Glauben schöpften. Vor ihrer Abreise aus England hatten die Pilger der Mayflower geschworen: «Durch diese Urkunde verbinden wir uns miteinander, feierlich und gegenseitig, in der Gegenwart Gottes und eines jeden von uns, und wir vereinen uns in einer bürgerlichen politischen Körperschaft zu einer besseren Organisation und zu einem besseren Schutz, um die vorher angegebenen Ziele zu erreichen.» Viermal wird in diesem Text der Ausdruck «wir kommen überein» wiederholt. Dieser Covenant (Übereinkunft, Vertrag oder Bund) wirkt sich auf die kirchlichen Strukturen aus, die sie sich geben.

Dieser Kirchenbegriff mußte auf eine Körperschaft nicht auf der Ebene von Nation, Provinz oder Bistum hinweisen, sondern vielmehr auf eine Versammlung (*congregation*), die keine andere Autorität anerkennt als jene von Gott selber. Diese Ablehnung einer Autorität, die der engeren Gemeinschaft, der *ekklesía* äußerlich wäre, enthält als Grundprinzip im Keim einen gewissen Demokratiebegriff, indem sie eine Leitung der Gruppe durch die Gruppe und so eine beachtliche Möglichkeit zu Selbstbestimmung impliziert. Es ist offensichtlich, daß es auch im Kongregationalismus den Grundsatz eines gewissen Föderalismus gab, weil jede Kirche, obwohl autonom, zu den anderen Kirchen ein Band der Vereinigung, der *fellowship* knüpfen mußte, und das Ganze ein auf das Wort Gottes gegründetes «commonwealth» bildete.

In der Linie des Kalvinismus dachte jeder, «daß es das Gewissen und ganz und gar nicht die Macht des Menschen ist, die uns dazu führen wird, das Reich Gottes zu suchen». Es bleibt, daß das Hauptprinzip dieses großen Abenteuers jenes einer Theologie des Vertrages (*covenant*) ist, die aus dem Menschen und aus jeder Institution einen Verantwortlichen macht (und nicht mehr den Unmündigen der «christlichen Zivilisation»). Verantwortlichkeit, die zum *selfgovernment* und zum *free consent* (freie Zustimmung) führen wird. Während des ganzen 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hören die puritanischen Predigten nicht auf, diese Theologie des Vertrags zu präzisieren. «Der allgemeine Wille der *regenerate* (die Puritaner selber), die durch den sozialen Vertrag gebunden sind, führt den Willen Gottes weiter und verlängert ihn in den Staat», sagt unter anderen John Winthrop[6], weil die Gesellschaft die Frucht eines freien Vertrages zwischen den Bürgern ist; aber wenn sie einmal errichtet ist, dann ist diese freie Gesellschaft mit einem heiligen Charakter bekleidet, mit dem Siegel Gottes: Unheil jenem, der daran rührt! Es gibt also eine Art Unmittelbarkeit zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen (ein Schrecken für den «losgekauften» Menschen der «christlichen Zivilisation»), die im Jahre 1775 Hamilton diese berühmten Sätze eingab: «Um die heiligen Rechte der Menschheit zu entdecken, muß man nicht in alten Urkunden oder muffigen Papieren graben. Die Hand der Gottheit selber hat sie, wie mit einem Sonnenstrahl, in das vollständige Buch der menschlichen Natur eingeschrieben, wo sie keine sterbliche Macht je wird auslöschen oder verdunkeln können.»

Die Unmittelbarkeit zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen erfolgt in der puritanischen Theologie zweifelsohne nicht durch einen einzigen, sondern durch drei Verträge: der erste *covenant* ist mit Gott selber geschlossen, der zweite verpflichtet die einen den andern im Rahmen der Kirche, und der dritte bindet sie an den eigentlichen Staat. Zweifelsohne muß man auch zwischen der reinen biblischen Utopie des 17. Jahrhunderts von den «Neuen Himmeln auf der neuen Erde» und dem Enthusiasmus des jungen Hamilton für die «Rechte» eine Laisierung des Gedankens in Betracht ziehen, die die Mythologie des Gelobten Landes und des Neuen Jerusalem in der Unabhängigkeitserklärung mäßigt. Man diskutiert und wird noch lange diskutieren über die Religion von Jefferson und der Virginier in der Konvention von Philadelphia, aus der die amerikanische Verfassung hervorgehen sollte.

Es bleibt nicht weniger wahr, daß die Amerikaner durch den Mund von Jefferson in seiner zweiten Eröffnungsrede verkünden: «Europa, das ist Ägypten; Amerika das Gelobte Land. Gott hat sein Volk dazu geführt, eine neue soziale Ordnung zu errichten, die auch allen Nationen offenbart werden wird.» Zunächst vielleicht deshalb, weil die Amerikaner sehr früh die Offenbarung gehabt hatten, daß die «Freiheiten eine Gabe Gottes sind», wie es noch Jefferson in seinen *Notizen über Virginia* sagt, und aus diesem Grund können sie weder durch das göttliche Recht verletzt werden noch einem Volksabsolutismus im Namen eines demagogischen Liberalismus, den die amerikanische Verfassung ausdrücklich verbannt hat, dienen. Aber die amerikanische Offenbarung legt viel mehr Wert auf die Verkündigung des Rechtes auf das Leben. Ohne die Freiheit und die Gleichheit ist das Leben nicht mehr menschlich. Durch das Leben schafft der Mensch die Gesellschaft, er ist nicht ihr Geschöpf. Im Namen des Lebens, das die Gabe Gottes ist, stehen die Rechte außer Diskussion. Sie sind nicht am Ende der Geschichte, sondern fangen die Geschichte an und geben ihr als Richtung eine Dynamik an, wo sich das menschliche Streben, seine Bemühung um das Glück und die Hoffnung auf die neuen Himmel treffen ... auf einer neuen Erde.

IV. Schlußüberlegungen

Die Sprache der theologischen Hoffnung müßte die Doppelsprache des Anathema und des Dialogs für immer untersagen. Das ist sogar die Lehre aus der Geschichte, an die A. Latreille, Spezialist für die katholische Kirche und die Französische Revolution, erinnert: «Die Kirchen haben aus dem Ereignis und aus allem, was das Ereignis umfaßt, eine Lehre gezogen; und sie haben insbesondere auf eine endgültige Weise gelernt, daß in den Krisen von der Breite wie jener, die seit dem Aufkommen des Nazismus entstanden ist, ... es für die religiösen Kräfte, die sich in der öffentlichen Meinung einer gewissen moralischen Autorität zu erfreuen meinen, wichtig ist, auf eine völlig offene und liberale Weise nicht nur die Religionsfreiheit zu verteidigen (wie es die Katholiken oft sagten und was doch fast immer nur ihre eigene Freiheit besagen wollte), sondern die Menschenrechte zu verteidigen...»[7] Und allein schon über dieses Thema der Religionsfreiheit bleibt eine wirkliche theologische Arbeit noch zu tun, wenn wir es von gewissen «ökumenischen» Unzufriedenheiten her beurteilen. So erzählt Pastor Hébert Roux, daß er nach Rom gekommen sei, um sich mit einer Gruppe von französischen Bischöfen während den Konzilsdebatten über den Text der Erklärung «Dignitatis humanae» zu unterhalten. «Es wäre ungenügend», so legte er seinen Gesprächspartnern dar, «zu sagen, daß das ‹Prinzip› des natürlichen Rechtes auf die Religionsfreiheit der Wahrheit des Evangeliums ‹nicht widerspricht›; man müsse vielmehr die enge Entsprechung aufzeigen im Evangelium selbst (das heißt von der Person und vom Werk Christi ausgehend) zwischen der Wahrheit als Inhalt des Glaubens und der Freiheit des menschlichen Gewissens...» Die Bischöfe anerkannten, daß sie Mühe hatten, auf diese Art zu denken einzugehen, waren sie doch gewohnt, sich auf die Lehrverkündigung des Lehramtes zu beziehen[8]. Ein offenkundiges Zeugnis, daß unsere Frage jene der Mentalitäten bleibt; wir haben hier versucht, in sehr geraffter Weise die wichtigsten Typen der Annäherung dazu aufzuzeigen, und zwar im Dienst der Klärung eines Problems, das in unseren Augen ein ganzes bleibt: Ist eine Theologie der Freiheit nur die Summe besonderer Freiheiten – was die liberalen Katholiken des 19. Jahrhunderts geglaubt hatten – oder ist sie etwas anderes? In diesem Fall kann der Theologe nur im Licht der Geschichte fortschreiten, um ein für allemal eine Sprache zu begründen, die für jedes menschliche Gewissen eindeutig und anziehend ist.

[1] Im lateinischen Text unterstrichen.

[2] Zitiert bei H. Madelin, La liberté religieuse et la sphère du politique.

[1] Im lateinischen Text unterstrichen.

[2] Zitiert bei H. Madelin, La liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l'intelligence de la déclaration Dignitatis Humanae Personae: Nouv. Revue Théol. 97 (1975/2) 110–126, das Zitat S. 125.

[3] B. Plongeron, Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820 (Droz, Genève 1973) 318–326.

[4] H. Wattiaux, Statut des interventions du Magistère relatives aux droits de l'homme: Nouv. Revue Théol. 98 (1976/9) 802–803.

[5] Die Geschichte muß hingegen betonen, daß das Recht auf Arbeit zum erstenmal in der Französischen Verfassung von 1793 (Artikel 21) verkündet wurde, und zwar aufgrund des Prinzips, daß «die öffentlichen Hilfeleistungen eine geheiligte Schuldigkeit» sind.

[6] Michael McGiffert (Hg.), Puritanism and the American experience (Addison-Wesley publishing Company, Mass., 1964).

[7] Eglise et chrétiens dans la II[e] Guerre mondiale (Lyon 1978) 362f.

[8] Hébert Roux, De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique (Paris 1978) 225f.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

BERNARD PLONGERON

1931 in Meaux (Frankreich) geboren. 1964 Priesterweihe. Nach Studien am Institut d'Etudes Politiques zu Paris, an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät Paris erlangte er mehrere Doktorate, darunter ein Doktorat in Geschichtswissenschaft an einer staatlichen Fakultät (1973). Nach Lehrtätigkeit an den Universitäten Straßburg und Löwen derzeit beigeordneter Professor für Literaturwissenschaft und Theologie am Institut Catholique zu Paris. Forschungsleiter und Mitglied des Nationalkomitees am Centre National de la Recherche Scientifique. Als Spezialist für die Geschichte der religiösen Mentalitäten in den gesellschaftlichen Gruppen des Ancien Régime veröffentlichte er um die fünfzig Beiträge in französischen und ausländischen Zeitschriften und Sammelwerken sowie mehrere Bücher. Namentlich genannt seien: Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820 (Droz, Genf 1973); La vie quotidienne du clergé français au XVIII[e] siècle (Hachette, Paris 1974); zusammen mit anderen Herausgebern: Le christianisme populaire. Dossiers de l'Histoire (Paris 1976), La Religion Populaire. Approches historiques (Paris 1976). Mitarbeit bei mehreren französischen und ausländischen Zeitschriften, u.a. The Catholic Historical Review (Washington D.C.). Mitherausgeber von L'Histoire des Diocèses de France (Beauchesne, Paris). Anschrift: 74, rue de Sèvres, F–75007 Paris, Frankreich.

Charles Wackenheim

Die theologische Bedeutung der Menschenrechte

«Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet die Kirche die Menschenrechte (*iura hominum*); sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert». Diese Behauptung des II. Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, 41, 3) wirft wenigstens zwei Fragen auf: Was ist in der Konzilssprache unter der Bezeichnung «iura hominum» zu verstehen? Wie hängt die obige Proklamation mit dem Evangelium zusammen?

I. Lehramtliche Aussagen

Die erste Frage verweist auf die zwei Texte, die das Thema der Menschenrechte etwas näher behandeln, nämlich die Nummern 25–31 von *Gaudium et spes* und die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit. Die pastorale Konstitution erwägt «die erhabene Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie alle Dinge überragt und Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist» (26, 2). An derselben Stelle nennt das Konzil das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und geziemende Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen. Im Vorwort der Erklärung *Dignitatis humanae* bringt das Konzil die Absicht zum Ausdruck, «die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person (...) weiterzuführen». Es handelt sich dabei insbesondere um die Enzyklika Pius' XI. *Mit brennender Sorge* (14. März 1937), um die Weihnachtsbotschaften Pius' XII. 1942 und 1944, sowie um die am 11. April 1963 veröffentlichte Enzyklika Johannes' XIII. *Pacem in terris*.

Man darf annehmen, daß die Äußerungen des Konzils über Menschenrechte im wesentlichen auf *Pacem in terris* zurückführen. Dieses Rundschreiben enthält im 1. Teil eine «Charta der Rechte und Pflichten des Menschen», die eine ganze Reihe von leiblichen, geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und bürgerlichen Rechten sowie die entsprechenden Pflichten aufzählt. Nun besteht aber eine augenscheinliche Verwandtschaft zwischen dem geistlichen Testament Johannes' XIII. und der am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten «Allgemeinen Menschenrechtserklärung». Kann somit die Lehre von *Pacem in terris* – und indirekt auch die dadurch geprägte Lehre des II. Vatikanums – als eine Art kirchliche Bestätigung des UNO-Dokumentes gelten? Das Anliegen Johannes' XXIII. und des Konzils ist nicht einfach mit dem der Vereinten Nationen identisch: die spezifische Begründung ist in beiden Fällen verschieden.

Es stellt sich nun die Frage, worauf die vom katholischen Lehramt vertretene Auffassung der Menschenrechte eigens beruht. Nach der Erklärung über die Religionsfreiheit erkennen wir die Würde der menschlichen Person «durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst» (2). In der Pastoralkonstitution lehrt das Konzil: «Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden» (29, 1). Diese teils metaphysische, teils theologische Beweisführung liegt schon dem Text von *Pacem in terris* zugrunde. Jedoch beruft sich Johannes XXIII. nachdrücklicher als das Konzil auf die «natürliche» Basis seiner Charta. «Die hier dargelegten Prinzipien, so heißt es im 5. Teil von *Pacem in terris*, gründen auf den Anforderungen der menschlichen Natur und gehören meist zum Bereich des Naturrechts».

Was ist mit der «menschlichen Natur» und dem «Naturrecht» gemeint? Bestätigt die göttliche Offenbarung in allen Fällen die Eingebungen der Vernunft? Wenn zwischen beiden eine Spannung oder gar ein Konflikt entsteht, muß man wissen, welche Instanz entscheidet und nach welchen Kriterien. Werden solche Probleme in den Verlautbarungen des Lehramtes nicht erörtert, so muß sich doch der Theologe aus den jetzt zu nennenden Gründen damit auseinandersetzen.

II. Innerkirchliche Theorie und Praxis

Im Rahmen dieses Artikels ist es natürlich nicht möglich, die Geschichte einer kirchlichen Praxis zu schildern, die sich nicht selten an der Freiheit und Würde der Person vergriff. Wichtig ist die Feststellung, daß es sich hier nicht um vereinzelte Fehltritte, sondern um eine strukturelle Entwicklung handelt.

Nun wirkt aber die religionspolitische Theorie, die während 15 Jahrhunderten in der lateinischen Kirche vorherrschte, heutzutage noch nach. Man braucht nur

die am 7. Dezember 1965 veröffentlichte Konzilserklärung über die Religionsfreiheit nachzulesen. Es ist heute schwer zu verstehen, daß es eines so langen Textes und so mühsamer Vorarbeiten bedarf, um ein Prinzip auszusprechen, das seit dem 18. Jahrhundert in allen Menschenrechtserklärungen verzeichnet ist. Dieses Prinzip formuliert übrigens *Dignitatis humanae* in einer besonders prägnanten Form: «Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit besitzt. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird (...), nach seinem Gewissen zu handeln» (2). Somit bestätigt das Konzil sinngemäß Artikel 10 der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom 26.8.1789, Artikel 18 der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* vom 10.12.1948 und Artikel 9 der *Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* vom 4.11.1950. Wie kommt es dann, daß in unserem Text so viele vereinnahmende und doppelsinnige Stellen vorkommen? Es heißt dort namentlich: «Alle Menschen sind verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren» (1); «Sie ist heilig, jene Freiheit, mit der der eingeborene Sohn Gottes die Kirche beschenkt hat», so daß «wer immer gegen sie streitet, gegen den Willen Gottes handelt» (13); «Nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen» (14). Anders ausgedrückt: das Recht auf religiöse Freiheit beruht auf dem Wesen des Menschen, *so wie es das kirchliche Lehramt versteht und auslegt.* Ein unveräußerliches Recht der Person wird also zur Verpflichtung, der katholischen Kirche beizutreten!

Die Aporien des II. Vatikanischen Konzils wurzeln in einer Fehlentwicklung der christlichen Theologie, die wohl in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückreicht. Während sich Tertullian, Lactantius und Hilarius von Poitiers noch auf die neutestamentliche Botschaft der Glaubensfreiheit berufen, werden mit Firmicus Maternus Stimmen laut, die dem neugeborenen «christlichen Kaiserreich» huldigen und für die gewalttätige Unterstützung der Rechtgläubigkeit eintreten. Selbst Augustinus, der Meinungsdelikte und gemeinrechtliche Verbrechen für identisch erklärt, rechtfertigt die Anwendung der öffentlichen Gewalt im Streit gegen die Donatisten. Hervorragende Bischöfe jener Zeit – wie Martin von Tours und Ambrosius von Mailand – weigern sich, solche Methoden zu befürworten, aber Papst Leo I. (440–461) erklärt sich mit der 385 erfolgten Hinrichtung des Irrlehrers Priscillian zufrieden. In dieser verhängnisvollen Verknüpfung von Kirche und Staat liegt der Keim der gesamten mittelalterlichen Inquisition. In Zukunft wird man jede Verletzung der Glaubenseinheit als Bedrohung der sozialen und politischen Gesellschaftsordnung empfinden.

Das 3. und das 4. Laterankonzil (1179 und 1215) überhäufen diejenigen mit Privilegien, die sich an der bewaffneten Ketzerbekämpfung beteiligen. Innozenz III., der zum Kreuzzug gegen die Albigenser aufruft, bezeichnet die religiöse Dissidenz als Majestätsverbrechen. Die rechtliche Ausbildung der Inquisition ist das Werk eines Papstes und eines Kaisers: Gregors IX. und Friedrichs II. Die von Innozenz IV. 1252 erlassene Konstitution *Ad exstirpanda* ermächtigt die Inquisitoren, beim Verhören der Verdächtigen die Folter anwenden zu lassen. Leider halten die Theologen des 13. Jahrhunderts mit der geistigen unnd weltlichen Obrigkeit Schritt, indem sie das Inquisitionsverfahren rechtfertigen. Bei Thomas von Aquin, der sich in diesem Punkt auf Augustinus beruft, ist folgende Überlegung zu lesen: «(Häretiker und Abtrünnige) sind auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen (*sunt etiam corporaliter compellendi*), zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für alle Mal angenommen haben» (S.th., IIa IIae, q. 10, a.8; cf. q. 11, a.4).

Ist es eigentlich sinnvoll, Ereignisse und Texte aus einer so fernen Vergangenheit wachzurufen? Hat sich das Blatt nicht endgültig gewendet, seitdem die Kirche ihr Schicksal von dem der politischen Mächte losgelöst hat? Gewiß, die körperliche Folter gibt es nicht mehr, und Ketzerverbrennungen sind längst abgeschafft. Und doch: die heute in der «Kongregation für die Glaubenslehre» – der Erbin der «heiligen Kongregation der Inquisition» – geltende Verfahrensordnung widerspricht in mehreren Punkten den modernen Menschenrechtserklärungen. So verlangen Artikel 10 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung (1948) und Artikel 6 der Europäischen Konvention (1950) die Öffentlichkeit der gerichtlichen Verfahren, während die römischen Bestimmungen die Geheimhaltung vorschreiben.

Dieser kurze Rückblick legt etwa folgenden Deutungsversuch nahe. Die Botschaft Jesu und der Urkirche verhalf der Menschheit entscheidend zur Erkenntnis der eigentlichen Würde der Person. Während der

drei ersten christlichen Jahrhunderte stand die Kirche immer wieder für die Menschenrechte und gegen die Anmaßungen der kaiserlichen Macht ein. Nach 313 aber verlagerte sich der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens von der Verkündigung der befreienden Wahrheit (Joh 8,32) nach der Sorge um Kohäsion und Überleben der Institution. Die mit der sozialen und kulturellen Führung des Abendlandes ausgerüstete Kirche machte sich ganz selbstverständlich die Ideologie der bestehenden Ordnung zu eigen. In einer solchen Situation mußte der Einsatz für die Rechte des einzelnen umstürzlerisch wirken. Noch hundert Jahre vor dem II. Vatikanum konnte Pius IX. folgende Aussage aufs schärfste verurteilen: «Es steht jedem Menschen frei, jene Religion anzunehmen und zu bekennen, die er, durch die Vernunft erleuchtet, als wahre Religion erkannt hat» (*Syllabus*, 1864, N.15, DS 2915). Will man den Widerspruch zwischen dieser Lehre und *Pacem in terris* sowie *Dignitatis humanae* erklären, so genügt es nicht, auf die legitime Reaktion Roms gegen den militanten Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu verweisen. Die Sprache des Syllabus war die einzig mögliche in einer durch Kirchenstaat und kirchenpolitische Praxis belasteten Institution. Es darf deshalb keineswegs wundernehmen, daß die Freiheiten sich seit der Renaissance und der Aufklärung *gegen* die offizielle Kirche behaupten mußten.

III. Aufgabe einer theologischen Kritik

Die Bewältigung der Vergangenheit bestimmt die Art und Weise, wie sich der Christ von heute zur modernen Menschenrechtsbewegung stellt. Allerdings betreten wir damit ein fast unerforschtes Gebiet.

Von vornherein sollten wir unseren schuldigen Zoll denen entrichten, die – ob einzelne oder Gemeinschaften – die verschiedenen Menschenrechtserklärungen angestrebt haben. Viele dieser Wegbereiter waren keine Christen, und nicht selten mußten sie die Kirchen bekämpfen, um ihr Ideal durchzusetzen. Obschon wir in ihren Texten mitunter den Geist des Evangeliums wahrnehmen, dürfen wir diese Menschen nicht einfach annektieren. Der christliche Glaube verhilft uns dazu, die konkreten Erfordernisse der menschlichen Würde nach und nach besser zu erkennen. Dabei empfängt aber jeder soviel von den anderen, wie er ihnen selbst anbieten kann. So scheint festzustehen, daß der 1. Teil der Erklärung *Dignitatis humanae* (N. 2–8) im wesentlichen die Beweisführung der Aufklärer des 18. Jahrhunderts zugunsten der Toleranz übernimmt. Auch müßten wir aus Ehrlichkeit zugeben, daß die Christen einst nicht zu den entschiedensten Gegnern der Sklaverei und der Folter gezählt haben.

Wollen wir uns Rechenschaft über all das ablegen, was wir anderen verdanken, so verpflichten wir uns nicht unbedingt der Naturrechtstheorie. Die katholischen Autoren obliegen nämlich leicht der Versuchung, auf diesem Gebiet das Monopol der authentischen Auslegung zu beanspruchen. Nun ist es gerade die Eigenart des «natürlichen» Menschen, sich nicht von einer ihm fremden Instanz bestimmen zu lassen. Die Nichtchristen, die fortan vier Fünftel der Menschheit ausmachen, sprechen sich über die Menschenrechte aus, ohne sich im geringsten auf die Vorstellungen dieser oder jener Kirche zu berufen. Als Christen glauben wir, daß alle Menschen nach Gottes Bild geschaffen (Gen 1,26–27) und dazu berufen sind, den «neuen Menschen» anzuziehen (Eph 2,15 u. 4,24; Kol 3,10). Für den Jünger Christi gibt es nicht mehr «Jude oder Grieche, versklavt oder frei, Mann oder Frau» (Gal 3,28). Wir glauben, daß der Geist Gottes im Herzen eines jeden Menschen wirkt, wie das zum Beispiel die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius bezeugt (Apg 10). Im Konzilsdekret *Ad gentes* heißt es: «Nicht selten eilt der Heilige Geist der Tätigkeit derer voraus, die das Leben der Kirche zu leiten haben» (29). Also beruht die Sympathie, die wir für alle Förderer der Menschenrechte empfinden, auf einer Schicksalsgemeinschaft, deren letzte Bedeutung wir in Christus erkennen. Weil sie auf den dreieinigen Gott ausgerichtet ist, erzeugt die Würde der Person nicht nur Vorrechte, sondern auch Aufgaben und Verpflichtungen.

Hier liegt der Grund, warum sich die Christen immer wieder gegen den Individualismus verwahren müssen. Bekanntlich wurde dieser Vorwurf des öfteren der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789) gemacht. Der Bezichtigung des Individualismus sind aber alle ähnlichen Texte ausgesetzt. Zunächst darf sich der Theologe hier die marxistische Kritik der «liberalen» Menschenrechtsideologie teilweise zu eigen machen. In seinem Artikel *Zur Judenfrage* (1843–44) untersucht *Karl Marx* die von der französischen Revolution bestätigte Differenz zwischen dem Menschen und dem Bürger. Marx ist der Ansicht, daß die bürgerliche Gesellschaft die Rechte des *Individuums* formuliert und verherrlicht hat. Die Freiheit ist nur das Recht des einzelnen, seine Privatinteressen zu verwalten; die Gleichheit besteht darin, daß allen die Möglichkeit zusteht, als Egoisten das Eigentumsrecht zu genießen; die Sicherheit als Begriff der Polizei bedeutet, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Mitglieder seine Rechte zu garantieren. Die gesamte Leistung der französischen Revolution endet mit einer unflätigen Apologie des bürger-

lichen Egoismus. «Keines der sogenannten Menschenrechte – so Marx – geht also über den egoistischen Menschen hinaus, wie er (...) auf sich, auf sein Privatinteresse zurückgezogenes und (...) vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist» (MEGA I, 1/1, 595). Selbstverständlich stimmt der Christ in der Auffassung des menschlichen «Gemeinwesens» nicht mit Marx überein. Der sich aus dem Evangelium ergebenden Priorität gemäß leiht er seine Stimme denen seiner Brüder, die sonst nicht zu Wort kommen: den Völkern der dritten Welt, den Verbannten und Ausgewanderten, den Opfern der wirtschaftlichen Ausbeutung, den Behinderten, den ungerecht Verfolgten und allen Unterdrückten. Im Innern seiner Kirche ist jeder dafür verantwortlich, daß die Rechte der Person so gewissenhaft wie möglich in Ehren gehalten werden. Zum Beispiel muß die römische Kirche von der starren Härte Abstand nehmen, die sie im Namen eines unhaltbaren Juridismus den geschiedenen und wiederverheirateten Eheleuten widerfahren läßt.

Es dürfte außerdem die Aufgabe der Christen sein, sich für die unveräußerlichen Rechte jener einzusetzen, die noch nicht geboren sind. Denn die Eschatologie bezieht sich zunächst auf die irdische Zukunft des Menschengeschlechts. Wird die technologische Entwicklung den kommenden Generationen nicht das Recht auf eine «menschliche» Existenz versagen? Der Blick in die Zukunft verlangt ferner von uns, daß wir das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt neu überdenken. Nicht die Natur als solche hat «Rechte»; die Menschenrechte dehnen sich auf die Natur aus in einer Tragweite, die wir heute noch nicht ganz ermessen können. Das kosmische Schöpfungsbild der Bibel zeichnet hier einen Denkhorizont, den die modernen Menschenrechtserklärungen völlig vermissen.

IV. Vom Recht zur Verantwortung

Noch eine Erkenntnis bestimmt den kritischen Beitrag der Theologie: die Tatsache nämlich, daß die verschiedenen Menschenrechtstheorien kulturell bedingt sind. Verschiedene Auffassungen der Menschenrechte reifen gegenwärtig in den Westländern, in den Oststaaten und in der Dritten Welt heran. Selbst die schon veröffentlichten «Erklärungen» werden stets verbessert und vervollständigt. Nun kann es durchaus geschehen, daß neuformulierte «Rechte» ein Alibi für eine Politik liefern, die gewisse Kategorien konkreter Personen unterdrückt. «Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen» (Mk 2,27). Wirklich maßgebend ist nicht die Verkündigung abstrakter Prinzipien, sondern das tatsächliche Schicksal der heute und morgen lebenden Menschen. Tagtäglich werden die Menschenrechte von Staaten verletzt, die sich feierlich zur Wahrung derselben verpflichtet haben. Mitunter schätzen und stufen die Machthaber die Menschenrechte so ein, daß ihre politischen Unterfangen dadurch gerechtfertigt werden. Ganz spontan sollten die Christen dann in der vorderen Reihe derer stehen, die solche Machenschaften rügen und das Recht der Bürger auf Widerstand klar aussprechen. Als Christen müßten wir – gelegen oder ungelegen – daran erinnern, daß die Würde der Person alle kollektiven Interessen übertrifft und daß die im Namen der Staatsraison begangenen Verbrechen deshalb nicht minder ruchlos sind.

Deshalb darf man sich fragen, ob nicht zwischen der Kernbotschaft des Neuen Testaments und der humanistischen Motivierung der Menschenrechtserklärungen eine gewisse Diskrepanz besteht. Fordert die Menschenrechtsbewegung nicht immer mehr Vorrechte für den einzelnen, während das christliche Kerygma den Menschen zum Verzicht auch auf legitime Vorrechte aufruft? Dem Jünger Jesu wird zugemutet, daß er sich mit seinem Prozeßgegner aussöhnt (Mt 5,25), daß er sich auf beide Wangen schlagen läßt (Mt 5,39), daß er denen Gutes tut, die ihn hassen (Lk 6,27), daß er über einen anderen nicht zu Gericht sitzt (Röm 2,1), sondern ihm «bis zu siebzigmal siebenmal» vergibt (Mt 18,22). Die christliche Existenz ist der Ort, wo Menschen im Anschluß an Jesus von Nazaret und nach seinem Vorbild das große Wagnis der Liebe frei eingehen.

Aus den Seligsprechungen ergibt sich kein Rechtskatalog, sondern eine Verantwortung, d.h. das Bewußtsein, dem sich selbstlos schenkenden Gott eine uneingeschränkte «Antwort» schuldig zu sein. Keiner kann allerdings behaupten, im Namen der Liebe die Gerechtigkeit verletzen zu dürfen. Umgekehrt verleiht das unbegrenzte Verantwortungsbewußtsein dem Recht und der Gerechtigkeit ihren wahren Grund. Als verantwortliche Menschen setzen sich die Christen für die bedrohten Menschenrechte ein. Es geht ihnen aber nicht nur um die Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung. Denn das zweite Gebot ist dem ersten gleich (Mt 22,39): es kann somit keiner vorgeben, Gott zu lieben, wenn er seinen Bruder haßt (1 Joh 4,20). Dieselbe Grundhaltung ist Gott und allen Menschen gegenüber erforderlich. Indem Jesus die Bruderliebe zum Kennzeichen der Gottesliebe erhob, anerkannte er dem Geschöpf eine Größe, die es in die Nähe des Schöpfers rückt. Nun hat aber der in Jesus sich offenbarende Gott keine «Rechte» geltend zu machen: wer die Würde des Menschen fördert, verhöhnt keineswegs die «Rechte Gottes».

Bei den Synoptikern ist ein Logion überliefert, das die theologische Kritik der Menschenrechte trefflich

kennzeichnet: «Wenn jemand mir nachfolgen will, so sage er sich los von sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir« (Mk 8,34; vgl. Mt 16,24 u. Lk 9,23). «Sein Kreuz auf sich nehmen» ist gleichbedeutend mit: auf die eigenen Interessen, auf das Ansehen, ja auf das Leben verzichten, wie Jesus «sich entblößt und erniedrigt hat bis zum Tode am Kreuz» (Phil 2, 7–8). Diese freiwillige *Kenosis* ist genau das Gegenteil von Masochismus und von jedwelchem Narzißmus, weil sie einen Weg zum andern öffnet. Indem er auf seine «Rechte» verzichtete, bekundete Jesus eine Freiheit, die Verachtung und Haß entkräftet (vgl. Eph 2,16). Wenn wir freiwillig auf unsere eigenen Vorteile verzichten, wahren wir umso besser das Grundrecht, das jedem Menschen zusteht, persönlich aufgenommen und geliebt zu werden.

CHARLES WACKENHEIM

1931 geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Straßburg und Paris. Diplom der Ecole Pratique des Hautes Etudes, Doktorat in Philosophie (Paris) und in Theologie (Straßburg). Seit 1962 Professor der Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität für Humanwissenschaften in Straßburg. Veröffentlichungen u.a.: La faillite de la religion d'après Karl Marx (Paris 1963) (auch ins Spanische übersetzt: La quiebra de la religión según Karl Marx, Barcelona 1973); Christianisme sans idéologie (Paris 1974) (Übersetzung ins Spanische: Christianismo sin ideologia, Santander 1978); La théologie catholique (Paris 1977); Dominicales. Les lectures du missel proposées pour aujourd'hui (Paris 1978). Anschrift: 12, rue Jean Hermann, F–6700 Strasbourg, Frankreich.

Stephan H. Pfürtner

Menschenrechte in der christlichen Ethik

1. Menschenrechte – ein Thema der christlichen Ethik?

1.1 Man spricht heute viel über Menschenrechte, viele sprechen von ihnen, so viele, daß ein Verschleiß des Wortes droht, oder auch ein Überdruß, davon zu hören. Muß christliche Ethik nun auch noch von ihnen reden? Tatsächlich sind die Menschenrechte in letzter Zeit zunehmend zum Thema der Kirchen geworden. Das war keineswegs immer so. Warum also heute? Nicht doch deshalb, weil Kirchen und Theologen dabeisein wollen, wo sich in der Gesellschaft moralisches Pathos regt, besonders wenn es von nichtkirchlichen Kräften entfacht wurde?

Überdruß hin, Wortverschleiß her, auch die Gefahr, modischer Anpassung verdächtigt zu werden, darf nicht bestimmen. Die Sache selbst, um die es in den Menschenrechten geht, drängt unabweisbar. Wer nicht dahindämmert, kann sich ihr nicht entziehen. Wer ein menschliches Herz hat, muß von ihr erfaßt werden. Es sei denn, er verzweifelt an ihrer Durchsetzung. Nur Zynismus schüttelt ihren Anspruch ab. Kirche und Christen müßten taub auf allen Ohren für die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit und der Friedensverheißung ihres Gottes geworden sein, wollten sie sich nicht von der Sache treffen lassen, um die es in den Menschenrechten geht.

1.2 Die Sache selbst, mit der christliche Ethik sich hier zu befassen hat, ist unbestreitbar. *Sie liegt durch die bösen Verletzungen vor aller Augen, überall, wo der Mensch durch den Menschen zu einem erniedrigten, einem geknechteten, zu einem verlassenen oder verächtlichen Wesen gemacht wird.* Karl Marx hat im Anblick des so entmenschlichten Menschen seinen kategorischen Imperativ zur Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse aufgestellt[1]. Die Großkirchen haben sich erst in letzter Zeit in diesem Kampffeld engagiert, sie waren bei der Entfaltung der Menschenrechte ursprünglich nicht beteiligt, verhielten sich sogar ablehnend oder blieben in Distanz. Heute halten auch sie sich für herausgefordert. Dieser Wandel im Denken und praktischen Bemühen der Kirchen gibt eine Reihe von Problemen auf. Ihre Bewältigung ist nicht zuletzt Aufgabe der christlichen Ethik.

2. Menschenrechte als Herausforderung zu ökumenischer Ethik

2.1 Vorweg ist hervorzuheben, daß *«Ethik» in mehrfachem Sinn zu bemühen* ist[2]. Denn es geht zunächst und zuoberst darum, daß das Ethos der Menschenrechte verwirklicht wird, geht also um Menschenrechtsgesinnung, -haltung und -tat sowie um menschengerechte

Verhältnisse (Ethik als Objekt). Aber es geht auch um den rechten Verstehens- und Sprachzusammenhang, in dem das genannte Ethos vermittelt wird. Christliche Ethik muß sich daher als Handlungslehre der Menschenrechte annehmen, (muß Ethik als Objektsprache gestalten). Schließlich muß die christliche Ethik der Menschenrechte als Lehr- und Sprachsystem sich der kritischen Überprüfung stellen. (Ethik als Objektsprache muß selbst Objekt der Prüfung werden). Sie muß sich als Meta-Ethik herausfordern lassen.

2.2 Diese Begriffsdeutung ist inhaltlich von erheblichem Gewicht. Mit dem letztgenannten Wortsinn verbindet sich zum Beispiel die Forderung an die christliche Ethik, *sich grundsätzlich dem Gewissensforum der Menschlichkeit* zu stellen, das über alle einzelnen Religionen und Kulturen hinaus Verantwortung für den Menschen als Menschen verlangt. Das Denken nur von dem eigenen Religionssystem oder der eigenen Glaubensgemeinschaft her reicht nicht mehr aus. Wie immer christliche Ethik hier von ihren theologischen Voraussetzungen motiviert wird, sie muß sich in ihrer Argumentation für alle Menschen verstehbar machen, sich daher auch einer Rationalitätskontrolle allgemeiner Verstehbarkeit unterwerfen.

Von daher wird unschwer sichtbar, warum theologisch bemühte Ethik zu den Menschenrechten nicht hinreichend aus einzelnen kirchlichen Traditionen oder Konfessionen zur Sprache und zur gesellschaftlichen Verwirklichung kommen kann. Natürlich müssen sich die einzelnen Kirchen aus ihren geschichtlichen, institutionellen und theologischen Voraussetzungen der zu bewältigenden Aufgabe stellen. Sie müssen es jedoch auf das übergreifende Ziel einer vom Evangelium Christi verheißenen Menschlichkeit hin tun. Sie können – schon um der Glaugwürdigkeit dieser Menschlichkeit vor der Öffentlichkeit willen – keine ethische Theorie und Praxis der Menschenrechte verfolgen, die verschlossen oder gar feindlich zu den anderen Kirchen wirksam werden.

Daher kann hinreichend nur von Menschenrechten in der *«christlichen»* Ethik die Rede sein. Es reicht nicht, etwa nur von der katholischen oder protestantischen Tradition auszugehen. Der kirchliche Einsatz für die Menschenrechte verlangt kategorisch zwischenkirchliche Ökumene. Er fordert darüber hinaus Ökumene im universalen Sinn mit allen um eine menschlichere Welt bemühten Menschen, mit allen dafür engagierten Institutionen, gesellschaftlichen Systemen und Religionen[3]. Die Offenheit der Kirchen und Christen zueinander und der Christenheit zu allen Kräften in der Gesellschaft, die an einer menschlicheren Welt zu bauen gewillt sind, wird so zur *methodischen und praktischen Bedingung der neuen christlichen Gesellschaftsethik, in deren Mitte die Menschenrechte und ihre Verwirklichung zu stehen haben.* Diese Ethik ist sowohl als Theorie- oder Handlungslehre als auch als Praxis universal-ökumenisch zu gestalten – oder sie läßt sich gar nicht leisten.

2.3 Dem entspricht eine bedeutsame Gewinnmöglichkeit. Gelingt die Einbringung der Menschenrechte im ebengenannten Sinn, dann *haben die Kirchen in ihnen einen neuen Orientierungs- wie praktischen Kommunikationsrahmen mit der Gesamtgesellschaft.* Die Kirchen und Christen können die Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Verantwortung am Einsatz für die Menschenrechte bemessen, müssen sich freilich auch von ihnen kritisch überprüfen lassen. Und diese können den Kirchen und Christen dazu dienen, staatliche und gesellschaftliche Machtanwendung auf ihre Legitimität kritisch zu prüfen[4]. Die Menschenrechte würden alle für sie Engagierten zu einer Gesinnungs- und Handlungsgemeinschaft verbinden, über alle institutionellen Grenzen hinweg. In dieser Hinsicht würden die Kirchen und Christen konstruktiv an einer zukünftigen Weltgemeinschaft mitwirken und zugleich ihren Beitrag leisten, der immer neu sich einstellenden Versuchung zur Isolierung zwischen Religion und Gesellschaft entgegenzuwirken. Die Ethik der Menschenrechte ist daher als Ethik der offenen Gesellschaft zu kennzeichnen und dementsprechend zu entfalten.

3. Menschenrechte – Aufruf zur Reform und Chance für Fortentwicklung christlicher Ethik

Christliches oder einfach menschliches Selbstverständnis fordert den Einsatz für die grundlegenden Rechte der Menschen. Daß die Menschenrechte zentrales Thema der Kirchen und Christen werden, bedarf daher keiner weiteren Legitimation, sagten wir (1.1). Wenn das so ist, *muß geklärt werden, warum Theologie und Kirche die Menschenrechte erst vor kurzem zu ihrer Sache gemacht haben.* Fehlte ihnen nur das heutige Wort, oder wurde die Sache von ihnen verfehlt? Welches waren die Gründe für das eine oder für beides? Die Aufklärung dieser Fragen hat nicht aus historischer Neugier zu erfolgen, auch nicht aus masochistischer Selbstkritik. Sie ist für die kirchliche oder christliche Gegenwarts- und Zukunftsorientierung erforderlich. Theologische Reflexion muß sich ihrer aus dieser Zielsetzung annehmen.

3.1 Fangen wir bei dem Wort an. Der Begriff «Menschenrechte» gehört noch nicht lange zum Vokabular der Kirchen. Die kirchliche Verkündigung benutzte ihn vorher ebensowenig wie die christliche (Gesellschafts-) Ethik. Die sprachgeschichtliche Forschung

müßte sich der Tatsache und ihrer hermeneutischen wie gesellschaftskritischen Deutung noch genauer annehmen. Hier sind nur Hinweise dazu möglich.

Im römisch-katholischen Sprachzusammenhang klangen zwar die «Menschenrechte» in den «natürlichen Rechten der Menschen» an, die Leo XIII. – etwa in seiner Sozialenzyklika «Rerum novarum» (1891) – geltend machte[5]. Aber der damalige Papst scheute sich doch, das Wort selbst zu verwenden, er blieb bei der vom katholischen Naturrechtsdenken geprägten Sprache. Und ihm folgten hierin weitgehend die nachkommenden Päpste. Erst Johannes XXIII. brachte mit seiner Enzyklika «Pacem in terris» (1963) den Durchbruch[6]. Auch wenn er darauf bedacht war, den Sprach- und Verständniszusammenhang mit der eigenen kirchlichen Tradition nicht abreißen zu lassen, so begab er sich unmißverständlich auf das außerkirchlich erwachsene Terrain moderner Menschenrechtsentwicklung: Er nannte die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 einen «Akt von höchster Bedeutung»[7]. und zählte sie zu den «Zeichen der Zeit»[8]. «Pacem in terris» wurde daher als «die erste ‹Menschenrechtserklärung› des päpstlichen Lehramts» bezeichnet[9].

Das Zweite Vatikanum nahm das Thema der «iura hominum» in seine Dokumente auf. Vielleicht benutzte jedoch erst Paul VI. das Wort «Menschenrechte» unbeschwert[10] von deren früheren lehramtlichen Zurückweisungen. Die Sprache in den ethischen Systemen der Theologen dürfte im Katholizismus kaum ausgreifender gewesen sein. Vereinzelte theologische Diskussionen griffen gelegentlich der kirchenamtlichen Sprachentwicklung vor.

Im Protestantismus vollzog sich natürlich die Begegnung mit der Menschenrechtsbewegung in der Gesellschaft unter anderen Bedingungen kirchlicher und theologischer Systematik als im Katholizismus. Man geht aber wohl nicht fehl, wenn man die sprachliche Entdeckung des Themas «Menschenrechte» erst dort vermutet, wo die Sache drängend ins Bewußtsein trat, nämlich auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948[11]. Die Menschenrechte waren vorher auch in der protestantischen Ethik kein zentraler Topos. Sie dürften es im deutschen Sprachraum zu guten Teilen auch heute noch nicht sein. Stichproben in systematischen Arbeiten zur theologischen Ethik bestätigen diese Vermutung, etwa bei Helmut Thielicke[12], bei Walter Kreck[13] oder in der Übersicht von Heinz-Horst Schrey[14]. Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt sprechen jedenfalls von einer «traditionellen Distanz des deutschen Protestantismus zu den Menschenrechten»[15] und weisen in einzelnen Zusammenhängen nach, daß diese Distanz sich erst seit Amsterdam 1948 zu ändern begann.

3.2 Entspricht dem Fehlen im Sprach- und Lehrzusammenhang der fehlende Bezug der Kirchen zur Sache der Menschenrechte? Diese Frage ist schwerwiegender als die nach den Begriffen. Auch ihre Klärung verlangt noch erhebliche historische Forschung. Man kann jedoch wohl einen doppelten Gesichtspunkt geltend machen:

Einerseits käme es einer unvertretbaren Vergröberung in ungeschichtlicher Manier gleich, wollte man behaupten, das, was in den Menschenrechten drängt, hätte Kirche und Theologie in der Vergangenheit überhaupt nicht bewegt. *Die Sache der Menschenrechte wurde in mancher Hinsicht unter anderer Begrifflichkeit von der Christenheit erfaßt.* Allein die Praxis der dienenden Liebe unter Armen, Kranken, Alten und Gefangenen, zu der einzelne, Gruppen, Orden oder andere charismatische Bewegungen in der Kirche durch den Geist des Evangeliums immer wieder angetrieben wurden, bestätigt die Aussage. Wäre dieser Bezug nicht dagewesen, wäre also die Christenheit wirklich an Not und Unrecht in der Welt vorübergegangen, hätte sie die Sache des Evangeliums verraten. In dem Maß, wie sie davon unbetroffen blieb, hat sie sich an dieser Sache auch schuldig gemacht.

Damit muß die andere Seite deutlich benannt werden: *Kirche und Theologie haben mit dem Begriff auch die Sache der Menschenrechte, wie sie in unserer Epoche drängt, in wichtigen Zusammenhängen verfehlt.* Nur langsam wurde ihnen klar, daß es um die ebenso grundlegende wie einfache Sache des Menschen als Menschen – in seiner Menschlichkeit, in seiner Würde, in seinem Anrecht, als Mensch unter seinesgleichen zu leben – ging. Nur langsam vergegenwärtigte man sich in den Kirchen, daß damit zugleich Gottes Sache mit den Menschen auf dem Spiele stand. Und der Lernprozeß dauerte wahrhaftig seine Zeit. Denn immerhin, das Menschenrechtsbewußtsein regte sich bereits im 13. Jahrhundert; es fing schon damals an, sich sprachlich und rechtlich auszuformen. Die «Magna Charta libertatum» 1215 zeugt davon, und ebenso tun es alle nachfolgenden Dokumente.

3.3 Zugegeben, die Sache der Menschenrechte lag in vergangenen Epochen nicht so auf der Hand wie heute, ihre Verletzung vollzog sich nicht in den gleichen Formen. Informationen über Mißachtungen wurden nicht – allein schon infolge der früher nicht so wie heute vorhandenen Kommunikationsmedien – so schnell und deutlich weltweit zugänglich. Vielleicht hat sich sogar das Ausmaß und die negative Qualität der Verletzungen dadurch unverhältnismäßig gesteigert, daß durch neue Instrumente militärischer, (ge-

heim-) polizeilicher, ökonomischer und verwaltungstechnischer Art Menschen eine ungeheure Macht über Menschen zuwuchs. Dazu kommt die Manipulationsgefahr für menschliches Leben durch die Medizin oder durch technologische Entwicklungen. Gedankenlose Völker oder gewissenlose Machtsysteme können durch ihren Technologie- oder Machtvorsprung anderen Völkern, ja der ganzen Menschheit einen unbewohnbaren Planeten auf dieser Erde bereiten. Umweltschutz als Menschenrecht gab es früher kaum.

Während frühere Menschheitsepochen vor allem mit der Natur und ihren Gewalten kämpfen mußten, um das Überleben zu sichern, ist in unserer Geschichte der Mensch in seiner Existenz wohl von jener Seite am meisten bedroht, der er zugleich seinen Fortschritt verdankt: von der menschlichen Gesellschaft. Die Versuchung ihres Machtmißbrauchs ist heute (vielleicht) größer als früher. Die Alarmzeichen stehen mehr als je auf Sturm. Nie war es dringlicher, durch die Regulierungssysteme des Rechts und der Moral gesellschaftliches Verhalten auf einer für die ganze Menschheit verbindlichen Ebene zu steuern, um die entstandenen Freiheiten vor Mißbrauch zu schützen. Hier ist wohl einer der Gründe zu suchen, warum das Bewußtsein für die Bedeutung der Menschenrechte so gewachsen ist.

3.4 *In diesem Kontext bietet sich den Kirchen eine Sozialisationsaufgabe hervorragenden Ranges an,* nämlich die Gesinnung und den Respekt für die Menschenrechte, also *ein entsprechendes Menschenrechtsbewußtsein in solidarischer Zusammenarbeit zu fördern.* Dabei geht es nicht zuletzt um ein sittliches Erziehungsziel und um Moralerziehung, auf die sich kirchliche Sozialisationsarbeit in Familie, Gemeinde, Schule und weiterer Öffentlichkeitsarbeit zu richten hätte.

Wohlgemerkt, die Bedeutung der Menschenrechte auf völker- oder staatsrechtlicher Ebene soll nicht verkleinert werden. Es gehört zu den großen Fortschritten der Rechtsentwicklung, daß die Menschenrechte aus dem Rahmen einzelstaatlicher Bürgerrechte hinausgewachsen sind. Staatssouveränität mit dem Anspruch auf Nichteinmischung in die «inneren Angelegenheiten» kann nun dort nicht mehr uneingeschränkt geltend gemacht werden, wo Unterzeichnerstaaten etwa der Schlußakte von Helsinki oder der Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen von 1966 die Menschenrechte mißachten. Diese Staaten können nun bei ihrer eigenen Rechtsverpflichtung behaftet werden. Man darf sich jedoch nicht täuschen. Das Rechtsinstrument hat nur sehr begrenzte Möglichkeiten, gesellschaftliche Wirklichkeit zu beeinflussen. In zahlreiche Bereiche öffentlichen und privaten Verhaltens greift es nicht. Nur in extremen Fällen der Rechtsverletzung ist es einklagbar, ein erheblicher Teil der positiven Positionen (Recht auf Arbeit, auf Bildung, auf Mitbestimmung usf.) entzieht sich überhaupt weitgehend der Einklagbarkeit.

Dort, wo eine Entwicklung des Verantwortungsbewußtseins zugunsten der Menschenrechte fehlt, vermag das positive Recht nur wenig. Auch die Hoffnung, die Ernst Topitsch offenbar noch beflügelte[16], die Menschenrechte würden die Ideologie-Anfälligkeit des Naturrechts hinter sich lassen und kraft ihrer logischen Deutlichkeit wie konkreten Weisungsklarheit sich der politischen Manipulierbarkeit entziehen, hat sich zum Teil als trügerisch erwiesen. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, daß *das Humanitätsbewußtsein im Sinne eines sittlich bindenden Respekts vor dem Menschen von unerläßlicher Bedeutung* ist. Das moralische Bewußtsein im Sinne der Menschenrechte zu entfalten und Verhaltensmuster zu entwickeln, die aufgrund frei eingesehener und frei bejahter Moralitätsansprüche die Menschenrechte zu verwirklichen helfen, dürfte zu den eigensten Aufgaben der Kirchen auf dem Gebiet der Theoriebildung und der zwischenmenschlichen Praxis gehören.

3.5 Dabei müssen die Kirchen es als sittliche Aufgabe ansehen, daß mehrfach angesprochene eigene Defizit in Sachen der Menschenrechte aufzuarbeiten. Für den Katholizismus hat die römische Bischofssynode 1971 eine entsprechende Forderung unmißverständlich ausgesprochen. Die Kirche müsse zuerst bei sich selbst, in ihrem eigenen Verhalten und ihrem eigenen Leben verwirklichen, was sie der nichtkirchlichen Gesellschaft als Forderung antragen will[17]. «Im eigenen Bereich der Kirche ist jedes Recht unbedingt zu achten. Keiner, welcher Art auch immer seine Beziehungen zur Kirche sein mögen, darf in den jedermann zustehenden Rechten verkürzt werden».[18] Daß die kirchliche Praxis noch weit von der Erfüllung dieses Postulates entfernt ist, bedarf wohl kaum eines Beweises. Ebenso ist eine erhebliche Theoriearbeit zu leisten, um die Pseudolegitimation jener Positionen und Institutionen in der Kirche zu entlarven, die aus der Zeit stammen, in der Menschenrechte von ihr abgelehnt wurden.

Es wäre dringlich, hier *eine hinreichende Inventarisierung der verletzten Rechte durch empirische Erhebungen der kirchlichen Praxis*, etwa auf dem Gebiet der Rechtstatsachenforschung oder der Verhaltensforschung einzubringen. Einige Hinweise zu den Verstößen gegen das Recht auf Ehe und Familie, gegen die Persönlichkeits- und Freiheitsrechte, wie etwa das rechtliche Gehör eines Beschuldigten oder die Achtung der Meinungs- und Gewissensfreiheit auch in der

Kirche habe ich schon früher gegeben[19]. Johannes Neumann ist dem Problemfeld ausführlicher nachgegangen[20]. Man erfährt aus der kirchlichen Tagespresse immer wieder Details. Hier wird ein Küster aus dem Kirchendienst entlassen, weil er nach dem Tod seiner Frau für sich und seine zahlreichen Kinder eine neue Lebensgefährtin heiratet, die nach kirchlichem Gesetz nicht gültig geschieden ist. Dort verliert ein Theologieprofessor seine berufliche Existenz, weil er als in den Laienstand getretener Priester heiratet. Im weiteren Fall wird eine Ärztin aus einem katholisch geleiteten Krankenhaus entlassen, weil sie aus Gewissensgründen glaubte, ihre Kirche verlassen zu müssen.

Zugegeben, alles Konfliktmaterial! Aber sind die Konflikte mit dem einfachen Verweis zu lösen, es handele sich hier um die «inneren Angelegenheiten» der katholischen Kirche? Diese sei eben eine Tendenzgemeinschaft und habe das Recht, dementsprechend interne Ordnungen geltend zu machen. Was muß die Kirche zuerst und zuoberst achten, das Recht jedes Menschen, das ihm als Menschen zusteht, oder das von ihr gesatzte Recht, das ihrer Systemerhaltung und -entfaltung dient? *Die Kirche steht hier vor ähnlichen Aufgaben wie souveräne Staaten, deren partikulärer Hoheitsanspruch sich durch die allgemeine, also alle umfassende Rechtsbegründung der Menschenrechte kritisch befragen und gegebenenfalls einschränken lassen muß.* Der vorpositive Charakter der Menschenrechte muß auch von der Kirche anerkannt werden; und zwar in einem doppelten Sinn: einmal insofern die Menschenrechte in ihrem ethischen Gehalt auch der Kirchengesetzgebung vor-, das heißt übergeordnet sind; zum anderen insofern sie als sittlich wirksame Bewegungskräfte, als «idée force», ständig herausfordernd auf die Positivierung besseren Rechts im Sinne der Menschenrechte wirken müssen.

3.6 Die Kirche steht hier vor immensen Aufgaben ihrer Binnenreform, ohne die sie freilich auch ihre Aufgabe für die Gesellschaft nicht hinreichend wahrnehmen kann. Die wechselseitigen Einflüsse zwischen gesellschaftlicher Umwelt als Sozialisationssystem und Charakterbildung können aufgrund der Persönlichkeitsforschung nicht bestritten werden[21]. Die Kirche wird keine menschenrechtsoffenen und -bewußten Charaktere bilden können, wenn sie aufgrund ihrer eigenen Strukturen durch ihren Sozialisationseinfluß Mentalitäts- und Verhaltensmuster produziert, die den Persönlichkeits- und Freiheitsrechten entgegenstehen oder Vorrechtsmentalität für die eigenen Systemangehörigen mit menschenrechtswidrigen Abwehrmechanismen gegen die «Andersgläubigen» ausbildet.

Zugegeben, die Kirche steht hier vor spezifischen Schwierigkeiten. Denn sie muß als Glaubens- und Tendenzgemeinschaft auf die Erhaltung und Entfaltung ihrer Wert- und Lebensvorstellungen bedacht sein. Sie muß Anhängerschaft und Gemeinde suchen, die Zusammengehörigkeitsbewußtsein aufbauen und sich schon dadurch von den «Nicht-Dazugehörenden» abgrenzen. All das geschieht zudem in den meisten Religionssystemen, jedenfalls im Christentum, aus dem Selbstverständnis, die einzig wahre Religion zu sein. Von daher sind besonders praktizierende Gemeindemitglieder nur allzu leicht für intolerante Mentalitäts- und Verhaltensmuster anfällig.

Man wird schwerlich nachweisen können, daß sich in der Geschichte der Christenheit Toleranzgesinnung und -verhalten exemplarisch ausgebildet hätten. Ein friedvolles Miteinander der Völker, Rassen und Kulturen, der politischen Systeme und der Religionen ist jedoch ohne *ständig neue Einübung und Ausgestaltung konstruktiver Toleranz* nicht möglich. Die Menschenrechte sind ohne sie nicht denkbar. Die rechte Toleranz kann man als *die* Kardinaltugend gesellschaftlicher Ethik unserer Zeit bezeichnen. Ihre begrifflich genauere Bestimmung muß ebenso noch geleistet werden wie die Verankerung der Menschenrechte im Lehrsystem theologisch begründeter Gesellschaftsethik. Vor allem muß sie aber durch die Kirche als Erfahrungsgruppe für sittliches Verhalten vergegenwärtigt werden. Erziehung zur Toleranz muß eine zentrale Aufgabe kirchlicher Moralerziehung werden, unmittelbar verknüpft mit der Sinnvermittlung aus Glauben.

3.7 Denn hier wird nun doch *auch die spezifische Chance christlicher Ethik für die Sache der Menschenrechte* sichtbar. Diese Ethik bietet von ihrer theologischen Voraussetzung her eine unvergleichliche Basis für unvoreingenommene Solidarität mit jedem Menschen als Menschen. Wo der Glaube waltet, Gott habe einen jeden von uns voraussetzungslos angenommen, mache also seine Zuwendung weder vom menschlichen Wohlverhalten noch von der Zugehörigkeit zu irgendeinem religiösen, politischen oder kulturellen System, zu einer Rasse oder einer Klasse abhängig, muß der Mensch als Mensch geachtet und bejaht werden. Die neutestamentliche Sprache verwendet bekanntlich für diese Zuwendung sogar das Wort Liebe. Sie läßt uns auch über die Hoffnung nicht im unklaren – allen Realitätserfahrungen mit den Verletzungen der Menschenrechte zum Trotz –, daß die Verwirklichung einer neuen Menschlichkeit nicht unmöglich ist.

[1] «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.» (Karl Marx, Einleitung zur «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» [1844], zit. nach Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung [Frankfurt a.M 1959] 1607.)

[2] Hans Albert, Ethik und Meta-Ehtik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie. Archiv f. Philos. 11 (1961), 28–63. Abgedruckt in: Werturteilsstreit, hg. von Hans Albert u. Ernst Topitsch (Darmstadt 1971) 472–517.

[3] Stephan H. Pfürtner, Ökumene als Chance und Herausforderung zu freier Menschlichkeit: Ökum. Rundschau 23 (1974) 139–154; hier: 147 ff.

[4] Vgl. Wolfgang Huber, Zur theologischen Interpretation und zur gegenwärtigen kirchlichen Bedeutung der Menschenrechte: Diakonie. Ztschft. des Diakonischen Werkes der Evang. Kirche Deutschlands 4 (1977/3) 144–147; hier: 144.

[5] Zum Beispiel ebd. Nr. 34 ff.

[6] Weiteres bei Stephan H. Pfürtner, Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche: Zeitschr. f. Evang. Ethik 20 (1976/1) 35–63; hier: 40 ff.

[7] Johannes XXIII., Enzyklika «Pacem in terris» (1963) Nr. 143.

[8] AaO., Überschrift zu Nr. 142 ff.

[9] Vgl. Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (Stuttgart/Berlin 1977) 45 ff.

[10] Vgl. etwa die Neujahrsansprache 1969 von Paul VI. Sie stand unter dem Motto «Förderung der Menschenrechte: ein Weg zum Frieden»: Paul VI., Zum ‹Tag des Friedens› am 1. Januar 1969 (Typis Polyglottis Vaticanis, Rom 1968) 11.

[11] Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt, aaO. (s. Anm. 9) 55 ff.

[12] Helmut Thieliecke, Theologische Ethik, II. Band, 2. Teil: Ethik des Politischen (Tübingen 1958).Bei insgesamt 4381 Paragraphen in der «Ethik des Politischen» spricht Thieliecke in verschiedenen Abschnitten insgesamt in 42 Paragraphen von den Menschenrechten. Immerhin sind sie bei ihm ausdrücklich thematisiert, wenn sie auch keinen zentralen «Ort» in seiner Systematik einnehmen.

[13] Walter Kreck, Grundfragen christlicher Ethik (München 1975). Kreck widmet den Menschenrechten ausdrücklich keinen besonderen Abschnitt. Sie tauchen zwar – nicht zuletzt auch in anderen Begriffszusammenhängen – auf (was übrigens auch für Thieliecke [s. Anm. 12] gilt), sind aber keineswegs ein Schwerpunkt in seinem Entwurf.

[14] Heinz-Horst Schrey, Einführung in die evangelische Soziallehre (Darmstadt 1973) 86, 98, 105, wo nur auf die vereinzelte Diskussion der Menschenrechte verwiesen wird.

[15] Huber und Tödt, aaO. (Anm. 9) 45.

[16] Ernst Topitsch, Die Menschenrechte als Problem der Ideologiekritik: Ders., Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (Neuwied/Berlin 1966) 71–97.

[17] De justitia in mundo (Gerechtigkeit in der Welt). Erklärung der römischen Bischofssynode 1971, Nr. 41. Abgedruckt z.B. in «Texte zur katholischen Soziallehre» (Kevelaer 1976) 525–548; hier: 537.

[18] AaO. Nr. 42.

[19] Stephan H. Pfürtner, aaO. (Anm. 6), 54–62; ders., Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft (Zürich/Einsiedeln/Köln 1972) 29–52 u. 224–273.

[20] Johannes Neumann, Menschenrechte – auch in der Kirche? (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976).

[21] Vgl. z.B. Theodor W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter (Frankfurt a.M. 1973).

STEPHAN H. PFÜRTNER

1922 in Danzig geboren. 1939 bis 1945 Sanitäter beim Heer in Polen und Rußland, zwischenzeitlich zum Studium der Medizin in Breslau und Kiel freigestellt, Teilstudien in Philosophie und Psychologie. 1942 bis 1943 Gefängnishaft in Hamburg und Lübeck aufgrund kirchlich-politischen Widerstandes gegen das NS-Regime, Verurteilung durch Berliner Volksgericht und Studienverbot. 1945 Fortsetzung des Philosophie- und Beginn des Theologiestudiums in Walberberg bei Bonn, in Freiburg/Schweiz und Rom; 1954 theologische Promotion in Rom. Danach Dozent für Anthropologie und Ethik an der Walberberger Hochschule, 1961 bis 1966 Rektor der Hochschule. 1962 bis 1969 Aufbau und Leitung der Jugendakademie Walberberg. 1966 bis 1973 Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz. 1974 bis 1975 Mitglied einer interdisziplinären Forschungsgruppe zum Projekt «Recht und Sozialwissenschaften» an der Universität Bielefeld. 1975 bis 1977 Gastprofessor, ab 1977 Professor für Sozialethik an der Philipps-Universität Marburg. 1974 Heirat mit Dr. Irmgard Bloos, zwei Kinder. Veröffentlichungen: Triebleben und sittliche Vollendung (1958); Luther und Thomas im Gespräch (1961); Christ sein – Mensch sein (1972); Natur und Naturrecht (hg. zusammen mit A. Müller und B. Schnyder, 1972); Moral – Was gilt heute noch? (1972); Kirche und Sexualität (1972); Macht, Recht und Gewissen in Kirche und Gesellschaft (1972); Sexualität und Gewissen (hg. zusammen mit A. Groß, 1973); Politik und Gewissen – Gewissen und Politik (1976); Bd. 1–8 der «Internationalen Ökumenischen Bibliographie (als verantwortl. Hg., 1967–1974); Theorietechnik und Moral (hg. zusammen mit Niklas Luhmann, 1978); zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften, Lexika und Sammelveröffentlichungen. Anschrift: Gottfried-Keller-Straße 7, 3550 Marburg.

James A. Coriden

Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität

I. Die Worte

Einige Wissenschaftler haben aufzuzeigen versucht, daß die Kirche das, was wir heute als «Menschenrechte» bezeichnen, schon ganz von Anfang an proklamiert habe. Sie finden diese Rechte hauptsächlich in gewissen theologischen Themen einschlußweise mitgelehrt, beispielsweise in der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes, in Christi Gebot der Nächstenliebe und in seinem heilbringenden Tod für alle Menschen, in der Würde des Menschen, die auf der Einwohnung des Geistes beruht, in der Freiheit als einem Wesenszug des Gottesreiches und so weiter[1]. Ob nun dieser Nachweis weit zurückreichender geschichtlicher Wurzeln stimmt oder nicht, so kann doch kaum bezweifelt werden, daß die Kirche seit dem vielberedeten Rundschreiben Leos XIII. über die Rechte der Arbeiter («Rerum novarum», 1891) die Menschenrechte mit Nachdruck verkündet hat. In den letzten zwei Jahrzehnten, zumal seit dem Hirtenschreiben Johannes' XXIII. über die Haltung der Kirche zum sozialen Fortschritt («Mater et magistra», 1961), seit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute («Gaudium et spes», 1965) und der Enzyklika Pauls VI. über die Entwicklung der Völker («Populorum progressio», 1967), ist diese Verkündigung noch nachdrücklicher, häufiger und eingehender erfolgt.

Die Lehre tönt ernsthaft und echt, ist sie aber glaubwürdig? Zum Teil beruht die Glaubwürdigkeit einer Botschaft auf ihrer Beglaubigung durch die Tat. Tut die Kirche das, was sie andere in bezug auf die Menschenrechte tun heißt, auch selbst? Um diese Frage hauptsächlich wird es diesem Aufsatz gehen. Dabei beschränkt sich sein Blickfeld vor allem auf die römisch-katholische Kirche in Nordamerika.

Mochte man die Berechtigung der Kirche, sich für die Menschenrechte zu interessieren und sich mit ihnen zu befassen, vielleicht noch da und dort anzweifeln, so haben die Stellungnahmen zweier internationaler Bischofssynoden, die in den letzten Jahren stattgefunden haben, diese Zweifel sicherlich behoben. Die Synode von 1971 erklärte: Es «erscheinen uns das aktive Engagement für die Gerechtigkeit und die Mitwirkung an der Umwandlung der Welt durchaus als konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums, nämlich der Sendung der Kirche zur Erlösung und Befreiung der Menschheit von jeglicher Unterdrückungssituation»[2]. J. Bryan Hehir, der in Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens ein führender Sprecher der amerikanischen Kirche ist, hat in einem Kommentar zu dieser Erklärung deren Bedeutung treffend hervorgehoben: «Die theologische und pastorale Bedeutung dieser Stelle darf nicht unterschätzt werden. Sie besagt, daß das tätige Eintreten für die Gerechtigkeit eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist und zu ihrer innersten Natur und Sendung gehört.»[3]

An der Bischofssynode von 1974 über die Evangelisation bekräftigten die Bischöfe ihre «eigene Entschlossenheit, die Rechte des Menschen und die Versöhnung überall in der Kirche und in der Welt von heute zu fördern». Sie erklärten, die Kirche sei «fest davon überzeugt, daß die Förderung der Menschenrechte eine Forderung des Evangeliums ist und daß sie deswegen in ihrem Dienst eine zentrale Stellung einnehmen muß». Sie nannten gewisse Rechte, die heute besonders bedroht sind: das Recht auf Leben, auf genügende Nahrung, das Recht auf Religionsfreiheit, gesellschaftlich-wirtschaftliche Rechte, politische und kulturelle Rechte[4]. Diese neueren Erklärungen auf hoher Ebene bekräftigen und vertiefen den von Päpsten und einem ökumenischen Konzil geforderten tätigen Einsatz auf dem Feld der Menschenrechte.

Für dieses Engagement gilt der Grundsatz: Die Bezeugung der Menschenrechte ist nur dann glaubwürdig und wirksam, wenn ihr nicht durch ein eigenes Gegenzeugnis widersprochen wird, indem die Kirche diese selben Rechte ihren Mitgliedern oder denen, die in Kontakt mit ihr kommen, abspricht. Dieser Grundsatz ist von den beiden erwähnten aufeinanderfolgenden Bischofssynoden anerkannt und bekräftigt worden: «Wenn die Kirche das Zeugnis der Gerechtigkeit ablegen soll, so weiß sie sehr wohl, daß der, der den Anspruch erhebt, zu den Menschen über Gerechtigkeit zu sprechen, zunächst selbst in deren Augen gerecht sein muß.»[5] «Aus Erfahrung weiß die Kirche, daß der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt sie zur dauernden Gewissenserforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen... In der Kirche müssen wir, wie in den anderen Institutionen und Gruppierungen, ständig an einer Reinigung der jeweiligen Handlungsweisen und Verfahren arbeiten.

Entsprechend ist zu überprüfen, welche Beziehungen mit Sozialsystemen und -strukturen möglich sind, welche die Verletzung der Menschenrechte begünstigen. Solche Begünstigung ist öffentlich anzuprangern.»[6]

In einem trefflichen Arbeitspapier «Die Kirche und die Menschenrechte» (veröffentlicht am 10. Dez. 1974)[7] hat die Päpstliche Kommission «Justitia et pax» diese Grundsätze verschärft und weiter ausgefaltet: «Wenn ihre evangelische Sendung wirksam erfolgen soll, so muß die Kirche an erster und vorderster Stelle sich dafür einsetzen, daß die Rechte der menschlichen Person in der Welt anerkannt und gewahrt, geschützt und gefördert werden, und dabei mit einem Akt der Selbstprüfung beginnen, mit einem strengen Blick darauf, wie und wieweit diese Grundrechte in ihrer eigenen Organisation gewahrt und in die Praxis umgesetzt werden» (Nr. 62).

II. Die Fakten

Um unsere Untersuchung vorzunehmen, können wir drei Menschengruppen ins Auge fassen, mit denen es die Kirche zu tun hat und auf deren Rechte ihre Haltung sich auswirkt: 1. Die Nichtkatholiken: die anderen Christen, Glieder anderer Konfessionen oder keiner Kirche angehörenden Personen, die mit der Kirche in Kontakt kommen; 2. die Mitglieder der Kirche: die getauften Katholiken und die katholischen Taufbewerber; 3. die Priester und weitere Personen, die vollzeitlich im Dienst der Kirche stehen.

1. Die Bereiche der Evangelisation und des Ökumenismus bieten Beispiele einer korrekten Behandlung und eines größeren Respekts für die Rechte anderer von seiten der Kirche. In ihren missionarischen Anstrengungen ist die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mehr auf das christliche Dienen und das Glaubenszeugnis ausgerichtet als auf aggressive Proselytenmacherei. Diese Einstellung ergab sich aus einer erhöhten Wertschätzung der Religionsfreiheit (aufgrund der Menschenwürde und der wesentlichen Freiheit des Glaubensaktes) und einem stärkeren Vertrauen in die Macht des göttlichen Heilswirkens auch außerhalb der Kirche[8]. Diese Haltungsänderung läßt die Präsenz der Kirche auf den (einheimischen und entfernten) Missionsfeldern gewinnender und weniger bedrohlich erscheinen. Die Kirche zeigt größeren Respekt vor den Rechten und der Freiheit derjenigen Menschen, mit denen sie Kontakt aufnimmt.

Auch in ihren die Religion betreffenden Beziehungen zu Nichtkatholiken ist die Kirche, seitdem sie sich der ökumenischen Bewegung angeschlossen hat, weniger anmaßend und anspruchsvoll geworden. Man denke an die Milderung der bei Mischehen zu gebenden «Versprechungen» in bezug auf die Kindererziehung; an die Dispensen von der «kanonischen Form», so daß solche Ehen auch in nichtkatholischen Kirchen geschlossen werden dürfen; an die Aufhebung der Exkommunikationsstrafe für Katholiken, die vor nichtkatholischen Pfarrern heiraten[9]; an die Erlaubnis, auf katholischen Friedhöfen auch Nichtkatholiken zu bestatten; an die Förderung des gemeinsamen Gebets, der Zusammenarbeit und (in Ausnahmefällen) selbst der Sakramentengemeinschaft im Interesse der christlichen Einheit[10]. Alle diese ökumenisch motivierten Gesetzesänderungen sind bedeutsame Freundschaftsgesten und beweisen, daß man auf das Gewissen und die Religionsfreiheit von Nichtkatholiken stärker Rücksicht nimmt.

Andererseits bleibt immer noch eine Wegstrecke zurückzulegen. Die Beibehaltung der Verpflichtung zur kanonischen Form (wonach Katholiken vor einem bevollmächtigten Priester und zwei Zeugen heiraten müssen) und die vom katholischen Partner verlangte Zusicherung, daß er bzw. sie alles in der eigenen Macht Stehende tun werde, um die Kinder im katholischen Glauben zu erziehen, sind ein Verstoß gegen den ökumenischen Geist und nehmen die Religionsfreiheit derer, die nicht Glieder der Kirche sind, nicht voll ernst[11].

2. Was die Rechte ihrer eigenen Glieder betrifft, so ist die Kirche in den letzten Jahren viel weiter entgegengekommen, doch bestehen noch schwerwiegende Unzulänglichkeiten. Das Gebiet, auf dem der Hauptfortschritt erreicht worden ist, läßt auch noch am meisten zu wünschen übrig: die wirkliche, mitverantwortliche aktive Beteiligung der Laien an der Fassung von Beschlüssen, die das Leben der Kirche betreffen. Nach dem Konzil wurden zwar wichtige Schritte unternommen, die darauf abzielten, auch Laien in verantwortungsvolle Funktionen hineinzubringen. Pfarreiräte und diözesane Pastoralräte wurden gebildet, und zu Diözesansynoden und vielen anderen wichtigen Beratungsgremien wurden auch Laien zugezogen. Man unternahm vielerorts ernsthafte Anstrengungen, um die Mitverantwortung sämtlicher Glieder der Kirche zu fördern[12]. Wenn man jedoch auf gesamtkirchlicher Ebene prüft, wie weit diese Bestrebungen erfolgreich erliefen, so muß man leider zu einem stark negativen Urteil kommen. Aus vielen Gründen haben die Versuche von Laien, gleichverantwortliche Partner in der Kirchenleitung zu werden, zu mehr symbolischen als zu wirklichen Ergebnissen geführt; der Klerus hat die eigentliche Macht nicht aus den Händen gegeben[13]. Die Tatsache, daß man nicht berechtigt ist, in seiner Glaubensgemeinde ein eigentliches Stimmrecht zu be-

sitzen, läuft auf eine teilweise Verweigerung des Menschenrechtes auf Selbstbestimmung hinaus. Wirkliche Mitverantwortung und Mitbeteiligung würden u.a. erfordern: eine volle, transparente Rechenschaft über die Finanzen, das Stimmrecht bei der Wahl von Pfarrern und Bischöfen, das Mitspracherecht in bezug auf die Zuwendung von Geldern und eine Prüfung der Programme und Verhaltensweisen[14].

Mit diesem Mangel an Mitbeteiligung hängt etwas noch viel Diskriminatorischeres zusammen: der Ausschluß von Frauen vom Priestertum, der sich mit dem Umstand paart, daß die gesamte tatsächliche Autorität dem Klerus vorbehalten ist. Dies bildet ein fast perfektes Beispiel dafür, daß in einer Kirche, die zumindest zur Hälfte aus Frauen besteht, eine männliche Machtelite beibehalten wird.

3. Priester und andere, die vollzeitlich im kirchlichen Dienst stehen, haben zwar in der Glaubensgemeinde starken Einfluß und großes Gewicht, doch da ihre Rechte einzig von der Kirche abhängig und infolgedessen verletzlich sind, bedürfen diese am meisten des Schutzes. Auch hierin sind in den letzten fünfzehn Jahren beträchtliche Fortschritte erzielt worden: So sind die Löhne erhöht, die Vorsorgemaßnahmen für Alter und Krankheit sowie weitere Beihilfen verbessert worden; die Priester haben Räte gebildet, die sich um ihre Anliegen annehmen; mancherorts sind Personalausschüsse, Stellenbesetzungskommissionen und Beschwerdeverfahrensordnungen ins Leben gerufen worden, und in einigen Bistümern sind Kollektivverträge für das Laien- und Lehrpersonal und Spitalangestellte abgeschlossen worden.

Und doch bleibt trotz all dieser wichtigen Fortschritte auf dem Gebiet der Menschenrechte noch viel zu tun. *Sehr oft sind die neuen Maßnahmen, Verfahren und Ausschüsse in der Praxis fruchtlos und unwirksam*; sie bestehen mehr in der Phantasie als in der Wirklichkeit und sind eine Art Schaufensterdekoration:

a) Priesterräte haben sich zumeist als unwirksam erwiesen; sie haben dem Klerus gewisse Vorteile gesichert, aber sie besitzen fast keinerlei Macht- und Entscheidungsbefugnis[15].

b) Ernennungen und Versetzungen von Amtsinhabern erfolgen meistenorts von fern und willkürlich, ohne daß darüber gründlich beraten wird.

c) Lehrer und sonstige Angestellte werden oft entlassen, weil sie homosexuelle Neigungen aufweisen oder nach einer Scheidung sich wiederum verheiraten.

d) Beschwerdeverfahrensordnungen und -mechanismen, um Meinungsdifferenzen zu beheben, sind selten vorhanden oder dann unwirksam; manchmal werden ihre Ergebnisse ignoriert oder zurückgewiesen.

e) An einigen Orten widersetzte man sich hartnäckig und heftig einem Zusammenschluß der Laienangestellten zu kollektivem Verhandeln, obwohl das Organisationsrecht zu den ersten Prinzipien der katholischen Soziallehre gehört.

f) In einzelnen kirchlichen Institutionen haben Laienangestellte keinen oder einen nur sehr unangemessenen Anspruch auf Ruhestandsgehälter und medizinische Betreuung.

g) Schließlich wird ein Grundrecht des Menschen, das Recht, eine Ehe einzugehen, den Bischöfen, Priestern und Diakonen immer noch vorenthalten, obwohl für die universale, verpflichtende Beibehaltung des Zölibats keine überzeugenden Argumente vorgebracht werden.

III. Schritte zu einer Verbesserung der Lage

Wie diese wenigen Beispiele veranschaulichen, bestehen in der Kirche auf verschiedenen Feldern der Menschenrechte schlimme Unzulänglichkeiten, von denen Nichtmitglieder, Glieder und Angestellte der Kirche betroffen werden. Es steht zu befürchten, daß diese Unzulänglichkeiten das Eintreten der Kirche für die Menschenrechte in der Welt und ihre Verkündigung dieser Rechte behindern. Wie lassen sich diese Glaubwürdigkeitsmängel beheben? Tiefer gefragt: Wie läßt sich das eigene Leben und Handeln der Kirche mit ihrer Lehre über die soziale Gerechtigkeit und die Rechte der menschlichen Person in volle Übereinstimmung bringen?

Auf diese Fragen ist nicht leicht zu antworten, und kein noch so schönes Programm wird gewährleisten können, daß die Rechte eines jeden von der Kirche auch wirklich stets respektiert werden. Doch gibt es zumindest zwei wichtige Schritte, die getan werden können und sollten, um das eigene Leben der Kirche in stärkeren Übereinklang mit ihrer Lehre über die soziale Gerechtigkeit und die Menschenrechte zu bringen: 1. die Veröffentlichung einer eindeutigen Erklärung über die Rechte der Glieder der Kirche; 2. die Schaffung wirksamer Verfahren zum Schutz dieser zugebilligten Rechte.

1. Eine Erklärung oder Aufzählung der Menschenrechte kann, wenn sie einen wirklichen Meinungskonsens darstellt, zwei Dinge leisten: sie verpflichtet die Gemeinschaft auf gewisse statuierte Richtlinien zur Respektierug der Personenrechte, und sie gibt den einzelnen Menschen ein Wissen um ihre Rechte und ein Gespür dafür, wie sie einander behandeln sollen. Falls die Erklärung der Rechte in einer Verfassung verankert oder zum Gesetz erklärt worden ist, bietet sie zudem

solide Grundlagen, um die persönlichen und gemeinschaftlichen Werte zu schützen.

Man hat schon verschiedene Versuche unternommen, um für die Kirche eine solche Rechtserklärung zu verfassen – mit unterschiedlichem Erfolg. Die folgende Erklärung gründet auf autoritativen Dokumenten:

«In Übereinstimmung mit der authentischen Lehre der katholischen Kirche bringen die Mitglieder dieser (Kirchenrechts-)Gesellschaft (von Amerika) ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß alle Personen in der Kirche im Grunde gleichgestellt sind, was ihre gemeinsamen Rechte und Freiheiten betrifft. Zu diesen gehören:

- Das Recht auf die Freiheit, das Gotteswort zu hören und am sakramentalen und liturgischen Leben der Kirche teilzunehmen.
- Das Recht und die Freiheit, das Apostolat auszuüben und an der Sendung der Kirche teilzuhaben.
- Das Recht und die Freiheit, zu sprechen und angehört zu werden und objektive Information über die pastoralen Anliegen und Angelegenheiten der Kirche zu erhalten.
- Das Recht auf Bildung, Forschungsfreiheit und Äußerungsfreiheit in den theologischen Wissenschaften.
- Das Recht auf Versammlungs- und Vereinsfreiheit in der Kirche sowie solche unverletzlichen, universalen Rechte der menschlichen Person wie das Recht auf Schutz der Ehre, auf Respektierung der Person, auf Betätigung entsprechend der redlichen Norm des eigenen Gewissens, auf Schutz der Privatsphäre.

Die Würde der menschlichen Person, die Grundsätze elementarer Gerechtigkeit und die universal anwendbare Präsumption auf Freiheit erfordern, daß kein Glied der Kirche willkürlich der Ausübung irgendeines Rechts oder Amtes beraubt wird.»[16]

Das von der Bischofssynode von 1971 veröffentlichte Dokument über «Gerechtigkeit in der Welt» enthält eine gedrängte Aufzählung von Rechten, welche die soziale Gerechtigkeit betreffen[17]. Später hat eine Gruppe französischer Theologen ein «Manifest der christlichen Freiheit» unterzeichnet und veröffentlicht, das für fünfzehn umfassende Rechte und Erwartungen eintritt[18]. Der vorgelegte Entwurf zu einem «Grundgesetz der Kirche», der von der Kommission für die Revision des Kirchenrechtes ausgearbeitet wurde, enthält einen Abschnitt über die Grundrechte und Grundpflichten aller Gläubigen (Kan. 10–25). Diese Kanones bringen im wesentlichen zum Ausdruck: a) die Gleichheit der Gläubigen; b) das Recht, an der Sendung der Kirche teilzuhaben; c) das Recht auf Forschungs-, Äußerungs- und Vereinsfreiheit; d) das Recht, an der Leitung der Kirche teilzuhaben und e) Prozeß- und Appellationsrechte. Diese Rechte sind aber unbestimmt und einschränkend formuliert und schon in ihrem Ausdruck arg bedingt. Kanon 19 dient als Endbedingung: «Im Gebrauch ihrer Rechte müssen die Christgläubigen stets den Grundsatz der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit beachten. Wenn sie ihre Rechte ausüben, so müssen sie, als einzelne wie als Angehörige einer Vereinigung, das Allgemeinwohl der Kirche und auch die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen berücksichtigen. Der kirchlichen Autorität kommt es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Christgläubigen eigen sind, zu regeln oder sie sogar durch irritierende und inhabilitierende Gesetze einzuschränken.»[19] Diese Formulierung erscheint sehr unzulänglich und wurde weithin kritisiert[20].

Eine positivere und umfassendere *«Erklärung der Rechte eines Christen»* ging aus einem Symposion über eine «Erklärung der christlichen Freiheiten» hervor, das 1968 an der Katholischen Universität von Washington abgehalten wurde:

- Das Recht auf Freiheit in der Wahrheitssuche, ohne daß man administrative Sanktionen befürchten muß.
- Das Recht auf Freiheit in der Äußerung persönlicher Ansichten und Meinungen, wie sie den einzelnen Menschen gut scheinen, mit Einschluß der Freiheit auf Kommunikation und Veröffentlichung.
- Das Recht auf Zugang zu objektiver Information, insbesondere über die Betätigung der Kirche nach innen und nach außen.
- Das Recht, die einzigartigen Kräfte und Persönlichkeitszüge zu entfalten, die den einzelnen Menschen eigen sind, ohne befürchten zu müssen, daß sie von der christlichen Gemeinschaft oder kirchlichen Autoritäten unterdrückt werden.
- Das Recht des Christen, sein Heil zu wirken in Entsprechung zu den je besonderen Forderungen, die von seiner Zeit und von der Gesellschaft, in der er lebt, gestellt werden.
- Das Recht der Personen, die von der Kirche angestellt sind und in ihrem Dienst stehen, auf Arbeitsbedingungen, die der menschlichen Würde angemessen sind und auch ihrem Recht auf Berufspraktiken, die denen der Gesellschaft als ganzer entsprechen.
- Alle Glieder der Kirche haben das Recht auf Versammlungs- und Vereinsfreiheit.
- Alle Glieder der Kirche haben das Recht, ihrer vom Geist erhaltenen Begabung entsprechend an der Lehr-, Leitungs- und Heiligungsaufgabe der Kirche teilzuhaben.
- Alle Glieder der Kirche haben Anspruch auf sämtliche Rechte und Freiheiten der Christen ohne Diskriminierung aufgrund der Rasse, Hautfarbe, des Ge-

schlechts, der Sprache, der politischen Meinung oder der nationalen oder gesellschaftlichen Herkunft.

▸ Alle Glieder der Kirche haben ein Recht auf wirksame Maßnahmen zur Beseitigung von Übelständen und Geltendmachung ihrer Rechte.

▸ Bei allen Verhandlungen, bei denen eine der Parteien schlimme Benachteiligung erleiden kann, muß das Verfahren gerecht und unparteiisch sein und Gelegenheit bestehen, Vermittlungs- und Schiedsgerichtsstellen in Anspruch zu nehmen.

▸ Bei allen Verfahren, ob administrativen oder gerichtlichen, bei denen Strafen auferlegt werden, soll der Angeklagte keines Rechtes, Amtes oder Bandes mit der Kirche beraubt werden, außer durch einen rechtmäßigen Prozeß. Dieser Prozeß soll das Recht in sich schließen, sich aber nicht darauf beschränken, nicht gegen sich selbst auszusagen; das Recht auf eine spedi-tive, öffentliche Verhandlung; das Recht, vorher über die bestimmte Anklage gegen ihn unterrichtet zu werden; das Recht, mit den gegen ihn aussagenden Zeugen konfrontiert zu werden; das Recht auf den Beistand von Fachleuten und Beratern zu seiner Verteidigung sowie ein Appellationsrecht[21].

2. Durchgreifende, wirklichkeitsgerechte Maßnahmen, um Rechte zur Geltung zu bringen, sind noch wichtiger als Rechtserklärungen. Wenn nicht Mechanismen vorhanden sind, um Rechtshändel beizulegen und Übelstände zu beseitigen, oder wenn solche Mechanismen nicht respektiert werden, kann das beste Rechtsgrundgesetz bedeutungslos werden. Die Festsetzung geeigneter Verfahren, um «Recht und Billigkeit» zu schaffen, ist ein absolut dringendes Bedürfnis – in der Kirche wie überall.

Die Kommission für die Kodex-Revision anerkennt dieses Erfordernis, und die Bischofssynode von 1967 approbierte eine Reihe von «Leitlinien zur Kodexrevision», die von der Kommission vorgeschlagen worden waren. Darunter finden sich die Grundsätze: «Die Rechte eines jeden Gläubigen müssen anerkannt und geschützt werden... Das Prinzip des Rechtsschutzes muß im Kirchenrecht proklamiert und in gleicher Weise auf Obere und Untergebene angewendet werden, so daß jeglicher Verdacht, daß in kirchlichen Angelegenheiten willkürlich verfahren werde, behoben wird.» Man gab zu, daß in der Kirche ein Rekursverfahren gegen Verwaltungsentscheide fehlt. «Darum wird das Bedürfnis verspürt, in der Kirche eine Reihe von Verwaltungsgerichten einzurichten und auf jeder Ebene eine Reihe kanonischer Prozeßverfahren zum Rechtsschutz zu entwickeln.»[22]

In der Kirche besteht immer noch kein angemessenes System von Gerichten zur Verteidigung persönlicher oder gemeinschaftlicher Rechte, doch wurden in vielen Bistümern solche geschaffen, und weitere sind vorgesehen. 1969 akzeptierte und billigte die Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten ein Gutachten über «korrektes Rechtsverfahren», das von einem Komitee der Kirchenrechtsgesellschaft von Amerika ausgearbeitet worden war. Dieses empfahl ausgezeichnete Verfahren zur Versöhnung (Vermittlungsgespräch) und zur Schlichtung (freiwillige Überweisung von Rechtsfällen an eine unparteiische Person) von Streitsachen sowie Strukturen zur Fällung administrativer Entscheide (um Disputen vorzubeugen)[23]. Viele Bistümer und Ordensgemeinschaften bestellten in der Folge Ausschüsse für «korrekte Rechtsverfahren» oder sahen Beschwerdeverfahren vor, die in einzelnen Fällen wirksam funktionierten. An den meisten Orten bestehen jedoch solche Einrichtungen noch nicht, oder ihre Entscheide blieben unbeachtet. Es besteht weiterhin das Bedürfnis, örtliche, leicht zugängliche und relativ unkomplizierte Strukturen zu schaffen, um Dispute zu schlichten und Rechte geltend zu machen.

Die Kommission für die Kodex-Revision hat ein System von Verwaltungsgerichten vorgeschlagen, das vielversprechend ist[24]. Sie verlangt eine Reihe weniger formeller Gerichte – auf diözesaner, regionaler und nationaler Ebene – für Rekurse gegen administrative Entscheide, die als unbillig und als Verstöße gegen Rechte empfunden werden. Obwohl der Entwurf gewisse Mängel aufweist, wird er, falls und sobald er promulgiert wird, eine erfrischende verheißungsvolle Neuerung in der Rechtsstruktur der Kirche darstellen. Die Gerichte und Prozeßverfahren werden selbstverständlich nur dann wirksam sein, wenn sie überall eingerichtet werden, genügend Personal dafür vorhanden ist, ihre Funktion gefördert wird und wenn sie sich Achtung verschaffen, weil sie wirklich Gerechtigkeit üben.

«Wer den Anspruch erhebt, zu den Menschen über Gerechtigkeit zu sprechen, muß zunächst selbst in deren Augen gerecht sein.»[25] Die Kirche muß den Rechten der Personen Respekt erzeigen, wenn sie diese Rechte in der Welt glaubwürdig bezeugen will. «Die Kirche ist aufgerufen, eine beständige Selbstprüfung vorzunehmen, um ihre Strukturen und Verfahren zu wirksameren Instrumenten der göttlichen Gerechtigkeit und deren Bezeugung zu machen.»[26] Doch gibt es einen noch tieferen Grund, warum die Kirche in ihrem Leben und Handeln mit allem Eifer auf die Menschenrechte bedacht sein muß: nur so bleibt sie sich selbst und ihrer Sendung treu.

[1] Vgl. A. Miller (Hg.), A Christian Declaration on Human Rights (Theological Studies of the World Alliance of Reformed Churches) (Eerdmans, Grand Rapids 1977); J. Haughey (Hg.), The Faith That Does Justice: Examining the Christian Sources for Social Chance

(Paulist Press, New York 1977); A. Falconer, The Churches and Human Rights: One in Christ 13 (1977/4) 321–350; E. Saunders, The Bible and Human Rights, a Paper for the National Council of Churches Commission on Faith and Order Seminar on Human Rights, March, 1978.

[2] Gerechtigkeit in der Welt. Erklärung der Bischofssynode von 1971, Einführung: Herder Korrespondenz 26 (1972/1) 37.

[3] Why Is The Church Involved?: Human Rights, Human Need.– An Unfinished Agenda (USCC, Washington 1978) 19.

[4] Botschaft der Bischofssynode von 1974 über «Menschenrechte und Versöhnung»: Herder Korrespondenz 28 (1974/12) 625. Eine vollständigere Aufzählung von Rechten findet sich in «Gaudium et spes», Nr. 26–29, und das Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax» über die Kirche und die Menschenrechte (Vatikanstadt 1975) enthält in Nr. 36–39 eine komplette Liste.

[5] Gerechtigkeit in der Welt, aaO. 39.

[6] Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung, aaO. 625. Ein ähnliches Anliegen wurde ökumenisch zum Ausdruck gebracht im Report of the Baden Consultation o Christian Concern for Peace: Peace, The Desperate Imperative (SODEPAX, Genf 1970), Nr. 86.

[7] Resümiert in: Herder Korrespondenz 29 (1975/10) 488–490.

[8] «Lumen gentium», Nr. 15–17; «Dignitatis humanae», Nr. 2–4; 9–10; «Ad gentes», Nr. 11–12.

[9] Matrimonia mixta, Erlaß der Kongregation für die Glaubenslehre vom 31. März 1970.

[10] Ökumenisches Direktorium des Sekretariats für die christliche Einheit vom 14. Mai 1967.

[11] Vgl. Final Report of the Anglican-Roman Catholic Commission on Theology of Marriage and Its Application to Mixed Marriages, 27 June 1975 (USCC, Washington 1976) Nr. 56–72.

[12] Vgl. z.B. J. Coriden (Hg.), Who Decides for the Church? Studies in Co-Responsability (CLSA, Hartford 1971), ebenfalls veröffentlicht in: Jurist 31 (1971/1).

[13] R. Schoenherr/E. Simpson, Comparative Religious Organization Study, University of Wisconsin: National Catholic Reporter 14 (1978/36, July 28) 1 und 4.

[14] Diese Fragen und viele weitere wurden trefflich aufgeworfen in der «A Call To Action»-Conference, Detroit, Okt. 1976 (veröffentlicht in: Origins: 6 (1976/20 u. 21) 309–340. Auf sie antwortete: To Do the Work of Justice: A Plan of Action for the Catholic Community in the United States, 4 May 1978 (USCC, Washington 1978).

[15] R. Schoenherr/E. Simpson, aaO. 4.

[16] On Due Process, A Summary of the Actions Taken by the NCCB on the Subject of Due Process (NCCB, Washington 1969) 4–5.

[17] AaO. 44–45.

[18] Auf Ostern 1975 datiert und veröffentlicht in: Le Supplément 125 (Mai 1978) 301–309.

[19] Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche: Herder Korrespondenz 25 (1975/5) 242. (Anm. d. Übs.: Vgl. auch: Giuseppe Alberigo, Ein Statut im Dienst der Restauration: CONCILIUM 14 [1978/8–9] 492–495; Kirchenrecht im Geist des Konzils? Eine Dokumentation zur Kodexreform: Herder Korrespondenz 32 [1978/12] 617–623; Der neue Entwurf einer Lex fundamentalis: ebd. 623–632).

[20] Beispielsweise von Komitees der Kirchenrechtsgesellschaft von Amerika: Jurist 31 (1971) 342–362; American Ecclesiastical Review 165 (1971) 3–17 (Anm. d. Übers.: In der neuen, 1976 abgeschlossenen Fassung des Entwurfs zu einer Lex fundamentalis lautet der dem zitierten Kan. 19 des Entwurfs von 1971 entsprechende Kan. 24 immer noch genau gleich. Vgl. Der neue Entwurf einer Lex fundamentalis: Herder Korrespondenz 32 [1978/12] 625).

[21] Auszug aus einem Konsenspapier: Towards a Declaration of Christian Rights, in: J. Coriden (Hg.), The Case for Freedom: Human Rights in the Church (Corpus, Washington 1969) 5–14.

[22] Communicationes 2 (1969) 82–83.

[23] AaO. 13–34.

[24] Schema canonum de procedura administrativa (Vatikan 1972). In überprüfter Form als canones 397–435 jetzt in: Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus (Vatikan 1976). Zu einer Übersicht und Bewertung vgl. R. Kennedy, Administrative Law: New Proposed Roman Norms: Canon Law Society of America Proceedings (1972) 98–103.

[25] Gerechtigkeit in der Welt: aaO. (Anm. 2) 39.

[26] To Do the Work of Justice: aaO. (Anm. 14) 23.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES A. CORIDEN

1932 geboren, Priester des Bistums Gary, Indiana (USA), Lektor der Theologie, Doktor beider Rechte, Dekan der Washington Theological Union. Er ist aktives Mitglied der Kirchenrechtsgesellschaft von Amerika und hat mehrere Bände von ihm geförderter Studien herausgegeben, so zuletzt: Sexism and Church Law: Equal Opportunity and Affirmative Action (Paulist Press, New York 1977). Auch veröffentlichte er mehrere Aufsätze über kirchenrechtliche Fragen in CONCILIUM, Jurist, Chicago, Studies, Journal of Ecumenical Studies, Studia Canonica. Anschrift: Washington Theological Union, 9001 New Hampshire Avenue, Silver Spring, Maryland 20910, USA.

François Refoulé

Bemühungen der obersten kirchlichen Autorität um die Menschenrechte

I. Paul VI.

«Anwalt der Menschenwürde, Herold der Menschenrechte und der Abschaffung sozialer Diskriminierung, Verteidiger der Religionsfreiheit, Streiter für den Frieden in der Welt»: mit diesen Worten kennzeichnete der ökumenische Patriarch Dimitrios Paul VI. am Tag nach seinem Tod. Diese Titel gebühren ihm in der Tat durchaus. Mit Ausnahme von Johannes XXIII. während seines kurzen Pontifikates ist vielleicht kein Papst in der ganzen Geschichte so unermüdlich, so hartnäkkig für den Menschen eingetreten.

Jeder, der sich die Mühe machen will, auch nur oberflächlich die Texte des verstorbenen Papstes durchzusehen: die Enzykliken, Ansprachen an das diplomatische Corps, Briefe an die Generalsekretäre der UNO oder an die verschiedenen internationalen Instanzen, die Botschaften an die Welt, Ansprachen usw., der kann nur davon beeindruckt sein, wieviel Platz die Verteidigung der Würde und Rechte des Menschen darin einnimmt[1].

Im übrigen hat noch niemand die Worte vergessen, die er 1965 vor der UNO sprach: «Wir machen die Stimme der Armen, Entrechteten, der Unglücklichen, derer, die hungern nach Gerechtigkeit, nach menschenwürdigem Leben, nach Freiheit, Wohlbefinden und Fortschritt zu der unseren» oder seinen Brief an Kurt Waldheim, den Generalsekretär der UNO: «Die Kirche fühlt sich verletzt, wenn die Rechte eines Menschen, wer er auch sei und wo es auch sei, verachtet und verletzt werden.» Oder die letzten Worte seiner Botschaft an die ganze Welt von 1974, zum Abschluß der Bischofssynode: «Wir bekräftigen unsere Entschlossenheit, für die Rechte des Menschen und die Versöhnung überall in der Kirche und in der heutigen Welt einzutreten.»

Und jeder weiß, wie er sich darum sorgte, daß der Heilige Stuhl in allen internationalen Organisationen vertreten ist, und wie er die Einladung aufnahm, sich auf den Konferenzen von Helsinki und von Belgrad vertreten zu lassen. Man erinnert sich ebenfalls daran, daß er es war, der für die Bischofssynode von 1971 das Thema «Gerechtigkeit in der Welt» gewählt hatte und der 1967 die Kommission «Justitia et Pax» gegründet hatte, die eines ihrer Ziele darin sieht, «zur Vertiefung der Probleme von Entwicklung und Frieden beizutragen, insbesondere unter dem Aspekt der Lehre, der Pastoral und des Apostolates.»

Es ist jedoch wichtig, schon jetzt darauf hinzuweisen, daß Paul VI. in all seinen Bemühungen, die Menschenrechte zu stärken und zu verteidigen, es nie unterlassen hat, sich ausdrücklich auf die Charta der Menschenrechte zu beziehen. Er hat sie zur Grundlage seines Handelns machen wollen. Deshalb hat er sie immer gelobt.

1968 bezeichnete er sie als «den Weg, den man nicht verlassen kann, wenn die Menschheit heute aufrichtig den Frieden sichern will». 1970 nannte er sie «eines der schönsten Ruhmesblätter» der Organisation der Vereinten Nationen. Darüber hinaus hat er nie eine Gelegenheit versäumt, die UNO «seiner vollen moralischen Unterstützung für das gemeinsame Ideal zu versichern, das in der Charta der Menschenrechte enthalten ist und für ein nach und nach mögliches tieferes Erfassen der Bedeutung der Menschenrechte, die dort ausgedrückt sind». Desgleichen hat er es auch nie unterlassen, ihr sein Vertrauen auszusprechen, was die Umsetzung dieses Ideals in die Wirklichkeit angeht.

II. Ein Erbe

Angesichts des vorrangigen Interesses, das Paul VI. auf die Menschenrechte richtete, mag es überraschen, daß er ihnen keine Enzyklika oder wenigstens einen Apostolischen Brief widmete. Seine Haltung hat jedoch nichts Geheimnisvolles an sich: Wenn sich Paul VI. für den Menschen einsetzt, so hat er sich nur als Erbe Johannes' XXIII. und des Zweiten Vatikanums betrachtet. Es schien ihm zu genügen, auf die Enzyklika «Pacem in terris» und die Konzilstexte, insbesondere auf «Gaudium et spes», zu verweisen.

In der Tat kommt Papst Johannes XXIII. das Verdienst zu, aus der Verteidigung und Stärkung der Menschenrechte eines der vordringlichen Ziele des Handelns der Kirche in der Welt gemacht zu haben. Dennoch trifft zu, was Kardinal Roy hervorgehoben hat, daß «Pacem in terris», ehe sie Erbe für uns ist, zutiefst selbst einem Erbe verpflichtet ist» und daß «sie ebenso viel empfangen hat, wie sie gegeben hat».

Ohne die mutigen Enzykliken von Pius XI. gegen die totalitäre Macht Hitlers und den atheistischen Kommunismus, ohne die Weihnachtsbotschaften von Pius XII. während der Kriegsjahre, besonders jene von 1941, 1942 und von 1944 über die Demokratie, ohne die tiefgehenden Überlegungen dieses Papstes zum

Staat, zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen[2] wäre die Enzyklika «Pacem in terris» kaum denkbar.

Die Kontinuität von Pius XII. hin zu Johannes XXIII. ist offensichtlich. Wenn man aber hervorhebt, was Johannes XXIII. seinen unmittelbaren Vorgängern verdankt, so nimmt man dadurch seiner Enzyklika nichts von ihrer Originalität oder von ihrer Kühnheit. Man mißt sie an seiner Haltung der Menschenrechtserklärung und der Organisation der Vereinten Nationen gegenüber.

In dem ansonsten so erstaunlich breiten Werk Pius' XII. findet man tatsächlich nicht die geringste Anspielung auf die Erklärung von 1948. Welches Motiv kann hinter diesem erstaunlichen Schweigen stekken? Pius XII. selbst hat keine Erklärung dafür gegeben. Wir halten es für möglich, daß er ihr vorwarf, daß sie die Menschenrechte nicht auf die von Gott gegebene Ordnung gründet.

Wie seine Enzyklika «Summi Pontificatus» von Oktober 1939 zeigt, sah er Heil für die Gesellschaft nur in der öffentlichen Anerkennung des Gesetzes Christi. Er betonte nicht weniger kraftvoll «die Nichtigkeit jedweden menschlichen Bemühens, das darauf ausgeht, das Gesetz Christi durch irgendetwas anderes, das ihm gleichgestellt würde, zu ersetzen». Vielleicht warf er der Menschenrechtserklärung auch ihren formalen Charakter und ihren Individualismus vor.

Wie dem auch sei, im Gegensatz zum Schweigen Pius' XII. beginnt «Pacem in terris» nicht nur mit einer breit angelegten Charta der Rechte und Pflichten des Menschen, die offensichtlich von der Menschenrechtserklärung beeinflußt ist, sondern stimmt ihr auch noch feierlich zu, selbst wenn diese Zustimmung von einigen Vorbehalten begleitet ist.

Dennoch ist die Charta von «Pacem in terris» nicht bloß ein Abklatsch der Menschenrechtserklärung. Johannes XXIII. zielt darauf ab, diese wieder ins Gleichgewicht zu bringen, indem er nachdrücklich den sozialen Charakter des Menschen und als Folge davon die Zuordnung von Rechten und Pflichten unterstreicht. Die Kritik an der Menschenrechtserklärung, die in «Pacem in terris» implizit enthalten ist, sollte im übrigen von «Gaudium et spes» aufgegriffen und entfaltet werden.

P. Haubtmann hat bemerkt, daß der Abschnitt 30 der Konstitution «Gaudium et spes» über die Notwendigkeit, eine individualistische Ethik zu überwinden, auf die Bitte einiger Bischöfe hin verfaßt wurde, die darauf bedacht waren, die Christen gegen die Gefahr des Individualismus zu feien, die sowohl der Charta der Menschenrechte von 1789 als auch der Menschenrechtserklärung von 1948 anhaftet[3]. Allerdings ergänzt letztere die erste schon durch die Anerkennung der sozialen Rechte und setzt schon dadurch das soziale Leben voraus, denn die sozialen Rechte sind notwendigerweise «Frucht des sozialen Lebens und der Solidarität»[4].

Trotz dieser Vorbehalte und dieser Kritik ist es bemerkenswert, daß Johannes XXIII. und nach ihm das Zweite Vatikanum und Paul VI. die Menschenrechtserklärung von 1948 nicht nur als «einen Schritt auf die Errichtung einer juridischen und politischen Organisation der weltweiten Menschengemeinschaft zu» gewürdigt haben, sondern auch als Ort der Begegnung zwischen Kirche und Welt. Man kann die Bedeutung einer derartigen Anerkennung gar nicht genug betonen.

Von nun an ist das Blatt der mittelalterlichen Denkweise gewendet[5]. Mehr noch, selbst das Ideal der ethischen Gesellschaft, wie es Leo XIII. und noch Pius XII. in «Summi Pontificatus» vertraten, ist als Anachronismus aufgegeben. Das Papsttum nimmt Notiz vom Pluralismus der zeitgenössischen Gesellschaften und von der Neutralität des Staates.

Ebenso weigert sich Johannes XXIII., an der Zukunft der Welt zu zweifeln, und will nicht in die Rolle eines Unheilpropheten schlüpfen. Er entdeckt allem Anschein nach in der allgemeinen Sehnsucht der Menschen nach mehr Gerechtigkeit, Freiheit und Würde, wie sie in der Erklärung von 1948 ausgedrückt ist, nicht nur ein Motiv zur Hoffnung, sondern auch die Grundlage, die zum Aufbau einer menschlicheren und dem Evangelium entsprechenderen Gesellschaft notwendig ist. Hier wird ein neuer Blick auf die Welt gerichtet, die unter Schmerzen Neues hervorbringt. Paul VI. und dem Konzil kam es zu, alle Konsequenzen hieraus zu ziehen.

Die Haltung Johannes' XXIII. und Pauls VI. der Organisation der Vereinten Nationen gegenüber hebt sich ebenfalls von der reservierteren, mit mehr Vorbehalten gemischten Haltung Pius' XII. ab. Pius XII. hatte jedoch eine derartige Organisation herbeigewünscht, hauptsächlich in seiner berühmten Weihnachtsbotschaft von 1944 über die Demokratie, in der er regelrechte Macht für diese Organisation erbat. «Die Autorität einer solchen Gesellschaft muß real und effektiv sein in Hinblick auf jene Staaten, die Mitglieder sind.»

Später, in seiner Weihnachtsbotschaft von 1956 sollte er auch den Wunsch äußern, daß «die Autorität der UNO gestärkt werden solle, insbesondere um eine allgemeine Abrüstung zu erreichen». Dennoch bleibt die Tatsache, daß er wenig von ihr spricht oder aber ihre Mängel aufdeckt. Schon in einer Ansprache an das Kardinalskollegium zu Weihnachten 1946 fragte er sich: Was bleibt von der Charta von 1944 übrig? «Ein

Schattenbild, eine Verzerrung!» Seine Weihnachtsbotschaft von 1956 drückt die gleiche Enttäuschung aus.

Johannes XXIII. und Paul VI. hingegen wollen der UNO volles Vertrauen schenken. Zwar bedauert Johannes XXIII. in «Pacem in terris» ebenso wie Pius XII. das Fehlen einer allgemeinen öffentlichen Autorität, die fähig wäre, die Wirksamkeit der verkündeten Rechte zu garantieren. Dennoch steht fest, daß er viel von ihr erwartet.

So denken Johannes XXIII. und Paul VI., ohne die Grenzen und Mängel der UNO zu übersehen, daß es nur mit ihr möglich ist, heute eine gerechtere, mehr solidarische Gesellschaft «für den Menschen» aufzubauen. So schrieb früher bereits Pierre-Henri Simon: «Sein Lärm mag zwar sehr verwirrend sein. Trotzdem stellt der in der Nacht hell erleuchtete Glaspalast von Manhattan eine Lichtquelle dar, auf die die Völker heute hinblicken.»[6]

III. Einer, der neue Wege geht

Als Erbe Johannes' XXIII. und Verantwortlicher für das Umsetzen der Konzilsentscheide in die Praxis war Paul VI. jedoch nicht einfach «Nachbeter». Er hätte es übrigens nicht sein können, selbst wenn er es gewollt hätte. Entsprechend der glücklichen Formulierung von Kardinal Roy in seinen Überlegungen zu «Pacem in terris» anläßlich des zehnten Jahrestages der Enzyklika, bleibt diese eine «unvollendete Symphonie». Wenn man sie «unvollendet» nennt, wird sie damit in keiner Weise herabgesetzt. Sie konnte gar nicht anders ausfallen.

Sie zeichnet sich in der Tat in die Linie eines vorgegebenen politischen Kontextes ein. Nun beschleunigt sich heute aber die Geschichte. Schon heute stellt sich die politische Landkarte anders dar als 1963. Dann bringt diese Geschichte aber auch unvermeidliche Schwächen mit, auf die Kardinal Roy übrigens loyal hingewiesen hat. Wir wollen uns hier darauf beschränken, zwei der Neuerungen Pauls VI. zu erwähnen, die im übrigen bruchstückhaft bleiben. Man hätte auch seine Überlegungen zum geschichtlichen Werden der Menschenrechte erwähnen müssen und zu den Voraussetzungen, die erforderlich sind, um zu erreichen, daß die Freiheiten, die einmal verkündet wurden, nicht im Formalen stecken bleiben, sondern Wirklichkeit werden. Aber dies würde einen breiteren Rahmen erfordern.

1. Richtlinien für das Eingreifen des Hl. Stuhles

Selbst heute mag es nicht unnötig erscheinen, hier die ersten Worte wiederzugeben, die Paul VI. 1965 vor der UNO sprach: «Diese Begegnung ist von zwei Momenten gekennzeichnet: Sie ist von Einfachheit und zugleich von Größe geprägt. Von Einfachheit: denn der, der zu Ihnen spricht, ist Mensch wie Sie. Er ist Ihr Bruder. Er ist sogar einer der Kleinsten unter Ihnen, die Sie souveräne Staaten vertreten, denn – wenn Sie uns einmal unter diesem Gesichtspunkt betrachten wollen – er ist nur mit einer ganz geringen und fast symbolischen weltlichen Herrschaft ausgestattet... Er hat keine weltliche Macht; Er hat nicht den Ehrgeiz, mit Ihnen in Wettstreit zu treten. In der Tat, wir haben nicht das Recht, Sie um etwas zu bitten, Fragen aufzuwerfen. Wir können höchstens einen Wunsch aussprechen, eine Erlaubnis erbitten: daß wir Ihnen mit Selbstlosigkeit, Demut und Liebe in den Dingen dienen können, die in Unserer Kompetenz stehen».

Alle Worte dieses Abschnittes sind sicher abgewogen und bedeutungsvoll. Diese Worte beinhalten tatsächlich:

a. Die Anerkennung der Souveränität der Staaten

Die Kirche von heute sagt sich ganz los von dem Streben der mittelalterlichen Kirche, Macht auf die «weltliche Gesellschaft» ausüben zu wollen. Sie strebt nur noch danach, dieser «ihre Hilfe anzubieten», «ihr zu dienen». Pius XII. hatte es schon in «Summi Pontificatus» gesagt. Paul VI. sollte es häufig wiederholen.

Die Rede vor der UNO beinhaltet jedoch etwas Neues. Paul VI. begnügt sich hier nicht damit, zu versichern, daß die Kirche der Welt dienen will. Er erklärt: die Kirche möchte *Ihnen* dienen können. Hierin liegt das Angebot zu aktiver Zusammenarbeit mit der Organisation der Vereinten Nationen und mit anderen internationalen Instanzen. Paul VI. sollte es im Januar 1966 in seiner Ansprache vor dem diplomatischen Corps wiederholen: «Was die Kirche angeht: Ihr Wunsch nach Zusammenarbeit mit der weltlichen Macht ist ohne Hintergedanken».

b. Die Anerkennung des Ideals, das durch die Menschenrechtserklärung von 1948 verkündet wurde

Dieses können die Christen mit allen Menschen guten Willens teilen. Daher ist die Kirche bereit, die Bemühungen der UNO um Stärkung der Menschenrechte mit allen verfügbaren Mitteln zu unterstützen, ohne vorzugeben, daß sie «auf alle großen Fragen der Menschheit unmittelbar Antwort wisse» («Gaudium et spes» 33,2) und ohne für sich eine Ausnahmesituation zu fordern, in Dialog mit allen.

Mit anderen Worten, die Kirche anerkennt die Führungsrolle der UNO, was die Verteidigung und Stär-

kung der Menschenrechte angeht; selbstverständlich ohne es sich deswegen nehmen zu lassen, deren Handlungsweise vom moralischen Standpunkt aus zu beurteilen, wie es die Bischofssynode von 1971 in Erinnerung rufen sollte. Diese doppelte Anerkennung war sicher anfanghaft in «Pacem in terris» enthalten. Aber Paul VI. kommt das Verdienst zu, diese Ausrichtung genauer bestimmt zu haben.

2. *Im Namen des Evangeliums*

Mit welcher Befugnis und aus welchem Grund wird das Lehramt in weltliche Fragen eingreifen? Was diesen Punkt angeht, werden Paul VI. und das Zweite Vatikanische Konzil etwas Abstand zu Johannes XXIII. und «Pacem in terris» nehmen. Wie man weiß, richtet sich diese Enzyklika zum ersten Mal nicht nur an die Christen, sondern an «alle Menschen guten Willens». Deshalb hielt es Johannes XXIII., um von allen verstanden zu werden, für wichtig, nicht die Sprache des Glaubens, sondern die der Vernunft zu sprechen. Die Enzyklika argumentiert von einer Philosophie des Naturrechts aus.

Wie P. Haubtmann berichtet, wählte man im ursprünglichen Konzept von «Gaudium et spes» (= Schema 13) den gleichen Weg. Aber dieser Entwurf wurde zurückgewiesen, und das Konzil zog eine andere Problemstellung vor. In der endgültigen Fassung, in der sie sich darstellt, läßt die Konstitution «Gaudium et spes» eine ansteigende Linie erkennen. Sie geht von ganz allgemein anerkannten Wahrheiten aus und dringt bis zu den höchsten Glaubenswahrheiten vor. Aber, so fügt P. Haubtmann hinzu, «die Tatsache muß deutlich hervorgehoben werden: Ihr Bezugspunkt bleibt das Wort Gottes, die Bibel, und nicht ein sogenanntes Naturgesetz... Mit anderen Worten, es ist immer die Kirche, die hier spricht, und sie spielt dabei ihre eigene Tonart, nämlich die der Offenbarung, deren Licht sie auf die Gesamtheit menschlicher Wirklichkeiten richtet.»[7]

Dies ist die Sicht des Problems, die schon Paul VI. ausführlich vorgetragen hatte in «Ecclesiam suam» (1964) mit seinen Ausführungen über den Dialog. Ist es in einem freundschaftlichen Dialog nicht wichtig, daß jeder das sagt, was er zu sagen hat, was er an Eigenem einbringen kann? Paul VI. kommt in «Populorum Propressio» noch einmal darauf zurück: «Die Kirche nimmt Anteil an der besten Sehnsucht der Menschen und leidet daran, daß sie unbefriedigt bleibt. Deshalb möchte sie ihnen dazu helfen, ihre volle Entfaltung zu finden. Daher bietet sie ihnen das an, was sie an Besonderem besitzt: eine Gesamtsicht des Menschen und der Menschheit.» (§ 13).

In der Tat kann hierin der besondere Beitrag der Kirche liegen. «Wenn sich alle darin zusammentun, eine neue Gesellschaft aufzubauen, die im Dienst der Menschen stehen soll», so bemerkt Paul VI. in «Octogesima adveniens», «so muß man immer noch wissen, um welchen Menschen es sich handelt». Die Kirche ist davon überzeugt, daß ihr die Offenbarung eine nicht zu überbietende Klarheit über den Menschen und seine Würde schenkt.

IV. Die Aktionen Pauls VI. und ihre Ergebnisse

Die Aktion des Papstes und ganz allgemein des Vatikans zur Verbreitung und Verteidigung der Menschenrechte kann selbstverständlich viele Formen annehmen. Außer dem Handeln auf diplomatischer Ebene erwähnt die Kommission Justitia et Pax in ihrem Dokument über die Menschenrechte die Bewußtseinsbildung der Christen und der Massen im allgemeinen und die prophetische Mahnrede.

Allem Anschein nach hat Paul VI. dem diplomatischen Handeln im weitesten Sinn des Wortes und der Erziehung der Christen den Vorrang eingeräumt[8]. Von daher erklären sich z.B. seine Reisen zur UNO, nach Asien und nach Bogotá. Gewiß hat er auch mehrfach sowohl die Verletzung der Menschenrechte als auch die sozialen Strukturen, die Ungerechtigkeit hervorbringen, angeprangert. Man erinnert sich an seine Reden in Bogotá und in Medellín. Aber mit ganz geringfügigen Ausnahmen beschränkte sich seine Verurteilung von Verletzungen der Menschenrechte auf allgemeine Gesichtspunkte. Manche, insbesondere in Lateinamerika, haben ihm das zum Vorwurf gemacht; Paul VI. hat das gewiß nicht übersehen. Er hat jedoch nie versucht, seine Politik zu rechtfertigen. Dennoch ist es möglich, seine am stärksten ausgeprägten Motivationen zu erkennen.

In seinem Apostolischen Brief «Octogesima adveniens» hebt Paul VI. selbst hervor, daß es «angesichts so vielfältiger Situationen schwierig ist, eindeutig festgelegte Worte zu sprechen, wie auch Lösungen vorzuschlagen, die universalen Charakter tragen... Die christlichen Gemeinden müssen die für ihr Land spezifische Situation mit Objektivität analysieren und die Prioritäten und Aktionen, die notwendig sind, erkennen...» (§ 4).

In diesem Brief wendet er sich in erster Linie an die Laien. Aber diesen Zeilen kommt eine breitere Bedeutung zu. Paul VI. wollte die Prärogativen der nationalen Bischofskonferenzen anerkennen. Ihnen kommt es zu, darüber zu entscheiden, ob dieses oder jenes Eingreifen oder Verurteilen angemessen ist oder nicht.

Der Episkopat Lateinamerikas hat übrigens, wie man weiß, in dieser Hinsicht sehr weitgehend Verantwortung übernommen[9]. Es ist bemerkenswert, daß Paul VI. ihn immer unterstützt und ermutigt hat.

Aber man muß die Überlegungen noch weiter vorantreiben. Die politische Ethik beinhaltet, so versichert z.B. P. Valadier, daß man sich nicht auf ein Prinzip festlegt, das man für bestimmend hält, sondern daß man «auf der Ebene der politischen Gesamtheit und der Aktionen, die sie in einem bestimmten Kontext erfordert, ansetzt. Sonst besteht die Gefahr, daß das Prinzip die Politik ersetzt und daß die harte Wirklichkeit des Politischen sich schnell an dem Idealisten rächt, der dahin gebracht wird, das Gegenteil von dem zu tun, was er eigentlich will»[10].

Überlegungen ähnlicher Art stellte Erzbischof Casaroli im November 1977 vor. Er war so etwas wie der Außenminister Pauls VI. «Es ist nicht gesagt, so bemerkt er, daß eine politische Verurteilung immer der beste Weg ist, um das angestrebte Ziel zu erreichen... Aufgabe der Verantwortlichen ist es, die Probleme sehr aufmerksam und mit Sinn für die Wirklichkeit, aber auch mit tiefer Achtung vor den Forderungen des Gewissens abzuwägen.» Er gestand auch, daß sich die Verantwortlichen mitunter vor beängstigende und dramatische Alternativen gestellt sehen, und bat darum, daß diejenigen, die nicht in solche Verantwortung hineingestellt sind und nicht immer alle Elemente in der Hand haben, um eine Situation richtig zu beurteilen, die Verantwortlichen nicht zu leichtfertig kritisieren[11].

Ein letzter Grund ist noch zu nennen: Paul VI. hat nie aufgehört, die Christen vor der Gefahr der Gewalt zu warnen. Wahrscheinlich wollte er nichts sagen, was eine Insurrektion hätte rechtfertigen können.

Was die Ergebnisse der Politik des Hl. Stuhles seit 1963 angeht, so ist es schwierig, ihre Resultate zu messen. Dies um so mehr, als Paul VI. nur vorhatte, die Bemühungen der UNO und der anderen internationalen Instanzen zu unterstützen, und nie darauf aus war, sich selbst irgendetwas zuzuschreiben. Gewiß erweisen sich die Ergebnisse trotz mancher stets gefährdeter Fortschritte in gewisser Hinsicht als enttäuschend. Dies erklärt den mitunter pessimistischen Klang der Reden Pauls VI. in seinen letzten Jahren.

Dennoch haben wir nicht das Recht zu verzweifeln, wie Mgr. Silvestrini anläßlich der Konferenz von Belgrad feststellte. Die Bewegung für mehr Freiheit hat einen entscheidenden Impuls empfangen. Diese Bewegung ist von nun an irreversibel. «Ein neues Bewußtsein ist entstanden»[12], so wurde gesagt. Kann man daran zweifeln, daß die Kirche dazu beigetragen hat?

[1] Vgl. z.B. P.-E. Bolté, Les droits de l'homme et la papauté contemporaine (Fides, Montréal 1975); Paul VI., Prendre parti pour l'homme. Textes réunis et présentés par Defois (Le Centurion, Paris 1977); Päpstliche Kommission Justitia et Pax, Document de travail No 1, L'Eglise et les droits de l'homme (Vatikanstadt 1975).

[2] Bezüglich der Lehre Pius' XII. vgl. J.-Y. Calvez und J. Perrin, Eglise et société économique (Aubier, Paris 1959); R. Coste, Morale Internationale (Desclée, Paris-Tournai 1964); R. Bosc, La société internationale et l'Eglise (Spes, Paris ^{2}1968).

[3] P. Haubtmann, La communauté humaine: Vatican II, l'Eglise dans le monde de ce temps, Bd. 2, Kommentare (Le Cerf, Paris 1967) 275.

[4] Vgl. P. Antoine, Les droits de l'homme ont-ils changé de sens? und J.-Y. Calvez, Nouveauté des droits de l'homme dans «Pacem in terris»: Revue de l'Action populaire, Nr. 174, Januar 1964, 3–18, 40–56. Siehe dort 50–56 die Parallelen zwischen der Erklärung von 1948 und «Pacem in terris».

[5] Vgl. Y. Congar, Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps: Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps, Bd. II, 305ff.

[6] Zitiert bei R. Coste, aaO. 231.

[7] P. Haubtmann, aaO. 256–260.

[8] Vgl. das Arbeitspapier von «Justitia et Pax» 65–70.

[9] Vgl. die Dokumentensammlung von «Pro mundi vita», Bulletin Nr. 71, März–April 1978.

[10] P. Valadier, «La référence à l'Ecriture en morale politique»: Ecriture et pratique chrétienne, Coll. Lectio divina 96 (Cerf, Paris 1978) 183. Vgl. auch die aktuellen Debatten, die durch die Politik von Präsident Carter hervorgerufen wurden.

[11] Mgr. Casaroli, Le Saint-Siège entre les tensions et la détente: Documentation catholique, 16. April 1978, Spalte 380.

[12] E. Dupuy, La force et la fragilité: Istina Nr. 2–3, 119. Die gleiche Ausgabe gibt die Intervention von Mgr. Silvestrini bei der Konferenz von Belgrad wieder: 143–148.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

FRANÇOIS REFOULÉ

1922 in Orléans geboren. Dominikaner, 1950 Priesterweihe. 1952–1964 katholischer Studentenseelsorger an der Universität Lund in Schweden. Seit Juli 1964 Redakteur im Verlag Le Cerf. Katholischer Sekretär der Ökumenischen Bibelübersetzung. Direktor der Revue «Le Supplément». Autor zahlreicher Artikel über Tertullian, Augustin, Julian von Eclanum, Evagrius Ponticus, Luther. Er veröffentlichte u.a. die kritische Ausgabe mit Einführung und Anmerkungen des Traktats über die Taufe und des Traktats gegen die Ächtung der Häretiker von Tertullian in der Sammlung Sources Chrétiennes; Marx et Saint Paul (1972); Jésus comme référence à l'agir des chrétiens: Ecriture et pratique chrétienne, Lectio divina 96 (1978). Anschrift: 29, Boulevard Latour-Maubourg, F–75 007 Paris, Frankreich.

Leopoldo J. Niilus

Die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und von SODEPAX um die Menschenrechte

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) versteht sich nicht als eine «Zentralverwaltung der Kirche». Seiner Verfassung gemäß ist der ÖRK «eine Gemeinschaft von Kirchen». Der Mitgliederkreis des ÖRK hat einen entscheidenden Einfluß auf seine Bemühungen um die Menschenrechte. Da er einen Weltbund von gegen dreihundert protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen in über neunzig Ländern – des Nordens, Südens, Ostens und Westens – darstellt, ist es ihm möglich, Menschen verschiedener Traditionen und aus unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Situationen zusammenzubringen. Sie alle sind in Christus geeint und so durch ihr gemeinsames Bekenntnis und gegenseitiges Vertrauen fähig, ihre übereinstimmenden oder auseinandergehenden Meinungen einander offen mitzuteilen und in echtem Dialog voneinander zu lernen.

Zu den Funktionen und Zielsetzungen des ÖRK, wie sie in seiner Verfassung festgelegt sind, gehört auch der Einsatz für die Menschenrechte[1]. Das gemeinsame Bemühen der Kirchen im Dienst der menschlichen Not soll erleichtert, die Schranken zwischen den Menschen sollen niedergelegt und es soll eine einige Menschheitsfamilie in Gerechtigkeit und Frieden aufgebaut werden. Der ÖRK ist ermächtigt, seinen Rat anzubieten und Möglichkeiten zu einem vereinten Einsatz in Angelegenheiten von gemeinsamem Interesse vorzusehen; er ist aber nicht befugt, für die Kirchen Gesetze zu erlassen und an ihrer Stelle zu handeln.

I. Örtlich / universal

Die Bemühungen des ÖRK um die Menschenrechte sind darum im Licht einer dialektischen Beziehung zwischen zwei Polen zu sehen: zwischen dem lokalen/kongregationalen und dem universalen/ökumenischen Pol.

In einer ökumenischen Gemeinschaft sind es die einzelnen Mitgliedskirchen, von denen erwartet wird und die zur Aufgabe haben, da, wo sie leben und Zeugnis ablegen, die Sache selbst an die Hand zu nehmen, ihre eigenen Leitlinien festzulegen, auch was die Durchsetzung und den Schutz der Menschenrechte betrifft. Das Universale bedarf des Lokalen. «Einer der Wege, um zu einem umfassenderen Bewußtsein und zum Verständnis der Weltlage zu gelangen, besteht darin, daß man sich der eigenen nationalen Situation bewußt wird und ihren Bezug zu den Situationen anderer Nationen in einer voneinander abhängigen Welt erkennt.»[2]

Gleichzeitig muß in einer Gemeinschaft von Kirchen die universale Dimension beständig vorhanden sein, zumal da, wo es um die Menschenrechte geht. «Es ist ... unsere Überzeugung, daß das Evangelium die Betonung auf den Wert aller menschlichen Wesen im Angesicht Gottes legt, auf das versöhnende und erlösende Werk Christi, das dem Menschen seine wahre Würde verliehen hat, auf die Liebe als Begründung des Handelns sowie auf die Liebe für unseren Nächsten als praktischen Ausdruck eines tätigen Lebens in Christus. Wir sind einer des anderen Teil, und wenn einer leidet, werden alle verletzt.»[3]

«Unsere Hauptaufgabe, wo wir auch stehen, ist, für die Verwirklichung dieser erklärten Rechte zu sorgen, doch wo es Menschen gibt, die sich nicht selbst vernehmlich machen können, sind wir berufen, Stimme der Schweigenden und Anwälte der Unterdrückten zu sein.»[4]

In diesem ganzen Zusammenhang ist auch der praktische Gesichtspunkt der Durchsetzungskraft von Bedeutung. Der Zentralausschuß des ÖRK bezeichnete es 1971 in Addis Abeba[5] als eine der Hauptaufgaben für die Bemühungen des ÖRK um die Menschenrechte, «die Menschenrechtsmaßstäbe auf die kulturelle, gesellschaftlich-wirtschaftliche und politische Lage in verschiedenen Teilen der Welt anzuwenden..., wobei es vor allem darum gehen soll, wirksame Mittel zur internationalen Zusammenarbeit ausfindig zu machen, um die Menschenrechte durchzusetzen». Wenn man von Durchsetzung der Menschenrechte in diesen verschiedenen Verhältnissen spricht, so sagt man damit, daß letztlich eine wirksame Betätigung der Kirchen in dieser Richtung davon abhängt, wie die einzelnen Ortskirchen dieser Aufgabe nachkommen.

Wir müssen uns auch davor hüten, den falschen Auffassungen über die «Missionstätigkeit» zum Opfer zu fallen, die auf einer Geber-Empfänger-Mentalität beruhten. Wir begeben uns nach Übersee, um «etwas für sie zu tun». Etwas von dieser Geisteshaltung geistert immer noch in gewissen Menschenrechtsverständnissen im industriell entwickelten Westen herum: «Wir, die ja eigentlich mit keinen Menschen-

rechtsproblemen zu tun haben und uns völliger Freiheit zum Dissens erfreuen, müssen für sie, für die in Übersee, für die in der Ferne, die Menschenrechte erkämpfen.» Richtige Auffassungen über ökumenische Solidarität und gegenseitige Unterstützung sind ganz anders geartet. Damit wir nicht in ein zerstückeltes, enges Denken geraten, muß das Örtliche und Konkrete in einer weltumspannenden Sicht zusammengefaßt, erweitert und herausgefordert werden. Damit wird es auch notwendig, «Stimme der Schweigenden und Anwälte der Unterdrückten zu sein». Doch müssen wir hier sehr achtgeben, daß wir nicht unweise in Selbstgerechtigkeit oder gar Anmaßung handeln.

II. Wechselbeziehung

In unserer heutigen Welt nehmen die Menschenrechtsverletzungen alarmierende Züge an. Sie haben einen globalen Charakter und sind miteinander verkettet. Falls es je eine Zeit gab, in der die meisten Menschenrechtsverletzungen in bloß einem Teil der Welt vorkamen (und ob dies je der Fall war, ist höchst zweifelhaft), so ist dies nun sicherlich nicht mehr der Fall. Was den wechselseitigen Zusammenhang der Menschenrechte betrifft, so ist dieser zweifach. Die Konsultation von St. Pölten, die wir weiter oben anführten, unterstrich, daß sämtliche Menschenrechte – ob sozialer, wirtschaftlicher, religiöser oder politischer Natur – miteinander zusammenhängen, voneinander abhängen und als ein Ganzes verstanden werden müssen.

Doch die Menschenrechte hängen nicht nur den Kategorien und ihrem Inhalt nach, sondern auch geographisch miteinander zusammen. In der heutigen Welt sind einzelne Verkettungen so gefährlich, daß sie zu etwas qualitativ Neuem zu werden drohen. Friedensforscher haben sich äußerst besorgt geäußert über folgende miteinander zusammenhängende Sphären: 1. der immer schnellere Rüstungswettlauf; 2. die Erweiterung der Kluft zwischen den Reichen und den Armen in der Globalgesellschaft; 3. das Anschwellen der Welle von Unterdrückung, autoritäter Herrschaft und Verachtung der Menschenrechte in einer Mehrheit der Nationen der Welt. Diese drei Zyklen konvergieren und verstärken einander. Aufrüstung und Militarismus behindern die Entwicklung; die Verneinung der Menschenrechte hemmt die Entwicklung und dient dazu, den Militarismus zu fördern und zu stützen. Alle drei Zyklen treffen sich darin, daß sie Gewalttätigkeit fördern und eine akute Bedrohung für die Menschheit und den Frieden darstellen.

Zu diesem globalen Charakter der Menschenrechtsverletzungen kommt ein weiterer alarmierender Aspekt hinzu: der Umstand, daß diese Verletzungen die Tendenz haben, mehr und mehr zur Norm zu werden. Am offensichtlichsten tritt dieses Phänomen auf dem Feld der Folter zutage. In unserer Generation wird die Unmenschlichkeit der Folter zu einer Wirklichkeit, die weiter verbreitet und noch schrecklicher ist als zu jeder anderen Zeit der Geschichte. Ebenso alarmierend ist die erschreckende Tatsache, daß ein internationaler Handel in Foltertechniken und -ausrüstungen besteht und daß von der Wissenschaft offen und versteckt immer ausgeklügeltere Techniken körperlicher und psychischer Tortur entwickelt werden[6].

Im tätigen Einsatz für die Menschenrechte sind wir oft versucht, uns mehr mit Symptomen abzugeben als mit den eigentlichen Ursachen. Wir müssen uns zwar für die Ausmerzung spezifischer Menschenrechtsverletzungen einsetzen, doch müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch viel angestrengter auf die Situation richten, die zu Menschenrechtsverletzungen und zu deren immer schlimmeren Verkettung miteinander führen. Wenn wir ohne weiteres annehmen, «das Übel komme von dort», «daheim» sei alles in bester Ordnung, so sind dies gefährliche Fehlhaltungen. Auch in den industrialisierten Nationen sind heute immer offensichtlicher – wenn auch weniger offen brutale – Bestrebungen vorhanden, abweichende Meinungen zu unterdrücken und die bürgerlichen Freiheiten auszuhöhlen. «Die von Staatsschutzorganen im Namen der nationalen Sicherheit begangene Verletzung der Grundrechte durch Infiltration von Organisationen, die sich für Frieden und Menschenrechte engagieren; die elektronische Überwachung von Privatwohnungen und von Büros politischer und humanitärer Organisationen sowie die komplette behördliche Erfassung individueller Lebensräume und Aktivitäten zeigen, in welchem Maße politische Grundrechte bereits dem Staatsschutzdenken zum Opfer gefallen sind.»[7]

Der heutige globale Charakter der Menschenrechte und deren Abhängigkeit voneinander stellt uns auch einer methodologischen Forderung gegenüber. Schon der Begriff «Menschenrechte», so wie er heute gebraucht wird, hat aufgehört, «Gegenstand von Wissenschaft» zu sein, da er immer unbestimmter und allumfassender wird. Gerade deswegen liegt die eigentliche Stärke des Begriffs heute in seiner moralischen Kraft. Das Verlangen nach den Menschenrechten ist zur Hauptsache ein Ruf nach einem neuen Typus internationaler Moralität geworden. Diesbezüglich soll ein besonderes Hauptprogramm des ÖRK hier vermerkt werden, nämlich das Anstreben einer «gerechten, partizipatorischen und erträglichen Gesellschaft». Alle diese Erkenntnisse und Bestrebungen bilden den Hintergrund für die institutionellen Bemü-

hungen des ÖRK und für seine Handlungsweise auf dem Feld der Menschenrechte[8].

III. Institutionelle Bemühungen

Symptome und eigentliche Ursachen: Eine gemeinsame, aufeinander abgestimmte Anstrengung, die nach Mitteln und Wegen sucht, um Situationen entgegenzuwirken und ein Ende zu setzen, die Menschenrechtsverletzungen am Dasein erhalten und erzeugen, hat vielfältige Implikationen. Es ist immer wichtiger geworden, eine Bildungsarbeit auf weite Sicht zu leisten: man muß Situationen aufdecken, sensibilisieren, voneinander lernen, auf Wirksamkeit bedacht sein. Da beständig die Gefahr besteht, einem hohlen Aktivismus anheimzufallen, ist der Akzent auf die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Menschenrechte, auf die Arbeit zur Ausmerzung der eigentlichen Ursachen und auf die Planung von Aktionen zu legen, die auf die betreffenden Situationen abgestimmt sind. Die Kirchen sollten sich vor einem vereinfachenden, aktivistischen Vorgehen hüten, das die Aktion von der Reflexion trennt.

Ein immer stärkeres programmatisches Engagement der Kirchen auf dem Gebiet der Menschenrechte hat auch dazu geführt, daß manche Untereinheiten des ÖRK-Programms menschenrechtliche Aspekte ihrer Arbeit hervorgehoben oder sie zu einem Bestandteil ihres eigenen Schwerpunkteprogramms gemacht haben. Abgesehen von den zentralen programmatischen Bemühungen um die Menschenrechte von seiten der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) lassen sich die vom ÖRK-Programm angeregten jetzigen Betätigungen in folgende Kategorien aufgliedern:

Unterstützung von Kirchen, Gruppen und Kommunikationsnetzen, die konkret engagiert sind. Dazu setzen sich vor allem ein die Kommission für zwischenkirchliche Hilfe mit dem Flüchtlingsdienst (CICARWS) und ihren Regionalbüros, der Kirchliche Dienst in der städtischen und industriellen Gesellschaft (UIM) der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME), das Büro für Menschenrechtsfragen in Lateinamerika (HRROLA), die regionalen Arbeitsgruppen, das Sekretariat für Migration, das Programm zur Rassismusbekämpfung (PCR), die Kommission für die Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung (CCPD) und die schon genannte CCIA. Zumeist werden diese Anstrengungen in Koordination mit regionalen ökumenischen Körperschaften unternommen.

Mobilisierung der Mittel, die den Kirchen zur Verfügung stehen, um Menschenrechtsverletzungen in verschiedenen Teilen der Welt zu bekämpfen: CICARWS, PCR und die ÖRK-Einheit II HRROLA suchen finanzielle Mittel und Mitarbeiter für die Arbeit in Lateinamerika aufzutreiben und die Solidarität mit diesem Kontinent zu fördern. Der CICARWS-Flüchtlingsdienst mobilisiert kirchliche Hilfsgelder und -kräfte zur Betreuung der wachsenden Zahl von Flüchtlingen auf der Welt. Die CCIA ist für nichtfinanzielle Hilfe besorgt.

Als Kommunikationszentrum sowie als Sammel- und Verbreitungsstelle von Informationen dient der ÖRK ebenfalls. Oft erhält er rasche Information über Fälle von Verletzungen der Rechte von Einzelpersonen und Gruppen sowie eingehendere Berichte über Situationen, in denen Menschenrechte verletzt werden. Die verschiedenen Untereinheiten und Stäbe regionaler Arbeitsgruppen haben in den Kirchen Kommunikationsnetze eingerichtet, an die solche Informationen sowie Bitten um Unterstützungsaktionen weitergeleitet werden.

Weckung des Sinns für die Menschenrechte und entsprechende Bildungsarbeit: Die Christliche Medizinische Kommission (CMC) tut dies auf dem Gebiet der Menschenrechte und Gesundheitspflege, die Untereinheit «Frauen» auf dem der Frauenfragen in den Kirchen und im Blick auf besondere Notlagen von Frauen in Unterdrückungssituationen; die CWME im Blick auf die Mission und die Glaubensbezeugung der Kirche; die CCPD weckt den Sinn für die wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit; das PCR kämpft gegen Rassendiskriminierung; HRROLA befaßt sich mit Verletzungen der Menschenrechte in Lateinamerika, die CCIA mit den internationalen Aspekten nationaler oder regionaler Menschenrechtsprobleme.

SODEPAX: Durch SODEPAX, ihr gemeinsames Komitee für die Gesellschaft, Entwicklung und Frieden arbeiten der ÖRK und die römisch-katholische Kirche in Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens zusammen. Wie aus dem ÖRK-Bericht von 1977 über Menschenrechtsfragen hervorgeht, ist SODEPAX zufolge seines Programms «Auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft» besonders engagiert auf dem Feld der Weckung und Bildung des Sinns für die Menschenrechte. Es dient auf diesem Gebiet und weiteren, oben erwähnten Feldern als direktes Verbindungsglied zu der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax» der römisch-katholischen Kirche. Klagen über Verletzungen der Menschenrechte werden an den ÖRK und den Heiligen Stuhl weitergeleitet, damit diese eine entsprechende Aktion unternehmen, denn SODEPAX ist nicht befugt, in solchen Fällen unmittelbar einzugreifen. Es dient als Verbindungskanal zwischen der CCIA des ÖRK und der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax», um den Austausch von Informatio-

nen über Menschenrechtssituationen und den Meinungsaustausch über die Rolle der Kirchen beim Schutz der Menschenrechte zu fördern. SODEPAX hat in seinem Kolloquium über neuere Entwicklungen im sozialen Denken der Kirche, das im Juli 1977 zu Rocca di Papa in Italien stattgefunden hat, auf theologischer Grundlage einen ökumenischen Dialog über die Menschenrechte in Gang zu bringen versucht und in der Folge in Zusammenarbeit mit der CCIA ein Projekt zu einem vielseitigen Studium dieser Frage innerhalb des ÖRK und mehrerer der größten Konfessionsfamilien der Welt ausgearbeitet.

[1] Für einen geschichtlichen Gesamtüberblick vgl. Religious Freedom : Main Statements by the World Council of Churches 1948–1975 (CCIA/ÖRK, Genf).

[2] Menschenrechte und christliche Verantwortung. Bericht der Konsultation St. Pölten, Österreich, 21–26. Okt. 1974 (ÖRK–CCIA) Genf.

[3] Ebd.

[4] Fünfte Vollversammlung des ÖRK, Nairobi, Kenya, 1975. Bericht der Sektion V : Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung (ÖRK, Genf).

[5] WCC Central Committee, Addis Abeba, 1971. Report and Recommendations on Human Rights (ÖRK, Genf).

[6] ÖRK-Zentralausschuß, Erklärung zur Folter (CCIA/ÖRK, Genf).

[7] Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, Bericht der Militarismus-Konsultation, Glion, 13.–18. Nov. 1977 ; Bericht der Konsultation über Abrüstung, Glion, 9.–15. April 1978 (CCIA/ÖRK, Genf).

[8] Vgl. oben sowie WWC Central Committee, Genf 1976, Recommendations on Human Rights ; ÖRK-Zentralausschuß, Genf, 28. Juli – 6. Aug. 1977, Dokument Nr. 13, Bericht über die Menschenrechte.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

LEOPOLDO JUAN NIILUS

1930 in Tallinn (Reval) geboren. Gymnasialstudien in Estland. Studium der Rechtswissenschaften an der Juristischen Fakultät der Nationaluniversität Buenos Aires, Argentinien, und an der Southern Methodist University, Dallas, Texas. Zunächst Tätigkeit als Rechtsanwalt in Buenos Aires. Gründungsmitglied des Argentinischen Instituts für Verwaltungswissenschaften. Mitarbeit in der Christlichen Studentenbewegung. Zeitweise Mitglied des Zentralausschusses und Rechtsberater der Iglesia Evangélica Luterana Unida Argentiniens. Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz und der Arbeiterpartei. 1966–1967 Mitglied der argentinischen Abteilung des Rio-de-la-Plata-Zentrums für Christliche Studien. 1968–1969 Generalsekretär der Kommission für Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika. Seit 1969 Leiter der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Maßgeblich beteiligt an der Anbahnung von Friedensverhandlungen für den Sudan (1972). Veröffentlichungen u.a. zum Strafrecht ; Beiträge in verschiedenen ökumenischen Zeitschriften, in Cahier Protestants (Genf) und Christianisme Social (Paris). Anschrift : Conseil Œcuménique des Eglises, Commission des Eglises aux Affaires Internationales, 150 route de Ferney, CH–1211 Genève 20.

Maria Goretti/Domingo Sale

Die Kirche und der Kampf um die Menschenrechte auf den Philippinen

Die katholische Kirche auf den Philippinen rechnet ungefähr 85 % der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern, aber man kann nicht sagen, daß sie in ihrer Haltung zu den Menschenrechten einig sei.

In einer Erklärung vom 4. November 1976 wandten sich siebzehn Bischöfe an die Hauptursache dieser Spaltung, an «das Kriegsrechtregime, für das die Grundrechte des Menschen zweitrangig sind»[1].

In diesem kurzen Aufsatz werden wir eine Übersicht darüber zu geben versuchen, wie sich die Kirche auf den Philippinen in den letzten zehn Jahren im Kampf um die Menschenrechte verhalten hat.

1. Politische Gefangene

Im Februar 1977 gab der Verteidigungsminister zu, daß seit der Ausrufung des Kriegsrechts um die 60 000 Personen verhaftet worden sind[2]. Nur gegen wenige von ihnen wurde Anklage erhoben, und mit Ausnahme von Senator Benigno Aquino, Victor Corpuz und Bernabe Buscayno wurde über niemand ein Urteil gefällt. Zwei Berichte der Höheren Obern der Frauen- und Männerorden auf den Philippinen sowie der Bericht der im November nach den Philippinen entsandten Beobachter von Amnesty International und ein neuerer Bericht der Internationalen Juristenkommission dokumentieren, daß gegen politische Gefangene die Folter reichlich angewandt wird und daß eine ganze Anzahl Folterungen erlegen sind[3]. In den letzten Monaten hat der Druck, der von außen auf das Marcos-Regime ausgeübt wird, einfach dazu geführt, daß solche, die verhaftet wurden, gleich darauf verschwanden. Das vor kurzem in Mauban, Quezon, entdeckte Massengrab, worin man die Leichen einer Anzahl von Leuten fand, von denen man weiß, daß sie in Manila

verhaftet worden waren, zeigt, was in diesen Fällen des Verschwindens passiert[4].

Obwohl die siebzehn erwähnten Bischöfe und die Arbeitsgruppe der Höheren Ordensobern, die sich der politischen Gefangenen annimmt, weiterhin Dokumente über willkürliche Verhaftungen[5], die Gefangenenhaltung und Folterung politischer Häftlinge veröffentlichen und energisch dagegen protestieren, hat die katholische Bischofskonferenz trotz mehrfacher Gesuche, eine Erklärung über die politischen Häftlinge und ihre Behandlung zu veröffentlichen, noch nicht reagiert.

2. Arbeitsverhältnisse

Im November 1975 hat in der La Tondeña-Branntweinbrennerei in Manila der erste erfolgreiche Streik unter dem Kriegsrecht stattgefunden. Daraufhin verbot das Präsidential-Dekret 823 sämtliche Streiks und Hilfeleistung jeglicher Art an Arbeiter, die sich für ihre Rechte organisieren und einsetzen[6]. Dieses Verbot richtete sich offensichtlich gegen die Ordensleute und Priester, die sich am Kampf der Arbeiter beteiligten. Kardinal Sin, Erzbischof von Manila, sandte einen von zweitausend Bischöfen, Priestern und Ordensleuten unterzeichneten Brief an den Präsidenten, um gegen den Erlaß «mit aller Kraft zu protestieren». Um den Protest zum Schweigen zu bringen, wurden am Wortlaut des Dekrets einige Änderungen vorgenommen, doch der Inhalt blieb unverändert, und der Erlaß ist weiterhin in Kraft[7].

3. Landwirtschaftliche Pächter und Arbeiter

In einer vielleicht noch schlimmeren Lage als die Industriearbeiter befinden sich gegenwärtig die landwirtschaftlichen Pächter und Arbeiter. Zu Beginn des Kriegsrechts gab Präsident Marcos ein Dekret zur Landreform heraus: Reis- und Getreideland von über sieben Hektar soll auf die Pächter aufgeteilt werden. Er sagte damals, der Erfolg oder Mißerfolg seiner Verwaltung werde an der Durchführung der Landreform beurteilt werden. Kaum war das Dekret erlassen, ließen die Landbesitzer auf den Reis- und Getreidefeldern andere Feldfrüchte anbauen, andere vertrieben die Pächter vom Land und stellten sie als Landarbeiter an, wieder andere unterteilten ihre Ländereien in Bauparzellen. Bald nachdem das Gesetz erlassen war, setzte der Präsident – ohne es selbst zu ändern – die Grenze auf vierundzwanzig statt auf sieben Hektar an und schloß so über 60 % aller Pächter von der Landreform aus[8].

4. Kulturelle Minderheiten

Während von der Regierung die Landreform proklamiert wurde, enteignete man ererbte Ländereien kultureller Minderheiten auf betrügerischem Wege für multinationale Früchtefirmen wie Del Monte und Dole. In anderen Fällen wurden Ländereien von der Regierung beschlagnahmt, um sie mit Stauseen für Wasserkraftwerke zu überfluten, wovon die exportorientierten Großgrundbesitzer profitieren[9]. Auch brachte man in manchen Gebieten von Mindanao viele kleine Landbesitzer durch List und Betrug oder Einschüchterung durch das Militär dazu, ihr Land an die großen Fruchthandelsfirmen abzutreten[10].

Während einige Priester und Schwestern und die siebzehn erwähnten Bischöfe sich mit der Sache der Industrie- und Landarbeiter, der Pächter und der kulturellen Minderheiten identifizierten, hat die katholische Bischofskonferenz bis anhin bloß eine Erklärung über die schlimme Lage kultureller Minderheiten herausgegeben. Doch abgesehen von dieser Erklärung ist wenig geschehen, um entweder die Betroffenen selbst oder die Priester und Ordensleute, die sich ihrer annehmen, aktiv zu unterstützen.

5. Attacken der Regierung

Im September 1976 erschien in der Lokalpresse eine Reihe von Artikeln mit Angriffen gegen Priester und Ordensleute, die sich für die Armen einsetzen. Man suchte sie zu diskreditieren, indem man sie mit der kommunistischen Partei in Verbindung brachte[11]. Die Kampagne war geschickt aufgezogen. Während sie in der Presse auf Hochtouren lief, zeigte man mit der Regierung sympathisierenden Bischöfen Filme, die vom Informationsamt der Regierung fabriziert worden waren und den Eindruck zu erwecken suchten, es drohe der Regierung und der Kirche Gefahr. Die siebzehn Bischöfe schrieben wiederum einen geharnischten Brief an die Redaktoren der Lokalpresse, um gegen den Versuch zu protestieren, diejenigen, die mit den Armen zusammenarbeiten, als Kommunisten zu verschreien[12]. Obwohl die Kampagne ein wenig nachließ, geht sie auf subtileren Wegen immer noch weiter.

6. Das Referendum

Am 11. Dezember 1974 kündigte Präsident Marcos das dritte Referendum unter dem Kriegsrecht an. Sechs Wochen vor dem auf den 27. Februar 1975 anberaumten Referendum veröffentlichte das Mindanao-Sulu-Sekretariat für Sozialaktion ein Manifest, das zum Boykott des Referendums aufrief, denn solange das

Kriegsrecht nicht aufgehoben und somit eine freie Diskussion nicht gestattet sei, «dürfen wir uns nicht erlauben, an einem weiteren Demokratietheater teilzunehmen». Und da das Kriegsrecht nicht aufgehoben werde und somit eine freie Diskussion nicht stattfinden könne, schloß das Manifest: «Unser Gewissen zwingt uns, das bevorstehende Referendum zu boykottieren.» Ein paar Tage später schlossen sich die Höheren Ordensobern diesem Manifest an[13].

An ihrer Jahreskonferenz von Ende Januar 1974 gab die katholische Bischofskonferenz der Philippinen eine Erklärung zum Referendum heraus. Die Bischöfe schlossen sich zwar dem Boykott nicht an, verlangten aber «eine freie öffentliche Diskussion der Probleme, Redefreiheit, die Freiheit, sich friedlich zu versammeln und sich aller Medien zu bedienen, damit jeder Bürger Gelegenheit hat, seine Ansichten frei zu äußern». Sie forderten jedoch nicht die Aufhebung des Kriegsrechts. Schließlich machten sie dem Präsidenten «die Anregung», «anläßlich dieses Referendums keine Strafen zu verhängen gegen diejenigen, die nicht stimmen gehen oder sich der Stimme enthalten und ihren Standpunkt öffentlich äußern»[14].

Die Bischofskonferenz schien einen Boykott als moralisch vertretbare Option gelten zu lassen, und ihr Brief wurde denn auch in diesem Sinne gedeutet. Als jedoch der Tag des Referendums herannahte, sprachen sich viele Bischöfe gegen einen Boykott aus, und einer von ihnen ging sogar so weit, daß er eine Gruppe von Ordensschwestern mit der Exkommunikation bedrohte, falls sie nicht stimmen gingen. Die siebzehn Bischöfe hingegen legten in Predigten und Briefen ihren Leuten dar, daß ein Boykott in der gegenwärtigen Situation eine sittlich verantwortbare Entscheidung sei. Obwohl die Presse die Boykottdrohung verharmloste und voraussagte, es würden höchstens zwei Prozent der Wähler der Wahl fernbleiben, waren es dann um die fünfundzwanzig Prozent[15].

Die Boykottfrage machte die Spaltung in der Kirche offensichtlich und verschaffte Rom das Podium, um zu intervenieren.

7. Rom interveniert

Am 17. April 1975 erhielten die beiden Vorsitzenden der Vereinigung der höheren Ordensobern, der der Männerorden und die der Frauenorden, einen Brief von Kardinal Tabera, dem Präfekten der Ordenskongregation[16]. Dieser Brief war durch die Nuntiatur gegangen. Der Kardinal äußerte darin sein Bedauern über «den recht unglückseligen Verlauf der Ereignisse der letzten paar Monate im Zusammenhang mit der Vereinigung der höheren Ordensobern»[17]. Der Brief kritisierte dann «die fast ausschließlich gesellschaftspolitische Akzentsetzung der Vereinigung, die das geistliche Ideal des apostololischen Ordenslebens verdunkelt»[18]. Auf Ersuchen der beiden Vorsitzenden fand am 10. Mai 1975 eine Konferenz mit dem Apostolischen Nuntius statt, um über die Briefe des Kardinals Tabera zu diskutieren. Bei dieser Besprechung wurde es den Obern klar, daß mit dem «recht unglückseligen Verlauf der Ereignisse» und der «fast ausschließlich gesellschaftspolitischen Akzentsetzung» das Referendum gemeint war. Der Nuntius betrachtete das Referendum an und für sich als ein rein politisches Problem[19]. Bei einer anderen Gelegenheit erklärte der Nuntius, die Briefe seien gesandt worden im Bestreben, die Einheit zu bewahren, die zwischen den Bischöfen und zwischen den Bischöfen und den Ordensobern bestehen sollte[20]. Diese Einheit wurde zu einem Absolutum erhoben, das um jeden Preis zu bewahren ist, selbst um den Preis, sich um klare Verletzungen der Menschenrechte nicht zu kümmern. Im Verlauf des Jahres wurde die Vorsitzende der Vereinigung der höheren Ordensoberinnen als nicht mehr wählbar zur Wiederwahl als Provinzialin ihrer Kongregation erklärt, und der Vorsitzende der Vereinigung der höheren Ordensobern erhielt von Rom die Weisung, das Land für die Dauer eines Jahrs zu verlassen.

8. Bemühungen der Bischofskonferenz, die Regierung zu beschwichtigen

An der Versammlung der katholischen Bischofskonferenz vom Juli 1975 wurde zur Leitung der Bischofskonferenz während der folgenden zwei Jahre ein Vorstand gewählt, der mit einer Ausnahme aus Regierungsanhängern bestand. Unmittelbar nach seiner Wahl traf der neue Vorstand, obwohl er erst im Januar 1976 das Amt zu übernehmen hatte, mit Präsident Marcos zusammen. Diese Zusammenkunft brachte kirchliche Kreise in arge Verlegenheit, als am folgenden Tag die Presse in ihren Schlagzeilen sagte: «Die katholische Kirche, die traditionsgemäß gegen die Geburtenkontrolle eingestellt ist, erklärte sich gestern mit der von Marcos vertretenen politischen Grundlinie einverstanden, daß die Regierung sämtliche Familienplanungsmethoden unterstützt.»[21] Als Kardinal Rosales, der neue Präsident der Konferenz, tags darauf eine Klarstellung veröffentlichte, wurde diese in einem obskuren Winkel der Zeitungen untergebracht. Die Erklärung des Kardinals steigerte nur noch die Verwirrung, da sie den Eindruck erweckte, die Kirche habe ihren in «Humanae vitae» vertretenen Standpunkt wesentlich geändert[22].

Nach der summarischen Deportation von vier Priestern gegen Ende 1975 und anfangs 1976 versuchte der Vorstand der Bischofskonferenz, an seiner Zusammenkunft im Januar 1976 die Diskussion über diesen Punkt zu blockieren. Schließlich erklärte er sich damit einverstanden, über die Deportation Erkundigungen anzustellen. Statt dies auch wirklich zu tun, gab man sich mit dem Wort des Präsidenten zufrieden, wonach dabei nach dem Recht verfahren worden sei. Dies veranlaßte einige der siebzehn Bischöfe, dem Vorstand vorzuwerfen, er habe mit dem Präsidenten einen Handel abgeschlossen. Die Umstände schienen diesen Vorwurf zu bestätigen[23].

Nachdem das Militär zwei kirchliche Radiostationen und drei Veröffentlichungen mundtot gemacht hatte, gab die Bischofskonferenz einen recht überraschenden Hirtenbrief heraus, worin sie zwar diplomatisch, aber doch mit einer gewissen Festigkeit über die Grundrechte der Familien, der Stammesminderheiten, der im Dienst der Evangelisation Stehenden und über das Recht auf ein ordentliches Gerichtsverfahren sprach[24]. Durch diese Erklärung ermutigt, erwarteten die progressiveren Bischöfe, daß der an der Versammlung vom Juli 1977 zu wählende neue Vorstand für die ganze Konferenz repräsentativ sein werde. Doch dies sollte nicht der Fall sein. Im Juli traf die für die Regierung eingestellte Gruppe innerhalb der Konferenz mit einer vorbereiteten Liste von Kandidaten ein, die sie bei der Wahl dann auch durchbrachte. Auch bei dieser Zusammenkunft weigerte sich die Bischofskonferenz, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, daß im Familienplanungsprogramm der Regierung die Menschenrechte weitgehend mißachtet werden.

9. Die letzthin durchgeführten Wahlen

Im April 1978 hielt das Land die erste Wahl unter dem Kriegsrecht ab. Die bekanntgegebenen Resultate bedeuteten einen vollständigen Sieg sämtlicher Regierungskandidaten. Doch die wohldokumentierten massiven Fälle von Wahlbetrug, besonders im Gebiet von Groß-Manila, lassen am proklamierten Sieg der Regierungskandidaten ernsthaft zweifeln[25]. Als zwei Tage nach der Wahl ein friedlicher Marsch stattfand, um gegen den Wahlverlauf zu protestieren, wurden fünfhundert Personen, darunter vier Oppositionskandidaten, zwei frühere Senatoren, ein Priester und sechs Ordensschwestern verhaftet. Zwei Tage nach diesem Protestmarsch durchsuchte das Militär vier Ordenshäuser, von denen eines gestürmt wurde. Ein junger Mann, den man bei diesem Überfall verhaftete, starb vier Tage später an den Folgen der erlittenen Torturen[26]. Die Höheren Ordensobern riefen zu einem Tag des Gebets und Fastens in der Kathedrale von Manila auf, um gegen alle diese Ereignisse zu protestieren. Doch die Bischöfe als Körperschaft sind bis jetzt stumm geblieben.

10. Schluß

Gegenwärtig sieht es nicht so aus, daß die Bischofskonferenz für die Menschenrechte energischer eintreten wird. Sie fürchtet sich vor den Folgen eines Konflikts mit der Regierung: Besteuerung der Kirchengüter, Überwachung der katholischen Schulen und weitere Belästigungsformen. Diese Gefahren bestehen. Die Befürchtungen haben sich von Zeit zu Zeit bewahrheitet. Es ist eine traurige Tatsache, daß sie die Stimme der katholischen Bischofskonferenz zum Schweigen gebracht haben. Kürzlich wurde Kardinal Sin bei seiner Abreise nach Rom durch das Militär im Flughafen aufgehalten; man versuchte, ihn am Verlassen des Landes zu hindern[27]. Der Nuntius sprach in der Angelegenheit beim Präsidenten vor. Es erfolgte eine Entschuldigung[28]. Doch weder der Nuntius noch die Bischofskonferenz erhoben ihre Stimme gegen die willkürlichen Verhaftungen und Festhaltungen, die Folterung und Ermordung politischer Häftlinge, die unmenschliche Vertreibung armer Ansiedler, die Enteignung von Ländereien, die überhandnehmende Mißachtung der Rechte kultureller Minderheiten und die beständige Bedrückung und Belästigung von Industriearbeitern, wenn sie versuchen, ihre berechtigten Beschwerden vorzubringen. Die Konferenz hat zu groben Mißachtungen der Rede- und Versammlungsfreiheit und des Rechtes auf Zugang zu Informationen geschwiegen. Wie es scheint, ist für den Nuntius und die Mehrheit der Bischöfe die Hauptsorge die, daß die Vorrechte der Kirche erhalten bleiben.

Die siebzehn Bischöfe im Verein mit einer ganzen Anzahl von Priestern und Ordensleuten hingegen werden weiterhin ihre Stimme erheben, um die Menschenrechte zu verteidigen. Für sie kann das Streben der Kirche nach Gerechtigkeit nicht von dem absehen, was das Volk Tag für Tag erlebt und erleidet. Die Situation in den Bistümern dieser Bischöfe ist von diesem Streben gekennzeichnet. Ihre Gläubigen sind im Leben der Kirche aktiv. Sie überwinden ihre Furcht, sprechen offen und organisieren sich, um sich mit Fragen der Gerechtigkeit und der Menschenrechte auseinanderzusetzen.

In gewissem Sinn bestehen auf den Philippinen gegenwärtig zwei Kirchen: die alte, institutionelle, auf das Establishment ausgerichtete Kirche, die das Bestehende zu bewahren sucht, und die neue, dynamische, auf das Volk ausgerichtete Kirche, die es mit den achtzig Prozent der Bevölkerung hält, die arm und be-

drängt sind und bis jetzt von der institutionellen Kirche großenteils vernachlässigt wurden. Der Dynamismus dieser neuen Kirche entspricht dem einfachen, doch tiefen Glauben der Armen und entbindet dabei bis jetzt noch ungenutzte Kräfte. Mehr und mehr entziffern die kleinen Leute die Zeichen der Zeit in ihrem eigenen Leben und in ihrer Umwelt im Licht des Glaubens. Ihre einfachen Überlegungen sind tief und packend. Sie artikulieren in ihrem Glaubensleben eine wirklich bodenständige Theologie und finden ihre Identität als authentische Ortskirche. Die Schlichtheit, Ehrlichkeit und Direktheit ihres Vorgehens ist vielleicht die größte Bedrohung für die alte, auf das Establishment gestützte Kirche und für das Kriegsrechtregime.

Die Kirche ist in ihrer Haltung zum Problem der Menschenrechte gespalten. Die einen sehen dies für etwas Schlimmes an, die anderen als Herausforderung, daran zu wachsen. Sie sehen im Tun und Treiben der Menschen Gottes Vorsehung mitspielen und sind sich bewußt, daß jedes menschliche Bestreben unter dem Zeichen des Ostermysteriums steht. Vorderhand ist diese neue Kirche noch klein. Sie ist eine leidende Kirche, wird aber stark und furchtlos. Man sagt von alters her, das Blut der Märtyrer sei für die Kirche wie ein Same. Heute bezeugen die armen, leidenden und in manchen Fällen bei der Verteidigung ihrer Würde und der Würde ihrer Mitmenschen sterbenden Menschen ihren Glauben an den lebendigen Gott, der in der Geschichte wirkt, und an seinen Sohn Jesus Christus, der starb, damit die anderen leben. Sie sind ebenso sehr Märtyrer wie die Blutzeugen von einst, denn durch ihr Blut sind sie Same dieser neuen, dynamischen, vitalen Kirche der Armen.

[1] «Ut Omnes Unum Sint.» Statement of seventeen Bishops, November 4, 1977.

[2] Erklärung des Ministers der nationalen Verteidigung, Juan Ponce Enrile im BBC-Dokumentarfilm «Collision Course». Im Fernsehen BBC, 9. Mai 1977.

[3] Political Detainees in the Philippines (AMRSP, Manila, March 31, 1976 und 1977); Report of an Amnesty International Mission to the Republic of the Philippines, 22 November – 5 December, 1975 (A.I., London ^{2}1977); The Decline of Democracy in the Philippines (International Commission of Jurists, Genf 1977).

[4] «Political Detainees Update», September 30, 1977.

[5] Die Arbeitsgruppe der Höheren Ordensobern veröffentlicht periodisch Berichte über die Häftlinge. Diese Berichte enthalten Angaben über die jüngsten Verhaftungen, Fälle von Folterungen, Todesfälle und neueste Angaben über die Zahl der Häftlinge.

[6] Justice for the Filipino Worker (AMRSP, Manila 1976). In dieser Broschüre sind der Brief von Kardinal Sin zum P.D. 823, das Dekret selbst und weitere Angaben zu finden.

[7] Ebd.

[8] Signs of the Times, passim. Die Verlagstätigkeit des AMRSP wurde am 5. Dezember 1976 vom Militär mit Gewalt unterbunden.

[9] Ebd., passim.

[10] Ebd., passim.

[11] Times Journal, September 1, 1976; Bulletin Today, September 1, 1976; Philippines Daily Express, September 9, 1976, September 16, 1976 u.a.m.

[12] «Letter to the Editor, Times Journal, Bulletin Today, Philippine Daily Express». Der Brief war undatiert und wurde in der Presse nie veröffentlicht.

[13] Manifesto of the Mindanao-Sulu Secretariat for Social Action (MISSA), January, 9, 1975. Die Billigung durch die Höheren Ordensobern ist an das Manifest angefügt.

[14] Erklärung der katholischen Bischofskonferenz zum Referendum, von deren Präsident, Kardinal Rosales, unterzeichnet und vom 3. Januar 1976 datiert.

[15] Signs of the Times, March 1976, legt eine Analyse der Abstimmungsresultate vor. Die Regierung selbst behauptete, es seien 24 Millionen registrierte Wähler gewesen. Später sprach sie von ungefähr 18 Millionen Wählern beim Referendum.

[16] Von Kardinal Tabera unterzeichnete, vom 17. April 1976 datierte Briefe an Sr. Christine Tan R.G.S. und P. Benigno A. Mayo SJ. Die Briefe lauteten gleich.

[17] Ebd.

[18] Ebd.

[19] Die Oberen gaben am 24. Juni 1975 einen summarischen Bericht über diese Zusammenkunft heraus.

[20] Interview, das Mgr. Torpigliani, der Apostolische Nuntius, am 25. Mai 1977 in Malaybalay, Bukidnon, gab.

[21] Bulletin Today, July, 1975.

[22] Ebd.

[23] Brief des Bischofs Jesus Varela an Kardinal Rosales vom 2. April 1976 und die Antwort des Kardinals Rosales an Bischof Varela: Signs of the Times, Mai 1, 1976.

[24] Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz an das Gottesvolk, 29. Januar 1977.

[25] Ichthys, April 28, 1978.

[26] Ichthys, May 12, 1978 und June 9, 1978.

[27] Bulletin Today, Mai 21 – May 28, 1978.

[28] Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARIA GORETTI/DOMINGO SALE

Aus Sicherheitsgründen veröffentlichen die beiden Autoren, Mitglieder des Jesuitenordens, die der Redaktion bekannt sind, diesen Bericht unter Pseudonymen.

Segundo Galilea

Die lateinamerikanische Kirche im Kampf für die Menschenrechte

Eine alltägliche Sache für die Seelsorge

Der Kampf für die Rechte des lateinamerikanischen Menschen ist in den letzten Jahren für die pastorale Praxis der Kirche in diesem Kontinent zu einer alltäglichen Sache geworden. Er ist mit dem Bewußtsein von ihrem Missionsauftrag innerhalb der Gesellschaft identisch geworden. Es handelt sich dabei um eine allgemeine Erscheinung, die in allen Ländern zu beobachten ist, sei es auf der Ebene der christlichen Gemeinden, sei es – was bekannter ist – im Bereich der Hierarchien (von vier oder fünf Ausnahmen abgesehen).

Diese «Menschenrechtspastoral» beschränkt sich nicht auf öffentliche Erklärungen und Anklagen. Sie äußert sich in konkreten Engagements, organisierten Aktionen und in verschiedenen Ländern auch in Institutionen, die ständig in diesem Sinn arbeiten. Eine der bekanntesten ist die Vicaría de la Solidaridad in Chile, die den rechtlichen und menschlichen Schutz von Exilierten, von politischen Gefangenen, von Menschen, die ihren Arbeitsplatz verloren haben (und arbeitslos sind), und von weiten Kreisen der Bevölkerung, die in größter Armut leben, übernimmt. In Bolivien gibt es ebenfalls die «Asamblea de los Derechos Humanos» (= Menschenrechtsversammlung), und Brasilien hat verschiedene Institutionen der Gewaltlosigkeit hervorgebracht, von denen die «Kampagne der Brüderlichkeit» am weitesten verbreitet sein dürfte. Alle diese Institutionen unterstehen der Hierachie. Daneben müßte man aber noch andere nennen, wie «Iglesia Solidaria» in Peru oder Mexiko, die gemeinsam mit der Hierarchie Kreise von Priestern, Nonnen und Laien zusammenschließen. Und die kirchlichen Basisgemeinden im einfachen Volk sind in Regionen, wo jede andere Form der Basisorganisation behindert wird, zu Inseln der Freiheit und des Engagements für Gerechtigkeit geworden.

Das Eintreten der Kirche für die Menschenrechte ist so bedeutsam, daß es eine entscheidende Realität der lateinamerikanischen Christenheit im vergangenen Jahrzehnt bewirkt hat: die Verfolgung. Es gibt eine geheime und eine offene, eine physische und eine psychische Verfolgung, und sie geschieht auf Betreiben von Regierungen oder von traditionell privilegierten Gruppen. In diesen von katholischer Tradition geprägten Ländern gibt sich die Verfolgung nicht «offiziell»; sie wird in intelligenter und diskriminierender Weise vor allem gegen die Kreise angewandt, die sich am meisten für die Sache der Befreiung der Unterdrückten einsetzen und daher am verletzlichsten sind.

Die Verfolgung führt zum Martyrium. Nicht notwendig im kanonischen Sinn, aber in einer weiter gefaßten, ebenfalls gültigen Bedeutung des Wortes, nach der es sich um Christen handelt, die aufgrund ihres Glaubens ihr Leben verloren haben[1]. Die Kirchen Lateinamerikas hatten zwar seit der Unabhängigkeit der einzelnen Länder von Zeit zu Zeit unter Verfolgungen zu leiden, doch die heutige Verfolgung kennzeichnet etwas Neues: ihr Grund ist das Eintreten der Kirche für die Menschenrechte – und nicht so sehr ihr Einsatz zur Verteidigung ihrer eigenen Rechte, wie es im 19. Jahrhundert der Fall war. In diesem Sinn stellt die derzeitige Situation diese Bischöfe und Gemeinden in die Tradition des 16. Jahrhunderts, in dem überall in Amerika viele Missionare für die Verteidigung der Indianer kämpften.

Warum wird dieser Kampf jetzt zu einem «Zeichen der Zeit»? Verschiedene gesellschaftliche und kirchliche Faktoren wirken hier zusammen.

1. In den letzten Jahrzehnten schärfte sich das lateinamerikanische Bewußtsein für die Unterdrückung, der die Mehrheiten in diesem Kontinent ausgesetzt sind. Ihre Befreiung erscheint als zwingendes Menschenrecht. Offensichtlich teilt die Kirche diese Ansicht und verankert sie in ihrem evangelischen und missionarischen Bewußtsein.

2. Das II. Vatikanische Konzil unterstrich die Dimension einer dem Menschen dienenden Kirche. In die lateinamerikanische Situation übertragen wurde diese ekklesiologische Akzentverschiebung durch die Bischofskonferenz von Medellín (1968) mit ihrem Nachdruck auf einer Kirche, die sich für die Rechte und die Befreiung ihrer ärmsten und am schlimmsten benachteiligten Kinder einsetzt.

3. Dieses Bewußtsein Lateinamerikas und seiner Kirche erwies sich für die «bestehende Ordnung» als gefährlich. Ein Ergebnis dieser Spannung war die Ausbreitung von Gewaltregimen im Kontinent. Ihrer eigenen Natur entsprechend mußten diese das Problem der Menschenrechte verschärfen, indem sie es auf seine ganz elementaren Bereiche übertrugen. Wir können sagen, daß die Menschenrechte heute in allen Ländern des Kontinents (wenn auch in verschiedenem Ausmaß) auf die eine oder andere Weise systematisch mit Füßen getreten werden. In allen Ländern gilt mehr oder we-

niger ausdrücklich die Ideologie der nationalen Sicherheit. Der Fall Kubas eingeschlossen, hier allerdings mit anderer Motivation und anderem Vorzeichen.

Einer Kirche mit dem gesellschaftlichen und moralischen Gewicht, wie es die lateinamerikanische besitzt, bleibt keine andere Wahl: entweder Gott oder Kaiser, entweder Moses oder Pharao.

4. Aufgrund der politischen Verhärtung war damit zu rechnen, daß die Eliten des einfachen Volkes und der Politik und die Führer der Arbeiter- und Landarbeiterbewegungen ausgeschaltet würden. In dieser Situation erweist sich die Kirche – auch die Hierarchie– als einzige Instanz, welche die Rechte der Unterdrückten verteidigt. In der Tat wird sie zur «Stimme derer, die keine Stimme haben». Daher ist dieses Engagement so stark bischöflich geprägt.

Zwischen Gott und Kaiser

Im Kampf der lateinamerikanischen Kirche für die Menschenrechte beeindruckt eine Tatsache: die rapide Zunahme von bischöflichen Stellungnahmen zu diesem Problem in den allermeisten Ländern. Man könnte sagen, daß die Bischöfe jedesmal, wenn sie von zeitlichen Dingen sprechen, auf die Menschenrechte Bezug nehmen. Vielleicht stellt nur die Kirche Südafrikas einen ähnlichen Fall dar, dort im Hinblick auf die Rassenfrage. Die Stellungnahmen sind zweifellos von unterschiedlicher Tragweite und Eindringlichkeit, denn das Ausmaß der Verletzung der Menschenrechte ist je nach Land und Zeitpunkt verschieden. Unterschiedlich ist ebenfalls die Sensibilität einiger Episkopate für dieses Problem; es mangelt nicht an denen, die meinen, der christliche Kampf für die Menschenrechte arbeite dem Kommunismus in die Hände.

Um es kurz zu machen und zum Wesentlichen zu kommen, nehmen wir einfach die Verlautbarungen und Tagungsprotokolle von Bischofskonferenzen der beiden letzten Jahre[2]. Es hat jedoch in gleicher Weise auch sehr bedeutsame Stellungnahmen von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien gegeben. Wer kennt nicht die ständige Bereitschaft von Dom Helder, Don Proaño, der Kardinäle von São Paolo, Lima, Santiago oder La Paz, die Unterdrückten in ganz bestimmten Situationen in Schutz zu nehmen?

Am 12. Juni 1976 stellten sich die Bischöfe in Paraguay der Regierung entgegen und warfen ihr die systematische Unterdrückung sowohl der öffentlichen und politischen Freiheiten als auch der – vielfach von Priestern geleiteten – Organisationen der Campesinos vor. (Die Ausschaltung von Führern aus dem Volk zwang die Seelsorger in vielen Regionen des Kontinents, den Campesino- und Arbeiterbewegungen Beistand zu leisten: dies ist einer der Konfliktpunkte im Kampf der Kirche für die Rechte der Armen.)

In Bolivien unterstützte der Episkopat im Juni 1976 offen den Streik der im Elend lebenden Arbeiter der Zinnbergwerke. Es war nicht das erste Mal: die Unterstützung der Bergarbeiter hat in der bolivianischen Kirche Tradition. Und im Dezember desselben Jahres verurteilte sie öffentlich die Lebensbedingungen und die Unfreiheit des bolivianischen Volkes.

In Guatemala wurde das Problem der Menschenrechte und Gerechtigkeit durch die Folgen des Erdbebens, welches das Land heimgesucht hatte, aufs äußerste zugespitzt. Im August 1976 veröffentlichte der Episkopat den von prophetischem Geist durchdrungenen Hirtenbrief «Unidos en la Esperanza» (= «Geeint in der Hoffnung»).

In Peru erklärten die Bischöfe am 4. Oktober 1976, die Menschenrechte seien wichtiger als eine Sanierung der Wirtschaft um jeden Preis (Hirtenbrief «Justicia en el mundo» = «Gerechtigkeit in der Welt»). Tatsächlich ist das Problem eines Entwicklungsmodells, welches die Rechte der Schwachen opfert, in Lateinamerika ständiges Thema sowohl in den Bischofskollegien als auch auf anderen kirchlichen Ebenen gewesen.

Brasilien ist wohl das Land, in dem die katholische Kirche die längste und konfliktreichste Wegstrecke im Kampf für die Rechte der Schwachen zurückgelegt hat. In einem unterschiedlichen Kampf: der Episkopat ist zahlreich und heterogen. Wie in Chile und Uruguay hatte er sich mit einer starken Regierung und einer lükkenlosen Ideologie der nationalen Sicherheit auseinanderzusetzen. Trotz der in letzter Zeit erfolgten relativen Liberalisierung des Landes mußte der Episkopat zweimal innerhalb von sechs Monaten eingreifen. Im November 1976 legte er in einem «Hirtenwort an das Volk Gottes» («Comunicación pastoral al pueblo de Dios») die ideologischen Wurzeln der Willkürakte und Zwangsmaßnahmen der Machthaber frei. Vier Monate später erheben sie ihre Stimme zur Verteidigung der persönlichen, öffentlichen und wirtschaftlichen Freiheiten («Lineamiento para un orden político» = Richtlinien für eine politische Ordnung).

In Nicaragua, wo die Verletzung der Rechte des Volkes sich zur Tyrannei steigert, entschied sich der Episkopat nach Jahrzehnten der Unentschlossenheit zum Bruch mit Somoza und prangerte das Fehlen von Freiheit und Mindestgarantien für die Bürger an. Dies geschah am 8. Januar 1977. Es war ein wichtiger Markstein für den Niedergang des Regimes, auch wenn der Hirtenbrief anfangs von der Regierung zensiert wurde.

El Salvador ist ein kleines Land, das von einer Gruppe von Großgrundbesitzern in stillschweigendem Einverständnis mit der Regierung beherrscht

wird. Hier wie andernorts sind die Menschenrechte die Rechte der Campesinos. Seit einiger Zeit wurden von der offiziellen Pastoral – besonders von seiten der Jesuiten – die Agrarreform und der Zusammenschluß der Landarbeiter unterstützt. Dies löste eine Verfolgung aus, die zu den härtesten der letzten Jahre in Lateinamerika zählt. Am 5. März 1977 nahmen die Bischöfe die Landarbeiterorganisationen und die verfolgten Militanten und Priester in Schutz und prangerten die repressiven und ungerechten Verhältnisse an.

In Chile hat die Menschenrechtsfrage die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf allen Ebenen in eine Kette von Konflikten verwandelt. Am 11. Juli 1977 machten die Bischöfe gemeinsame Sache mit den ausgeplünderten Campesinos. Am 1. Mai 1977 legten sie der Regierung die menschlichen Grundbedingungen für das «Zusammenleben in unserem Volk» dar.

Im November 1977 veröffentlichten die Bischöfe, die der lateinamerikanischen Kommission für die gewaltfreie Aktion angehören, das entschiedenste und überzeugendste Dokument über die Rechte der Armen seit der Konferenz von Medellín; es zeigt die christlichen Bedingungen für einen gewaltlosen Kampf auf.

Es würde zu weit führen, hier fortzufahren. Wie ich bereits feststellte, sind Verfolgung und Formen des Martyriums oft der Preis für diese Haltung gewesen. Sie betrafen eher die verwundbare «Basis» als hochgestellte Persönlichkeiten. Doch sie reichten aus, um die säkularen Beziehungen zwischen Staatsgewalt und Kirche zu verändern.

Im spektakulärsten Fall wurden im Juli 1976 in Ecuador siebzehn lateinamerikanische Bischöfe verhaftet und praktisch des Landes verwiesen; ihr Vergehen bestand in ihrer gemeinsamen kritischen Stellungnahme zur Lage der Campesinos. In El Salvador wurden Katechetinnen und Ordensleute ermordet, ebenso wie in Honduras, wo das Massaker von Olancho (25. Juni 1975) das Bewußtsein der lateinamerikanischen Kirche erschütterte. In beiden Fällen ging es um die Rechte der ausgebeuteten Landarbeiter.

Tod oder Gefängnis für Priester und Belästigungen von Bischöfen sind in Argentinien, Uruguay und Brasilien wohlbekannt. Massenausweisungen von Missionaren gab es in Zentralamerika, Chile, Brasilien, Bolivien, Paraguay, Argentinien und Kuba; in anderen Ländern des Kontinents vollzogen sich diese Ausweisungen eher sporadisch. Es versteht sich von selbst, daß der Grund dafür nicht immer einzig und allein Jesus, seine Kirche und die Armen sind. Bei verfolgten Geistlichen hat es Zwiespältigkeiten, Fehler und Widersprüche im Hinblick auf ihren seelsorglichen Auftrag gegeben. Das politische Moment spielte in vielen Fällen eine Rolle. Nicht alle «Propheten» sind Propheten. Entscheidend ist hier die Tatsache insgesamt. Im übrigen hat es bei allen religiösen Verfolgungen der Geschichte ein Moment der Ambivalenz gegeben.

Menschenrechte: Rechte des Armen

Worin besteht die Bedeutung dieser Tatsachen für Pastoral und Kirche? Zumindest für Lateinamerika können wir einige Schlußfolgerungen ziehen.

1. In diesem Kontinent ist die Frage der Menschenrechte – wie in der übrigen Dritten Welt – derart massiv, hat sie solche Ausmaße angenommen, daß sie sich für die Mehrheit des Volkes als Frage des «Menschseins» und für das Bewußtsein der Kirche als Problem der institutionalisierten gesellschaftlichen Sünde darstellt. Entwicklung und Befreiung sind in Lateinamerika eine ethische und pastorale Frage.

2. Der Kampf und die Auseinandersetzungen, die die Kirche um der Menschenrechte willen auf sich nimmt, spielen sich nicht in erster Linie auf der Ebene der öffentlichen, politischen und geistigen Freiheiten ab. Der Konflikt besteht vielmehr im Bereich der Grundrechte der Arbeiter, der Campesinos und der Eingeborenen. Demgegenüber erscheinen Menschenrechte wie Meinungs- und Pressefreiheit fast wie ein Luxus.

In Lateinamerika geht es um das Recht auf Arbeit, auf einen Mindestlohn, auf eine Ernährung, welche die Grundbedürfnisse befriedigt, und eine grundlegende Bildung, um das Recht, nicht in ständiger Unsicherheit leben zu müssen, nicht systematisch marginalisiert und diskriminiert zu werden, um das Recht, sich im Arbeitsleben organisieren zu dürfen.

In Lateinamerika sind die Menschenrechte die Rechte des Armen.

3. Je konsequenter die Kirche – im ganzen gesehen – diese Mission erfüllt, um so tiefer faßt sie im Volk Wurzeln; sie zeigt immer mehr das Gesicht einer Kirche der Armen. Diese Tatsache hat noch keine allgemeine Gültigkeit, aber sie ist in vielen Teilen des Kontinents zu beobachten. Sie ist vor allem eine Herausforderung, das Konzilsideal der «Kirche der Armen» zu verwirklichen, eine Herausforderung, der gegenüber Lateinamerika sich in einer besonders günstigen Ausgangslage befindet: es ist ein Kontinent der Armen, und es ist ein kirchlich geprägter Kontinent.

4. Der Kampf für die Rechte des Armen ohne jede Diskriminierung eröffnet der Seelsorge eine missionarische Perspektive: die Chance einer Annäherung an traditionell kirchenfeindliche Personen, Gruppen und Ideologien.

In dieser Hinsicht ist die Erfahrung in Chile bedeutsam gewesen: dadurch, daß die Kirche verfolgte und

bedrängte Anhänger des Marxismus unterstützte und das Kreuz auf sich nahm, das damit verbunden war, bot sie diesen Gruppen den Anblick einer nicht-sektiererischen, dienenden und schenkenden Kirche, die ihnen unbekannt gewesen war. Die Kirche in Chile und in anderen Ländern ist für viele Nichtglaubende keine Legitimationsinstanz der kapitalistischen Macht und kein Opium des Volkes mehr.

5. Der Kampf für die Rechte des Armen verändert in Lateinamerika die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft. In der Tat wurde das traditionell geschichtliche Verhältnis der katholischen Kirche zur Gesellschaft durch die Gleichsetzung von Kirche und Staat definiert. Die Hauptbemühung des Klerus galt den Beziehungen zur Regierung; etwaige Konflikte entzündeten sich noch bis vor gar nicht langer Zeit an kirchenpolitischen Problemen.

Heute meint niemand, die Kirche müsse sich am meisten für ihr Verhältnis zu den Regierungen interessieren. Die entscheidende Beziehung ist die zwischen der Kirche und dem Volk, und von dieser Perspektive her bestimmt sich ihr Standort gegenüber der Regierung. In Situationen, in denen das Verhältnis zwischen den Regierungen und dem Volk durch die Frage der Menschenrechte schweren Schaden genommen hat, muß eine Kirche, die ihrem Volk Dienerin sein will, frei und prophetisch gegenüber dem Staat auftreten, wenn sie nicht Gefahr laufen will, für das Volk an Bedeutung zu verlieren.

Der Kampf der Kirche für die Rechte des Menschen – die Rechte des Armen – ist für die Kirche selbst ein Weg der Freiheit und des Prophetentums gegenüber allen Formen von Macht.

6. Welches sind die Schattenseiten dieser Situation? Die Tatsache, daß man zunächst einmal in den Armen Hoffnungen erweckt, die zum Schaden für die Evangelisierung enttäuscht werden können. Dies geschieht da, wo es in den offiziellen Kreisen der Kirche an Entschiedenheit fehlte oder wo man – scheinbar oder wirklich – einen Rückzieher gemacht hat. Denn das Schicksal des Evangeliums ist in Lateinamerika eher an das Problem der Gerechtigkeit geknüpft als an die Fragen der Säkularisierung.

In einer Situation, in der die Hierarchie tatsächlich als die einzige Verteidigungsinstanz der Grundrechte der Armen erscheint, besteht zwangsläufig die Gefahr einer Überbewertung ihrer Rolle zuungunsten des Engagements der Laien und der Vereinigungen des Volkes oder der politischen Organisationen, die normalerweise weithin dafür zuständig sind. «Stimme» zu sein «für jene, die keine Stimme haben» kann dem Klerus unter bestimmten Umständen Ansehen verschaffen, als Dauerzustand jedoch kann es die Entwicklung der Armen zu Subjekten ihrer Befreiung und des Kampfes um ihre Rechte verzögern.

Es besteht immer eine Versuchung, die Rechte des Armen zu privatisieren. Von vitaler Bedeutung sind für diesen nicht nur die persönlichen Rechte, sondern auch die kollektiven Rechte seiner Organisationen. (In anderen Gesellschaftsklassen, in denen dem einzelnen mehr Mittel zur Verfügung stehen, ist das nicht in gleichem Maß der Fall.) Von vielen Seelsorgern, die dem Kampf der Kirche für die Sache der Arbeiter und Campesinos einen kollektiven Stempel aufgedrückt haben, ist dieser Zusammenhang begriffen worden.

In der lateinamerikanischen Gesellschaft heißt die Rechte der Schwachen zu gewährleisten, die Rechte aller sicherzustellen: allein die Rechte der Privilegierten zu garantieren heißt, die Rechte aller anderen zu verletzen.

[1] P. José Marins und seine Equipe haben eine eindrucksvolle Sammlung von Fakten und dokumentierten Zeugnissen über diese Christen veröffentlicht: Praxis del Martirio ayer y hoy (Edic. Paulinas, Bogotá 1977).

[2] Dieser Artikel wurde im ersten Halbjahr 1978 verfaßt. Bis zu seinem Erscheinen können daher weitere Stellungnahmen erfolgt und wichtige Tatsachen hinzugekommen sein.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

SEGUNDO GALILEA

Chilene, 1928 in Santiago geboren, 1956 zum Priester geweiht. Seit 1963 wirkt er als ständiger Mitarbeiter des CELAM oder der CLAR (Konferenz der Ordensleute in Lateinamerika) bei der Planung und Durchführung von Konferenzen über pastorale oder spirituelle Themen in Lateinamerika mit. Er veröffentlichte: Hacia una pastoral vernácula (1966); Para una pastoral latino-americana (1968); Evangelización en América Latina (1969); A los pobres se anuncia el evangelio (1971); Espiritualidad de la liberación (1973); Religiosidad popular y pastoral (1978); El sentido del pobre (1978); El seguimiento de Cristo (1978) usw. Außerdem zahlreiche Aufsätze. (Alle seit 1969 einschließlich veröffentlichten Werke sind in portugiesischer und italienischer Übersetzung erschienen.) Anschrift: Casilla 17024, Correo 8, Santiago, Chile.

Norbert Greinacher

Die Verantwortung der Kirchen in der «Ersten Welt» für die Verwirklichung der Menschenrechte

Die bisherigen Beiträge dieses Heftes, besonders von W. Huber und J.M. Lochman, haben das Problematische der nur auf *individuelle* Freiheit ausgerichteten Menschenrechte gezeigt und auf den Kampf um ihre Ausweitung auf *soziale* Rechte hingewiesen. Unter diesem Gegensatz leidet bis heute das gesamte Problem der Durchsetzung der Menschenrechte für alle Menschen, vor allem aber die augenblickliche Menschenrechtspolitik des Westens. Nachdem die Kirchen in der «Ersten Welt» seit dem letzten Weltkrieg allmählich die Bedeutung der individuellen Menschenrechte und ihre christlichen Implikationen erkannt haben, wurden sie nicht selten zu strikten Verfechtern dieser individuellen Menschenrechte und gaben ihnen dadurch oft eine zusätzliche religiöse Legitimation. Dabei spielt vor allem eine Rolle, daß die Kirchen ein – legitimes – Interesse daran haben und genügend Anlaß vorhanden ist, im Rahmen der individuellen Menschenrechte vor allem auf die Realisierung der Religions- und Gewissensfreiheit hinzuweisen. Bewußt oder unbewußt geraten die Kirchen der Ersten Welt dadurch aber auch in die große Gefahr, die bestehende nationale und internationale kapitalistische Wirtschaftsordnung mit all ihren Ungerechtigkeiten religiös zu legitimieren. Dabei wurde von der katholischen Kirche der Ersten Welt oft übersehen, daß die Stellungnahmen Papst Johannes' XXIII., Papst Pauls VI. und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils in dieser Hinsicht weit progressiver sind als ihre eigenen Stellungnahmen. So ist es z.B. kennzeichnend, wie wenig in der Bundesrepublik Deutschland die Aussagen der Enzyklika «Populorum Progressio» Papst Pauls VI. vom 26. März 1967 rezipiert wurden.

I. Die heutige Weltwirtschaftsordnung und die Menschenrechte

Welch himmelschreiendes Unrecht die heutige «Ordnung» der Weltwirtschaft in sich birgt, hat der erste Weltentwicklungsbericht der Weltbank vom 15.8.1978 erneut aufgezeigt[1]. Bei einer Weltbevölkerung von ca. vier Milliarden Menschen gibt es zur Zeit weltweit rund achthundert Millionen Menschen, die an Unterernährung, fehlender Gesundheitsfürsorge, hoher Säuglingssterblichkeit, geringer Lebenserwartung und an unmenschlichen Umweltbedingungen leiden. Auch im Jahre 2000 wird es aller Wahrscheinlichkeit nach noch sechshundert Millionen Menschen geben, die in absoluter Armut leben werden.

Das Schlimmste an dieser ungeheueren Katastrophe ist, daß die Erste Welt sie kaum zur Kenntnis nimmt, obwohl kein Zweifel daran bestehen kann, daß diese Katastrophe bei ernsthaftem Bemühen abgewendet werden könnte. Die Erste Welt begnügt sich mit einer Entwicklungshilfe, die 0,36 % des Bruttosozialproduktes beträgt und in Wirklichkeit nicht viel mehr bedeutet als Werbespesen für die Exportgewinne im Welthandel[2]. Die Erste – und in zunehmendem Maße die Zweite – Welt leben auf Kosten der Dritten und Vierten Welt, kosten den immer wachsenden Lebensstandard aus, ohne sich bewußt zu machen, daß dies auf Kosten der Armen in der Dritten und Vierten Welt geht.

Im Grunde genommen ist die heutige Weltwirtschaftsordnung nichts anderes als die Projektion des klassischen bürgerlichen Besitzindividualismus und Besitzegoismus des 18. und 19. Jahrhunderts auf das Verhältnis der besitzenden zu den armen Nationen und damit auf die Weltebene. Die besitzenden Nationen betonen auch heute ihr Recht auf Eigentum, d.h. auf ihren Lebensstandard, und fordern von den Nationen, die unterhalb des Existenzminimums leben, die Anerkennung dieses Rechtes auf Eigentum. Insofern ist die heutige Weltwirtschaftsordnung und ihre ideologische Verteidigung nur ein entwickelter Ausdruck der bürgerlichen Ideologie des 18. und 19. Jahrhunderts. Niemand sollte sich deshalb wundern, wenn gerade diese Weltwirtschaftsordnung in der Dritten und Vierten Welt als Ausbeutung erfahren wird. Unter den Bedingungen der heutigen Situation ist das Bestehen der Völker der Ersten und Zweiten Welt auf ihrem «Eigentum» geradezu ein Hohn für die armen Völker. Dabei müßte doch selbst einem aufgeklärten Liberalen, einem Vertreter der sozialen Marktwirtschaft eigentlich klar sein, daß ein freier Markt nur unter gleichstarken Partnern funktionieren kann. Mit Recht schreibt Papst Paul VI. in der Enzyklika «Populorum progressio» : «Das Einverständnis von Partnern, die in zu ungleicher Situation sind, genügt nicht, um die Gerechtigkeit eines Vertrages zu garantieren... Eine Verkehrswirtschaft kann nicht mehr allein auf die Gesetze des freien und ungezügelten Wettbewerbs gegründet sein, der nur zu oft zu einer Wirtschaftsdiktatur führt.

Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er mit den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit übereinstimmt» (Nr. 59). Die «Osterklärung 1978» der Französischen Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax» zieht daraus folgende Konsequenzen: «Die politische Ordnung ist schlecht..., wenn die entwickelten Länder mehr als fünfhundert Milliarden Dollar für ihre Verteidigung ausgeben, während ihre öffentliche Entwicklungshilfe in demselben Jahr (1974) gerade zwölf Milliarden Dollar ausmacht. Die Wirtschaftsordnung ist schlecht..., wenn zehn Prozent der Weltbevölkerung an äußerster Unterernährung leiden und 50 % oder zwei Milliarden Menschen unter Mangelernährung und Hunger leiden... Diese in vieler Hinsicht schlechte Ordnung ist Folge des Verlangens nach Herrschaft, kurz dessen, was wir Sünde nennen. Wir können den anderen nicht sehen, wenn wir ihn zu beherrschen versuchen. Und wir können Gott nicht sehen, wenn wir ihn brauchen – auf welche Art auch immer –, um Herrschaft zu rechtfertigen und zu erlangen.»[3]

Die hier angedeutete Problematik verschärft sich noch durch die sogenannte «Neue Weltwirtschaftsordnung»[4]. Der Ruf nach einer Änderung des bestehenden internationalen Wirtschafts- und Währungssystems wurde bereits bei der Einberufung der ersten Welthandelskonferenz (UNCTAD I) 1964 in Genf laut. Damals kam es zu dem historischen Zusammenschluß der Entwicklungsländer zur «Gruppe der 77». Inzwischen ist die Mitgliedschaft auf etwa 120 Länder angestiegen. Ein umfassender Forderungskatalog der Entwicklungsländer zur Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung wurde vor allem auf der sechsten Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen im Frühjahr 1974 diskutiert. Auf dieser Sitzung wurde auch das Dokument «Erklärung und Aktionsprogramm über die Errichtung einer neuen Weltwirtschaftsordnung» verabschiedet. Völlig zu Recht heißt es in dieser Erklärung: «Es hat sich als unmöglich erwiesen, eine gleichmäßige Entwicklung der Völkergemeinschaften im Rahmen der bestehenden Weltwirtschaftsordnung zu erreichen.»[5] Die neue Weltwirtschaftsordnung soll nach diesen Beschlüssen auf folgenden Grundsätzen beruhen: Anerkennung und Respektierung der souveränen Gleichheit aller Nationen; dem Recht jedes Landes, sein Wirtschafts- und Sozialsystem selbst zu bestimmen, über seine Ressourcen selbst zu verfügen und sie gegebenenfalls zu verstaatlichen; dem Recht auf Befreiung von Kolonial- und Rassenherrschaft, auf Entschädigung für die Ausbeutung ihrer Ressourcen in dieser Zeit und auf Unterstützung der Unabhängigkeitsbewegungen; der Schaffung angemessener und gerechter Export-Import-Preisrelationen für die Entwicklungsländer; der Reform des internationalen Währungssystems; der Überwachung der Tätigkeiten multinationaler Unternehmen; der Verstärkung des Technologietransfers.

So sehr die Grundsätze dieser Erklärung zu begrüßen sind, so sehr ist andererseits zu fragen, ob die Forderungen des Aktionsprogramms tatsächlich zu einer entscheidenden Verbesserung der Situation und zu einer gerechteren Ordnung hinführen können. Gewichtige Argumente sprechen dafür, daß die «Neue Weltwirtschaftsordnung» lediglich eine Reform der bisherigen Abhängigkeitsverhältnisse darstellt, aber nicht deren Überwindung. Wenn man mit Johan Galtung davon ausgeht, daß es nicht nur politische und ökonomische Abhängigkeiten gibt zwischen den (reichen) Zentralnationen und den (armen) Peripherienationen, sondern daß sich auch besondere Verbindungen und zum Teil Interessenkonformitäten ergeben zwischen den politischen und wirtschaftlichen Eliten in den Zentralnationen und den Brückenköpfen, d.h. den Eliten in den Peripherienationen[6], dann besteht die große Gefahr, daß diese neue Weltwirtschaftsordnung vor allem den multinationalen Konzernen und den mit ihnen zusammenarbeitenden Brückenkopfeliten in den Entwicklungsländern zugute kommt. Das haben auch die katholische und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland klar erkannt, wenn sie in ihrer gemeinsamen Stellungnahme aus Anlaß von UNCTAD IV erklärten: «Die Gefahr sollte aber nicht übersehen werden, daß auch eine neue internationale Ordnung, welche die Nachteile des alten Systems beseitigt, zum Instrument der Beherrschung durch bestehende oder neue Machtzentren wirtschaftlicher, technologischer und militärischer Art werden kann. Deshalb muß diese neue Ordnung... Elemente einer realen Umverteilung von Ressourcen, Technologien und Entscheidungsbefugnissen enthalten».[7]

Es zeigt sich also, daß die «Neue Weltwirtschaftsordnung», obwohl sich die meisten Industrienationen, vor allem die USA und die Bundesrepublik Deutschland sehr dagegen wehren, die erhobenen Forderungen zu erfüllen, zumindest ambivalent ist, keinesfalls aber zu einer qualitativ neuen Ordnung der Wirtschaft hinführt, welche vor allem den ausgebeuteten Klassen in den Entwicklungsländern zugute käme. Diese neue Weltwirtschaftsordnung wird wie die bisherige an dem grundsätzlichen Übel des «kollektiven Besitzindividualismus» (*sit venia verbo!*) der reichen Nationen leiden. Auch sie wäre geprägt von einer einseitigen Auslegung der individuellen Menschenrechte. Dadurch, daß diese Weltwirtschaftsordnung weiterhin oft mit den individuell verstandenen Menschenrechten legitimiert wird, würde sie das unbedingt notwendige Fest-

halten an den individuellen Menschenrechten auch in Zukunft diskreditieren.

II. Notwendige Ergänzung der individuell geprägten Menschenrechte

Auf diesem Weg zur Ergänzung der klassischen individuell geprägten Menschenrechte haben die Vereinten Nationen mit dem Teil «A. Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» der «Menschenrechtskonventionen» vom 16.12.1966 einen wichtigen Schritt getan. In der Präambel gehen die Vereinten Nationen völlig zu Recht davon aus, «daß nach der universellen Erklärung der Menschenrechte das Ideal des freien Menschen, der von Furcht und Not befreit ist, nur dann zu verwirklichen ist, wenn Bedingungen geschaffen werden, unter denen jedermann seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine staatsbürgerlichen und politischen Rechte ausüben kann».

In den folgenden Artikeln werden dann vor allem folgende Rechte festgelegt: Das Recht der Völker auf Selbstbestimmung; freie Entscheidung über ihren politischen Status und ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung; freie Verfügung über ihre Naturschätze und Wirtschaftskräfte; Recht auf Arbeit; Recht auf gerechte, sichere und gesunde Arbeitsbedingungen, gerechte Löhne, ausreichenden Lebensunterhalt; Recht auf Erholung, Freizeit und Urlaub; das Recht, Gewerkschaften zu bilden; das Streikrecht; Recht auf soziale Sicherheit; größtmöglicher Schutz der Familie; Recht auf angemessenen Lebensstandard, auf ausreichende Nahrung, Kleidung, Wohnung und das Recht auf eine stetige Verbesserung der Lebensbedingungen; Schutz vor Hunger; gerechte Verteilung der Weltnahrungsmittelvorräte; Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit; Recht auf Bildung; Teilnahme am kulturellen Leben; Freiheit von Wissenschaft und Kunst; Recht der Völker auf den Genuß und die volle und freie Nutzung ihrer Naturschätze und Wirtschaftskräfte.

So problematisch das Verhältnis der hier aufgeführten Rechte des einzelnen und der Rechte der Völker zueinander sein mögen und so ungeheuer schwierig die Verwirklichung dieser Rechte auch sein wird, so ist doch klar zu erkennen, welch wichtige und notwendige Ausweitung die Menschenrechte gegenüber den traditionellen abendländischen Formulierungen erfahren haben. Aber es waren nicht die christlichen Kirchen, die sich für diese seit langem notwendige Ergänzung eingesetzt hatten, sondern die «Kinder dieser Welt», die wie bei dem Kampf für die individuellen Menschenrechte auch hier im Grunde christlicher waren als die Kirchen. Denn es kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß gerade vom Neuen Testament her die individuell geprägten Menschenrechte geradezu nach einer Ergänzung durch die sozialen Komponenten rufen.

Wichtig war vor allem, den Bereich der Wirtschaftsbeziehungen, der politischen Machtverhältnisse und den Bereich der Bildung nicht als sozusagen exterritoriale Gebiete anzusehen, in denen die Menschenrechte keine Bedeutung haben, sondern diese Bereiche unter die Menschenrechte zu stellen und den engen Zusammenhang zwischen den vor allem wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeitsverhältnissen und der damit verbundenen Verweigerung der Menschenrechte zu sehen.

Erst wenn klar erkannt worden ist, daß die hemmungslose Ausnutzung des Weltwirtschaftsmarktes, der ja durch egoistischen Mißbrauch der reichen Nationen und der multinationalen Konzerne gerade kein freier Markt unter gleichberechtigten Partnern ist, die Hauptursache dafür ist, daß achthundert Millionen Menschen nicht über das Existenzminimum verfügen, daß also ein falsch verstandenes individuelles und kollektives Recht auf Eigentum das Recht auf Leben von Millionen Menschen unmöglich macht, erst dann wird es zu einer wirklich neuen und gerechteren Weltwirtschaftsordnung kommen. Gerade die Erste Welt muß erkennen, daß es letztlich und langfristig gesehen in ihrem ureigensten Interesse liegt, diese weltweiten sozialen Konflikte zu lösen, da die Verhinderung des sozialen Krieges zwischen Nord und Süd die einzige Voraussetzung für das Überleben auch der Ersten Welt bietet.

III. Was können die Kirchen in der Ersten Welt tun?

Wenn man davon ausgeht, daß die heute faktisch bestehende Weltwirtschaftsordnung Hunderten von Millionen Menschen die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse unmöglich macht und eine permanente Verweigerung der individuellen und sozialen Menschenrechte darstellt, dann bedeutet dies für die christlichen Kirchen, vor allem die Kirchen in der Ersten Welt, eine ungeheuere Provokation. Zwar wird man klar sehen müssen, daß die Einflußmöglichkeiten der Kirchen auf diese Weltwirtschaftsordnung außerordentlich gering sind. Jedoch sollte dies kein Alibi sein für Resignation. Einige Aufgaben der Kirchen in der Ersten Welt sollen angesprochen werden.

1. Notwendig ist, daß die Kirchen in der Ersten Welt bei ihren Mitgliedern, vor allem auch bei ihren Amtsträgern ein Bewußtsein für das schaffen, was hier auf dem Spiele steht. Zwar ist anzuerkennen, daß viele na-

tionale Kirchen der Ersten Welt nach dem Kriege vielfältige finanzielle und personelle Hilfe für die Dritte und Vierte Welt geleistet haben. Jedoch stand dahinter bewußt oder unbewußt vorwiegend die Konzeption einer caritativen Hilfe: Der Reiche hilft den Armen. Nun soll eine solche caritative Hilfe auf keinen Fall diffamiert werden. Sie ist nach wie vor nötig und sinnvoll: Auch die Hilfe von einzelnen kirchlichen Gemeinden für eine andere nach Art einer Patenschaft.

Aber notwendig ist darüber hinaus vor allem, daß die Kirchenmitglieder erkennen lernen, daß es sich hier um politisch-ökonomische Abhängigkeitsstrukturen handelt und zusätzlich zu der caritativen Hilfe politische Maßnahmen unbedingt erforderlich sind. Die Erkenntnis muß erst noch wachsen, daß eine Erfüllung des Gebotes der christlichen Nächstenliebe in unserer heutigen Situation vor allem des politischen Engagements zur Änderung der politisch-ökonomischen Strukturen bedarf. Die Enzyklika «Populorum progressio» von Papst Paul VI. hat dies im Ansatz erkannt, wurde aber gerade in dieser Hinsicht in der Ersten Welt kaum rezipiert. Es müßte vor allem auch Aufgabe der kirchlichen Hilfswerke selbst sein, in ihrer Öffentlichkeitsarbeit auf diese Zusammenhänge hinzuweisen.

2. Die armen Völker der Dritten und Vierten Welt haben in den Industriegesellschaften der Ersten Welt so gut wie keine Lobby. Den christlichen Kirchen kommt es zu, in der Nachfolge Jesu Christi sich zum Fürsprecher der armen Völker zu machen, ob gelegen oder ungelegen sich zum Sprecher derjenigen zu machen, die keine Sprache haben, das schlechte Gewissen in unserer Gesellschaft wachzurufen. Die «Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden» in der Bundesrepublik Deutschland hat dies in einer vorbildlichen Stellungnahme über die «Kirche in Lateinamerika» versucht. Es heißt dort u.a.: «Es wird in Zukunft in verstärktem Maße unsere Aufgabe sein, in der Öffentlichkeit ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der von Elend, Unterdrückung und Ausbeutung gekennzeichneten Lebenssituation der Mehrheit der Bevölkerung Lateinamerikas einerseits und den Machtverhältnissen in der derzeit herrschenden Weltwirtschaftsordnung andererseits besteht, von dem letztlich nur die Reichen profitieren, die dadurch noch reicher werden.»[8]

Die Kirchen werden mehr als bisher versuchen müssen, ein Problembewußtsein dafür zu schaffen, daß die Völker in der Ersten Welt nicht darum herum kommen werden, ihre materiellen Bedürfnisse einzuschränken. So wichtig die Entwicklungshilfe ist, wichtiger ist die Einsicht, daß die Völker der Ersten Welt holen, was ihnen nicht gehört, und zwar in weitaus größerem Maße, als Entwicklungshilfe geleistet wird. Zu Recht betont das Memorandum der katholischen und evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: «Soll eine neue, gerechtere Weltwirtschaftsordnung entstehen, so sind tiefgreifende Entscheidungen im politischen Bereich zu treffen, müssen schwerwiegende strukturelle Änderungen in unserer Wirtschaft und Gesellschaft bewältigt werden. Wenn es das Ziel einer neuen Ordnung ist, allen Menschen einen gerechten Anteil an den lebensnotwendigen Gütern dieser Erde zu ermöglichen – und das hieße zunächst nur, Millionen von Menschen zur Befriedigung ihrer elementarsten Bedürfnisse zu verhelfen –, dann muß allerdings darüber hinaus die Frage gestellt werden, ob sich nicht auch das ganz alltägliche Arbeits-, Konsum- und Freizeitverhalten des einzelnen radikal verändern muß.»[9]

Allerdings darf es nicht dazu kommen, daß diese notwendigen Einschränkungen auf Kosten der sozial Schwachen in den Industriegesellschaften der Ersten Welt geschehen. Da es nicht reichen wird, nur die Einkommen der obersten Schichten zu reduzieren, bedarf es vielmehr der Einschränkungen in weiten Teilen der Mittelschicht. Es muß möglich sein, daß die reichen Völker durch rationalen Verzicht, traditionell gesprochen durch Erhöhung der Opferbereitschaft, die augenblicklich völlig ungerechte Situation verändern. Die Kirchen sind die Institutionen, die den Gedanken des Verzichtes einsichtig machen könnten. Die Kirchen haben diesen Gedanken oft schlecht verwendet, um ihre eigene Herrschaft zu stabilisieren. Sie haben ihn aber auch in der Vergangenheit dazu benutzt, um mehr Brüderlichkeit herzustellen. Eine solche Verwendung ist die heutige epochale Aufgabe der Kirchen, weil sie zumindest faktisch die einzigen organisierten Vertreter des Gedankens des Verzichtes auf das Eigene zugunsten der Brüderlichkeit sind.

3. Wenn die Kirchen der Ersten Welt Hilfe leisten für die Dritte und Vierte Welt, wird es vor allem darauf ankommen, diejenigen Kräfte in den Entwicklungsländern zu unterstützen, die sich für eine umfassende Emanzipation der unterdrückten und ausgebeuteten Menschen einsetzen. Es ist sicher nicht leicht, hierfür die richtigen Kriterien zu finden und vor allem in einem konkreten Fall zu entscheiden, ob eine zu leistende Hilfe im Endeffekt der Emanzipation der Menschen oder der Stabilisierung des Status quo dient.

In diesem Zusammenhang ist es in der Bundesrepublik Deutschland über die Konzeption des bischöflichen Werkes «Adveniat» zu einer öffentlichen Diskussion gekommen[10]. Auch wird bekanntlich über die finanziellen Zuwendungen des Weltkirchenrates an Bewegungen, die Gewalt anwenden, heftig diskutiert.

Diese Probleme können hier nicht weiter behandelt werden. Grundsätzlich aber gilt, daß die Kirchen alles unterlassen müssen, was dazu beitragen könnte, die Unterdrückungssituation in der Dritten und Vierten Welt, und sei es nur durch eine ideologische Legitimation der politischen Systeme, zu verschärfen, und daß sie alles fördern müssen, was der Befreiung dieser Völker dient. In diesem Zusammenhang haben sie auch ihren ganzen Einfluß geltend zu machen, daß verfolgten politischen Flüchtlingen aus den Entwicklungsländern in großzügiger Weise politisches Asyl gewährt wird.

4. Die christlichen Kirchen, vor allem die katholische Kirche, gehören zu den wenigen moralischen Institutionen auf Weltebene, die es überhaupt gibt. Die Erfahrung zeigt, daß dann, wenn Probleme der Weltgesellschaft einsichtig und verständlich dargelegt und die damit verbundenen ethischen Implikationen glaubwürdig vertreten werden, die Weltöffentlichkeit nicht taub ist. (Vergleiche zum Beispiel die Berichte des «Club of Rome» und das Echo auf sie.) Die Kirchen dürfen nicht nachlassen, die schreiende Ungerechtigkeit der bestehenden Weltwirtschaftsordnung bloßzulegen und an die Gewissen der Menschen zu appellieren, sich für eine umfassende Verwirklichung der Menschenrechte einzusetzen.

[1] Zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Arbeit lagen leider nur Presseberichte darüber vor. Vgl. etwa «Süddeutsche Zeitung» vom 17.8.1978.

[2] So kamen etwa im Jahre 1976 auf 3,48 Milliarden DM Nettoleistungen der staatlichen Entwicklungshilfe der Bundesrepublik Deutschland 2,3 Milliarden Aufträge für die deutsche Wirtschaft (KNA vom 10.8.1978).

[3] Zit. nach «Publik-Forum» vom 11.8.1978.

[4] Vgl. D. Krebschull u.a., Die neue Weltwirtschaftsordnung (Hamburg 1977); R. Jonas/M. Tietzel, Die Neuordnung der Weltwirtschaft (Bonn 1976).

[5] Zit. nach D. Krebschull 46.

[6] Vgl. vor allem J. Galtung, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: D. Senghaas (Hg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion (Frankfurt 1972) 29–104; J. Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung (Hamburg 1975).

[7] H. Kunst/H. Tenhumberg, Soziale Gerechtigkeit und internationale Weltwirtschaftsordnung (München 1976) 9 f.

[8] Kirche in Lateinamerika. Stellungnahme der Delegiertenversammlung der «Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden» vom 1.8.1978: Publik-Forum vom 25.8.1978.

[9] H. Kunst/H. Tenhumberg, aaO. 25.

[10] Vgl. «Dokumentation zum Memorandum westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung» (vervielfältigtes Manuskript) sowie die in Fußnote 12 erwähnte Stellungnahme.

NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg im Breisgau geboren. Studien in Freiburg i.B., Paris und Wien. 1955 Promotion zum Dr. theol. 1956 Priesterweihe. Derzeit Professor der Pastoraltheologie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Soziologie der Pfarrei (Freiburg 1955); Priestergemeinschaften (Mainz 1960); zusammen mit J. Dellepoort und W. Menges: Die deutsche Priesterfrage (Mainz 1961); Zus. mit W. Menges: Zugehörigkeit zur Kirche (Mainz 1964); zus. mit E. Bodzenta und J. Grond: Regionalplanung in der Kirche (Mainz 1965); Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966); zus. mit H.Th. Risse: Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966); zus. mit P. Lengsfeld: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (München 1969); zus. mit K. Lang: In Sachen Synode (Düsseldorf 1970); 2000 Briefe an die Synode (Mainz 1971); Angst in der Kirche verstehen und überwinden (Mainz 1972); Christliche Rechtfertigung – Gesellschaftliche Gerechtigkeit (Einsiedeln/Zürich/Köln 1973); Mitarbeit bei der Herausgabe von: Praktische Theologie heute (München/Mainz 1974); zus. mit R. Zerfaß: Einführung in die Praktische Theologie (München/Mainz 1976); Gelassene Leidenschaft. Eine heute notwendige christliche Tugend (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit F. Klostermann: Freie Kirche in freier Gesellschaft (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit F. Klostermann: Vor einem neuen politischen Katholizismus? (Frankfurt am Main 1978). Anschrift: Ahornweg 4, D- 7400 Tübingen.

Denis E. Hurley

Was kann die Kirche tun, um die Apartheid zu überwinden?

Zur Überwindung der Apartheid gibt es drei Wege: den gewaltsamen Umsturz, den Wirtschaftskrieg oder eine friedliche Entwicklung.

Die einen glauben, daß in Südafrika die Voraussetzungen für einen gerechten Revolutionskrieg gegeben seien. Vielleicht sind sie es, bis auf das eine: das, was dabei herausschaut. Im jetzigen Zeitpunkt der Geschichte wird das Ergebnis, falls es nicht zum bewaffneten Eingreifen einer Weltmacht kommt, wahrscheinlich eine totale Verwüstung sein. Jedenfalls ist gar nicht damit zu rechnen, daß sich die Kirche in einen Krieg einläßt.

Man beginnt nun mit dem Gedanken zu spielen, einen totalen Wirtschaftskrieg zu entfesseln. Einige schwarze Führer in Südafrika erklären sich bereit, um des erhofften Endergebnisses willen die unmittelbaren schlimmen Folgen auf sich zu nehmen. Andere erklären, ein totaler Wirtschaftskrieg lasse sich nur als ein Teilaspekt eines allgemeineren Kampfes ins Auge fassen, der auch militärische Dimensionen aufweisen müsse. Demgegenüber ist zu sagen: «Diejenigen, die in den Haltungen und Leitlinien zum Rassenproblem in Südafrika einen Wandel herbeiführen möchten, indem sie uns von den Kapitalmärkten abschneiden, sollten sich klar bewußt sein, daß sie, wenn nicht der Absicht nach, so doch in der Praxis eine Veränderung durch Einsatz von Gewalt anstreben.»[1]

Für die Kirche in Südafrika ist es praktisch unmöglich, sich in einen Wirtschaftskrieg einzulassen. Nähme man nur gelegentlich zu einem solchen Zuflucht, so würde man nicht viel erreichen, und da dies zu Verhaftungen führen würde, könnte leicht verhütet werden, daß er sich zu einer eigentlichen Kampagne auswüchse – abgesehen von der Frage, ob nun eine Kampagne für eine solche Sache in Südafrika das Volk, das deren Folgen zu erdulden hätte, erfassen würde oder nicht. Die Kirchen außerhalb Südafrikas können sich meinetwegen gerechtfertigt vorkommen, wenn sie zu einem Wirtschaftskrieg gegen Südafrika Zuflucht nehmen, doch sollten sie sich all das, was ein solcher mit sich bringt, gut überlegen.

Somit bleibt noch die friedliche Evolution, und wir fragen uns, was die Kirche dafür tun kann. Man möchte am liebsten antworten «Herzlich wenig!» und es dabei belassen. Wenn wir dem Wort «Kirche» einen ökumenischen Sinn geben und den Ausdruck verwenden, um die Gesamtheit der Religionsgemeinschaften in Südafrika zu bezeichnen, die sich christlich nennen, so könnte allerdings die Kirche durch die mutige Bezeugung ihres Gebotes der Nächstenliebe die Apartheid eigentlich schon morgen beseitigen. Doch dazu wird es nicht kommen, weil die stärkste Gruppe der Kirchen unter den Weißen, die Niederländisch-Reformierten Kirchen, die Apartheid in einer durch die Sünde gespaltenen Welt als eine praktische Notwendigkeit ansehen. Und die anderen Kirchen, die sogenannten englischsprachigen Kirchen[2], stehen, obwohl sie offiziell und auf Beschluß ihrer Leiter gegen die Apartheid eingestellt sind, noch Lichtjahre weit abseits vom gemeinsamen praktischen Zeugnis, das notwendig wäre, um auf die Apartheid wirksam Einfluß zu nehmen.

Ihre leitenden Organe geben zwar Verlautbarungen heraus. Die Kirchen veranstalten integrierte Zusammenkünfte von Synoden, Ratsgremien und Komitees. Sie sorgen dafür, daß die Menschen aller Rassen ihren Gottesdienst haben. Einige dieser Kirchen fördern bis zu einem gewissen Grad die Integration von Institutionen wie Priesterseminarien, Klöstern und Schulen. Sie fördern auch integrierte Gruppen und Vereinigungen von Laien und auch Veranstaltungen wie gemeinsame Exerzitien, Schulungskurse und wissenschaftliche Seminare.

Es gibt Orte, wo Menschen verschiedener Rasse in derselben Kirche miteinander Gottesdienst feiern, doch ist dies noch nicht so allgemein Brauch, wie das eigentlich sein sollte. Es bestehen zwei große Hindernisse: die räumliche Trennung der Wohnzonen und sprachliche und kulturelle Unterschiede. Und selbst wenn Menschen verschiedener Hautfarbe miteinander Gottesdienst halten und am gleichen Tisch des Herrn die Kommunion empfangen, so ist außerhalb des Gotteshauses nur wenig, wenn überhaupt, christliche Gemeinschaft vorhanden.

Daraus läßt sich entnehmen, daß trotz der löblichen Anstrengungen gewisser Elemente in der Kirche die Hauptmasse ihrer Mitglieder davon fast nicht berührt wird.

Dies führt uns zum Haupthindernis des Fortschritts in den Kirchen, die sich offiziell für die Überwindung der Apartheid einsetzen: zu den gesellschaftlich bedingten Einstellungen. Wüßten wir, wie wir auf diese gesellschaftlichen Einstellungen der großen Masse der Christen Einfluß nehmen könnten, so wüßten wir auch, was die Kirche tun könnte, um die Apartheid zu überwinden. In ihrem Unvermögen, sehr viel zu tun,

macht die Kirche von Südafrika die Universalkirche vielleicht darauf aufmerksam, daß hier ein Problem vorliegt, das größter Aufmerksamkeit bedarf.

Bei einer genaueren Prüfung würde sich herausstellen: *Für die meisten Übelstände in der Welt sind gesellschaftliche Fehleinstellungen verantwortlich. Es sind gewaltige, verheerende Übel, die aber schließlich nicht ohne weiteres einzelnen Menschen, und wenn schon, dann nur sehr wenigen anzulasten sind.*

Wenn wir an alle die Übel denken, die vom Kolonialismus, Kapitalismus, Nazismus, Faschismus, Marxismus, Rassismus, Nationalismus, vom Stammesdenken und von jedem anderen Gesellschafts- oder Staatssystem verursacht worden sind, so dürfen wir uns mit Recht fragen, wie viele von denen, die diese Systeme praktizierten, wenigstens von den Mitläufern – und diese bilden die große Mehrheit –, im eigentlichen moralischen Sinn gesündigt haben. Fast immer sind sie von gesellschaftlichen Fehlhaltungen dazu motiviert worden – von blindmachenden, hemmenden gesellschaftlichen Einstellungen. Damit bestreiten wir nicht jegliche persönliche Schuld. Doch wenn wir den ganzen Berg gesellschaftlicher Übelstände ansehen, so können wir nur betroffen sein von dem Mißverhältnis, das zwischen der Ursache im Sinn echter persönlicher Wahl und Entscheidung und den katastrophalen Ausmaßen der Wirkung, der gesellschaftlichen Übel, besteht. Wenn wir beispielsweise den Kriegsausbruch von 1914 nehmen, so stehen der Entschluß, in den Krieg zu ziehen, und die Folgen dieses Entschlusses in gar keinem Verhältnis. Und wie viele von denen, die diesen Entscheid trafen, litten deswegen an Gewissensbissen? Ihre ererbte Haltung zu Politik und Krieg wurde von ihrem sittlichen Gewissen wenig beeinflußt.

Sobald ein Mensch in die Verhaltensweisen einer Gruppe sozialisiert ist, so stellen diese Haltungen eine Art Nervensystem dar, das sein Verhalten bestimmt. Sein freier Wille ist durch die Grenzen seines Bewußtseins stark begrenzt und dieses sein Bewußtsein durch Gesellschaftsgewohnheiten tief bestimmt. Man kann in einer Gesellschaft, die auf dem Boden des Unrechts überlebt und gedeiht, wie das bei der weißen Gesellschaft Südafrikas der Fall ist, aufwachsen bis zur Reife und darüber hinaus, ohne daß man sich dessen bewußt wird. All dies wegen der gesellschaftlichen Haltungen.

Haltungen der Gesellschaft bringen Institutionen hervor, und Institutionen hinwiederum erhalten Haltungen ewig am Leben. In diesem Teufelskreis sind schlimme Institutionen zugleich Wirkung und Ursache schlimmer Haltungen, so wie Laurenti Magesi dies ausgedrückt hat: «Die schlimmste Art von Sünde, eigentlich die einzige ‹Todsünde›, welche die Menschheit während der längsten Zeit ihrer Geschichte geknechtet hat, ist die institutionalisierte Sünde. Im Rahmen der Institution erscheint das Laster als Tugend, oder es wird zu einer Tugend gemacht. So kommt es zur Apathie gegenüber dem Übel; das Wissen um die Sünde wird total ausgelöscht, sündige Institutionen werden verabsolutiert, beinahe zum Idol gemacht, und so wird die Sünde absolut todbringend. Die Vorbedingung zur Reue besteht nach der Heiligen Schrift (wie glücklicherweise auch nach dem Katechismus) darin, daß man die Sünde einsieht und zugibt. Doch diese Einsicht und darum auch die Reue über die Sünde wird praktisch verunmöglicht, wenn die Sünde als eine Institution zum Idol erhoben wird.»[3]

Institutionalisiertes Übel ist sozialisiertes Übel, ein Übel, das von den zähen Fäden gesellschaftlicher Haltungen gewoben wird. Die Apartheid ist solch ein Übel. Was wir, von der Kirche her gesehen, in unserem Bemühen, damit fertig zu werden, brauchen, ist eine Pastoraltheologie der Änderung des Gesellschaftsverhaltens.

Die Befreiungstheologie leistet zu einer solchen Pastoraltheologie einen Beitrag. Sie verdankt ihren Ursprung großenteils dem Genius eines Joseph Cardijn, der sah, daß die schwächliche Haltung der Kirche den gesellschaftlichen Übelständen gegenüber von ihrer abstrakten Theologie und ihrer entmündigenden Pädagogik herrühre. Cardijn war nicht ein Berufstheologe, aber das System, das er ausarbeitete, um junge Arbeiter zu schulen, wobei der Ton auf Leben, Evangelium, Gemeinschaft, Entdeckung und Tat gelegt wurde, hat mitgeholfen, die Theologie, besonders auch in ihren pastoralen Aspekten, zu revolutionieren.

Ist es möglich, eine pastorale Praxis grundzulegen, welche die Christen befähigt, sich mit einem politischen Establishment auseinanderzusetzen, das für Unrecht verantwortlich ist und blind und starrsinnig an seiner Position festhält? Nichts kann so granithart sein wie gesellschaftliche Haltungen, die Versteinerungen von Macht und Reichtum sind. Ist gewaltsamer Umsturz der einzige Weg, um den Granit zu sprengen? Oder ist es möglich, eine christliche Methode zur Auflösung sozialer Fehlhaltungen herrschender Gruppen auszuarbeiten? Paulo Freire verneint dies: «Nur die Unterdrückten können dadurch, daß sie sich befreien, ihre Unterdrücker befreien. Diese selbst können als eine Unterdrückungsklasse weder andere noch sich selbst befreien.»[4]

Im Hinblick darauf sollten Methoden, die ihren Ursprung der Maxime «Sehen, urteilen, handeln» (Cardijn) verdanken, gleich wirksam sein, wenn man Unterdrücker vor sich hat, wie wenn man es mit Unter-

drückten zu tun hat. Doch kommt dann noch ein weiteres Problem hinzu, das der Motivierung. Auf Unterdrückte übt eine Methode, die ihnen bei ihrer Befreiung eine aktive Rolle zuweist, eine gewisse Anziehungskraft aus. Gehört man aber der Gruppe der Unterdrücker an, so will man instinktiv nichts von einem Engagement wissen, das mit einer Situation konfrontiert, woran man selbst die Schuld trägt, von der man vielleicht vorher keine Ahnung hatte, so daß man, wenn man durchhält, zu einer peinvollen Umkehr genötigt wird.

All dies mag Menschen, die nie erfahren haben, wie es einem zumute ist, wenn man einer oppressiven Gesellschaft angehört, etwas seltsam vorkommen, doch bedürfen wir einer Pastoraltheologie für Unterdrücker wie für Unterdrückte. In Fällen wie z.B. der weißen Gesellschaft in Südafrika, wo das Streben nach Gerechtigkeit einen radikalen Wandel in der Situation einer Unterdrückungsgesellschaft erfordert, muß jedes Mitglied dieser Gesellschaft, das sich mit dem Streben nach Gerechtigkeit identifizieren will, zuerst eine Veränderung von Grund auf, eine tiefe persönliche Bekehrung durchmachen. Für einzelne kann dies einem Todeskampf gleichkommen. Es kann Heldenmut erfordern.

Da Südafrika ein ziemlich exaktes Miniaturbild der in Besitzer und Habenichtse geteilten Welt darstellt, worin siebzehn Prozent der Bevölkerung, die Weißen, siebzig Prozent der Reichtümer des Landes in Händen haben, kann man von der Situation in Südafrika viel lernen, was für die ganze Welt von Wichtigkeit ist.

Die gegenwärtige Krise Südafrikas rührt von daher, daß die religiösen und kulturellen Organisationen es versäumen, in den gesellschaftlichen Haltungen der dominierenden Weißen einen Wandel herbeizuführen. Auch die Krise, auf die sich die Welt zubewegt, scheint damit zusammenzuhängen, daß die religiös und kulturell maßgebenden Kräfte es unterlassen, in der Haltung der Gesellschaften, die zum Schaden der weniger entwickelten Gesellschaften die Weltwirtschaft beherrschen, einen genügend raschen Wandel herbeizuführen.

Eine einzige Organisation kann dieses Problem nicht allein meistern; es bestände nicht die geringste Hoffnung auf Erfolg. Es handelt sich um ein Problem, das die gesamte menschliche Gesellschaft und ihre sämtlichen Aspekte betrifft. Es ist ein soziales, kulturelles, politisches und wirtschaftliches Problem – im Grunde aber ein moralisches und darum auch ein religiöses Problem. Die Kirche muß an seiner Lösung mitwirken, nicht von den andern Institutionen und Organisationen getrennt, sondern in engster Zusammenarbeit mit ihnen.

Worin sollte die Rolle der Kirche bestehen? Meine Antwort so gedrängt fassend wie möglich, würde ich antworten: Indem sie eine Pastoraltheologie der Änderung der Einstellung zur Gesellschaft entwickelt und fördert. Kirchliche Umschwünge brauchen längere Zeit als politische Revolutionen. Der theologische Umschwung, der im frühen neunzehnten Jahrhundert überaus langsam einsetzte, kommt erst anderthalb Jahrhunderte später zur vollen Blüte. Die pilgernde Kirche hat seit den Tagen Möhlers, des tragischen Lamennais über Newman, Ketteler und «Rerum Novarum» und die großen Erneuerungsbewegungen in Bibelwissenschaft, Theologie, Liturgie, Katechese, Laienapostolat und sozialen Bestrebungen einen holprigen Weg zurückgelegt, der im Zweiten Vatikanum einen außerordentlichen einheitlichen Höhepunkt erreichte.

Der theologische Umschwung ist im wesentlichen abgeschlossen. Jetzt müssen wir ihn zum Allgemeingut, zum täglichen Brot der Gesamtkirche machen. Dazu bedürfen wir einer Pastoraltheologie zur Veränderung der gesellschaftlichen Haltungen.

Wir verfügen über sämtliche Bestandteile eines neuen christlichen Humanismus, einer Schau der Welt und des Lebens, die ihre Vision und Macht aus dem Christus der Evangelien und der Auferstehung zieht. Dieser ist in der Kirche lebendig, gegenwärtig und tätig und sucht durch uns der Zusammenarbeit des Menschen mit Gott in der Entfaltung des Schöpfungsmysteriums eine christliche Weihe zu geben.

Die neue christliche Synthese stellt alles in den Schatten, was der Marxismus oder irgendeine rein menschliche Demokratie zu bieten hat. Aber wir haben die Christen zu befähigen, sie mitzuteilen. Dies ist im jetzigen Moment unser schwacher Punkt: die Kommunikation. Wir haben diese Schwäche ererbt aus einer langen Periode abstrakter Theologie, die dem wirklichen Leben fernstand, und pädagogischer Methoden, die kaum zu wecken, zu begeistern und zu bekehren vermochten.

Wenn ich von Kommunikation spreche, so meine ich nicht bloß eine intellektuelle Kommunikation, sondern eine sämtliche Kräfte berücksichtigende Hinwendung zum Menschen, die zu Überzeugung und Bezeugung, zu einer neuen Praxis führt. In der Kirche hat man diesbezüglich schon viel gelernt und praktiziert, aber krampfhaft, unsystematisch und verzettelt. Was wir brauchen, ist eine Pastoraltheologie zur Veränderung der Gesellschaftshaltungen, welche auf die Kirche als ganze, in all ihren Leitern, Lehrern und Mitteilern wirkt, eine Pastoraltheologie, die unsere Fakultäten und Priesterseminare, unsere Ordens- und Pastoralinstitute umgestaltet und dazu befähigt,

die Apostel des neuen Pfingstereignisses hervorzubringen.

Diese neue Pastoraltheologie muß die Instrumente der Humanwissenschaften verwenden, um ausfindig zu machen, wie Gesellschaftshaltungen sich entwikkeln und wirken und wie sie sich ändern lassen, und sie muß gewillt sein, die Ausbildung in den modernsten Methoden des Lernens durch Erfahrung sich zunutze zu machen. Gesellschaftliche Haltungen gehören zu den zähesten Fasern unseres Wesens. Wir bedürfen einer Verbindung der Vollkraft des Evangeliums und wissenschaftlicher Methoden, die uns beibringen, wie man mit ihnen umgeht.

Wenn man von diesen Dingen spricht, so ist bei vielen, selbst bei wissenschaftlich Gebildeten, die erste Reaktion die: «Gib das auf! Gegen Gesellschaftshaltungen ist nichts auszurichten. Ändere die Situation, ändere die Strukturen, dann werden die Haltungen sich von selbst ändern.» Daran ist viel Wahres. Auf Südafrika bezogen, besagt dies jedoch einfach: Der einzige Weg ist der gewaltsame Umsturz. Und so macht es denn auch gegenwärtig den Anschein.

Wenn wir indes Südafrika zum Ausgangspunkt nehmen, so muß eine christliche Reflexion, die auf der Macht des auferstandenen Christus und seines Geistes beruht, das Problem der gesellschaftlichen Fehlhaltungen in den Griff bekommen, sich der Schuld, die sie an gesellschaftlichen Übeln tragen, bewußt werden und sich anstrengen, eine praktische pastorale Lösung auszuarbeiten.

Die Kirche ist bestrebt, mit Christus an der Umgestaltung der Menschheit mitzuwirken. Wie alles, was den Menschen betrifft, hat diese Umgestaltung zwei Seiten: die persönliche und die gesellschaftliche. Im Leben der Kirche haben wir bis anhin viel Gewicht auf die persönliche Komponente gelegt; jetzt ist es an der Zeit, der Veränderung der Gesellschaftsmentalität ebenso viel, ja noch mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

Eine solche Entwicklung in der Pastoraltheologie könnte einen tiefen Einfluß haben auf alle unsere Evangelisationsmethoden, auf die Katechese, Liturgie, Predigt, Seelsorge und das Laienapostolat. Wir würden an das herankommen, worin die meisten Kräfte liegen, die das menschliche Verhalten bestimmen – die gesellschaftlichen Haltungen. Wenn diese schief sind, wie dies in jeder menschlichen Gesellschaft teilweise der Fall ist, sind sie die lebendigste Veranschaulichung der Erbsünde und die hinterhältigste Versuchung zum Manichäismus.

DENIS E. HURLEY

[1] H. Oppenheimer, Why the World Should Continue to Invest in South Africa: Address to the International Monetary Conference, Mexico City, May 22nd, 1978 (E. Oppenheimer and Son, Johannesburg).

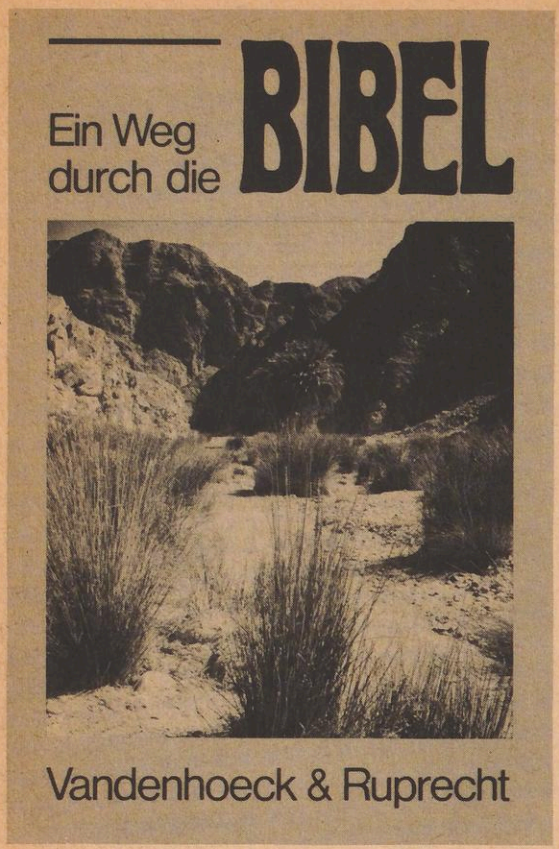
[2] Die bedeutendsten englischsprachigen Kirchen in Südafrika sind die methodistische, die anglikanische, die römisch-katholische und die lutherische Kirche. Obwohl die Mehrheit ihrer Mitglieder eine afrikanische Sprache spricht, ist das Englische für gewöhnlich die gemeinsame Sprache von Synoden und anderen Versammlungen und der Kommunikation auf nationaler Ebene.

[3] Laurenti Magesa, The Biblical Foundation for a Liberation Theology for Africa: Africa Service Bulletin No. 39, April 1977 (Lusaka, Zambia).

[4] P. Freire, Pedagogy of the Oppressed (Herder and Herder, New York) 42.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

1915 als Sohn irischer Eltern in Kapstadt geboren. 1932 Eintritt in das Noviziat der Oblatenmissionare. 1933–1940 theologische Studien am Angelicum und an der Gregoriana in Rom. 1939 Priesterweihe. 1940–1943 Kurat an der Kathedrale von Durban. 1944–1946 Superior des Oblatenscholastikats in Pietermaritzburg. 1946 Ernennung zum Apostolischen Vikar für Natal, 1951 zum Erzbischof von Durban. 1952–1960 Vorsitzender der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz. Mitglied der Zentralen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Während des Konzils Mitglied der Kommission für Priesterausbildung und christliche Erziehung. Seit 1965 Mitglied des Consilium Liturgicum. 1969–1974 Mitglied der Kongregation für den Gottesdienst. Teilnahme an den Bischofssynoden von 1967, 1974 und 1977 (1974 und 1977 zugleich gewähltes Mitglied des Synodenrats). Mitglied der Internationalen Kommission für die Verwendung der englischen Sprache in der Liturgie. 1965–1966 Präsident des South Africa Institute on Race Relations. Anschrift: Archbishop's House, 408 Innes Road, Durban 4001, Republik Südafrika.



Ein Weg durch die Bibel

in Texten, Bildern
und Erläuterungen

Herausgegeben von Marianne Timm u. a.
544 Seiten, mit 112 Zeichnungen,
4 farbigen Karten
und 23 Bildtafeln, gebunden DM 38,–

Einzelnen, Familien und Gruppen:

- die großen erzählenden Texte der Bibel in reicher Auswahl,
- wichtige Psalmen, Propheten- und Briefstücke,
- Einführungen in Geschichte und literarische Eigenart biblischer Überlieferungen,
- Sachbilder und Kartenskizzen mit aufschlußreichen Erläuterungen,
- farbige Landschaftsbilder,
- schwarzweiße und farbige Wiedergabe von Bildern zur Bibel aus der christlichen Kunst.

Die Texte basieren auf dem Urtext der Bibel. Sachauskünfte über Dinge, die der heutige Leser im Unterschied zu den biblischen Zeitgenossen nicht kennt, sind in die Nacherzählung integriert. Der Stil ist lebendig, schon für Kinder ab zehn Jahren faßlich und wahrt ohne Altertümelei eine gewisse Nähe zur Lutherübersetzung. Eine Anzahl von Paralleltexten sind zum Vergleich synoptisch gesetzt. Anordnung und Einführungen verarbeiten die Erkenntnisse der heutigen Bibelwissenschaft.

Sachzeichnungen und Landschaftsbilder vermitteln lebendige historische und geographische Eindrücke, während die Wiedergabe von Kunstwerken der betrachtenden Vertiefung einiger besonders wesentlicher Aussagen der Bibel dienen.

In dieser Zusammenstellung von Text, Erläuterung, Sachbild und Kunstwerk ist das Buch ohne Parallele – ein Werk, das zum Lesen, Fragen und Betrachten einlädt.

Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen und Zürich

Vorwort

Johannes Baptist Metz

Christentum und Bürgertum

Eine Fundamentaltheologie, die davon ausgeht, daß alle theologischen Aussagen ein praktisches Fundament haben, ist orientiert am «Primat der Praxis» und an der Frage nach den konkreten Subjekten (Trägern) dieser Praxis. Im Heft 1978 wurde nach neuen Orten und Subjekten der Theologie gefragt. Hier soll die fundamentale Frage nach der religiös-politischen Praxis der Christen erörtert werden – und zwar so, daß dabei die historischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen nicht verschleiert oder nur abstrakt berücksichtigt werden. Das ist die Voraussetzung dafür, daß sich das Christentum einschalten kann in jene weltweiten Konflikte, die heute das konkrete Schicksal der Menschen und auch der Kirchen prägen. In diesem Sinne folgt dem Heft 1977 über «Christentum und Sozialismus» nun ein Heft mit der Frage nach dem Verhältnis von «Christentum und Bürgertum».

Bei diesem theologischen Experiment fallen die fehlenden bzw. ausgefallenen Themen besonders schwer ins Gewicht (christliche und bürgerliche Individuation, bürgerliches Tauschprinzip und christliches Solidaritätsprinzip, «christliche Werte» in den Verfassungen bürgerlicher Gesellschaften usw.). Da einige Beiträge allzu spät einliefen und dann auch nicht mehr gekürzt werden konnten, geriet das ursprünglich sehr breit angelegte *Vorwort* in extreme Raumnot. Ich muß es nun mit der Hoffnung vorlegen, daß sich das Heft mit Hilfe seines hier skizzierten Aufbaus einigermaßen selbst erläutert.

Zunächst bietet das Heft Orientierungen zur historischen und politischen Semantik des Begriffs «Bürger» bzw. «Bürgertum» (Fetscher) und zur soziologischen und theologischen Problematik der Klassenfrage in der Religion (Baum, Fiorenza). Ihnen schließen sich Beiträge über wichtige theologische Einzelperspektiven des Themas an: Beiträge, die zu zeigen versuchen, daß es nicht nur eine marxistische, sondern auch eine genuin christlich-theologische Kritik der bürgerlichen Welt gibt: aus biblischer Perspektive (Stegemann), im Blick auf Kierkegaard (Metz; gegenteilige Auffassung: Løgstrup), im Blick auf Barth (Schellong), im Blick auf Bonhoeffer (Gutiérrez); Beiträge über das Verhältnis bürgerlicher Religion und Religion des Volkes im Christentum (Castillo), über den Verlust messianischer Religion in einem bürgerlichen Christentum (Metz) und über Elemente einer theologischen Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung» (Schellong), über spezifische Fragen, die sich aus religiösen Traditionen des Judentums für bürgerliche Gesellschaften ergeben (Waskow) und über christliche Elemente einer nichtbürgerlichen Erziehung (Beemer). Schließlich behandelt das Heft Kontroversen über bürgerliche Theologien und die theologische Legitimation ihrer Überwindung (Autorenkollektiv van Leeuwen, van Dijk, Salemink) und über die Legitimität und die Aporien von nicht-bürgerlichen Christologien (Schiffers).

Kein Wunder, daß sich in der wenig eingeübten Thematik dieses Heftes der Widerstreit der theologischen Meinungen besonders deutlich spiegelt!

Beiträge

Iring Fetscher

Das Bürgertum (Bourgeoisie, Middle Class)

Zur historisch-politischen Semantik des Begriffs

Das Wort Burg bezeichnet im 12. Jahrhundert nicht nur die «Herren-», sondern auch die «Volksburg», die befestigte Stadt. Die Ortsnamen, der um 1100 «einsetzenden Städte enden auf -burg nur, wenn sich unter den Teilen, aus denen sie zusammenwachsen, eine Volksburg (Hammel-, Würzburg) oder Herrenburg (Lüne-, Magde-, Merseburg) befindet. Aus solchen Fällen wird burc in seiner mittelhochdeutschen Hauptbedeutung *Stadt* verselbständigt» (Kluge-Götze, S. 114). *Bürger* ist demnach seit dem 12. Jahrhundert ein Stadtbewohner, im Zusammenhang mit der Entwicklung einer politischen *Stadtverfassung* dann auch «ein vollberechtigtes Gemeindemitglied». Im Grunde kann man schon in diesem Ursprung die Dualität von «Bourgeois» – im Sinne von städtischer Gewerbetreibender, Handelsmann usw. – und Citoyen – in der Bedeutung von «Polites», Aktivbürger ausmachen.

Ohne hier auf verfassungsgeschichtliche Details eingehen zu können, muß wenigstens in groben Umrissen die Rolle dieses «Bürgertums» vom 12. bis zum 18. Jahrhundert umrissen werden. Die mittelalterliche Gesellschaft war im wesentlichen durch das ländliche *Lehenswesen* bestimmt. Die Städte entwickelten sich im allgemeinen unter dem Schutz von Territorialherren, die allmählich zur größeren Zentralmacht sich aufschwangen und von der komplexen, wechselseitigen Bindung des Lehenssystems sich freimachten. So konnten sich im Deutschen Reiche die Städte – als «reichsfreie» – unter dem Schutz des Kaisers, später auch der sich verselbständigenden Landesfürsten entwickeln. Sie trugen durch ihr Steueraufkommen (in Geldform) wesentlich zur Möglichkeit staatlicher Verwaltung und fürstlichem Aufwand bei. Idealtypisch läßt sich dieser Zusammenhang am Aufstieg des Bürgertums in Frankreich ablesen, das zur wichtigsten (materiellen) Stütze der Monarchie wurde. So sehr aber auch die Stadtbewohner sich auf Grund ihrer Sonderentwicklung aus der Feudalgesellschaft lösten, so groß war doch auf der anderen Seite der Einfluß der feudalen Hierarchie auch auf innerstädtische Strukturen. Vielfach bildeten sich daher innerhalb der städtischen Gemeinwesen Quasi-Stände von Patriziern, hierarchisch gegliederten Zünften usw. bis hin zu den Taglöhnern und entlaufenen Leibeigenen, die zwar in der Stadt «frei» waren («Stadtluft macht frei»), gleichwohl jedoch auf der niedrigsten Stufe der Sozialpyramide stehenblieben.

Infolge der sich ausweitenden Handelsgeschäfte und des Aufschwungs der Manufaktur konnten sich die sozialen und ökonomischen Verhältnisse der Städte in einigen europäischen Gebieten frei entwickeln, während sie – namentlich nach der Verlagerung der Handelswege zu den Weltmeeren im Zeitalter der Entdekkungen – in verkehrsungünstig gelegenen kontinentalen Städten stagnierten. Zentren städtischer Entwicklung und damit auch «bürgerlicher Kultur» waren nacheinander: die norditalienischen Kommunen (Florenz, Mailand, Pisa usw.), die flandrischen und holländischen Städte, schließlich die englischen – allen voran London – und zuvor schon Paris, Lyon, Marseilles. Eine Zeitlang blühte auch das Bürgertum der freien Reichsstädte – Nürnberg, Augsburg usw. Aber die Verlagerung der Handelswege und die Schwäche der Territorialstaaten (sowie das Fehlen eines einheitlichen Nationalstaates, wie er sich in Spanien, Frankreich, England herausgebildet hatte) ließen diese Blüte von kurzer Dauer sein. Reformation und Glaubenskriege führten dann vollends zum Verfall.

Für das Bewußtsein und den herrschenden Sprachgebrauch ist wohl bis heute die französische Entwicklung richtungweisend geworden. Der Sieg des französischen Königtums über die großen Feudalherren ist wesentlich der Unterstützung durch das Bürgertum gedankt. Zugleich bildet die «noblesse de robe», der vom König neugeschaffene Amtsadel, der dem Land als Beamter, Richter, Offizier diente, eine Ergänzung des Bürgertums, gelangten doch vornehmlich seine Söhne in diese neugeschaffenen Positionen. Im Rahmen des einheitlichen, nationalen Territorialstaates konnte sich der Handel und das Manufakturwesen rascher entfalten, mit ihm auch das Bürgertum und insbesondere die bürgerliche Oberschicht. Formal noch bis zur Französischen Revolution Teil des «Tiers Etat» beginnt das wohlhabende Großbürgertum die überlieferte Ständegesellschaft mit ihren rechtlichen Einschränkungen (der Freizügigkeit der Arbeitskräfte und des Grundeigentums z.B.) als lästige Fessel zu empfinden. Der Kampf zwischen aufsteigendem Bürgertum und Feudaladel, der bis dahin gleichsam mit Hilfe des Königtums und der von ihm geschaffenen Bürokratie geführt wurde, spitzte sich zu, zumal einflußreiche Kreise des alten Adels eine weitergehende Reform des

Staates im Interesse des Großbürgertums hintertrieben (Sturz des Finanzministers Necker usw.). Die Französische Revolution erscheint im Rückblick als Revolution des Großbürgertums, das sich freilich der Unterstützung der übrigen Teile des «Tiers Etat» sicher sein kann. Die gesamte feudale Ständepyramide wird beseitigt, die formale Rechtsgleichheit aller Franzosen (als Citoyens) hergestellt.

Erst jetzt, nach der revolutionären Aufhebung der alten Ständegesellschaft, gibt es – oder bildet sich – so etwas wie eine *«bürgerliche Klasse»*. Bis dahin konnte man streng genommen nur von einer *großbürgerlichen Schicht innerhalb des Tiers Etat* sprechen. Nach Ständen sind Gesellschaften gegliedert, wenn verschiedenen Teile der Bevölkerung unterschiedlichen rechtlichen Status haben (Leibeigenschaft, Lehnsabhängigkeit, Freiheit usw.). Eine Klassengesellschaft ist dadurch charakterisiert, daß die Individuen nicht auf Grund rechtlicher, sondern lediglich auf Grund ökonomischer Unterschiede ihrer Lage bestimmten sozialen Gruppen (Klassen) zugehören. Das Bürgertum als Klasse hat sich freilich schon im Rahmen der alten Ständegesellschaft entwickelt. Es hat spezifische Mentalitäten, eine eigene Kultur, eine eigene Wertordnung und gewisse Eigenarten der Religion (Protestantismus, Calvinismus, Jansenismus usw.) entwickelt. Eigenarten übrigens, die bei aller nationaler Unterschiedenheit doch auch – jedenfalls innerhalb Europas – gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen.

Eine *präzise Definition* der Bourgeoisie hat im Grunde nur der Marxismus entwickelt. Es soll daher im Folgenden dessen Begriffsbestimmung zum Ausgangspunkt einer phänomenologischen Beschreibung und Analyse genommen werden. Nach Marx ist ein Bourgeois ein Kapitalist, d.h. eine Person, die auf Grund des Besitzes von Produktionsmitteln in einem erheblichen Umfang von der Organisation und Ausbeutung fremder Arbeitskraft lebt und auf kapitalistische Weise wirtschaftet. Eine exakte Größe für den Minimalbesitz von Produktionsmitteln, der zum Kapitalisten (Bourgeois, Großbürger) macht, läßt sich nicht angeben, da im Laufe der industriekapitalistischen Entwicklung diese Größe sich ändert. Entscheidend ist, daß der Kapitalist nicht mehr selbst in seinem Unternehmen mitarbeiten muß und sich in der Regel (im klassischen Kapitalismus) auf die Organisation der Produktion und des Absatzes beschränkt, während er im voll entfalteten und im Spätkapitalismus gewöhnlich auch *diese* Funktion noch bezahlten Managern überläßt und allein von der Kapitalrente lebt.

Wichtiger als die Kapitalgröße, durch die sich der Kapitalist vom «Mittelständler», vom kleinen Warenproduzenten unterscheidet, der mit eigenen Produktionsmitteln, aber auch – zumindest unter Mitwirkung – eigener Arbeitskraft Produkte erzeugt, ist die *kapitalistische Wirtschaftsweise*. Diese erscheint den ersten Exponenten dieses neuen Wirtschaftens – den französischen Physiokraten (Quesnay, Turgot, Dupont de Nemours usw.) sowie Adam Smith – als die einzig «rationale» und «natürliche». Kapitalistisch wirtschaftet, wer zumindest einen erheblichen Teil des erwirtschafteten Überschusses (Mehrwertes) reinvestiert, d.h. wer sein Unternehmen ständig erweitert. «Akkumulieren, Akkumulieren, das ist das Gesetz und die Propheten», so glossiert Marx einmal den «Beruf des Kapitalisten». In England haben schon im 16. Jahrhundert Großgrundbesitzer in dieser Weise gewirtschaftet, indem sie von der traditionellen Ökonomie, der es auf Bedarfsdeckung und Prestige durch möglichst zahlreiche Bauern und Diener ankam, abgingen und – z.B. durch Verwandlung von Ackerland in Schafdriften – den Ertrag steigerten und Überschüsse z.T. auch in der Londoner City anlegten. Die inhumanen Folgen dieser «rationalen Wirtschaftsweise» hat damals Thomas Morus in seiner «Utopie» angeprangert.

Im Unterschied zu diesem von Marx entwickelten Begriff des Bourgeois (= Kapitalist) verstanden und verstehen sich sehr viele Angehörige anderer sozialer Schichten gleichfalls als Bürger. Wollte man nämlich die Marxsche Definition streng anwenden, dann bildeten die Bourgeois nur eine verschwindend kleine Minderheit in den heutigen hochindustrialisierten Gesellschaften. Freilich müßte man wohl einen erheblichen Teil der *Manager in Spitzenpositionen* auf Grund ihres hohen Einkommens (das z.T. in Aktien der betreffenden Unternehmen ausgezahlt wird) zur Bourgeoisie rechnen, aber dennoch würde diese Klasse insgesamt kaum mehr als 1 % der Bevölkerung ausmachen.

Bleiben wir zunächst bei der «funktionalen» Unterscheidung der Gesellschaftsgruppen, dann folgt in der sozialen Pyramide auf die «eigentliche Bourgeoisie» (Kapitalistenklasse) der *«gewerbliche Mittelstand»* einschließlich der Kaufleute usw. Diese, durch die Entwicklung der letzten hundert Jahre in ihrer ökonomischen Bedeutung stark abgesunkene Gruppe macht noch immer einen erheblichen Prozentsatz der Bevölkerung aus. Zu ihr müssen alle diejenigen Besitzer eigener Produktionsmittel gerechnet werden, die selbst in ihren Betrieben (als Handwerker, Handelsleute usw.) mitarbeiten und/oder so wenig Angestellte und Arbeiter beschäftigen, daß sie nicht wesentlich über einen kleinbürgerlichen Lebensstandard hinausgelangen können. Man sieht schon, hier ist die Abgrenzung nicht ganz einfach, und man wird eine Zwischenschicht von *«Kleinkapitalisten»* annehmen müs-

sen, die in der Mitte zwischen gewerblichem Mittelstand und Großbourgeoisie steht.

Aber auch diejenigen Gruppen innerhalb hochindustrialisierter Gesellschaften, die nicht über eigene Produktionsmittel (das «klassische» Signum des Bürgers) verfügen, sondern von Lohn oder Gehalt leben, können nicht pauschal dem «Proletariat» zugerechnet werden. Wir haben hier zu unterscheiden zwischen den hochbezahlten Angestellten (meist mit Hochschuldiplom) und Beamten (des höheren und gehobenen Dienstes) auf der einen Seite und der Masse der Angestellten, die sich nach Lebensstandard und Einkommenshöhe nicht nennenswert von den Industriearbeitern unterscheiden, ja oft sogar nur über niedrigere Einkommen verfügen auf der anderen.

Auch hier ist die Abgrenzung innerhalb der besserbezahlten Gruppen nicht ganz einfach. So hat man z.B. zwischen Angestellten in leitender Position und anderen dadurch zu unterscheiden gesucht, daß die ersten zur selbständigen Einstellung und Entlassung anderer Angestellter und/oder Arbeiter befugt sind. Neben dieser noch funktionalen Unterscheidung spielt aber wohl zumeist Einkommenshöhe, Lebensgestaltung, Bildungsniveau und Selbsteinschätzung eine ausschlaggebende Rolle. Soweit Angestellte nicht als Spitzenmanager faktisch zur Großbourgeoisie gehören, bilden sie eine Zwischenschicht, die man auch als *«neues Kleinbürgertum»* apostrophiert hat.

Die Beamten, vor allem die höheren Beamten in Verwaltung, Rechtsprechung usw., waren traditionell mit dem Bürgertum verbunden (jedenfalls auf dem Kontinent im Unterschied zur Entwicklung in Großbritannien und den USA). Sie stammten in der Regel aus bürgerlichen und kleinbürgerlichen Kreisen, teilten deren nationale Ideologie und unterschieden sich nur partiell durch ihre Einstellung zur «Bürokratie». Im übrigen hat sich die Einstellung der *«eigentlichen Bourgeoisie»* gegenüber der Staatsbürokratie im Laufe der Geschichte mehrfach ganz wesentlich geändert. Vor der Französischen Revolution waren praktisch Staatsbürokratie und aufsteigendes Besitzbürgertum Verbündete im Kampf gegen den alten Adel und seine Privilegien. Nach der Revolution wurde von großen Teilen des Bürgertums die Bürokratie als Hemmschuh empfunden. Im Zeitalter des liberalen Konkurrenzkapitalismus gab es jedenfalls wiederholt Konflikte und Auseinandersetzungen. In der Periode des Imperialismus, als die Staatsbürokratie und die Streitkräfte zu wichtigen Instrumenten der Wirtschaftspolitik im Interesse der Großbourgeoisie wurden, gab es wieder weitgehende Übereinstimmung. Mit der Entstehung des Sozialstaates dagegen ist diese Haltung abermals umgeschlagen und wird die «Staatsbürokratie», soweit sie zugunsten der sozial Schwachen interveniert, wieder vermehrt kritisiert. Solche Kritik unterbleibt freilich dann, wenn der Staatsapparat Subventionen an die Wirtschaft verteilt.

Eine Sonderstellung nimmt endlich die sogenannte *«bürgerliche Intelligenz»* ein. Darunter verstehen wir – wiederum vor allem auf dem europäischen Kontinent – jene Schicht von Literaten, Künstlern, Journalisten usw., die zwar durch ihre Bildung gleichsam Teil am «bürgerlichen Erbe» hat, infolge der Ungesichertheit ihrer Lebenslage jedoch meist in einem starken Spannungsverhältnis zum Bürgertum steht. Aus diesen Kreisen kommen die schärfsten Kritiken am Typus des Bourgeois (vgl. etwa die Karikaturen von Georg Grosz) und seiner Lebensauffassung. Der Bourgeois wird zum Inbegriff des Spießers, Egoisten, des Unbeweglichen, Bornierten usw. Von dieser stark ästhetisch und moralisch gefärbten Polemik gegen den Bourgeois muß der politische Kampf unterschieden werden, den sozialistische Bewegungen (proletarische Klassenkämpfer) dem Bürgertum (dem Kapitalismus) angesagt haben. In der literarischen Spiegelung dieser Kämpfe laufen freilich oft beide Arten von Polemik durcheinander. Ihre Unterscheidung ist jedoch nötig, um z.B. die Verachtung der Intellektuellen (vieler Intellektueller) für den «verbürgerlichten Arbeiter» verstehen zu können, eine Verachtung, die oft noch weit über die Schärfe seiner Polemik gegen das Bürgertum selbst hinausgeht.

Im politischen Tageskampf wird – namentlich von Konservativen – oft versucht, an die Stelle eines differenzierten objektiven Begriffs des Bürgertums ein Klischee zu setzen, das es möglichst vielen Personen erlaubt, sich mit ihm zu identifizieren. Schon die Bezeichnung *«Mittelklasse»*, die in Großbritannien durch das Vorhandensein eines (wenn auch ökonomisch nicht mehr dominierenden) Hochadels noch sinnvoll ist, hat auf dem Kontinent *verschleiernde Funktion*. In der 3. Auflage des «Handbuchs der Politik» hieß es 1930: *«Das deutsche Bürgertum*, d.h. alle deutschen Volksgenossen, die in der *Freiheit des Individuums* und in der *Aufrechterhaltung und Pflege des Nationalbewußtseins* die Hauptgrundlagen für eine Sicherung der notwendigen äußeren Lebensbedingungen sehen, *steht heute im Kampf mit dem Marxismus.»* Damit wird eine politische Orientierung und das Bekenntnis zu einer bestimmten Ideologie (Nationalismus, Individualismus) zum Kriterium der Klassenzugehörigkeit gemacht. Die Klasse wird sozusagen weit geöffnet, damit sich möglichst viele mit ihr identifizieren können. Zu diesem Zwecke werden bestimmte ideologische Bestandteile, die zur Kultur des Bürgertums gehören, herausgestellt (hier der Individualismus

und der Nationalismus), um den Anschein zu erwekken, sie seien «das Eigentliche», auf das es ankommt.

Alfred Meusel zitiert in dem Artikel «Bürgertum» des Handwörterbuchs für Soziologie (Hg. Alfred Vierkandt, Stuttgart 1931) die Deutsche Bergwerkszeitung (Nr. 82, 31. Jg. 1930), in der die politischen Motive für eine derartig weite Fassung des Begriffs sehr offen ausgesprochen werden: «Erst dann vermag die Wirtschaft es..., die Massen all der kleinen Leute mobil zu machen, die ... um ein zwar kleines, aber mühsam erworbenes und deshalb um so zäher verteidigtes Eigentum bangen (wenn es ihr nämlich gelungen ist, den «Mittelstand» zu mobilisieren). *Ohne einen solchen Rückhalt auch an einer großen Zahl geht es nicht, zumal im Zeitalter der Demokratie* und des Parlamentarismus. Wenn der Große dem Kleinen beispringt im Kampf gegen den vernichtenden Marxismus, so wird der ihm Dank dafür wissen, er wird vor allem dann auch den richtigen Stimmzettel abgeben.» Die polemische Spitze gegen den «Marxismus», der hier zugleich das Codewort für alle Arbeiterparteien ist, hat insofern auch ihre sachliche Berechtigung, als gerade dessen objektiver Klassenbegriff die Absicht der Herstellung einer «Volksgemeinschaft» von Groß-, Klein- und «Kleinstbürgertum» (verbürgerlichtem Proletariat) im Wege steht. Genauso wie aus dem Begriff des Bürgertums eine ideologische Haltung gemacht wird, wird auch aus dem Proletariat ein «Gesinnungsbegriff» gemacht. Der eine Begriff wird emotional auf-, der andere entsprechend abgewertet. Der volle Erfolg dieser Bemühungen läßt sich dann an der von Enquêten ermittelten Selbsteinschätzung der Bevölkerung ablesen. Immer weniger stufen sich als «Proletarier» ein. Auch die Behauptung, Klassenauseinandersetzungen seien nicht ein objektiver Tatbestand, sondern eine Folge der «marxistischen Verhetzung» der Arbeiter, würden also ohne den Marxismus gar nicht existieren, gehört zu den beliebten Argumenten konservativer Politiker, um die sozialen Realitäten zu verschleiern.

Mit dem Terminus Bürgertum sind aber nicht nur bestimmte sozialgeschichtliche und soziologische Fakten assoziiert, sondern auch eine ganze Reihe von *kulturellen Phänomenen*. Mit dem Aufstieg des Bürgertums geht einher: der Siegeszug der modernen Wissenschaften und der Technik, die individualistische Nutzenkalkulation als Orientierung der Lebenspraxis, die Legitimierung der individuellen Liebe als Grundlage des Zusammenlebens, die Ablehnung jeder nichtdemokratischen Begründung der staatlichen Macht, die Hochschätzung der Arbeit, des Fleißes, der Sparsamkeit als typisch bürgerlicher Tugenden (zu denen noch Sauberkeit und Ordnung hinzukommen); endlich die Säkularisierung der Weltanschauung (von der offenbarten Religion zur «offenbaren» [Hegel], vom Theismus zum Deismus, vom Fideismus zum Agnostizismus) und die Verherrlichung der Nation (Patriotismus und Nationalismus), Haltungen, die sämtlich dem traditionellen Adel und dem Mittelalter unbekannt waren (oder doch nur als Ausnahmeerscheinungen vorkamen).

1. Individualismus

In dem Maße wie die Beziehungen zwischen den Menschen nicht mehr durch Standeszugehörigkeit, das individuelle Verhalten nicht mehr durch überlieferte Normen (bis hin zur Kleiderordnung) fixiert sind, tritt der *anonyme Markt* als «Glücksbringer» (und Unglücksbringer) an die Stelle der Überlieferung. In einer idealtypischen Gesellschaft von lauter unabhängigen Warenproduzenten sind die Beziehungen aller zu allen allein durch die objektiven Marktgesetze, die hinter dem Rücken der Individuen sich verwirklichen, bestimmt. Die Herausbildung des Individuums ist auch eine Folge der Bildung von Marktbeziehungen als der vorherrschenden Form der sozialen Relationen. Erst jetzt mit dem Aufstieg des bürgerlichen Handels, Gewerbes und Gewerbefleißes beginnen Künstler ihre Werke zu signieren. Der einzelne Bildhauer und Maler empfindet sich nicht mehr als Glied einer umfassenden Gemeinschaft (einer Bauhütte usw.), sondern als *einmaliges* Individuum. Er begreift sein Werk als Ausdruck dieser Persönlichkeit und will es auch sich selbst zugerechnet wissen. Zugleich entwickelt er sich zum Hersteller von «Markenartikeln» (Rubens-Bilder) und nähert sich so in einigen Fällen – dem Typus des kapitalistischen Unternehmers an.

Die Beziehungen der Geschlechter lösen sich von den vorgegebenen und vorgeschriebenen Normen. Die subjektive Geschlechtsliebe wird zur einzig legitimen (und unentbehrlichen) Voraussetzung der Verbindung. In «Romeo und Julia» hat Shakespeare diese Herauslösung der individuellen Liebe aus den Vorschriften des Klans anschaulich geschildert. Bis ins 19. Jahrhundert hinein wird die Auseinandersetzung zwischen Standesmoral und individueller Liebe zu einem Lieblingsthema des bürgerlichen Romans und der bürgerlichen Tragödie. Nicht zufällig schwärmt der junge Napoleon (der kleinadelig-bürgerliche Parvenu) von Goethes Werther, jenem Anwalt der spontanen, subjektiven Geschlechtsliebe gegenüber Konvention und Establishment. Freilich wird bei solcher Beleuchtung die Tatsache vergessen, daß für einen großen Teil der Bevölkerung solcher «Individualismus» ein unerreichbarer Luxus bleibt. Seinem Herzen kann nur der folgen, der auch ökonomisch frei ist. Die Schönheit des

Mädchens aus proletarischer Familie steht zwar dem wohlhabenden Lebemann, nicht jedoch dem armen Kollegen «zur Verfügung».

Die Kehrseite des Individualismus ist oft genug Egoismus und kalte Rechenhaftigkeit. «Jeder für sich und Gott für uns alle» lautet die bezeichnende Losung. Dennoch stellt der Individualismus sicher eine der großen Errungenschaften des Bürgertums dar. Erst jetzt – und ohne jede Beschränkung wohl auch nur während einer relativ kurzen Periode seiner Geschichte – hat das Bürgertum individuelle Freiheit und freie Entfaltung der persönlichen Eigenart möglich gemacht. Allerdings auch nur für eine Minderheit.

2. Utilitarismus

Vernünftiges Verhalten ist für das Bürgertum nur dasjenige, was den individuellen Nutzen (die Nutzenmaximierung) rational kalkuliert und das Ergebnis dieser Kalkulation zur Grundlage des praktischen Handels macht. Bernard de Mandeville hat in seiner «Bienenfabel» schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts die später von Adam Smith aufgegriffene Theorie illustriert, daß in einer Marktgestellschaft die «privaten Laster» zum «öffentlichen Vorteil» führen. Mit anderen Worten: Aus dem Miteinander und Gegeneinander utilitaristischer (egoistischer) Kalkulationen resultiert gleichwohl das soziale Optimum. Abgesehen von der ökonomischen Kritik, die an diesem liberalen Modell geübt werden kann, hatte es natürlich auch moralische Folgen. Es entwickelte sich eine immer weitergehende Diskrepanz zwischen den – nach wie vor gelehrten – christlichen Tugenden und Verhaltensweisen auf der einen und den von der neuen Wirtschaftsweise als allein «vernünftig» angesehenen Haltungen auf der anderen Seite. Schon J.J. Rousseau bezeichnet das Auseinanderfallen von «Sein und Scheinen» als wichtigstes Charakteristikum der neuen Zeit.

Als Legitimationsideologie steckt hinter dem Utilitarismus-Egoismus die Annahme, daß die unterschiedlichen Erfolge im Leben Ausdruck oder Konsequenz unterschiedlicher «Leistung» oder auch Belohnung für Verdienste gegenüber der Gesamtheit sind. Für den Calvinisten und Puritaner kann auch die Erklärung des eigenen wirtschaftlichen Glücks als Folge der unergründlichen göttlichen Gnadenwahl an die Stelle dieser Mythologie treten. Wenn allerdings der wirtschaftliche Erfolg Indiz der Gnadenwahl ist, dann muß auch der Mißerfolg als schmerzlicher Indikator der Verwerfung angesehen werden.

3. Fleiß als neue Tugend, Arbeitsmoral

Der Fleiß taucht erst in der Ethik von Arnold Geulincx – im 17. Jahrhundert – als wichtige Tugend auf. Für die klassische Philosophie konnte Fleiß noch keine besondere menschliche Tüchtigkeit (Arete) sein. Nach Aristoteles, dem die scholastische Philosophie folgt, waren menschliche Tätigkeiten um so wertvoller, je mehr sie ihren Sinn und Zweck in sich selber fanden. Fleiß ist dagegen ein Modus der Arbeit, des Herstellens und kann daher «wertvoll» nur nach Maßgabe des Zieles sein, dem die Anstrengung dient. Es handelt sich um eine typische sekundäre Tugend, die vom Bürgertum in den Rang eines höchsten Wertes erhoben wird. Bei Aristoteles hieß es: «Wir sind unmüßig, um müßig sein zu können.» Den Mönchsorden stand neben der Arbeit als gleichberechtigt immerhin noch das Gebet (und die Meditation). Für den bürgerlichen Utilitarismus des 18. Jahrhunderts aber verlieren Muße, Andacht, Gebet – die «vita contemplativa» überhaupt – an Wert. Voltaire klagt die Hunderttausende «müßiger Mönche, Nonnen und Priester» Frankreichs an. Beim Vergleich des Wohlstandes zwischen katholischen und protestantischen Staaten wird der mangelnde Arbeitseifer in den ersteren und die höhere Zahl katholischer Feiertage mißbilligend als Ursache benannt. Fleiß und Arbeit im Sinne herstellenden Tuns wird aus einem notwendigen Mittel (zu dem die Menschen «verdammt sind») zu einem Selbstzweck. Nicht das Leben in Muße oder die Entfaltung der Fähigkeiten für künstlerische, meditative, philosophische Tätigkeit ist Lebenssinn, sondern die Ansammlung von Reichtum, in deren Dienst die fleißige Arbeit steht. Zwischen diesen beiden Thesen: Arbeit als Selbstzweck und Arbeit als Mittel zur Reichtumshäufung schwanken die bürgerlichen Auffassungen. Eine höchste Steigerung erfährt die Anstrengung aber dann, wenn – wie im Calvinismus – der irdische Erfolg (Wohlstand, Prosperität) als bestätigendes Indiz göttlicher Gnadenwahl angesehen und aus diesem Grunde herbeigesehnt wird.

4. Rationalität und instrumentelle Vernunft

Der Kampf des aufsteigenden Bürgertums gegen die überlieferte Feudalgesellschaft und ihre Kultur erfolgt im Zeichen der Vernunft. Darunter wird anfangs noch sowohl die individuelle, subjektive Vernünftigkeit des Einzelnen als auch die objektive Vernünftigkeit einer besseren sozialen und politischen Ordnung verstanden. Diese soziale und politische Ordnung soll einem «ordre naturel» entsprechen, den die Wissenschaft der Ökonomie (Physiokraten, Smith) jetzt endlich erkannt habe. Die politische Ordnung soll von der Gleichberechtigung aller Menschen ausgehend auf freiwilliger Zustimmung der Bürger beruhen. Beide Auffassungen von objektiv vernünftiger Ordnung

werden im Laufe der Zeit korrigiert und treten gegenüber der schließlich allein festgehaltenen «instrumentellen Vernunft» zurück.

Die sozioökonomische Ordnung ist – wie schon Adam Smith sehr wohl sieht – mit erheblichen Nachteilen für die Mehrheit der besitzlosen Lohnarbeiter verbunden, die auf die immer unrealistischer werdende Hoffnung auf individuellen Aufstieg verwiesen wird. Die politische Ordnung der Demokratie geht von der Annahme aus, daß jeder Staatsbürger (Citoyen) auch selbständiger, mit eigenen Produktionsmitteln tätiger Bourgeois sein soll. Damit würden theoretisch immer mehr Personen von der vollen Staatsbürgerschaft ausgeschlossen. In der französischen Verfassung von 1791 sind Dienstboten und Lohnarbeiter (Gesellen) ausdrücklich vom passiven Wahlrecht (vom Recht, gewählt zu werden) ausgenommen. In anderen Ländern gibt es ein Zensuswahlrecht, das die Eigentümer großer Vermögen privilegiert, in Preußen bis 1918 ein *Dreiklassenwahlrecht*, das den ersten beiden Steuerklassen, denen nur ein kleiner Prozentsatz der Bevölkerung angehört, je ebensoviel Stimmen gibt wie der dritten. Die Forderung nach Verwirklichung einer «objektiv vernünftigen Ordnung» wird daher für die Verteidiger des Status quo bedrohlich. Der Begriff einer objektiven Vernunft tritt zurück und wird schließlich ganz abgelehnt. Vernünftig ist, was *zweckrational* erscheint, die Auswahl geeigneter Mittel für kritisch nicht hinterfragte Zwecke. Der vom sozioökonomischen System gleichsam «geforderte» Zweck ist das Wirtschaftswachstum, die erweiterte Reproduktion. Im Dienste dieses Zweckes steht die instrumentelle Vernunft. Die Möglichkeit, daß das System durch seine zwingende Zielsetzung selbst irrational sein könnte, wird einfach geleugnet. Auch der wissenschaftlich fundierten Technik der Naturbeherrschung gibt das Wirtschaftssystem seine Zwecke vor.

Das Bürgertum hat durch die von ihm geschaffene kapitalistische Produktionsweise, die von dieser geschaffene staatliche Einheit und den Weltmarkt eine *ungeheure Dynamik* in die historische Entwicklung gebracht. Es war die erste wesentlich «revolutionäre» Klasse. Sie hat die Produktionsweise in wenigen Jahrhunderten tiefgreifend umgestaltet: von der bäuerlich-handwerklichen über die manufakturelle zur industriellen Produktion. Von der Indienstnahme der Wasser- und Dampfkraft über die Elektrizität bis zur Kernenergie hat sie ungeheuere Energiequellen erschlossen und die Produktivität der menschlichen Arbeit um ein Vielhundertfaches gesteigert. Damit wurde es möglich, die Warenmassen gleichfalls zu vervielfachen und dennoch zugleich die Arbeitszeit zu verkürzen.

Die Kehrseiten dieser Dynamik waren jedoch gleichfalls schon von Anfang an sichtbar und haben heute solche Dimensionen erreicht, daß niemand mehr an ihnen vorbeigehen kann: Durch den Individualismus und Utilitarismus («jeder für sich...) wurden die menschlichen Beziehungen so stark abgekühlt, daß viele bis zur seelischen Erkrankung darunter leiden. Durch den Raubbau an der Natur und die ungeplante Verwandlung von Erholungsgebieten in Autostraßen, Flugplätze, Industrieanlagen usw. wurde die natürliche Basis für die menschliche Existenz bedroht. Die ungleiche Entwicklung innerhalb der Industrieländer und vor allem zwischen den Industriestaaten und der Dritten Welt führt zu politischen Spannungen und zwingt zu politischen Interventionen in das «automatische» Geschehen. Die Arbeiterbewegung und die Bewegungen, die nach der politischen Befreiung der ehemaligen Kolonien auch deren ökonomische Unabhängigkeit erstreben, sind auf eine totale Revision der Resultate der bürgerlich-kapitalistischen Entwicklung gerichtet.

Zugleich werden die Werte und Normen des Bürgertums von wachsenden deklassierten Teilen der Bourgeoisie, des Kleinbürgertums und der Arbeiterschaft bedroht. Arbeitsamkeit und Fleiß können immer weniger als Selbstzweck akzeptiert werden. Wirtschaftswachstum, das die Lebensgrundlagen bedroht, gilt nicht mehr uneingeschränkt als «Fortschritt». Eine auf die instrumentelle Vernunft eingeschränkte Rationalität erscheint zunehmend als unzulänglich. Kritische Reflexionen über die Verhaltenszwänge, die von der Struktur des sozio-ökonomischen Systems ausgehen, werden mehr und mehr gefordert. Damit geht die Kritik auch über den Rahmen der älteren Kapitalismuskritik hinaus, wie sie am klarsten der Marxismus formuliert hat.

Marx klagte im Grunde die kapitalistische Wirtschaft noch deshalb an, weil deren Dynamik schon *vor Erreichung* eines zur Versorgung aller realen Bedürfnisse notwendigen Produktionsniveaus versagen würde. Heute wissen wir, daß diese Dynamik keineswegs zu wünschen übrig läßt, aber die *Richtung* dieser Entwicklung zu wachsenden Besorgnissen Anlaß gibt. Nicht die Fortsetzung und Steigerung des quantitativen Wachstums der Industrieproduktion, sondern die kritische Besinnung auf deren Richtung und die Revision der immanenten Ziele der Produktionsweise selbst stehen jetzt auf dem Programm.

Daher erscheinen vielen Kritikern heute die Ziele der bürokratischen Planer in den Ländern des «realen Sozialismus» in vieler Hinsicht noch als «staatskapitalistisch», weil sie kein Modell alternativen Lebens, sondern lediglich das «Einholen und Überholen» der

Produktionskapazität der kapitalistischen Industriestaaten anstreben. Ein solches *Modell alternativen Lebens* setzt die Revision zahlreicher Werte und Auffassungen des Bürgertums voraus. Es wird darauf ankommen, diese Wende ohne allzugroße Verluste an Humanität und doch in der gebotenen relativ kurzen Zeit, die der Menschheit zur Verfügung steht, wenn sie die totale ökologische Verwüstung vermeiden will, zu vollziehen.

Als wichtigstes Erbe der bürgerlichen Epoche wird dabei die *individuelle Freiheit* und die Orientierung an der *Vernunft* zu bewahren sein. Freiheit – im Sinne des Rechtes auf freie Entfaltung aller in ihrer unterschiedlichen Individualität – und Vernunft im Sinne einer auf vernünftige, von allen in einem freien Diskurs einsehbare Ziele orientierten Lebens- und Produktionsweise, sollten verbindlich bleiben. Angesichts der Krise der kapitalistischen und bürgerlichen Industriezivilisation ist die Gefahr groß, daß auch diese wesentlichen Aspekte des bürgerlichen Erbes zurückgewiesen werden. In der wachsenden Popularität exotischer Kulte und irrationaler Überzeugungen (Astrologie, Chiromantie, Wunderheilungen usw.) und in der Einebnung des Wertes von Wissenschaften auf der einen Seite, Schamanismus usw. auf der anderen (wie sie von Paul Feyerabend empfohlen wird) erblicke ich Indizien für eine solche totale Abkehr, von den bürgerlichen Kulten, durch die auch die Errungenschaften der bürgerlichen Epoche wieder verlorenzugehen drohen.

Fast die gesamte Periode des Bürgertums ist von einem eigenartigen *Hin- und Herpendeln zwischen euphorischem Fortschrittsglauben und Untergangsstimmung* gekennzeichnet. Stimmungen, die in etwa den politischen und wirtschaftlichen Ereignissen parallel zu laufen pflegen. Romantische Verklärung der unverderbten Natur stand schon am Anfang dieser Entwicklung. Eine unkritische Überschätzung der Möglichkeit eines grenzenlosen Fortschritts hat uns zuletzt die lange Prosperitätsperiode der Industriestaaten nach dem Zweiten Weltkrieg gebracht. Seit die technischen Mittel die Dimension mehrfachen weltweiten kollektiven Suizids erreicht haben und die Folgen des industriellen Wachstums exakt (oder doch einigermaßen exakt) vorhersehbar geworden sind, sind die Menschen jedoch gezwungen, an die Stelle stimmungsmäßiger Hoffnungen oder Verzweiflungen die verantwortliche Planung für ihr Schicksal zu setzen. Was theoretisch möglich und notwendig ist, wird freilich nur mit großen Mühen sich in der politischen Realität durchsetzen lassen. Mehr als beharrliche Reflexion und Aufklärung kann die Wissenschaft dazu nicht beitragen. Wenn die Menschheit nicht in den Untergang des Bürgertums hineingerissen werden soll, muß sie sich von der Prägung durch die bourgeois-kapitalistische Industriezivilisation freimachen, ohne deren wertvolle Errungenschaften deshalb aufgeben zu müssen.

IRING FETSCHER

1922 in Marbach am Neckar geboren. Aufgewachsen in Dresden. Studium der Philosophie, Geschichte und Romanistik von 1945 bis 1950 an den Universitäten Tübingen und Paris. Assistent am Philosophischen Seminar und Dozent 1950–1963. 1963 Berufung auf den Lehrstuhl für Politikwissenschaft der Universität Frankfurt a.M. Promotion 1950 mit der Arbeit «Hegels Lehre vom Menschen», Habilitation 1959 mit der Schrift «Rousseaus politische Philosophie» (3. Auflage, Frankfurt 1975). Auswärtige Rufe nach Konstanz, Nijmegen und Wien. Gastprofessuren in New York, Cambridge (USA), Canberra, Nijmegen. Wichtigste Publikationen außer den beiden genannten: Karl Marx und der Marxismus (München 1967, engl. 1970, span., ital., japan. Übersetzungen); Modelle der Friedenssicherung (München 1972, niederländ. Übersetzg.); Demokratie zwischen Sozialdemokratie und Sozialismus (Stuttgart 1973); Herrschaft und Emanzipation. Zur politischen Philosophie des Bürgertums (München 1975); Terrorismus und Reaktion (Köln 1977, ^{2}1978); Wer hat Dornröschen wachgeküßt? – Das Märchenverwirrbuch (Düsseldorf 1973, ^{3}1976, Taschenbuchausgabe: Frankfurt 1975). Anschrift: Ganghoferstraße 20, D–6000 Frankfurt 1.

Gregory Baum

Mittelstandsreligion in Amerika

Karl Marx spricht in seinen Ausführungen zur «Mehrwerttheorie» von der ständig wachsenden Zahl der Mittelklassen, die zwischen dem Arbeiter auf der einen Seite und dem Kapitalisten und Grundbesitzer auf der anderen Seite stehen. Diese Mittelklassen, so erklärt Marx, sind eine Bürde, die schwer auf der arbeitenden Basis lastet; sie vermehren die soziale Sicherheit und die Macht der oberen Zehntausend[1]. Diese bemerkenswerte Feststellung – so klarsichtig sie auch sein mag – paßt nicht so recht in den theoretischen Rahmen von Marx' eigener Soziologie. Im allgemeinen vertritt er die Meinung, daß die Menschen in diesem Mittelfeld, die er gewöhnlich das «Kleinbürgertum» nennt, in Zukunft nur noch eine immer geringer werdende Bedeutung innerhalb der Klassenstrukturen der kapitalistischen Gesellschaften haben werden.

Marx' Intuition war prophetisch. Die Zahl der besitzlosen nicht mit Handarbeit befaßten Arbeitnehmer («white-collar workers» = Arbeiter mit weißem Kragen) hat in den kapitalistischen Gesellschaften enorm zugenommen, nirgendwo aber so sehr wie in den Vereinigten Staaten von Amerika. Nach manchen Schätzungen ist in den Vereinigten Staaten die Zahl der *white-collar workers* genau so groß wie die der *blue-collar workers* (= Arbeiter mit blauem Anzug, Handarbeiter) – ein Zahlenverhältnis, wie es sonst in keinem anderen Land erreicht ist. Es ist auch beobachtet worden, daß in den USA eine wachsende Überlappung oder Verschmelzung zwischen *white-collar workers* und *blue-collar workers* in Gang gekommen ist. Durch kollektive Tarifverträge hat ein beträchtlicher Teil der Handarbeiter höhere Einkommen und soziale Sicherheit erreicht, die den Lebenshaltungsbedingungen vieler *white-collar workers* gleichkommen. Altersrentenfonds und verschiedene Versicherungssysteme für die organisierte Arbeiterschaft verschaffen den Handarbeitern oftmals ökonomische Aussichten, die denen des Mittelstands gleichen. Gleichzeitig haben *white-collar workers* sich in vielen Fällen gewerkschaftlich organisiert und durch das Aushandeln von Tarifverträgen ein Selbstverständnis gewonnen, das dem von Handarbeitern gleicht.

Schließlich ist auch darauf hingewiesen worden, daß es am Arbeitsplatz selbst zu Veränderungen gekommen ist, die in vielen Fällen den Unterschied zwischen Handarbeit und nichtmanueller Arbeit aufgehoben haben. Denn die Automation in den Fabriken kann die bisherige Handarbeit in das Bedienen von Knöpfen und Schaltern umwandeln, während der Computer und die sonstigen Beschleunigungstechnologien aus Verwaltungsangestellten und Kaufleuten oft Maschinenoperateure machen.

Aufgrund dieser Trends, so hat man argumentiert, sind die Arbeiter in Amerika zu Angehörigen des Mittelstandes geworden. Aufgrund ihrer Arbeit und ihrer Beschäftigung betrachtet die große Mehrheit der Leute sich als zur selben Klasse gehörend. Sie nehmen die Existenz einer kleinen Minderheit der sehr Reichen an der Spitze der gesellschaftlichen Pyramide als der Besitz- und Managementelite hin, ebenso wie die Existenz einer Minderheit an der Grundfläche dieser Pyramide, der «Unterklasse», der Mittellosen und Unbrauchbaren, die für immer in ihre Armut eingesperrt bleiben.

Diese Mittelklasse ist natürlich nochmals unterteilt durch verschiedene Ebenen von Macht und Ansehen, aber es ist möglich, durch harte Arbeit und Leistung die Leiter des Erfolgs hinaufzuklettern oder zumindest zu erleben, wie die eigenen Kinder einen höheren Status erreichen. Man hat die Meinung geäußert, daß diese außerordentliche gesellschaftliche Mobilität der Grund dafür sei, daß die Vereinigten Staaten allein unter allen westlichen Nationen nie eine im ganzen Land verbreitete sozialistische Bewegung oder eine politische Partei der Arbeiterklasse hervorgebracht haben. Manche Soziologen vertreten die Meinung, daß Amerika auf seine eigene Weise eine klassenlose Gesellschaft geworden sei, weil eben die Mittelklasse die erdrückende Mehrheit darstelle[2]. Robert Nisbert, der angesehene konservative Soziologe, schreibt: «Als soziologischer Begriff genommen ist ‹Klasse› heute tot.»[3]

Die Mittelstandsideologie

Die Theorie von Amerika als der Mittelstandsgesellschaft oder gar der klassenlosen Gesellschaft ist eine maßlose Übertreibung an sich vorhandener Trends. Die Trends, die im vorausgehenden Abschnitt erwähnt wurden, bestehen tatsächlich, aber sie betreffen doch nur Teilbereiche der *white-collar workers* und der *blue-collar workers*. Sie stellen keine Verschiebung des gesamten Gesellschaftsgefüges dar. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Kapitalismus in jeder seiner verschiedenen Formen Klassen schafft: Es ist unvermeidlich, daß die Menschen im Kapitalismus dem gleichen Geschick, den gleichen Lebensbedingungen, den gleichen Möglichkeiten unterliegen, die abhängen von ihrer Beziehung zum Markt, wenn-

gleich das Niveau der Klassenstruktur von Land zu Land unterschiedlich sein mag.

Die Theorie des mittelständischen Amerika lenkt die Aufmerksamkeit ab von denjenigen Gesellschaftsbereichen, die nicht in das Gesamtbild hineinpassen. Sie läßt die nicht in Frage gestellte Macht der Leute an der Spitze, der Eigentümer und Manager der Großunternehmen, von deren Entscheidungen der Rest der Bevölkerung abhängt, unsichtbar bleiben. Vor allem in Zeiten der Wirtschaftskrise bekommen die Leute aber ihre gesellschaftliche Machtlosigkeit zu spüren, mögen sie nun kleine Geschäftsleute oder kleine Produzenten (die alte Mittelklasse), *white-collar workers* (die neue Mittelklasse) oder Handarbeiter sein. Diese Theorie läßt auch einen großen Teil der arbeitenden Klasse, der schwer unter den Härten des wirtschaftlichen Systems und unter ständiger Unsicherheit leidet, unsichtbar bleiben. Sie lenkt die Aufmerksamkeit ab von jenem Teil Amerikas, das strukturell zur Armut verdammt ist, von «dem anderen Amerika», wie es genannt worden ist[4]. Sie läßt die rassischen Minderheiten, welche Diskriminierung erfahren und in Ohnmacht verfangen sind, unsichtbar bleiben.

Es ist hin und wieder darauf hingewiesen worden, daß die Handarbeiter Amerikas ein zweigeteiltes Heer von Arbeitskräften bilden, eines, das organisiert ist und einige Sicherheit erreicht hat und das hauptsächlich von Weißen männlichen Geschlechts gebildet wird, und jenes andere, das nicht organisiert und unsicher ist und das hauptsächlich von Frauen und rassischen Minderheiten gebildet wird.

Die Theorie vom mittelständischen Amerika verhehlt auch die regionalen Ungleichheiten in Amerika, die ausbeuterischen Beziehungen zwischen Metropolis und Hinterland und ebenso das Vorhandensein von Bevölkerungsschichten – eingeschlossen Weiße angelsächsischer Herkunft –, die in langanhaltender Verelendung verfangen sind[5]. Schließlich läßt diese Theorie die Beziehung des nordamerikanischen Wohlstands zur Wirtschaft des Restes der Welt, insbesondere zu Lateinamerika, unsichtbar bleiben.

Die Klassenstruktur Amerikas bedarf also einer sorgfältigen Analyse. Es ist ein Fehler, «Klasse» einfach als eine wirtschaftliche Schicht zu verstehen und die Unterklasse, die Mittelklasse und die Oberklasse allein unter dem Aspekt ihres Jahreseinkommens zu definieren, ohne ihrer Beziehung zum Produktionsprozeß Aufmerksamkeit zu widmen. Ebenso aber wäre es ein Fehler, wenn man sich der amerikanischen Gesellschaft mit im voraus definierten Kategorien wie «Bourgeoisie» und «Proletariat» näherte, welche die Klassenstrukturen Amerikas nicht erhellen. Es ist der Erwähnung in diesem Heft von CONCILIUM wert, daß «bourgeois» kein englisches Wort ist: Um zu erfahren, was es bedeutet, schauen die Leute im Lexikon nach. Dort trägt es nicht die technische Bedeutung im Sinne von Besitzern der Produktionsmittel, es nimmt auch keinen Bezug auf die einstmals revolutionäre Klasse, welche die Feudalordnung niederzureißen sucht. In Lexika wird «bourgeois» ganz ungenau mit dem Wort «middle class» wiedergegeben; das Wort «bourgeois», so wird uns gesagt, werde gewöhnlich verwendet, um den im höchsten Maße konventionellen Geschmack und Lebensstil zum Ausdruck zu bringen, den gewisse Vertreter des Mittelstands sich zu eigen gemacht haben. Für ein englischsprachiges Publikum klingt es befremdlich zu hören, daß man von Bauern und Fischern als von «Kleinbürgern» spricht, weil sie eigene Produktionsmittel besitzen. Die Verwendung der Worte «Bourgeoisie» und «Proletariat», die in der marxistischen Literatur so unbedacht gebraucht werden, vermittelt dem Nordamerikaner leicht den Eindruck, daß hier eine vorgefertigte soziale Theorie, die zugeschnitten war auf das Europa des 19. Jahrhunderts, einfach der modernen Gesellschaft in Amerika übergestülpt wird.

Nebenbei bemerkt, haben der britische und kanadische Sozialismus die Worte «Bourgeoisie» und «Proletariat» immer vermieden. Ihre Sprecher suchten zu verdeutlichen, daß verschiedene Gruppen – Arbeiter, Bauern, Minderheiten verschiedener Art – die Träger des Sozialismus seien. Während sie Gramscis Begriff «der historische Block» ignorierten, suchten sie eine Sprache zu finden, welche die verschiedenen Gruppen, die in der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft unter systematischer Ausschließlung und Ausbeutung litten, vereinen könnte.

Während der Begriff «middle class» sich in einem *technischen* Sinne auf die besitzlosen nichtmanuellen Arbeitnehmer, d.h. die Lohn- und Gehaltsempfänger in Handel, Industrie, Verwaltung und Erziehungswesen (die neue «middle class») bezieht und zugleich die Eigentümer kleiner Unternehmen und die freien Berufe (die alte «middle class») umfaßt, wird es nützlich sein, den Begriff «middle class» in mehr *symbolischem* Sinne auf alle diejenigen zu beziehen, die sich auch selbst als «middle class» verstehen.

Die Theorie von Amerika als einer Mittelstandsgesellschaft ist nicht zu halten. Sie entspricht aber noch dem Bild, das viele Amerikaner von ihrer eigenen gesellschaftlichen Welt haben. Sie betrachten sich selbst als Mittelstand in einer Mittelstandsgesellschaft, und daher glauben sie, daß sie überhaupt nicht mit irgend einer Klasse zu identifizieren sind. Dieses Bild von einer Gesellschaft, das vermittelt wird von der beherrschenden kulturellen Strömung, dient den Menschen

als Schlüssel für die Einschätzung ihrer Lebenschancen und künftigen Möglichkeiten und für die Interpretation der Ungleichheiten, Konflikte und Unruhen in ihrer eigenen Nation. Die Theorie von Amerika als einer Mittelstandsgesellschaft entpuppt sich als eine machtvolle Ideologie, ein Wunschbild, das die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit verzerrt zugunsten der Sicherung ihrer Stabilität.

Was läßt sich zu einigen der Grundzüge dieser Mittelstandsideologie sagen? Dieser Beitrag ist nicht der geeignete Platz, um dieses Thema bis ins letzte Detail zu verfolgen. Ich will nur vier Elemente erwähnen, von denen einige schon genannt wurden:

1. Da ist vor allem anderen die Vorstellung, daß die weitaus überwiegende Mehrheit der Amerikaner sich einer Chancengleichheit erfreue. Die amerikanische Gesellschaft ist demnach so beschaffen, daß diejenigen, die hart arbeiten, sich einsetzen und Gebrauch von ihren Talenten machen, erfolgreich sein können. Das menschliche Leben wird hier unter höchst individualistischen Aspekten gesehen: Jeder Mensch ist berufen, seine eigene Karriere voranzutreiben.

2. Damit verbunden ist die Vorstellung, daß diejenigen, die keine Sicherheit und keinen Wohlstand erreichen, nur sich selbst die Schuld zuzuschreiben haben: Sie haben es nicht hartnäckig genug versucht. Diese Vorstellung wurde bisweilen herangezogen, um das Vorhandensein der Armen, der Unangepaßten und der Erfolglosen zu erklären. Noch öfter aber wird sie von manchen Leuten gegen sich selbst angewandt: Diese Ideologie verleitet die Menschen dazu, sich selbst zu verachten, wenn sie erfolglos sind. Fehlender Erfolg weckt in ihnen das Gefühl der Schuld und der Unwürdigkeit.

3. Die Mittelstandsideologie, das wurde schon aufgezeigt, läßt die rassischen Minderheiten unsichtbar bleiben. So wird es möglich, verallgemeinernd über das amerikanische Leben zu sprechen, ohne die große Zahl von Minderheitsgruppen erwähnen zu müssen, die in sozio-ökonomischen Fallen gefangen sind, die sie daran hindern, «ihr Glück zu machen». Sie läßt auch den tatsächlichen Einfluß der Machtelite auf die Bedingungen des Alltagslebens völlig unreflektiert. Wenn irgend etwas in der Gesellschaft schiefläuft, dann müssen die Leute sich eben darum bemühen, es in Ordnung zu bringen und, wenn nötig, die Regierung um Beistand bitten, aber das Wirtschaftssystem selbst wird nie in Frage gestellt. Der Kapitalismus ist einfach *das* amerikanische System, und etwas daran auszusetzen ist ein Mangel an Nationalbewußtsein.

4. Die Mittelstandsideologie nimmt schließlich den allgemeinen Konsensus in der amerikanischen Gesellschaft als gewährleistet an. Da der Mittelstand sich als identisch mit dem Volk betrachtet, überträgt er seine allgemeinen Wertvorstellungen auf die Gesamtheit der Bevölkerung. Hinter der Sprache der Einheit, der Versöhnlichkeit und der Einmütigkeit verbirgt sich der Versuch, die bestehenden Konflikte und die Ungleichheit an Machtmitteln zu leugnen, und dies fördert ein Selbstverständnis der Nation, nach dem selbst die Marginalisierten sich selbst als einen Teil einer sich aufwärts bewegenden Masse sehen.

Mittelstandsreligion

Wir wenden uns nun der Frage zu, die in dieser Ausgabe von CONCILIUM zur Debatte steht: Gibt es eine Mittelstandsreligion in Amerika? Jede Gesellschaft in dieser gefallenen Welt ist sündig, d.h. sie hat in sich selbst Ungerechtigkeiten oder soziale Mechanismen eingebaut, die einige Menschen in Situationen der Benachteiligung versetzen und ihre Lebenschancen verringern. (Da dies von allen Gesellschaften gilt, seien sie nun freiwilliger oder naturgegebener Art, trifft dies auch auf die Kirchen zu.) Die beherrschende Strömung einer Kultur, dies möchte ich deutlich machen, versucht immer, diese Ungerechtigkeiten nicht sichtbar werden zu lassen. Da die herrschende Kultur von den Mächtigen in der Gesellschaft gefördert wird und da ihr die Bedeutung zugedacht wird, die ererbte Ordnung zu legitimieren, tendiert sie dazu, die Augen des Volkes gegenüber den bestehenden Widersprüchen zu verschließen. Dieser Verzerrungsprozeß betrifft sowohl die weltliche wie die religiöse Kultur. Schon die Propheten Israels machten dem Volk offenbar, daß es seine Religion dazu benützte, sich selbst für die wahre Wirklichkeit seiner Gesellschaft blind zu machen. Jesus selbst deckte die verborgenen Ungerechtigkeiten auf, die dem einfachen Volk durch die herrschende religiöse Kultur und ihre Verbindung mit der politischen Autorität zugefügt wurden. Religion unterliegt immer wieder der ideologischen Verzerrung. Wir kommen daher nicht an der Frage vorbei, ob das und in welchem Ausmaß das amerikanische Christentum eine Mittelstandsreligion geworden ist.

Diese Frage läßt die Erinnerung aufkommen an Will Herbergs einflußreiche soziologische Studie «Protestant, Catholic, Jew» aus dem Jahre 1955, welche aufwies, daß die Kirchen und Synagogen Amerikas, wenn sie sich untereinander auch hinsichtlich Lehre und Organisation unterschieden, tatsächlich dieselben Ideale, ein und dasselbe Ethos und dieselbe moralische Vision, nämlich den «American way of live», verfochten[6]. Diese Analyse wurde in den späten fünfziger Jahren von protestantischen Theologen bestätigt[7]. In den sechziger Jahren begannen Soziologen im Gefolge von

Robert Bellah von der «bürgerlichen Religion Amerikas» zu sprechen[8]. Die politische Vision von Amerikas politischer Bestimmung, so wurde argumentiert, hat sich zutiefst auf die Selbstsymbolisierung der gesamten Nation ausgewirkt und die historischen Religionen, die christliche sowohl wie die jüdische, beeinflußt, und zwar auf eine weithin unbewußte Weise.

Es sollte jedenfalls noch vermerkt werden, daß «bürgerliche Religion» in der nachfolgenden Kontroverse auf sehr unterschiedliche Weisen verstanden wurde: Einige Gesellschaftswissenschaftler verstanden diesen Begriff im Sinne der religiösen Legitimation der bestehenden Gesellschaftsordnung Amerikas und seiner aggressiven Außenpolitik, während andere die bürgerliche Religion als ein Gefüge von transzendenten Normen betrachteten, in deren Licht die Amerikaner das innen- und außenpolitische Handeln ihrer Nation bewerteten. Entsprechend dieser letzteren Auffassung war die Verurteilung des institutionellen Rassismus im Inland und des wirtschaftlichen und militärischen Imperialismus in auswärtigen Ländern durch die Protestbewegung in der jungen Generation ein Akt der «bürgerlichen Religion».

Dies alles sind Verallgemeinerungen. Wenn wir die amerikanische Religion im Detail untersuchen, entdecken wir viele Gegenströmungen. Da die Katholiken aufs Ganze gesehen die später kommenden Einwanderer waren, die Gleichberechtigung zu finden hofften, tatsächlich aber ihre Erfahrungen mit Bigotterie und Diskriminierung machen mußten, müssen bei der Analyse der katholischen Volksreligiosität auch die Elemente des Widerstands und der Selbstbehauptung, welche die verschiedenen ethnischen Gruppen mittels ihres Glaubens zum Ausdruck brachten, mit in Erwägung gezogen werden. Die katholische Kirche half diesen Leuten von der volkstümlichen Kultur ihres eigenen heimischen Hintergrundes überzugehen zur städtischen Kultur ihrer neuen Umgebung, und gleichzeitig schützte sie ihre kollektive Identität inmitten eines protestantischen Landes. Die katholische Frömmigkeit half den Einwanderern, sich wirtschaftlich gesehen der Hauptströmung anzuschließen, während sie kulturell gesehen für sich blieben.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts machten die Katholiken mehr als die Hälfte aller Arbeitskräfte in Amerika aus, was einerseits bedeutete, daß die katholische Hierarchie die Arbeiterbewegung anerkannte und Gewerkschaften und kollektive Tarifverträge verteidigte (sogar noch vor Leos XIII. Enzyklika «Rerum novarum») schon zu einer Zeit, als die protestantischen Kirchen, die Regierung und örtliche Behörden sich noch dagegen stellten. Es bedeutete aber andererseits, daß die Arbeiterbewegung, vor allem die American Federation of Labour, von einem stark antisozialistischen Charakter geprägt war[9].

Natürlich gab es auch protestantische ethnische Gruppen, welche durch die Erfahrungen von Einwanderern hindurchgehen mußten. Dann gab es auch die ausgedehnte Schicht der englischsprachigen protestantischen Armen, deren Religion ebenfalls Elemente des Widerstands und der Konfrontation enthielt. Dasselbe galt in einer noch aufsehenerregenderen Weise für die Religion der Schwarzen. Jede allzu voreilige Verallgemeinerung hinsichtlich der amerikanischen Religion ist daher ganz unmöglich.

Es ist aber doch noch möglich und tatsächlich auch notwendig, auf die bestimmenden Trends in der Mittelstandsreligion in Amerika hinzuweisen, wobei die Frage offenbleibt, in welchem Ausmaß diese Trends derzeit in den verschiedenen Kirchen anzutreffen sind. Die «Politische Theologie» betrachtet es als ihre Hauptaufgabe, den ideologischen Charakter der beherrschenden Strömung im Christentum aufzudecken und dann die christliche Botschaft auf eine Weise zu formulieren, welche die Äußerungen der Mittelstandsreligion ablehnt und transzendiert[10]. Wenn ich es noch einmal wiederholen darf: Mittelstandsreligion ist ein Teil der beherrschenden Hauptströmung der Kultur und erfüllt daher eine sehr ähnliche Funktion wie diese. Um noch einmal die charakteristischen Züge der Hauptströmung der Kultur in Erinnerung zu rufen, will ich in der größtmöglichen Kürze ihre religiösen und theologischen Entsprechungen beschreiben.

Der Mittelstandsindividualismus hat sein geistliches Gegenstück: die Betonung des persönlichen Heils. Hier wird Jesus als der Heiland betrachtet, der uns – jeden einzelnen für sich – aus der Katastrophe der Geschichte errettet. Durch den Glauben tritt der Mensch in ein Verhältnis zu Gott, wird er geheilt, wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurückversetzt, zur Heiligkeit geführt und für das ewige Leben gerettet. Solch ein Ansatz kann zu einer solchen Konzentration auf das Individuelle führen, daß das Leben nach dem Tode zum einzig Interessierenden wird. Das irdische Leben wird hier zur Teststrecke, auf der Einzelpersonen ihre Treue zu Gott beweisen und dann ihre Prüfung zum Aufstieg in das Himmelreich bestehen. Die historische Existenz und Sendung des Menschen wird hier völlig relativiert. Obwohl solch eine Sicht von Gnade und Heil im tiefsten Grunde im Widerspruch steht zum Genius des Katholizismus, gibt es Anzeichen dafür, daß solche Vorstellungen selbst in die katholische Frömmigkeit eingedrungen sind.

In enger Beziehung hierzu steht ein zweiter Punkt: das Bedürfnis, sich selbst die Schuld für ein Versagen zuzuschreiben. In der Religion führt dieser Trend zur

Ausbildung einer eigentümlichen Sicht von Sünde und Schuld. Gott wird hier zum großen Ankläger. Wir werden mit Regeln und hohen Idealen konfrontiert und sind aufgefordert, Gutes zu tun und uns vorwärts zu entwickeln. Wenn wir der göttlichen Erwartung gemäß leben, werden wir belohnt; wenn wir aber versagen, leben wir in Schuld und erwarten die Bestrafung durch Gott. Daß die Ordnung, in der wir leben, sündig ist und daß die in die Gesellschaft eingebauten Ungerechtigkeiten uns schädigen und in unserer Handlungsfähigkeit schwächen, kommt gar nicht in den Blick. Das in hohem Maße private Verständnis von Sünde verschont die Institutionen vor kritischer Überprüfung. Was in dieser Frömmigkeit zählt, ist die harte Anstrengung. Und wenn wir es versäumen, uns hart anzustrengen, dann sind wir nicht gut, dann sind wir schuldig und hassen uns selbst.

Ebenso wie die beherrschende Hauptströmung unserer Kultur die unterprivilegierten Minderheiten unsichtbar bleiben läßt, genau so tut dies auch die Mittelstandsreligion. Die amerikanische Religion schafft starke Treuebindungen an die jeweiligen Denominationen. Die Leute engagieren sich zusammen mit ihren Konfessionsgenossen im Kampf für wirtschaftliches Wohlergehen innerhalb einer Gesellschaft, die im Besitz und unter der Regierung von «anderen» ist. Katholiken hatten sogar das Gefühl, daß sie in Amerika nicht so ganz willkommen seien. Da aber hier der Kampf der eigenen Gruppe im Brennpunkt des Interesses steht, wurde man nur wenig aufmerksam auf die Gesamtheit der benachteiligten Menschen innerhalb der Gesellschaft. Die Randexistenzen blieben nur allzu leicht unsichtbar. Institutioneller Rassismus, die systematische Diskriminierung der nichtweißen Bevölkerungen, trat – bis in die jüngste Vergangenheit – nicht als ein beherrschendes Problem in das religiöse Bewußtsein. Obwohl der Prozentsatz der spanischsprechenden Minderheiten in der katholischen Kirche hoch ist – manche schätzen ihn sogar auf 20 Prozent –, ist sich der Durchschnittskatholik dessen nicht bewußt: Mexikanische Amerikaner und Puertorikaner sind im Selbstverständnis der katholischen Gemeinschaft nicht vorhanden.

Die Mittelstandsreligion übersieht die enormen sozialen Klüfte zwischen verschiedenen Gruppen von Menschen und glaubt, die christliche Botschaft habe dieselbe Bedeutung für alle, jenseits aller Klassenunterschiede. Predigten und geistliche Beratung werden so formuliert, als gehörten alle Menschen zum mythischen Mittelstand. Als Antwort auf den Hunger in der Welt fordern die Prediger für gewöhnlich die Leute auf, sich zu einem bescheideneren Leben und zu einer einfacheren Ernährungsweise zu entschließen, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß manche Familien in ihrer Gemeinde nicht einmal in der Lage sind, ihre Kinder angemessen zu ernähren. Kirchenführer brauchen das Wort «materialistisch» in einem prejorativen Sinne, als hätten sie nur an die Wohlhabenden zu denken, die ein Segelboot oder ein Zweithaus auf dem Land haben möchten; wenn sie an die Eltern dächten, die mehr Geld haben möchten, damit sie ihre Kinder zum Zahnarzt schicken oder ihnen eine bessere Ausbildung ermöglichen können, würden diese Kirchenmänner nicht solch eine pejorative Sprache gebrauchen, wenn sie von dem Wunsch nach einem höheren Einkommen reden.

Schließlich spricht die Mittelstandsreligion ziemlich leichtfertig von Einheit und Versöhnung. Sie verdeckt die tatsächlichen Konflikte in der Gemeinschaft und die ungleiche Verteilung der Macht und gibt vor, daß Liebe alle Menschen in der Menschheitsfamilie einigen könne. Die Mittelstandsreligion hegt die Hoffnung, daß die großen Ungerechtigkeiten in der Welt, eingeschlossen die Kluft zwischen reichen und armen Nationen, durch größere Liebe überwunden werden können: Wenn alle Menschen selbstloser würden und einander helfen und vergeben und bei der Aufrichtung der einen Welt zusammenarbeiten würden, könnten die Probleme der Welt überwunden werden.

Die Transzendenz des Evangeliums

In den sechziger Jahren wurde die Mittelstandsideologie in Amerika ernsthaft in Frage gestellt. Das lautstarke Auftreten der Diskriminierung und die Protestbewegung unter den Jugendlichen gegen das Ethos und das diesem Ethos zugrundeliegende politische Bündnis der mittelständischen Klassen ließen bei vielen Amerikanern eine neue Selbsterfahrung entstehen. Diese Vorgänge fanden ein starkes Echo in den Kirchen. Ein weitgespanntes Netz von Christen versuchte überall auf dem Kontinent die Transzendenz des Evangeliums über die Mittelstandsreligion hinaus aufzuzeigen, und dies tat man durch konkrete Aktionen, durch einen anderen Lebensstil, eine neue Spiritualität und eine kritische Theologie.

Zur Illustration dieser Behauptung von der Transzendenz des Evangeliums verweise ich auf ein einziges Dokument, den Hirtenbrief «From Words to Action», den die kanadischen Bischöfe im Jahre 1976 veröffentlichten. (Wenn auch viele der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Probleme Kanadas sich von denen der Vereinigten Staaten unterscheiden, so gibt es doch auch in Kanada eine starke Mittelstandsreligion.) Die kanadischen Bischöfe beginnen ihren Hirtenbrief mit einer Kritik am Kapitalismus. Sie lehnen das derzeitige

Wirtschaftssystem ab, weil es die Kluft zwischen Reichen und Armen immer tiefer macht, vor allem zwischen reichen und armen Nationen, und weil es die Kontrolle der Ressourcen in die Hände einer kleinen Minderheit legt. Der Kapitalismus versagt gegenüber der Aufgabe, den menschlichen Nöten der Mehrheit der Weltbevölkerung zu steuern. Die Christen sind aufgerufen, für eine gerechtere Gesellschaftsordnung zu kämpfen. Dies ist nicht eine Aktivität, die in ihr Belieben gestellt wäre, sie ist ein integrierender Bestandteil der Aufgabe, der Welt das Evangelium zu bringen. Die Bischöfe geben zu, daß bisher bloß «eine Minderheit» von Katholiken diesen Weg eingeschlagen hat, aber sie betrachten diese wenigen als eine «bedeutsame Minderheit», da sie die gesamte Kirche zu größerer Treue herausgefordert haben. Diese Minderheit, so sagen die Bischöfe, ist oft mißverstanden und kritisiert worden, «vor allem von den wohlhabenderen und mächtigeren Kreisen ihrer Gesellschaften». Die Bischöfe erkennen auch Klassenkonflikte in der Kirche an. Die wohlhabenderen und mächtigeren Kreise in der Gemeinschaft wollen die Mittelstandsreligion in Schutz nehmen. Wir können aber nicht unsere Zuflucht in der Einstellung suchen, fahren die Bischöfe fort, daß es bloß unsere Pflicht sei, Gott anzubeten und den Armen Almosen zu geben. Wenn wir in der derzeitigen Situation nicht mehr als dies tun wollten, würden wir uns damit den Zorn Gottes zuziehen.

Der Hirtenbrief gibt dann sieben Schritte an, die getan werden müßten, um die Grenzen der ererbten Frömmigkeit zu überschreiten und eine Strategie für das Handeln zu entwerfen. Es wird uns gesagt, daß wir auf die Opfer der Ungerechtigkeit in unserer eigenen Gesellschaft horchen müssen. Die Randexistenzen müssen unter uns sichtbar werden. Christen müssen laut ihre Stimme erheben, um ihre Solidarität mit diesen Menschen zu bekunden. Der Hirtenbrief empfiehlt die Inangriffnahme einer doppelten Aufgabe, einer theologischen und einer gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabe. Wir müssen die Heiligen Schriften unter einem neuen Aspekt lesen, um sie als eine Botschaft der Gerechtigkeit verstehen zu lernen. Und wir müssen die Ursachen von Unterdrückung und Diskriminierung analysieren und uns an Aktionen beteiligen, die versuchen, diese Ursachen zu beseitigen. So weit das bischöfliche Programm zur Überwindung der Mittelstandsreligion. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß mehr als eine Minderheit von Katholiken es ernst nehmen wird. Es kann sogar gefragt werden, ob die Bischöfe selbst hinter ihrem radikalen Hirtenbrief stehen.

[1] Nach einem Zitat bei A. Giddens, The Class Structures of the Advanced Societies (London 1973) 177.

[2] Vgl. J. Bensman und A. Vidich, The New American Society (Chicago 1971).

[3] R. Nisbet, The Sociological Tradition (New York 1966) 216.

[4] Vgl. M. Harrington, The Other America (New York 1962).

[5] Eine bemerkenswerter Hirtenbrief mit dem Titel «This Land is Mine: On Powerlessness in Appalachia», veröffentlicht von etwa 20 katholischen Bischöfen dieser Region, untersucht systematisch die Gründe, warum das Volk von Appalachia in seiner Armut wie in einer Falle gefangen sitzt. Der Hirtenbrief ist abgedruckt in: Redemption Denied: An Appalachian Reader. Hg. F. Guinan (Washington, D.C., 1976) 200–246.

[6] «Eine realistische Taxierung der verschiedenen Ideen und Verhaltensweisen des amerikanischen Volkes führt zu der Schlußfolgerung, daß die Amerikaner weithin tatsächlich ihre gemeinsame Religion haben und daß diese Religion das gemeinhin unter dem Namen ‹the American way of life› bekannte System ist.» Will Herberg, Protestant, Catholic, Jew (New York 1955) 88.

[7] Roy Eckart, The Surge of Piety in Americy (New York 1958); Martin E. Marty, The New Shape of American Religion (New York 1959).

[8] Eine Analyse der gesamten Kontroverse findet sich in: American Civil Religion. Hg. R.E. Richey/D.G. Jones (New York 1977).

[9] Neill Bretten, Catholic Activism and the Industrial Worker (Florida State University 1976) 1–16.

[10] Diese Aufgabe wird in größerem Maßstab verfolgt im Rahmen des Projektes «Theology in the Americas».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 in Kanada ansässig. 1954 Priesterweihe. Studien an der McMaster University in Hamelton (Kanada), der Ohio State University (USA) und der Universität Freiburg in der Schweiz. Master of Arts und Doktor der Theologie. Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto. Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Veröffentlichungen u.a.: Man Becoming (1970), New Horizon (1972), Religion and Alienation (1975). Anschrift: St. Michael's College, Toronto 181, Ont. M5S 1J4, Kanada.

Francis Schüssler Fiorenza

Religion und Gesellschaft: Legitimation, Rationalisation oder Kulturerbe?

Für jede Diskussion über die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft ist es entscheidend wichtig, um die politische und gesellschaftliche Struktur dieser Gesellschaft zu wissen sowie den geschichtlichen Umraum und Entwicklungsverlauf der religiösen Anschauungen und der Kulturwerte der betreffenden Gesellschaft zu kennen. Man kann in der Gesellschaftsanalyse an die Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft von verschiedenen Seiten aus herangehen. Von Dürkheim her läßt sich die Wechselbeziehung zwischen politischen Modellen und religiösen Anschauungen analysieren. Man kann die Frage aufwerfen, welche Rolle die Religion bezüglich der gesellschaftlichen und politischen Solidarität einer Nation oder Gruppe spielt. Aus der Sicht von Marx oder Weber kann man die Fragen nach der Beziehung zwischen Gesellschafts- und Wirtschaftsklassen und religiösen Werten prüfen. Doch beide Perspektiven bleiben einseitig und Stückwerk, wenn sie nicht im Zusammenhang mit der sozialen Evolution der Gesellschaft und mit der Entwicklung und den sich verändernden Formen ihrer religiösen Ideen gesehen werden.

In der vorliegenden Untersuchung der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft möchte ich mich auf das von Karl Marx und Max Weber aufgeworfene Problem der Beziehung zwischen Gesellschaftsklassen und religiösen Überzeugungen konzentrieren. Da eine solche Analyse unzulänglich ist, wenn nicht die Frage gestellt wird, ob in der heutigen spätkapitalistischen, nachindustriellen Gesellschaft eine solche Klassengesellschaft überhaupt noch besteht und eine Analyse, die auf Klassengruppen basiert, noch sinnvoll ist, wird es notwendig sein, die Theorien über den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Gesellschaft und religiösen Anschauungen zu erörtern. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich die heute bestehende Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft verstehen.

Aus diesem Grunde wird es dienlich sein, zuerst uns mit der von Karl Marx und Max Weber ausgearbeiteten Theorie über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaftsklassen zu befassen und sodann die Beziehung zwischen dem religiösen Erbe und der Gesellschaft in der Sicht des Werks von Ernst Bloch zu erörtern. Auf diese Weise kann das Problem der Bezüge zwischen der Religion und den mittleren Klassen in der heutigen Gesellschaft auf dem weiteren Hintergrund einer Kultur- und Gesellschaftsanalyse betrachtet werden.

I. Gesellschaftsklasse und Religion

Obschon der Begriff «Klasse» im Denken von *Karl Marx* eine zentrale Stellung einnimmt, definiert dieser nie, was er unter «Klasse» versteht[1]. Der bekannte Abschnitt am Ende des dritten Bandes von «Das Kapital» bricht gerade dann ab, wenn Marx definieren zu wollen scheint, was er unter einer Klasse versteht. Wenn auch Hauptelemente seines Klassenbegriffs Saint-Simon entnommen sind, stammen andere Elemente von dem Wirtschaftspolitiker David Ricardo, und weitere Bestandteile sind in seinen geschichtlichen Analysen enthalten[2].

Es ist wichtig, uns zwei Dinge zu merken: Erstens daß in der Theorie Marxens die Klassenfrage nicht bloß ein Problem der Güterverteilung, sondern auch ein Problem der Verteilung von Macht und Einfluß ist. Zweitens daß Marx seine Klassentheorie in dem Bemühen ausarbeitete, die radikalen Gesellschaftsveränderungen beim Übergang von den herkömmlichen zu modernen Gesellschaftsstrukturen zu erklären. Der Klassenbegriff hat es nicht einfach mit einem Wirtschaftsproblem zu tun, sondern darin liegt auch ein kulturelles, gesellschaftliches und politisches Phänomen, das sich nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung so richtig erfassen läßt.

Nach Meinung Marxens hängt die Klassengesellschaft mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen. Urformen der menschlichen Gesellschaft sind nicht Klassengesellschaften. Die Klassengesellschaft ist das Produkt der geschichtlichen Entwicklung. In Urgesellschaften leben die Menschen in einer Entfremdung von der Natur, insofern sie über die Natur nicht Meister sind. Mit der Zeit werden die Menschen durch Arbeitsteilung nach und nach über die Natur Herr. Die Entfremdung von der Natur wird allmählich überwunden, doch nur um den Preis, daß sich ausbeuterische Klassenbeziehungen entwickeln und bilden, die hinwiederum zu einer noch radikaleren Form der Entfremdung führen. Wenn das Kommunistische Manifest behauptet, sämtliche aufgezeichnete Geschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen, so muß der Sinn dieses Satzes richtig interpretiert werden. Was eine Klasse darstellt, ist nicht für jeden Typ der Klas-

sengesellschaft das gleiche. Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus bringt ein neues Klassensystem hervor, insofern an die Stelle des Bodens das Kapital als Produktionsmittel tritt. Zu Klassenkonflikten kommt es wegen der Unstimmigkeit zwischen Produktionstechniken, dem Marktorganisationssystem und anderen Mitteln der Gesellschaftsorganisation.

Aus der Erörterung, die Marx am Ende des dritten Bandes von «Das Kapital» anstellt, geht zudem hervor, daß sich die Klassen nicht gemäß den Einkommensquellen differenzieren, denn sonst gäbe es eine der Vielfalt der Einkünfte entsprechende Vielzahl von Klassen. Statt einer solchen Vielzahl von Klassen, die dem Einkommen entsprächen, legt Marx ein zweigabeliges Modell vor. In jedem Gesellschaftstypus sind zwei Grundklassen vorhanden: in der antiken Gesellschaft Patrizier und Plebejer, im Feudalismus Herren und Vasallen und im Kapitalismus Kapitalisten und Lohnarbeiter. Der Konflikt besteht zwischen denen, welche die Produktionsmittel und die politische Macht in ihrer Hand haben, und denen, die nicht über sie verfügen.

Die Frage, ob dieses zweigabelige Modell stimmt oder nicht, stellt sich, wenn dieses Modell konkret auf die Geschichte und im Hinblick auf die Religion angewendet wird. Geschichtlich und deskriptiv muß, wie Marx selbst bemerkt, das Modell die Existenz weiterer Klassen und Gruppen umfassen. Gemäß seiner eigenen Analyse gibt es Übergangsklassen sowie Untergruppen von Klassen. Eine Übergangsklasse kann in einer Gesellschaftsstruktur existieren, welche die frühere Form dieser Klasse überwunden hat. So gibt es beispielsweise Feudalklassen in kapitalistischen Staaten des 19. Jahrhunderts. Eine Übergangsklasse kann in einer früheren Gesellschaftsstruktur aufkommen, beispielsweise die Bourgeoisie innerhalb des Feudalismus. Zudem bestehen in der größeren Klasse Untergruppen. Die Kleinbürger als Kleineigentümer haben andere Interessen als diejenigen, die Produktionsmittel im großen besitzen. Während der Mittelstand und das Kleinbürgertum in diese Übergangsklassen oder Untergruppen treffend hineinpassen, ist die Richtigkeit und Gültigkeit der von Marx angestellten Analyse des Mittelstandes umstritten.

Dennoch bleibt diese Klassenanalyse für Marxens Religionsverständnis und seine Auffassung über die künftige Entwicklung der Menschheit bedeutsam. In «Die deutsche Ideologie» schreibt Marx: «Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, dominiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion.»[3] Die herrschende Klasse sucht ihre Stellung zu behaupten; sie erklärt, deutet und rechtfertigt ihre politische und wirtschaftliche Herrschaft. Sie bringt eine legitimierende Ideologie hervor, die die untergeordnete Stellung der untergeordneten Klasse noch verstärkt.

Das Marxsche Religionsverständnis läßt sich von seiner Klassenanalyse her sehen, doch ist seine Religionskritik verwickelter und nuancierter, als sie in dieser Sicht erscheint. Vor allem in seinen früheren Schriften stellt Marx fest, daß die Religion nicht nur ein Ausdruck der Entfremdung des Menschen ist, sondern auch ein Protest gegen diese Entfremdung, wenn auch ein wirkungsloser Protest. Doch geht Marx über Feuerbachs Kritik hinaus, da er diese für eine abstrakte Kritik hält, welche die Menschen von ihrer gesellschaftlichen Existenz isoliert sieht. Die Religionskritik muß auch auf einer Kritik der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik gründen. Die Überwindung der Religion und die Veränderung der Gesellschaft stehen miteinander in Zusammenhang und gehen Hand in Hand mit einer Veränderung der Gesellschaftsstrukturen.

In dieser Sicht wird indes das Christentum mit der Bourgeoisie, mit dem Mittelstand in Zusammenhang gebracht. In einer Marktgesellschaft, worin sämtliche Erzeugnisse zu Waren und Marktgütern werden, wird der Arbeiter als ein abstrakter, objektivierter Einzelmensch angesehen. Das Christentum, insbesondere der bourgeoise Mittelstandsprotestantismus mit seinem Kult der abstrakten Menschlichkeit und seinem Glauben an die abstrakte Gleichheit der Menschen vor Gott, stellt für Marx die Religionsform dar, die einer auf dem Vermögen basierenden Gesellschaft entspricht. Der abstrakte Utilitarismus und Individualismus des liberalen Christentums bildet die bürgerliche Ideologie. Marxens Kritik der bourgeoisen Mittelstandsgesellschaft ist somit auch eine Kritik des liberalen Christentums als der Ideologie dieser spezifischen Klassengesellschaft[4]. Die Überführung der kapitalistischen Klassengesellschaft in eine sozialistische Gesellschaft verlangt nicht nur die Kritik dieser Gesellschaft, sondern auch die der sie legitimierenden Ideologie – so wie seine Religionskritik über die Aufklärungskritik hinausgeht und zu einer praktischen Kritik wird.

Webers Klassenanalyse unterscheidet sich von der Marxschen Sicht in zwei Dingen[5]: Erstens im Auseinanderhalten von Klasse und Stand. Weber unterscheidet zwischen Gesellschaftsklassen und Standesgruppen. Diese Unterscheidung besagt nicht einfach, daß die Klasse eine objektive Gruppe ist, während die Standesgruppe eine gewissen Haltungen entsprechende subjektive Gruppe darstellt. Genauer gesagt,

bringt die Unterscheidung die Klassen mit der Produktion, die Standesgruppen aber mit dem Verbrauch in Zusammenhang. Die Kriterien, wonach man bestimmten Standesgruppen angehört, ergeben sich nicht einfach aus der Marktsituation, denn Standesgruppen repräsentieren spezifische Lebensstilformen mit entsprechenden Ideologien und materiellen Interessen.

Zweitens ersetzt Weber das zweigabelige Modell durch ein pluralistisches Modell. Für ihn gibt es mehrere Standesgruppen. Während es für Marx im Grunde nur zwei einander entgegengesetzte Klassen gab, kennt Weber eine Vielfalt von Standesgruppen und Klassen. Zwischen den Begüterten und den Arbeitern sind verschiedene Typen von mittleren Klassen vorhanden.

Auf dem Hintergrund dieser beiden Unterschiede ist Webers Analyse der Beziehung zwischen religiösen Ideen und Standesgruppen[6] zu sehen. Weber fragt sich, welche religiösen Ideale spezifischen Standesgruppen entsprechen. Er sucht aufzuzeigen, daß besondere Standesgruppen – beispielsweise Bauern, Krieger, Angehörige der Bourgeoisie usw. – Interessen haben, die ihrem Beschäftigungsstand innerlich entsprechen, und daß die ihren Lebensstilen innewohnenden Tendenzen in spezifischen religiösen Interessen, Haltungen und Idealen ihre Legitimation finden. Die dominierenden Werte besonderer Standesgruppen drücken sich in Neigungen und Tendenzen aus, die innerhalb der betreffenden Gruppe gegenüber religiösen Idealen und Interessen bestehen.

Webers Korrelationen sind bekannt. *Bauern:* Gegenüber der Agrarromantik des 19. Jahrhunderts behauptet Weber, daß die landwirtschaftlichen Standesgruppen zur Magie oder zu religiöser Indifferenz neigen. Ihre wirtschaftlichen Interessen bewegen sich nicht auf eine rationale Durchdringung ihrer religiösen Anschauungen zu, denn sie sind naturverbunden und von organischen Prozessen abhängig. *Krieger:* Deren Lebensstile neigen offensichtlich nicht zu Weichherzigkeit oder zu überirdischen Gedanken wie Sünde und Demut. Die kraftvolle Haltung und der Mut, die vom Krieger erwartet werden, stehen zu den Tugenden der Milde und Demut in Widerspruch.

Was die *bürgerlichen Schichten* betrifft, so betont Webers Analyse, daß der stark weltliche Charakter des bürgerlichen Lebens nicht erwarten läßt, daß eine große Neigung zu prophetischer Religion besteht. Je privilegierter die kommerzielle Klasse ist, desto weniger ist sie geneigt, eine überirdisch ausgerichtete Religiosität zu entwickeln. Die individuelle religiöse Erfahrung neigt weniger dazu, von ekstatischer, traumhafter Natur zu sein, dafür mehr zu einer rationalen Durchdringung der Frömmigkeit. Pflicht und Belohnung sind gängige Begriffe.

Bei der Beschreibung der bürgerlichen Wertwelt unterscheidet Max Weber diese klar von der des Sozialismus. Für bürgerlich hält er zwei Grundhaltungen: den für den Geist des Kapitalismus mit seiner Selbstzucht, Hingabe, unternehmerischen Risikofreudigkeit charakteristischen Arbeitseifer und den Individualismus, der die eigene Betätigungs- und Kreativitätssphäre eines jeden Individuums in der wirtschaftlichen und politischen Ordnung betont. Rationale Selbstzucht und Individualismus sind die Eigenschaften, welche die Mittelklasse und bürgerliche Standesgruppen kennzeichnen. Ihr Lebensstil und ihre Ideale stehen miteinander in Einklang.

II. Religion als kritisches Kulturerbe

Obwohl Marx und Weber sich über die Frage nach der Entstehung des Kapitalismus und der Beziehung zwischen der Substruktur und der Suprastruktur nicht einig sind, gleichen ihre Schilderungen des Mittelstandes einander auffallend. Beide bringen die Wertwelt des Mittelstandes mit dem Besitz von Eigentum in Zusammenhang. Beide erblicken eine Verwandtschaft zwischen dem Puritanismus und der Bourgeoisie in bezug auf die Verbindung von Selbstzucht und Arbeitseifer. Doch obwohl Marx von der harten Arbeit, der Anspruchslosigkeit und dem Fleiß der mittleren Klasse spricht, bewertet er ihre Werte ganz anders als Weber. Er spricht von einem «Evangelium der Entsagung» als der ideologischen Ermutigung zu einer Produktivität, welche die materiellen Interessen der Bourgeoisie fördert[7].

Diese Analyse des Mittelstandes und der bürgerlichen Kulturtradition ist widerholter Überprüfung unterzogen worden. Die heutige Sicht der jetzigen Gesellschaft als einer spätkapitalistischen Gesellschaft stellt die Gültigkeit der oben skizzierten Klassenanalyse in Frage[8]. Zudem fragt sich selbst der Neomarxismus, ob die Rationalisation des Lebensstils und der religiösen Werte nicht eine Rationalität darstelle, die lediglich eine Teilrationalität sei, welche die Mittel auf spezifische Ziele hinordne und ihre Begrenzungen nicht wahrzunehmen vermöge[9]. Das bedeutsamste kritische Korrektiv ist meines Erachtens in der Geschichtsphilosophie von *Ernst Bloch* enthalten. Seine Dialektik der Ungleichzeitigkeit stellt nicht nur die oben skizzierte Klassenanalyse in Frage, sondern weist die gesamthafte Abstempelung der bürgerlichen Kultur zu einer Ideologie zurück.

Die Schlüsselbegriffe dieser Geschichtsphilosophie sind «Kulturerbe», «kritische Ungleichzeitigkeit» und «kritische Totalität»[10]. Sie wurden von Bloch in seiner Auseinandersetzung mit dem Faschismus entwickelt,

um die Mängel in der marxistischen Theorie zu beheben. Weil der Marxismus Geschichte und Gesellschaft in erster Linie von der wirtschaftlichen Ursache und der Klassenanalyse her deutete, gelang es ihm nicht, dem Nationalsozialismus in Deutschland erfolgreich entgegenzutreten. Der Faschismus war nicht bloß ein dekadentes Phänomen des Kapitalismus und das Ergebnis wirtschaftlicher Ursachen, sondern sein Erfolg beruhte auf seiner Fähigkeit, sich der Mythen und Bilder der Vergangenheit zu bedienen und an die Gesellschaftsgruppen und -strukturen von einst zu appellieren, damit sie gegen die Gegenwart Protest erhöben. Infolgedessen gewann der Faschismus bei der Mittelklasse und der Bauernschaft eine Anziehungskraft, welche der Sozialismus nicht hatte. Bloch schloß daraus, daß der marxistische Ideologiebegriff korrigiert werden müsse. Die Ideen der bürgerlichen Klasse dürften nicht bloß als irrationale, oppressive Ideen der herrschenden Klasse angesehen werden, sondern man müsse in ihnen auch ein explosives Potential zur Gesellschaftsveränderung erblicken.

In der mittleren Klasse und ihren bürgerlichen Idealen liegen ein Kulturerbe und eine kritische Ungleichzeitigkeit vor. Es besteht ein Kontrast zwischen dem Ideal der Bürger, das von der Französischen Revolution angestrebt wurde, und dem, was aus diesem Ideal in der Bourgeoisie geworden ist. Es besteht ein Gegensatz zwischen den humanistischen Idealen der Bourgeoisie und der Arbeitsteilung in der vom Mittelstand entwickelten Industriegesellschaft. Die ethischen Ideale des Liberalismus stehen in grellem Widerspruch zu ihrer Nichtverwirklichung.

Ein erstes Beispiel eines solchen Ideals, das als ein kritisches Korrektiv nicht nur für die Mittelstandsgesellschaft, sondern auch für den Sozialismus dienen kann, ist der Begriff «Naturrecht»[11]. De facto und geschichtlich stehen das Naturgesetz und die Naturrechte mit dem Individualismus in Verbindung, mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln und mit der Vorherrschaft der privaten Rechte. Die Menschenrechtserklärung von 1791 kreist um das Recht auf Privateigentum, das als der wesentliche Inhalt der vier Menschenrechte bezeichnet werden könnte. Bloch trifft sich mit der sozialistischen Kritik im Gedanken, daß das Naturrecht mit gewissen Illusionen zusammenhängt, beispielsweise mit der, daß diese Rechte angeboren und nicht erworben seien, daß sie voraussetzten, das Privateigentum sei früher als das Gemeinschaftseigentum, und daß die Natur eine unveränderliche Norm sei. Nach Meinung Blochs sollte der Sozialismus zwar diese Illusionen und den Naturrechtsbegriff als abstraktes, hypostasiertes Ideal zurückweisen, Ideale jedoch nicht gänzlich verwerfen, wenigstens nicht geschichtlich und konkret vermittelte Ideale. Deshalb sollte er Naturgesetz und Naturrechte nicht ablehnen, denn in diesem Gesetz und diesen Rechten sei eine Bekräftigung der menschlichen Würde enthalten. Diese Bekräftigung sei ein Kulturerbe, das nicht nur in der Kritik der jetzigen Verhältnisse zurückgewonnen werden sollte, sondern auch im Blick auf jede künftige Gesellschaft oder utopische Auffassung.

Neben dem Gedanken des Kulturerbes besitzt Blochs Dialektik der Ungleichzeitigkeit einen weiteren Schlüsselbegriff: die «kritische Totalität». Die geschichtliche Entwicklung darf nicht in dem Sinn verstanden werden, daß frühere Stadien in jetzigen Stadien der Geschichte einfach «aufgehoben» würden. Der Begriff «kritische Totalität» bringt einen Bezug zur Geschichte zum Ausdruck, der sich vom Historismus unterscheidet, worin die Stimme der Vergangenheit sich auf die besonderen geschichtlichen Umstände beschränkt, in denen sie gesprochen hat. Er unterscheidet sich aber auch von der soziologischen Analyse (z.V. von den Idealtypen Max Webers), die in der Vergangenheit bloß Beispiele typischer Modelle erblickt, die mit den jetzigen Modellen der Form nach identisch sind. Die kritische Totalität versucht, die Geschichte in dem Sinn zu verstehen, daß das, was in der Vergangenheit nicht erreicht worden ist, nicht auf dem Friedhof der geschichtlichen Erinnerung abgelagert wird, sondern als eine Tendenz innerhalb der Gegenwart dient, um diese Gegenwart zu kritisieren. Sie ist ein kritisches Bewußtsein, das nach echter Kontinuität mit der unvollendeten Vergangenheit sucht, um konkrete kritische Ideale ausfindig zu machen.

Diese Dialektik der Geschichte steht in krassem Widerspruch zu jeder einseitigen Sicht der Geschichte im Sinn des Fortschrittsdenkens. In der jetzigen Gesellschaft besteht ein zweifacher Protest: nicht bloß ein Protest gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse, der sich aus einer Unzufriedenheit mit der Gegenwart ergibt und ein zeitgenössischer Protest ist, sondern auch ein Protest, der sich aus der Vergangenheit erhebt und ein unzeitgenössischer Protest ist. Während der zeitgenössische Protest auf der Unzufriedenheit mit der Gegenwart im Blick auf künftige Möglichkeiten beruht und im objektiven Widerstreit zwischen der von den Produktionskräften geforderten Sozialisierung und dem vom Privateigentum an den Produktionsmitteln erzeugten Individualismus wurzelt, stammt der unzeitgenössische Protest aus dem Kulturerbe der Vergangenheit. Seine Wurzeln liegen in den Idealen der Vergangenheit, die nicht verwirklicht worden sind. Seine Basis ist in den Klassen und Gruppen vorhanden, die in die moderne Gesellschaft nicht vollständig integriert sind. Diese Dialektik unterstreicht

den Unterschied zwischen wirtschaftlicher Befreiung und persönlicher Befreiung sowie den Unterschied zwischen den künftigen Möglichkeiten und den kulturellen Erbschaften aus der Vergangenheit mit ihren transzendenten Potentialitäten.

Die Bedeutung dieser Sicht der Dialektik der Geschichte kann klarer werden, wenn wir sie mit den neueren Theorien von *Jürgen Habermas*[12] vergleichen. Auch dieser revidiert die marxistischen Begriffe «Klasse» und «Ideologie». Regierungseingriffe in die Wirtschaft haben die Machtstrukturen dermaßen verändert, daß die Klassengegensätze abgestumpft wurden. Technologie als Fortschritt ist zur Ideologie geworden. Dennoch sucht Habermas den Historischen Materialismus zu rekonstruieren, indem er Kategorien wie «gesellschaftliche Arbeit» und «die Geschichte der Species Mensch» auf eine abstraktere Ebene stellt und sie einer Theorie der Gesellschaftsentwicklung gemäß interpretiert.

Gemäß dieser Theorie unterliegt die Species Mensch einem Lernprozeß nicht nur im technischen Wissen, sondern auch in der Entfaltung des moralischen und praktischen Bewußtseins. Während frühe Hochkulturen ein konventionell strukturiertes System des Handelns und ein mythisches Weltbild haben, das die Herrschaft legitimiert, erfahren die fortgeschrittenen, entwickelten Hochkulturen einen Bruch mit dem mythischen Denken und setzen an die Stelle mythischer Weltbilder rational durchgedachte Weltanschauungen. In der heutigen Situation, die über die Periode der Moderne hinausreicht, sucht Habermas eine Theorie kommunikativer Ethik zu entwickeln, die über die herkömmliche Phase der mythischen Weltbilder und selbst über die bürgerliche Phase einer rationalen Weltanschuung mit ihrem rationalen Naturrecht hinausgeht. An dessen Stelle wird die Möglichkeit zu normativen Entscheiden, welche die menschliche und gesellschaftliche Befreiung betreffen, auf die Möglichkeit eines herrschaftsfreien Diskurses und auf formal adäquate Argumentationsstrukturen gegründet.

In dieser Auffassung werden religiöse Mythen sowie rational durchgedachte Naturrechtsauffassungen in der Rationalität einer kommunikativen Ethik aufgehoben und überschritten. Die Rolle der Religion wird in erster Linie im Sinn einer Legitimation oder Rationalisation gesehen, selbst da, wo ein Überblick über die Evolution und Entwicklung von Weltanschauungen und Weltbildern gegeben wird. Doch diese Rolle wird auf ein früheres Geschichtsstadium beschränkt. In dem, was man oft die moderne bürgerliche Gesellschaft nennt, wird die Religion in erster Linie der Privatsphäre zugewiesen[13]. Im Verein mit der metaphysischen Vernunft und Tradition ist sie privatisiert worden. In der heutigen Gesellschaft wird selbst diese Privatisierung in Frage gestellt, indem man (wie z.B. Habermas) auf den «Atheismus der Massen» hinweist[14].

Doch gemäß der oben skizzierten Dialektik der Geschichte fragt es sich, ob formale Rationalität oder formal adäquate Diskursstrukturen normative Fragen zu lösen vermögen, ohne daß man auf inhaltliche Kulturwerte Bezug nimmt, wie sie in religiösen Traditionen zum Ausdruck gebracht werden. Sicherlich weist eine Konsenstheorie über die Wahrheit auf die öffentliche, intersubjektive Natur der Wahrheit hin, doch ein solcher Konsens ist bloß formal und kann trotz seiner anscheinenden Universalität nur eine begrenzte Rationalität darstellen. Wahrheitsfragen sind nicht bloße Formfragen, sondern Inhaltsfragen. Und gerade im religiösen und kulturellen Erbe von einst sind gehaltvolle Bilder, Werte und Sichten vorhanden. In dieser Hinsicht lassen sich die religiösen Anschauungen und das religiöse Erbe der Vergangenheit in der Gegenwart nicht einfach privatisieren, aufheben oder rationalisieren. Die Transzendenz des religiösen Kulturerbes ist eine Transzendenz der Substanz und des Gehaltes, die zu jeder Nichtverwirklichung ihres Inhaltes in Widerspruch steht. Liberale Gesellschaftsauffassungen, die diesen Gehalt in den privaten Bereich verweisen sowie sozialistische Anschauungen, die diesen Gehalt zu bloßen Legitimationen der Klassenherrschaft verkürzen, können deswegen die Vitalität und Notwendigkeit des religiösen Kulturerbes nicht wahrnehmen.

Ernst Bloch gelangte zur Einsicht, daß der Sozialismus der Herausforderung durch den Nationalsozialismus nicht gewachsen sei, weil er die Rolle des Kulturerbes der Vergangenheit nicht ernst nehme. Diese Einsicht behält ihre Gültigkeit. Das religiöse Kulturerbe mit seinen Sichten der Menschheit und Gesellschaft kann gegenüber dem Utilitarismus und Individualismus der liberalen bürgerlichen Gesellschaft zum Tragen gebracht werden, so wie es einen Sozialismus kritisieren kann, der dieses Erbe übersieht und leugnet, sei dies nun der Sozialismus des orthodoxen Marxismus oder der mehr abstrakte und formale Sozialismus der neuen Frankfurter Schule. Dieses Erbe darf jedoch nicht einfach rekapituliert, sondern es muß analysiert werden, um wirklich eine «kritische Totalität» zu sein.

[1] Zu einer Erörterung des Klassenbegriffs von Marx vgl. S. Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge 1968); A. Giddens, The Class Structure of the Advanced Societies (New York 1975); D. McLellan, The Thought of Karl Marx (New York 1971); M. Mauke, Die Klassentheorie von Marx und Engels (Frankfurt a.M. 1970). Zu kritischen Abänderungen vgl. R. Dahrendorf, Class and Class Conflict in Industrial Society (Standford 1959); S. Ossowski, Class Structure in the Social Consciousness (London 1963).

[2] Vgl. z.B. «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte» und «Die Klassenkämpfe in Frankreich».

[3] K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (Wien/Berlin 1932) 35.

[4] R. Aschraft, Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology: Comparative Studies in Society and History 14 (1972) 130–168.

[5] Vgl. W.J. Mommsen, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte (Frankfurt 1974); The Age of Bureaucracy (London 1971); C. Seyfarth und W. Spondel, Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung (Frankfurt a.M. 1973), insbesondere die Aufsätze von Birnbaum, Löwith und Giddens.

[6] Vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. II.

[7] Das Kapital, Bd. I.

[8] Vgl. K. Eder, Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften (Frankfurt a.M. 1973) und in bezug auf die heutige Gesellschaft für eine Nichtklassen-Analyse D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society (New York 1973).

[9] Vgl. die verschiedenen Veröffentlichungen im Spätkapitalismus (Frankfurt a.M. [2]1973); Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M. 1976).

[10] Erbschaft dieser Zeit (Frankfurt a.M. 1962; erstmals veröffentlicht 1935). Dieses Buch enthält frühe Aufsätze, die in den zwanziger Jahren in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus geschrieben wurden. Die in diesem Buch entwickelte geschichtliche Dialektik liegt in vielem seiner späteren, ausführlicheren Religionsanalyse in «Das Prinzip Hoffnung» und «Atheismus im Christentum» zugrunde.

[11] E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (Frankfurt a.M. 1961), zumal Kap. 20 über die «Marxistische Distanz zum Recht und auch zum Naturrecht».

[12] Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M. 1976).

[13] J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977), vor allem Kap. 3 mit seiner theologischen Kritik der Mittelstandsreligiosität.

[14] Vgl. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, aaO. (Anm. 9) 113: «Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache; aber im Atheismus der Massen drohen auch die utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA

Promovierte 1972 an der Universität Münster (Westf.) zum Dr.theol. mit der Dissertation «Eschatology and Progress», einer Untersuchung der Philosophie der Geschichte von Ernst Bloch. Ist Associate Professor an der Villanova University. Veröffentlichte Aufsätze in: Mysterium Salutis; Horizons; Heythrop Journal; Theology Digest; Interpretation; Philosophy Today; Review of Religious Studies. Eine kritische Ausgabe und englische Übersetzung von Schleiermachers Sendschreiben an Dr. Lücke wird 1979 erscheinen. Anschrift: 1223 North Lawrence, South Bend, Ind. 46617, USA.

Wolfgang Stegemann

Von Palästina nach Rom

Beobachtungen zu einem sozialen Prozeß in der frühen Christenheit

I.

Das Christentum begann als eine innerjüdische Bewegung. Und wir lernen erst in letzter Zeit wieder zu begreifen, daß damit nicht nur eine Aussage über den religiösen Ursprung unseres Glaubens gemacht ist, den wir so merkwürdig selbstverständlich vom jüdischen distanzieren. Mindestens ebenso fremd wie diese religiösen Wurzeln des Christentums sind uns die Lebensverhältnisse derer, die als erste mit Jesus durch Palästina gewandert sind. Zur Jesusbewegung gehörten charismatische Prediger und Therapeuten, die in Palästina von Ort zu Ort zogen. Ihre Predigt und ihre heilsamen Handlungen und wohl auch die Jesu kann man nicht angemessen verstehen, sofern man sie nicht auf den besonderen Lebensstil dieser Menschen *und* diesen selbst auf den Zustand der jüdischen Gesellschaft dieser Zeit bezieht.

Jesus und seine Anhänger lebten in einem extrem rückständigen und von politischen und ökonomischen Krisen gezeichneten Land. Armut und Hunger, Unterdrückung und Gewalt bestimmten das Leben der kleinen Leute. Der Hunger bzw. die Sorge um das Existenzminimum waren die entscheidenden Probleme der Mehrheit des jüdischen Volkes in dieser Zeit. Und auch Jesus und seine Anhänger waren davon betroffen. Die ältesten Traditionen über Jesus von Nazaret, die uns in den synoptischen Evangelien erhalten sind, zeigen diese Misere deutlich auf. D.h. die gesellschaftliche Krise Palästinas bestimmte auch die Botschaft Jesu. Dies zeigt sich z.B. in der religiös-apokalytischen Hoffnung der Jesusbewegung auf eine baldige Umkehrung der bestehenden sozialen Verhältnisse. Diese werden subjektiv erfahren als Hunger der Armen und ein sattes Leben der Reichen.

Jesus und seine Anhänger hofften darauf, daß Gott in Kürze die sozialen Geschicke umkehren wird, den Armen Ausgleich für ihre Leiden schafft, die Reichen leer ausgehen läßt. Jesus preist jetzt schon die Armen glücklich, denn *ihnen* wird die Königsherrschaft Gottes zugute kommen. Doch bevor ein Reicher in das Reich Gottes eingehen wird, geht eher noch ein Kamel durchs Nadelöhr. Die armen Jesusleute haben keine Rachgefühle gegen die Reichen, sie glauben nur an Gottes ausgleichende Gerechtigkeit: Jetzt sind sie an der Reihe, die Reichen haben ihren Anteil an Lebensqualität gehabt. Ihnen ist auch nicht in den Sinn gekommen, den Reichen die «Umkehr» (*metanoia*) zu

predigen. Dazu fehlte ihnen die Notwendigkeit, weil ihnen die Erfahrung mit Reichen fehlte. Zur Jesusbewegung hat kein Reicher gehört.

Aus der Sicht der römischen Besatzungsmacht Palästinas mußte sich diese charismatische Bewegung als durch und durch provinziell ausnehmen. Umgekehrt hat die Jesusbewegung wohl auch nicht Rom und seine jüdischen Statthalter im Blick gehabt. Ihre ansprechbaren Partner sind z.B. die Pharisäer, also eine zu dieser Zeit ebenfalls machtlose Gruppierung. Ihre Genossen sind Krüppel, Kranke, Bettler, Zöllner und Dirnen, Angehörige der untersten Schichten der Gesellschaft. Auf ein provinzielles Milieu deuten auch die Gegenstände der Konflikte der Jesusbewegung mit ihrer Umwelt. Die Einhaltung des Sabbatgebotes oder die soziale Gemeinschaft mit den Deklassierten waren kaum ein Problem für die römischen Herren Palästinas oder auch ihre jüdischen Kollaborateure. Aus ihrer Sicht gehörten die Jesusleute selbst zu jenen Verachteten, mit denen sie solidarisch waren.

Dem Provinzialismus der Jesusbewegung steht auch nicht das gewaltsame Ende Jesu in Jerusalem entgegen. Daß er von den Römern gekreuzigt wurde, also offenbar als politisch gefährlich empfunden wurde, heißt noch nicht, daß er selbst eine Konfrontation mit der Besatzungsmacht gesucht hätte. Eindeutig ist an der Kreuzigung Jesu vor allem, daß hier einer aus der untersten Schicht der Bevölkerung hingerichtet wurde. Der gekreuzigte Jesus ist einer unter vielen gekreuzigten Juden. Auch sein gewaltsames Ende mußte nicht notwendig seinem Leben und seiner Botschaft größere Beachtung bringen. Genau betrachtet ist darum das Gegenteil von der selbstbewußten Behauptung des Paulus vor dem Prokurator Festus richtig: Botschaft und Geschick Jesu sind im «Winkel» geschehen (Apg 26,26). Die sicher ältesten Traditionen über Jesus schließen aus, daß in seiner Botschaft oder der seiner Anhänger etwas von der späteren universalen Ausrichtung des Christentums vorweggenommen wurde. Gerade auch die Predigt vom Reich Gottes bezieht sich auf die jetzt schon präsente und bald endgültige Zukunft armer Juden Palästinas[1].

II.

Vor diesem Hintergrund des Provinzialismus der Jesusbewegung ist es um so erstaunlicher, daß Botschaft und Gestalt Jesu Christi schon kurze Zeit nach dessen Tod zum Mittelpunkt einer geradezu «ökumenischen», d.h. die Zentren der damaligen zivilisierten Welt umfassenden religiösen Bewegung werden konnten. Wie es zu dieser universalen Ausbreitung der christlichen Bewegung kommen konnte, liegt hinsichtlich der Einzelheiten im Dunkeln.

Nach Darstellung der Apostelgeschichte konsolidierte sich die Jesusbewegung zunächst in Jerusalem zu einer Art eigenständiger Gemeinde innerhalb des Judentums. Zu ihr gehörten neben palästinischen auch aus der jüdischen Diaspora zurückgekehrte Juden. Konflikte mit anderen Juden führten dann bald schon zur Vertreibung dieser sich auf Jesus berufenden Gemeinschaft. Der Galaterbrief des Paulus und die Apostelgeschichte lassen in Grundzügen übereinstimmend erkennen, daß das Verhältnis zur Tora (bzw. Beschneidung) zum zentralen Konfliktstoff der frühen Christenheit wurde. Dieses Problem hat vielleicht in Anfängen schon in Jerusalem eine Rolle gespielt (Stephanus), brach dann aber in aller Schärfe in Antiochia aus. Hier war – im Einzugsbereich einer jüdischen Diasporagemeinde – die Situation entstanden, daß neben beschnittenen Juden nun auch unbeschnittene Heiden zur christlichen Gemeinschaft gehörten. In Antiochia werden die Anhänger dieser Bewegung denn auch zum ersten Mal «Christen» genannt (Apg 11,26). Paulus und die Apostelgeschichte reflektieren diesen Konflikt vor allem als einen «innerchristlichen». Doch es ist deutlich: die besondere Lage jüdischer Diasporagemeinden hat die universale Ausbreitung der christlichen Bewegung begünstigt und den allmählichen Prozeß der Ablösung, kritischen Distanz und späteren Feindschaft von Christen und Juden bewirkt[2].

Der Übergang der Jesusbewegung in das *urbane* Klima außerhalb ihrer palästinischen Heimat bis hin nach Rom selbst geschah also auf dem Boden jüdischer Diasporagemeinden in größeren und kleineren Städten des Imperium Romanum. Dadurch wurde es möglich, daß diese ursprünglich provinzielle Bewegung in hellenistische Stadtregionen gelangte. Der mit diesem Übergang verbundene Wandel in den religiösen Anschauungen ist in der exegetischen Forschung außerordentlich breit diskutiert worden. Im Verlaufe dieser Diskussion haben wir uns angewöhnt – eigentlich sehr unpräzise – von einem «hellenistischen» im Unterschied zu einem «palästinischen» Christentum zu sprechen. Dieser Unterschied hat sogar systematisch-theologische Bedeutung erlangt. So hat z.B. Rudolf Bultmann das «Kerygma» der «hellenistischen» Christenheit (zumal dann durch Paulus und Johannes repräsentiert) zum Kriterium christlicher Verkündigung gemacht und die Frage nach dem historischen Jesus vor allem auch aus diesem theologischen Grund für illegitim erklärt[3]. Die Unterschiede zwischen den palästinischen Ursprüngen der christlichen Bewegung und ihrer Fortsetzung im urbanen Bereich hellenistischer Stadtgemeinen spielen auch in vielen kontroverstheologischen Auseinandersetzungen der Gegenwart eine

erhebliche Rolle, auch wenn dies in der Argumentation undurchschaut bleibt.

Um so wichtiger ist es, daß historische Forschung uns ein dogmatisch unbelastetes Bild der Entwicklung der frühen Christenheit sozusagen von Palästina nach Rom zeichnet. Dabei wird die alte Frage nach Kontinuität und Diskontinuität innerhalb dieser Entwicklung nicht nur auf die religiöse, sondern auch auf die soziale Seite dieses Prozesses ihr Augenmerk richten müssen. Denn wenn es richtig ist, daß die religiösen Überzeugungen der palästinischen Jesusbewegung auch unmittelbar mit den besonderen gesellschaftlichen Verhältnissen dieser Region zusammenhängen, so stellt sich die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität umfassend als eine Frage nach Glauben, Hoffnung und Lebenspraxis derer, die zur christlichen Bewegung gehörten. D.h. gerade auch die *sozialen* Inhalte der Botschaft Jesu und der seiner späteren Verkündiger müssen im Kontext der jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen Realität analysiert und verglichen werden.

III.

Die Jesusbewegung machte auf ihrem Weg aus der Provinz in den Bereich hellenistischer Städte auch einen sozialen Prozeß durch. Eine historische Darstellung dieser Entwicklung muß daher auch ihre sozialgeschichtlichen Zusammenhänge berücksichtigen. Die Notwendigkeit sozialgeschichtlicher Fragestellung in diesem Zusammenhang wird schlagend deutlich, wenn man bedenkt, daß zwei so unterschiedliche Arten frühchristlicher Predigt, wie sie uns in den *Briefen des Apostels Paulus* und in der sogenannten *«Logienquelle» (Q)* vorliegen, etwa zur selben Zeit nebeneinander existieren konnten. Das hängt zweifellos auch mit der jeweiligen gesellschaftlichen Realität des «Missionsfeldes» der Q-Propheten bzw. des Paulus zusammen. Paulus predigte im Gebiet größerer und kleinerer Städte außerhalb von Palästina, die Q-Propheten wirkten in Palästina selbst.

Die Propheten der «Logienquelle» sind Nachfolger Jesu in der zweiten Generation. Sie greifen selbst schon auf ältere Traditionen über Jesus zurück, etwa auf die Seligpreisung der Armen, die sie nun auf die verfolgten Anhänger Jesu beziehen. Ihre Botschaft ist durch die besonderen Verhältnisse Palästinas zwischen 30 und 70 n.Chr. bestimmt und bleibt von daher in großer Nähe zur Botschaft der ältesten Jesusbewegung. Die Furcht vor dem Hungertod bzw. die Sorge um das Existenzminimum, die Erfahrungen von Gewalt und Verfolgung, die Angst vor einem gewaltsamen Lebensende prägen ihre Verkündigung an Israel nachhaltig.

Ihr eigener Lebensstil spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle, denn er gehört mit ihrem absoluten Vertrauen auf Gott unmittelbar zusammen. Ihr äußerer Aufzug und ihr Leben von der Hand in den Mund sind sozusagen der sinnlich sichtbare Teil ihrer Botschaft, im Vertrauen auf Gottes Fürsorge die eigene Sorge um das Überleben und die Furcht vor einem gewaltsamen Tod abzuschütteln. Sie vollziehen in ihrem eigenen Leben, was sie Israel predigen: sorget nicht für euer Leben, fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten können. Sie praktizieren Gewaltverzicht und Feindesliebe, verstehen das Bekenntnis zu Jesus und das Verhalten gegenüber seinen Propheten als notwendige Voraussetzung der Bewahrung Israels im künftigen Gericht. Dessen Vorzeichen sind z.B. schon in den bitteren Trennungen innerhalb der Familien wegen des Jesusbekenntnisses sichtbar. Grundlage ihrer Lebenspraxis ist die Erwartung der Herrschaft Gottes. Gott ist der Herr über ganz Israel und niemand sonst – nicht der Mammon, nicht die Angst vor Gewalt, Hunger und Tod. Die Herrschaft Gottes bricht schon an. Sie malen sich nicht das Ende der Welt aus, sondern versuchen, dem absolut-autoritativen Anspruch Gottes auf ganz Israel entsprechend zu leben. Daß es «Heidenchristen» gibt, ist ihnen bekannt. Doch ist diese Tatsache für sie kein eigenständiges Thema. Sie zeigt ihnen nur erneut die Schuld Israels der Botschaft Jesu gegenüber. Ihre eschatologische Erwartung ist insofern universal, als sie von einer radikalen Gottesvorstellung getragen ist, sie ist freilich darin provinziell, als sie das Schicksal von Menschen außerhalb Israels nicht reflektiert.

Auch *Paulus* ist ein Nachfolger Jesu der zweiten Generation. Seine Botschaft muß allerdings aus den besonderen Lebensbedingungen christlicher Gemeinden in hellenistischen Städten verstanden werden. Er baut offenkundig schon auf eine eigenständige christliche Tradition in diesem Bereich auf. Die Bedeutung Jesu Christi nimmt bei Paulus geradezu kosmologische Dimensionen an. Der selbst aus der bedeutenden Stadt Tarsus stammende Jude Paulus entwirft christliche Theologie im Horizont eines kosmopolitischen Selbstverständnisses. Er setzt die politischen Verhältnisse des Imperium Romanum als einer, der das römische Bürgerrecht besitzt, voraus.

Paulus ist wie die Q-Propheten ein wandernder Prediger. Doch zeigt sich gerade auch an der unterschiedlichen Bedeutung ihres jeweiligen Lebensstiles im Zusammenhang ihrer Verkündigung auch die divergierende gesellschaftliche Situation zwischen ihnen. Paulus hat für seinen Lebensunterhalt selbst gesorgt (bis auf eine Ausnahme). Er reklamiert seine materielle Existenz nicht als Inhalt seiner Verkündigung, son-

dern zur Legitimation seiner Unabhängigkeit. Die Q-Propheten nehmen ihre Unterstützung durch andere Israeliten als Prophetenlohn in Anspruch. Paulus macht vor allem seine leidende Existenz zu einem sichtbaren Teil seiner Predigt vom Kreuz und fordert seine Gemeinden dazu auf, unter *ihren* Bedingungen dieses Beispiel nachzuahmen. Allerdings sollen sie nicht dasselbe Leben führen wie ihr wandernder Apostel. Diese Konsequenz der Nachahmung ihrer Lebensweise fordern die Propheten der «Logienquelle». Und er hat bei ihnen keinen isoliert-ethischen Charakter, muß vielmehr als Angebot eines alternativen Lebens, d.h. als Alternative zur Macht des Hungers und der Gewalt über die Menschen verstanden werden.

Bei Paulus ist die Gestaltung christlicher Gemeinden die zentrale Aufgabe der Lebenspraxis. Zwar predigt auch er wohl überwiegend vor kleinen Leuten, doch ist deren Problem nicht die Sorge um das Überleben, sondern die Erfahrung mit gesellschaftlicher Verachtung, die sich selbst noch in den Gemeinden durchsetzt. Der Aufbau der christlichen Gemeinde *(oikodomē)*, ihr Leben miteinander als Leib Christi *(sōma Christou)* in allen konkreten Konsequenzen bestimmt seine Paränese. Unser Wort Solidarität erfaßt den zentralen Inhalt der sozialen Botschaft des Paulus am besten. Seine eschatologischen Vorstellungen kommen denen der Q-Propheten recht nahe, zeigen aber gerade auch den spezifischen Horizont der paulinischen Wirklichkeitserfahrung. Daß Gott herrscht, daß Christus der Herr der Welt ist, denkt Paulus in den universalen Dimensionen des römischen Weltreiches, die Q-Leute in denen Israels. Erfahren die Q-Propheten den Mammon, die Angst vor Hungertod und Gewalt als die gottwidrigen falschen Herren, so sind für Paulus Sünde und Tod, die Zerstörung des Lebens im Alltag des römischen Reiches die durch Christus überwundenen Gegenmächte dieses Äons[4].

IV.

Aus einem vergleichbaren gesellschaftlichen Zusammenhang wie die paulinischen Gemeinden muß das Christentum, das hinter den Evangelien nach Markus und Lukas steht, verstanden werden. Das *Lukasevangelium* versetzt uns in die glückliche Lage, die Rezeption der ältesten Jesusbewegung, der «Logienquelle» und auch im begrenzten Umfang des paulinischen Kerygmas in einer urbanen christlichen Gemeinde Ende des 1. Jahrhunderts zu beobachten. Es spricht sogar einiges dafür, daß Lukas die Verhältnisse der römischen Christengemeinde vor Augen hat. Wie drückt sich die spezielle Lage dieser Gemeinde in der Auseinandersetzung mit ältester und älterer Jesustradition aus bzw. welche besonderen Probleme des sozialen Lebens dieser Gemeinde werden in der interpretierenden Rezeption der vorlukanischen Überlieferung sichtbar?

Im Unterschied zu den paulinischen Gemeinden fällt für das lukanische Christentum eine Verschärfung der ökonomischen Probleme innerhalb der Gemeinde ins Auge. Es besteht nicht nur eine tiefe Kluft zwischen sozial geachteten und gesellschaftlich verachteten Christen; zu einem ebenso wichtigen Konfliktpotential wird jetzt auch der Umstand, daß zur Gemeinde auch wohlhabende und reiche Christen gehören. Darauf deutet die außergewöhnlich kritische Auseinandersetzung des lukanischen Jesus mit den Reichen in vielen Texten des Evangeliums. Allerdings ist die materielle Kluft zwischen den Christen nicht immer mit der sozialen identisch. In der Geschichte vom Oberzöllner Zachäus begegnet uns ein gesellschaftlich verachteter Reicher, der aber gerade als Verachteter in seinem Verhalten für die geachteten Reichen vorbildlich ist. Andererseits scheinen zu dieser Gemeinde zwar bedürftige, nicht aber bettelarme *(ptōchos)* Christen gehört zu haben. Lukas kennt das Leben dieser Bettelarmen nur aus der Sicht des Außenstehenden, droht den Reichen damit, daß diese Bettler an ihrer Stelle in das Reich Gottes eingehen, wenn sie selbst nicht von ihrem durch den Reichtum bestimmten Lebenswandel sich abkehren.

Lukas kann sich gar nicht mehr vorstellen, daß die Jünger Jesu von Anfang an bettelarme Menschen gewesen sind. Bei ihm werden sie infolge eines totalen Besitzverzichtes im Zuge der Nachfolge erst zu solchen Armen. Überhaupt *motiviert Lukas* die ganz und gar bedürfnislose *Lebensweise der Jesusjünger ethisch-religiös*, versteht sie *nicht als Folge der gesellschaftlichen Realität*. Bei ihm sind Arme nicht mehr Subjekt, sondern Objekt christlicher Verkündigung und Liebestätigkeit. Aus der Solidarität unter Armen in der Jesusbewegung wird bei ihm die Solidarität *mit* Armen – und zwar armen Nicht-Christen. So schärft er intensiv die christliche Pflicht zum «Almosen»-Geben ein, meint damit eine umfassende Hilfe für Notleidende. Sie soll nach seiner Meinung an die Stelle der in der hellenistischen Gesellschaft üblichen «Freundesliebe» unter Gleichgestellten treten. Nicht die, die einem wohlhabenden Gastgeber die Einladung zum Gastmahl vergelten können (Freunde, Verwandte, reiche Nachbarn), sondern die Armen sollen zu Tisch gebeten werden.

Der Umgang des Lukas mit der antiken Praxis der «Freundesliebe» zeigt überhaupt in hervorragender Weise den Zusammenhang des religiösen mit dem sozialen Prozeß beim Übergang der Jesusbotschaft in den Bereich einer römischen Stadtregion. Die antike «Freundesliebe» setzt den sozialen Zusammenhang ei-

ner identischen Klassenzugehörigkeit voraus. Innerhalb derselben sozialen Schicht wohlhabender Bürger hilft man sich auf Gegenseitigkeit und verhält sich wie «Freunde» im sozialen Verkehr. Diese «Freundesliebe» muß in einer Gemeinschaft von Christen, zu der Angehörige verschiedenster Schichten gehören, zu einem innergemeindlichen Konfliktstoff führen, da ihre exklusive Solidarität die ökonomischen und sozialen Gegensätze in der Gemeinde verschärft. Lukas hat diese Situation vor Augen und fordert darum statt «Freundesliebe» die «Feindesliebe». Er greift die «Feindesliebe»-Botschaft der Q-Propheten in der Weise auf, daß er sie im Sinne einer sozialen Solidarität der wohlhabenden und geachteten Christen mit den bedürftigen und von ihnen verachteten Christen interpretiert. «Feindesliebe» wird sozusagen zur christlichen Form der antiken «Freundesliebe». Sie ist Solidarität nach unten, nicht mehr nur in derselben sozialen Schicht.

Die *Aufhebung der sozialen Gegensätze durch einen materiellen Ausgleich* und die gegenseitige Achtung aller Christen untereinander ist das Ziel der sozialen Botschaft des Lukas. Diese *konkrete Sozialutopie* formuliert er in seiner Darstellung der *Jerusalemer Urgemeinde*. Sie bestimmt den Gesamttenor und Details seines Evangeliums, das geradezu ein einziger «Bußruf» an reiche und geachtete Christen ist.

Seine Eschatologie steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Aussagen über das soziale Verhalten von Christen. Sie zielt auf einen universalen «Frieden auf Erden», der mit der Geburt des Weltheilandes (*sōtēr*) Jesus Christus in greifbare Nähe gerückt ist. Ohne direkte Polemik gegen die römische Herrscherideologie und die gewalttätige Aufrechterhaltung der «pax romana» manifestiert er das Evangelium des wahren *sōtēr* und des wahren Friedens. Für ihn ist mit der Herrschaft Christi als der persönlichen und irdischen Epiphanie der Königsherrschaft Gottes vor allem die versklavende Macht des Reichtums und der gesellschaftlichen Würde gebrochen worden. Diese beiden Mächte bestimmten das Zusammenleben innerhalb einer Stadtregion des römischen Reiches[5].

[1] Für meine Darstellung der ältesten Jesusbewegung verweise ich auf die literarkritischen und sozialgeschichtlichen Argumente bei Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978) 9–53.

[2] Grundlegendes zur frühchristlichen Mission immer noch bei Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902).

[3] Siehe dazu Wolfgang Stegemann, Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie (Stuttgart 1978) 133ff.

[4] Zur «Logienquelle» verweise ich auf die überzeugende Arbeit von Paul Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1972). Siehe auch Schottroff/Stegemann, aaO. 54–88. Zur soziologischen Situation der paulinischen Gemeinden siehe Gerd Theissen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Christentums: ZNW 65 (1974) 232–272.

[5] Eine immer noch wichtige «geistesgeschichtliche» Interpretation der sozialen Botschaft des Lukas bei Hans-Joachim Degenhardt, Lukas – Evangelist der Armen (Stuttgart 1965). Die hier gegebene sozialgeschichtliche Interpretation wird ausführlich vorgetragen in: Schottroff/Stegemann, aaO. 89–153.

WOLFGANG STEGEMANN

1945 geboren. Studium der evangelischen Theologie 1968–1973 in Heidelberg. Promotion zum Dr. theol. 1975 in Heidelberg. 1973–1977 wissenschaftlicher Assistent für Neues Testament in Mainz. Seit April 1977 Pfarrer in der Nähe von Heidelberg. Anschrift: Zähringerstraße 8, D–6900 Heidelberg.

Gustavo Gutiérrez

Die Grenzen der modernen Theologie

Ein Text von Bonhoeffer

Die theologische Reflexion vollzieht sich im Kontext bestimmter geschichtlicher Prozesse und ist daher mit diesen verknüpft. Die bürgerlichen Revolutionen und ihr intellektuelles Bewußtsein, die Aufklärung, leiten eine Epoche ein, welche die konkreten Lebensbedingungen der christlichen Kirchen im Abendland entscheidend verändert; zugleich schaffen sie neue, folgenschwere Herausforderungen für den Diskurs über den Glauben.

Dieser Herausforderungen wurden sich bereits jene zentrale Gestalt des modernen Denkens mit ihrem etwas heterodoxen Einfluß auf die Theologie, nämlich Hegel, und der sogenannte Vater der modernen protestantischen Theologie, Schleiermacher, bewußt. Und vor ihnen ein solcher Freischärler der Theologie wie Kant, bei dem man sich eben darum, weil er auf diesem Gebiet nicht der Schöpfer eines Systems war, im 19. Jahrhundert und darüber hinaus wie aus einer Quelle der Inspiration (der berühmte Ruf «Zurück zu Kant!») immer wieder Anregung holen konnte. Diese Herausforderung sah auch ein großer Infragesteller des Christentums und der Theologie, Feuerbach, den Barth in sein Werk über «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» aufnahm. Alle diese Denker, insbesondere die drei erstgenannten, übernahmen das Erbe einer theologischen Tradition, die an der Geburt unserer im 18. Jahrhundert zur «Mündigkeit» herangereiften Welt nicht unbeteiligt war, und sie wiederum brachten die protestantische Theologie – sicherlich die bedeutendste Form christlicher Theologie in der modernen Zeit – einen entscheidenden Schritt weiter. Zur gleichen Zeit verwickelte sich die katholische Seite, der die neue Gedankenwelt weniger vertraut war, in endlose, mühselige Polemiken gegen den politischen Liberalismus über das Problem der Religionsfreiheit und anderer moderner Freiheitsrechte.

Die liberale Theologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutete eine klarere und offenere Annahme der modernen bürgerlichen Welt, in der sie entstand und sich entwickelte. Indem sie eine der Spuren der genannten Denker weiterverfolgte, deren kritische Bedenken jedoch fallenließ, machte diese Theologie die moderne Mentalität zur Richtschnur für Glauben und Theologie und nahm, mit Bonhoeffer gesagt, den «von der Welt diktierten Frieden» an (8. 4. 44)[1]. Die Schule Ritschls, ein deutlicher Ausdruck dieses «spontanen und ausgesprochen bürgerlichen Charakters der liberalen Theologie», bedeutet beispielsweise eher eine Steigerung als eine Überwindung des Geistes der Aufklärung[2]. Es ist die Theologie eines bürgerlichen, selbstsicheren Christentums.

Bonhoeffer, ein Christ, der Gott in die Mitte und nicht an die Grenzen des menschlichen Lebens stellen wollte und der sich aus diesem Grund auch als weitblickender Theologe der Grenzen der modernen Theologie erweist, rechnet mit deren fortschrittlichster Erscheinungsform ab. Seine kurzen, eindringlichen Aufzeichnungen zu diesem Thema finden sich besonders in der Niederschrift vom 8. Juni 1944, die uns als Ausgangspunkt für unsere Überlegungen über das bürgerliche Christentum und dessen Diskurs über den Glauben dienen soll. Seine Vorbehalte gegenüber dieser Theologie bestehen im Grunde genommen darin, daß er behauptet, die Fragen der Aufklärung und der modernen Welt seien nicht frontal und radikal angegangen worden. Sein eigener Versuch, der größte vielleicht, der von dieser Art Theologie unternommen worden ist, führt uns jedoch die Grenzen einer Bemühung vor Augen, die auf die Herausforderung der modernen Welt antwortet, ohne diese in ihrer ökonomischen Grundlage und auf ihrer gesellschaftlichen und ideologischen Ebene zu kritisieren. In der Tat kann es, wie wir sehen werden, keine wirkliche Überwindung des modernen bürgerlichen Denkens geben, wenn wir selbst in ihm befangen bleiben. Dies scheint uns das Zeugnis Bonhoeffers sagen zu wollen, und es mag sein, daß er es selbst mehr oder weniger deutlich geahnt hat.

Wenn wir diesen Text von Bonhoeffer zum Leitfaden unserer Überlegungen machen, müssen wir uns auf einen – vielleicht allzu engen – streng theologischen Rahmen beschränken und bis auf Andeutungen den historischen Kontext außer acht lassen. Und um den Text nicht übermäßig zu strapazieren, werden wir auch die Bemerkungen und kritischen Einwände unseres Autors gegenüber anderen theologischen Einstellungen zur Kenntnis nehmen müssen, ohne sie im einzelnen zu erörtern. Wir hoffen jedoch, daß der Rückgriff auf die scharfsinnigen Aufzeichnungen dieses großen Christen und weitblickenden Theologen, der sich den Herausforderungen der modernen Welt wie wohl keiner vor ihm gestellt hat, uns die Größe und die geschichtlichen Grenzen seines Unternehmens sichtbar macht und uns zugleich die Möglichkeit einer anderen Perspektive eröffnet.

I. Das Wort in einer Zeit der Krise

Der europäische Krieg von 1914 – 1918 stellte den oberflächlichen Optimismus der bürgerlichen Gesellschaft in Frage und setzte dem, was die Franzosen die «belle époque» nannten, ein Ende. In ebendiesen Jahren ergriff die sozialistische Bewegung, die gerade dabei war, in die bürgerliche Gesellschaft integriert zu werden, in Rußland die Macht und radikalisierte sich von nun an auch andernorts. Bald darauf gewinnt der Faschismus die Oberhand und bedroht die Freiheiten, welche die Moderne proklamiert hatte; deren Anfragen an die religiöse Welt verlieren in dieser Situation an Aggressivität und Selbstgefälligkeit. Die erste Theologie, die im Rahmen der Aufklärung und der bürgerlichen Gesellschaftsordnung erarbeitet worden war, büßt ihre Überzeugungskraft ein. Mehr noch, eine neue Theologengeneration macht ihr den Vorwurf, vor dem modernen Denken kapituliert zu haben.

So setzen sich neue theologische Perspektiven durch, die kritischer auf diese Herausforderungen eingehen und die Gegenwart und das Urteil des Wortes in einer Welt neu lebendig machen wollen, die sich in ihrer Krise befindet. Die Namen Barth, Bultmann und Tillich verbinden sich mit den hervorragendsten dieser Versuche, mit einer unmittelbaren theologischen Vergangenheit zu brechen und der Verkündigung des Evangeliums und dem Leben der Kirche neue Wege zu eröffnen. Nach Bonhoeffers Ansicht packt jedoch keiner von ihnen wirklich den Stier bei den Hörnern, gibt keiner der mündigen Welt wirklich Antwort, einer Welt, die das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses ist, dessen Wurzeln ins Spätmittelalter reichen und den im Auge zu haben Bonhoeffer für wichtig hält (8.6.44). Er ist sich der Kühnheit seiner Kritik und seines Vorhabens bewußt und erlebt gleichermaßen die fieberhafte Erregung des Entdeckers wie das Unbehagen an seinen neuen Formulierungen (30.4.44). Gehen wir der Spur des Briefes vom Juni nach.

Der Versuch *Tillichs*, der auf eigenwillige Weise an den von Schleiermacher vorgezeichneten Weg anknüpft, wird wegen seines Nachdrucks auf der religiösen Interpretation der Welt abgelehnt. «Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter» (8.6.44). In der Tat machte Tillich den Begriff der Religion zu einem Schlüssel für das Verständnis der menschlichen Existenz und für die Auseinandersetzung mit den Attacken der modernen Welt. In seiner Theologie nimmt die Religionsphilosophie eine zentrale Stellung ein; damit meinte er, die gleichen Fragen angegangen zu sein, die sich auch Bonhoeffer stellte. Beide, so Tillich, «behandelten das gleiche Problem in der Suche nach einer Lösung der Konflikte zwischen religiöser Überlieferung und modernem Geist»[3]. Was sie dabei fanden, waren nach Bonhoeffers Ansicht jedoch sehr unterschiedliche Dinge.

Tillich verwirft zwar einen auf der Heteronomie basierenden Religionsbegriff, der die Mündigkeit des Menschen außer acht läßt, erkennt andererseits aber auch nicht die Autonomie des Menschen an, da dieser sich selbst verleugne, wenn er sich von Gott entferne. Er fordert deshalb eine – wie er es nennt – Theonomie, ein Religionsverständnis, das einerseits die Fortschritte des menschlichen Geistes anerkennt und bejaht und andererseits bekräftigt, daß dieser sich nur in der Verbindung mit Gott voll verwirklichen könne. Genau dies aber ist gemeint, wenn Bonhoeffer davon spricht, man wolle «nur ängstlich Raum aussparen für Gott» (30.4.44). Tillich mag mit seiner Behauptung recht haben, das von beiden angegangene Problem sei grundsätzlich das gleiche, dafür steht aber auch fest, daß die Lösungswege deutlich voneinander abweichen.

Anders als bei Tillich verhält es sich auch mit dem von *Barth* beschrittenen Weg. Tillich selbst beschreibt die verschiedenen Ausgangspunkte so: «K. Barth setzt oben, bei der Trinität, der bereits geschehenen Offenbarung an und kommt dann zum Menschen ... während ich mit den Fragen beginne, die das Menschsein aufwirft und auf die die göttliche Offenbarung als eine Antwort zukommt.»[4]

Bonhoeffer wäre auch hier mit Tillichs Sichtweise nicht einverstanden gewesen, obgleich der Anschein und die gängigen Deutungen seines Denkens dieser Behauptung entgegenstehen; der Ausgangspunkt unseres Autors ist – vereinfacht gesagt – eher der in Christus Mensch gewordene Gott als das Menschsein selbst. Aber auch die Antwort Barths stellt ihn nicht zufrieden. Er lobt ihn dafür, daß er die Religionskritik begonnen habe, bedauert jedoch, daß er nicht weit genug gegangen sei. Unmittelbar im Anschluß an seine Bemerkung über Tillich schreibt er: «Barth erkannte als erster den Fehler aller dieser Versuche (die im Grunde alle noch im Fahrwasser der liberalen Theologie segelten, ohne es zu wollen) darin, daß sie alle darauf ausgehen, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen. Er führte den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld, ‹Pneuma gegen Sarx›. Das bleibt sein größtes Verdienst ... aber in der nichtreligiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Dogmatik noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze, und darum wird seine Offenbarungs-

theologie positivistisch, ‹Offenbarungspositivismus›, wie ich mich ausdrückte. Die Bekennende Kirche hat nun weiterhin den Barthschen Ansatz überhaupt vergessen und ist vom Positivismus in die konservative Restauration geraten» (8.6.44).

Hier zeigt sich eine grundsätzliche – und etwas paradoxe – Kritik an Barth, für die uns die verschiedenen von ihm verwendeten Begriffe nicht den Blick verstellen dürfen: Barth habe es wohl nicht verstanden, mit der religiösen Interpretation des Christentums zu brechen[5] und falle im Grunde in diese zurück, indem er aus dem Glauben so etwas wie ein Gesetz – statt einer Gabe – mache (5.5.44). Daher, so Bonhoeffer, gibt er uns keine Wegweisung für die nichtreligiöse Interpretation der theologischen Begriffe. So gerät er in einen «Offenbarungspositivismus»; und von hier ist es dann nur noch ein Schritt zur «konservativen Restauration» (d.h. zum Versuch, die vom modernen Denken herbeigeführte Situation nicht zur Kenntnis zu nehmen). Im zitierten Text heißt es, diesen Schritt habe die Bekennende Kirche getan, aber in Wirklichkeit ist Bonhoeffers Urteil noch härter: wenige Wochen zuvor hatte er geschrieben, es gehe nicht bloß um die Interpretation einiger Barthschüler, sondern der Offenbarungspositivismus selbst sei «letzten Endes doch *im wesentlichen* Restauration» (30.4.44; Hervorhebung vom Verf.).

Barth empfand dies Bonhoeffersche Urteil immer als ungerecht[6]; tatsächlich wird gegen Barth oft der Vorwurf erhoben, er vollziehe eine radikale Trennung zwischen dem Glauben und der Welt und überlasse daher diese sich selbst, um die Transzendenz des Wortes Gottes sicherzustellen. Das Besondere an der Position Bonhoeffers liegt nun freilich nicht darin, die Unterscheidung zwischen Glauben und Religion abzulehnen, sondern in der Ansicht, daß die Kritik an der Religion nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgehalten worden sei. Um die Tragweite dieser Bemerkungen ermessen zu können, sind wir auf einige Erläuterungen zum Religionsbegriff bei Bonhoeffer angewiesen. Darauf werden wir später zu sprechen kommen; vorläufig beschränken wir uns auf die Feststellung, daß seiner Ansicht nach auch die Barthsche Theologie sich nicht radikal auf die Herausforderungen der modernen Welt einläßt, sondern sich darin erschöpft, «daß sie die großen Begriffe der christlichen Theologie durchhält» (8.6.44). Mehr noch, diese Theologie sei trotz allem noch, wenn auch negativ, durch die liberale Theologie bestimmt (ebd.).

Bultmann kann sich diesem Vorwurf noch weniger entziehen. Sein Versuch steht, laut Bonhoeffer, nicht nur im Schatten der liberalen Theologie, sondern ist selbst eine Verlängerung dieser Theologie. «Bultmann scheint nun Barths Grenze irgendwie gespürt zu haben, aber er mißversteht sie im Sinne der liberalen Theologie und verfällt daher in das typisch liberale Reduktionsverfahren (die ‹mythologischen› Elemente des Christentums werden abgezogen und das Christentum auf sein ‹Wesen› reduziert)» (8.6.44). Hier habe man nun einen falschen Weg eingeschlagen. Die Entmythologisierung sei nicht zu weit, sondern nicht weit genug gegangen. Die existentielle Deutung sei keine nicht-religiöse Interpretation, aber genau diese brauche man heute. Die Suche nach dem «Wesen» des Christentums bedeute eine kümmerliche Antwort auf die wirklichen Fragen der mündigen Welt. Aus einer ähnlichen Perspektive wie Tillich und im Gegensatz zu Barth geht Bultmann vom Standpunkt des Hörers des Wortes aus, des modernen, vom naturwissenschaftlichen Denken geprägten und sich seiner Entscheidungsfreiheit bewußten Geistes. Hier sehen wir ebenfalls einen Unterschied zu Bonhoeffer. Dessen Behauptung, der von Bultmann vertretene Standpunkt sei «im Grunde doch liberal» (5.5.44), beinhaltet eine harte Kritik. Denn wenn Bonhoeffer es der liberalen Theologie auch als Verdienst anrechnet, daß sie nicht versucht habe, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, so wirft er ihr doch vor, sie habe der modernen Welt das Recht eingeräumt, «Christus seinen Platz in ihr zuzuweisen» (8.6.44). Von Christus her denken ist das, was Boenhoeffer – seinen Gegensatz zu Bultmanns Optik beschreibend – «theologisch denken» nennt (5.5.44).

Drei große Versuche, auf die Herausforderungen des modernen Denkens eine Antwort zu geben. Drei Lösungen aber auch, die in Bonhoeffers Augen auf der Strecke geblieben sind. Der erste, weil er – wenn auch mit Talent und Originalität – auf eine Idee zurückkommt, welche durch die mündige Welt ihre Gültigkeit verloren hat. Der zweite, weil er auf halbem Wege stehengeblieben ist, wenn er auch immerhin den Scharfblick hatte, diesen Weg überhaupt in Angriff zu nehmen. Und der dritte, weil er es ebenfalls an Mut fehlen ließ und trotz der neuen Wege, die er einschlägt, auf ein untauglich gewordenes Reduktionsverfahren zurückgreift. Bei aller Unzulänglichkeit seines Versuchs mag Barth doch die fruchtbarste Orientierung gegeben haben; Barths Theologie, die Bonhoeffer zu den ersten Schritten seiner Reflexion angeregt hatte, blieb für diesen Voraussetzung und wichtiger Bezugspunkt, als er im Gefängnis in unbekanntes Gebiet vorstieß. Tatsächlich war die Barthsche Theologie beides in noch stärkerem Maße, als Bonhoeffer selbst vermutete.

II. Wie sprechen wir von Gott in einer mündigen Welt?

Ebenso wie für Barth ist die Verkündigung des Evan-

geliums auch für Bonhoeffer die Hauptaufgabe. Seine theologische Reflexion war immer mit seinem Leben als Seelsorger verknüpft. Aus dieser Verbindung gehen wohl alle großen Theologien hervor. Sein starkes politisches Engagement in den letzten Lebensjahren[7] verschärft seine Sorge um die Verkündigung der christlichen Botschaft und führt ihn auf ein anderes Gebiet, das seinem Diskurs über den Glauben eine neue Problemstellung gibt. Die Frage: Wie sprechen wir in einer mündigen Welt von Gott? (30.4.44) weist auf zwei Themen hin, mit denen sich seine Gedanken im Tegeler Gefängnis beschäftigen: die mündige Welt, in der wir leben, und der Gott, an den wir glauben. Diese Frage heißt letzten Endes – und das führt neben den beiden genannten zu einem weiteren Thema – «Was das Christentum oder auch Christus heute für uns eigentlich ist» (ebd.). Und das bedeutet für ihn, theologisch zu denken, d.h. nicht-religiös zu denken.

Nach Bonhoeffers Urteil hat sich die christliche Theologie in Unverständnis, Polemik und Apologetik gegenüber der modernen Welt verstrickt. Dies schließt freilich auch die großen theologischen Ansätze mit ein, von denen wir im vorigen Abschnitt sprachen. Der eigentliche Grund liegt, wie wir bereits feststellten, in der Tatsache, daß man die *Mündigkeit* der Menschheit nicht als solche akzeptiert und ihre wirklichen Fragen nicht gehört, geschweige denn beantwortet hat. Der Ausdruck «Mündigkeit», den Bonhoeffer in seinem Brief vom Juni zu verwenden beginnt, deutet klar auf den berühmten Text, in dem Kant die vom 18. Jahrhundert heraufgeführte Situation festhält[8]. Bonhoeffer will sie von Grund auf erfassen. Diese neue Welt ohne geheime Vorbehalte anzunehmen, sich ihren Fragen auf offenem Feld zu stellen und nicht ängstlich in den Winkeln, im Schatten der Mauern Schutz zu suchen, den Glauben zu denken ohne sehnsüchtige Blicke nach dem, was gar nicht mehr existiert, all das hat die moderne Theologie nicht fertiggebracht. Aber um diese Aufgabe geht es in Zukunft, und Bonhoeffer spürt, daß er in Neuland vordringt.

Bei seinem Vorhaben, die mündig gewordene Welt, so wie sie ist, in den Griff zu bekommen, gibt unser Autor kein einziges Mal zu verstehen, daß die moderne Gesellschaft und Ideologie in der bürgerlichen Klasse ihr historisches Subjekt haben. D.h. in einer Gesellschaftsklasse, welche die wirtschaftliche und politische Macht aus den Händen der traditionellen Kreise übernahm und eine Produktionsweise einführte, die neue Formen der Ausbeutung und neue Gesellschaftsklassen schuf. Daß die Mündigkeit auf dieser Welt der Armut und Ausplünderung aufbaut, dieser Gedanke liegt außerhalb seines Gesichtsfeldes. Aus diesem Grund kommen in seiner geschichtlichen Bestandsaufnahme der Bewegung in Richtung auf die menschliche Autonomie auch nur die Tatsachen vor, welche die Herrschaft der Vernunft über die Natur und die Gesellschaft kennzeichnen und zugleich eben die großen Marksteine des Aufstiegs der Bourgeoisie sind (8.6.44; 16.7.44). Die mit dem Mittelalter einsetzenden Protestbewegungen der Armen fehlen in seiner Geschichtsbetrachtung ebenso wie ein Hinweis auf die moderne Arbeiterbewegung[9]. Es ist bemerkenswert, daß die Erscheinung des Nazismus, den er so mutig bekämpfte, Bonhoeffer nicht zu einer oberflächlichen, selbstgefälligen Analyse der «Krise» der modernen Gesellschaft veranlaßt hat; ganz im Gegenteil scheint ihn dies erst bewogen zu haben, die Werte der modernen Welt als endgültig anzusehen. Sein Augenmerk auf den faschistischen Feind gerichtet, der die liberale Gesellschaft hinterrücks angreift, war er vielleicht weniger sensibel für die Welt der Ungerechtigkeit, auf der sie tatsächlich beruhte[10].

Diese mündige Welt muß richtig verstanden werden, davon ist Bonhoeffer überzeugt, obgleich einige seiner Formulierungen manchmal den Eindruck erwecken, als postulierte er eine weltliche Autarkie. Sie muß «besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht... nämlich vom Evangelium, von Christus her» (8.6.44). Bethge hat recht, die *christologische Perspektive* ist bei Bonhoeffer grundlegend, und ebenso trifft seine Behauptung zu, die Gedanken über die Mündigkeit der Menschheit seien weder Philosophie noch Phänomenologie, sondern Theologie, «eine Lehre, die versucht, Gott dort zu erreichen, wo er sich uns zeigt; die Redeweise von der mündigen Welt ist daher bei Bonhoeffer eine ganz und gar theologische Formulierung»[11].

Sein Versuch, zu Gott zu gelangen, erfordert den Verzicht auf die religiöse Interpretation des Christentums. Diese bedeutet «einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch reden» (5.5.44). Beides führt uns aus der Welt hinaus: das erste, weil es Gott in die Kategorien des Absoluten und Unendlichen einschließt, das zweite, weil es Gott «aus der Welt, aus der Öffentlichkeit der menschlichen Existenz» verdrängt, um ihn «in dem Bereich des ‹Persönlichen›, ‹Innerlichen›, ‹Privaten›» unterzubringen (8.7.44). Hier wird einmal mehr Kritik an den Versuchen der Theologie laut, auf die heftigen Angriffe der modernen Denkweise zu antworten[12], eine Kritik an Antworten, die viel eher Rückzugsbewegungen seien als Ausfälle nach vorn.

Der unvermeidliche Vergleich mit Barth wird uns erlauben, den Religionsbegriff bei Bonhoeffer deutlicher zu fassen. Dieser erkannte seine Dankesschuld Barth gegenüber immer an, aber es bestehen eben auch

klare Meinungsverschiedenheiten. Die erste liegt darin, daß die Religion für Barth das Ergebnis einer menschlichen Bemühung ist; wenn man sie als Ausgangspunkt wählt, wie es sein Freund und Feind Schleiermacher tat, kann man unmöglich zum Gott der Bibel kommen. Für Bonhoeffer bedeutet die religiöse Interpretation des Christentums etwas Geschichtliches, eine abendländische Erscheinung, die heute durch die Reife der Menschheit überwunden ist. Für den ersten ist Religion etwas dem Menschen Innewohnendes, für den zweiten gehört sie einer geschichtlichen Entwicklungsstufe an[13]. Doch es gibt einen weiteren, entscheidenderen Gegensatz. In Barths Augen ist die Religion gewissermaßen der Versuch, Gott in seine Gewalt zu bringen. Bonhoeffer hingegen sieht in ihr eher eine Art und Weise, Gott als den Herrn über die Person des Menschen zu verstehen. Macht des Menschen über Gott im ersten Fall, Macht Gottes über den Menschen im zweiten (16.7.44). Diese letzte Vorstellung bekämpft Bonhoeffer am heftigsten. Wir stehen genaugenommen nicht vor dem Problem, wer der moderne Geist ist und was er vom christlichen Glauben annehmen kann, sondern vor der radikalen Frage: wer ist Gott?

Gott ist der Gott Jesu Christi, d.h. ein Gott, der uns nicht durch seine Herrschaft erlöst, sondern durch sein Leiden. Es geht um die berühmte *Ohnmacht Gottes*, die in der Theologie der letzten Zeit von sich reden macht (Kitamori, Moltmann). Von diesem Gott und keinem andern spricht die Bibel (16.7.44). Das Kreuz wird hier in unüberbietbarer Weise zur Offenbarung der Schwachheit Gottes als des Ausdrucks seiner Liebe zu einer mündigen, in all ihrer Stärke und Macht ernst genommenen Welt. «Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben» (18.7.44). Das ist die Bekehrung, der Glaube an das Evangelium. Was einen Christen ausmacht, ist das Teilhaben am messianischen Leiden Gottes in Jesus Christus (ebd.).

Aber hier kommen wir dem Problem allmählich näher. Der Kelch der Reife der Menschheit muß bis auf den letzten Tropfen geleert werden. Die Antwort auf die moderne Welt besteht nicht darin, Gott jenseits der Grenzen der Vernunft einen Platz zuzuweisen, ihn in die Geschichte einzuführen, im religiösen Gefühl oder in einem aufgeschlossenen bürgerlichen Denken unterzubringen und damit aus dem Glauben an ihn einen Faktor menschlicher Vervollkommnung zu machen. Ebensowenig besteht sie in der Behauptung, sich von ihm zu entfernen sei gleichbedeutend mit dem Verlust der Wurzeln aller menschlichen Kultur, oder etwa darin, daß man Gott zum Gegenstand einer freien persönlichen Entscheidung macht. Gott in Christus ist der leidende Gott; an seiner Schwachheit teilhaben heißt an ihn glauben. Dies meint Christsein. Doch was heißt Leiden heute? Wer sind die Leidenden? Bonhoeffer drängt sich hier eine folgenschwere Frage auf: «Wie sieht nun aber dieses Leben aus? Dieses Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt?» (18.7.44)

III. Von unten

Bonhoeffer hat den von der modernen Theologie vorgezeichneten Weg der Anerkennung der mündigen Welt furchtlos und ohne Rückhalt beschritten, bis er zu ihrer völligen Annahme gelangte. Dies erlaubte ihm, eine neue Art des Gottesverständnisses in den Blick zu bekommen, und das heißt für ihn, eine neue Weise, Gottes Gegenwart in der Geschichte zu begreifen. Wenn man sich auf die Extreme beschränkt, sind von dieser Grundlage aus zwei Positionen möglich. Entweder unterstreicht man die Mündigkeit der Welt und zieht daraus begeistert weitere Konsequenzen, ohne zu berücksichtigen, auf welchen geschichtlichen Grundlagen sie tatsächlich aufgebaut ist – in diesem Fall haben wir es mit einer unfruchtbaren, sinnlosen Verlängerung des von Bonhoeffer eingeschlagenen Weges zu tun. Oder aber wir fassen seine letzte Bemühung so auf, daß er die moderne Theologie zu einem Aussichtspunkt geführt hat, der dialektisch den Wechsel der Perspektive verlangt.

Ein Denken, das sich innerhalb der modernen Mentalität bewegt, ohne theologisch zu reflektieren, daß diese einen Geschichtsprozeß begleitet und gerechtfertigt hat, der eine neue Welt der Ausplünderung und Ungerechtigkeit hervorbrachte, ein solches Denken führt zu nichts. Wenn in der theologischen Reflexion verkannt wird, daß der sogenannte «moderne Geist», der Gesprächspartner der progressiven Theologie, zu einem großen Teil lediglich die Ideologie der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft widerspiegelt, bleibt nur noch die Möglichkeit zu Nachhutgefechten mit den Überresten einer in Auflösung befindlichen Welt – oder bestenfalls – Bonhoeffer sah dies – zur Erarbeitung eines Diskurses über den Glauben für «Klein- und Großbürger». Sein Mut führte Bonhoeffer auf einen Gipfel, von dem aus er selbst andere Pfade erkennen konnte, wenn es ihm auch an der Entschlossenheit fehlte, sie wirklich einzuschlagen.

In der Tat hat das Thema des Leidens Gottes, zu dem er aufgrund der Analyse der modernen Welt gelangt, bei Bonhoeffer auf andere Weise Eingang gefunden. In einem den zitierten Briefen vorausgehenden Text ist von einer kürzlich gemachten Lernerfahrung die Rede: «Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltge-

schichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.»[14] Inwieweit diese Perspektive sein theologisches Denken beeinflußte, darüber mag man streiten, aber es steht zumindest fest, daß sie keinen Einfluß ausgeübt hätte, wenn sie nicht zuerst als Ermöglichung einer neuen Sicht der Menschheitsgeschichte erkannt worden wäre.

Es hieße die Tatsachen zurechtbiegen, wollte man aus der Verwendung solcher Begriffe, wie dem des Armen, des Unterdrückten den Schluß ziehen, daß wir es hier mit einer Analyse der modernen Gesellschaft und ihrer Kritik – aufgrund der von ihr hervorgebrachten Ungerechtigkeit und Ausbeutung – zu tun hätten. Es gibt jedoch wichtige Anhaltspunkte dafür, wie Bonhoeffer in die Perspektive derer von unten tiefer einzudringen beginnt. Ein Beispiel nur: unmittelbar bevor er die Frage stellt, mit der wir den vorhergehenden Abschnitt beendet haben, schreibt er: «Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben» (18.7.44). Diese Äußerung muß freilich in ihrem ganzen Bedeutungsgehalt verstanden und darf nicht spiritualistisch verkürzt werden; gegen eine spiritualistische Interpretation nimmt er mehrfach ausdrücklich Stellung. Je weiter Bonhoeffer in seinen Überlegungen fortschreitet, um so empfänglicher wird er in der Tat für die konkreten, materiellen Aspekte des menschlichen Lebens: Gesundheit, Glück, Kraft usw., das heißt, für jene Dinge, die den Außenseitern der Gesellschaft oft fehlen oder vorenthalten werden. Dies veranlaßt ihn, den Begriff «Segen» im Alten Testament und dessen heutige Bedeutung herauszuarbeiten: der Segen schließt die irdischen Güter in sich und ist «die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott, und er enthält alle Verheißungen» (28.7.44). Wir müssen den vollen Sinn des Wortes wiederentdecken, in dem es heißt, daß die Jünger «nie Mangel leiden» (ebd.).

Die Bejahung des Gottes, der am Kreuz leidet, läßt ihn so das ungerechte Leiden derer von unten ablehnen und das Recht auf Leben in all seinen Dimensionen als biblische Forderung postulieren. Einmal mehr führt ein tiefer Sinn für Gott zu einer neuen Sensibilität für den Armen, für seine Entbehrungen und sogar für die Ausdrucksformen seines Glaubens an Gott[15]. Bonhoeffer geht nicht so weit, diese Entdeckung zum Mittelpunkt seines theologischen Diskurses zu machen; dieser konzentriert sich nach wie vor in erster Linie auf die großen Herausforderungen der modernen Welt. Aber er verstand es, sie furchtlos anzunehmen und auf diese Weise die Grenzen seines Unternehmens zu erkennen. Sein Denken nimmt eine Wendung, die aus einer sehr tiefen persönlichen Erfahrung herrührt. Darum sind das Zeugnis, das er ablegt, und die Wege, die er vorzeichnet, von großem Wert.

Tatsächlich hatte Barth ihm auf diesem Gebiet etwas voraus. In letzter Zeit war viel vom Einfluß seiner Erfahrung als Seelsorger im Arbeitermilieu auf seine theologischen Positionen die Rede. Bekanntlich bewog ihn dies zu einem klaren sozialistischen Engagement. Wie auch immer es um die tatsächliche Bedeutung seiner politischen Entscheidungen bestellt sein mag[16], sicher ist, daß seine Sensibilität für die neuen Formen von Ausplünderung und Ausbeutung, welche die kapitalistische Gesellschaft hervorgebracht hat, in seinem theologischen Denken eine Rolle spielt. Dies läßt ihn aufmerksam und kritisch werden gegenüber der «Verbürgerlichung des Evangeliums» und einer Theologie, die diesen gesellschaftlichen Kategorien entspricht. Und sie läßt ihn Gott als jenen verstehen, der sich für den Armen und gegen den Mächtigen entscheidet[17], und die Rolle der Kirche im Kampf um soziale Gerechtigkeit für den Unterdrückten erkennen[18]. Auf den ersten Blick mag dies überraschen. Barth, der Theologe der Transzendenz Gottes, der im Gegensatz beispielsweise zu Bultmann dem Hörer des Wortes wenig Beachtung schenkt, ist empfänglich für die Situation der Ausbeutung, in der weite Teile der Menschheit leben. Bultmann hingegen, der Theologe, der bei den Fragen jenes Hörers ansetzt, der über die menschliche Existenz heute nachdenkt, der Theologe, der mit den Schwierigkeiten dieses Hörers kämpft, die Botschaft des Evangeliums zu verstehen, hat kein Ohr für die Fragen, die aus der Welt der Unterdrückung kommen, jener Welt, die doch gerade von der modernen Person – Bultmanns Ausgangspunkt – hervorgebracht worden ist. Der eine setzt beim Himmel an und fühlt mit jenen, die in der Hölle dieser Welt leben; der andere geht von der Erde aus und beachtet kaum die Situation der Ausbeutung, auf der sie errichtet ist. Vielen wird dies paradox erscheinen. Ein oberflächliches Paradox letzten Endes, denn es beruht auf einem falschen, aber weit verbreiteten Verständnis der Begriffe, um die es hier geht. In Wirklichkeit steht ein echter und tiefer Sinn für Gott der Aufgeschlossenheit für den Armen und seine gesellschaftliche Welt nicht nur nicht im Wege, sondern letztlich kann dieser Sinn einzig und allein in der Solidarität mit ihm gelebt werden. Das Spirituelle widerspricht dem Sozialen nicht. Der wirkliche Gegensatz besteht zwischen dem bürgerlichen Individualismus und dem Geistlichen im Sinne der Bibel.

Das Beispiel Barths illustriert das Eindringen der Perspektive des Armen in eine moderne Problematik, in der seine Theologie trotz allem verharrt. In der von Bonhoeffer erreichten Grenze und in den von ihm und

besonders von Barth angeschlagenen Themen scheint jedoch etwas Wichtiges auf. Die Überwindung der modernen bürgerlichen Mentalität vollzieht sich nicht in der geistigen Auseinandersetzung mit ihr, sondern im dialektischen Gegensatz zu dem, was sie in der realen Welt der Geschichte repräsentiert, in den in dieser Geschichte stattfindenden gesellschaftlichen Widersprüchen. Auf die Herausforderungen der modernen bürgerlichen Welt läßt sich nur von außen eine Antwort geben, oder genauer: nur auf dem Boden dessen, was diese Welt an Armut und Ausbeutung in der Geschichte hervorbringt. Vielleicht hinderte das Fehlen einer Gesellschaftsanalyse Bonhoeffer an einer theologischen Weiterführung dessen, was er intuitiv zu erkennen begonnen hatte: die Perspektive von «denen unten» einzunehmen. Denn in unserem Zusammenhang bedeutet «von unten» nicht «vom Menschen zu Gott» (im Sinne einer Christologie von unten), sondern: ausgehend von der Welt der Unterdrückung und Sehnsucht nach Befreiung, in der die Armen leben. Von einem Glauben her, der in der Situation der ausgebeuteten Gesellschaftsklassen, der mißachteten Rassen, der an den Rand gedrängten Kulturen gelebt und überdacht wird. Von dort aus machen die heutigen Abwesenden der Geschichte sich das Gnadengeschenk der Liebe des Vaters zu eigen, indem sie neue gesellschaftliche Beziehungen herstellen, solche der Brüderlichkeit. Dies ist der Ausgangspunkt einer, wie wir sagen, Theologie «von der Kehrseite der Geschichte aus».

[1] Die Daten in Klammern beziehen sich auf die Briefe Bonhoeffers in «Widerstand und Ergebung».

[2] K. Barth, Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert (Zürich 1957). (Hier Bezug auf die französische Ausgabe S. 42.)

[3] P. Tillich, A History of Christian Thought (New York 1968) 359.

[4] AaO. 538.

[5] Es ist interessant, daß Bultmann in seiner berühmten Rezension der zweiten Auflage des «Römerbriefs» das Anliegen Barths den modernen Tendenzen zuordnet, die versuchen, die Existenz eines dem Glauben vorausgehenden religiösen a priori nachzuweisen. Verwundert zitiert Barth diese Auffassung, aaO. 538.

[6] E. Bush, Karl Barth (Philadelphia 1976) 381.

[7] Zu den Beweggründen dieser Entscheidung vgl. die maßgebliche Biographie von E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse – (München ^{3}1970); Verweise in diesem Artikel beziehen sich auf die spanische Ausgabe: Dietrich Bonhoeffer. Teólogo cristiano actual (Bilbao 1970).

[8] Wie Bethge deutlich macht, sprach Bonhoeffer vorher eher von «Autonomie», aaO. 1168.

[9] Auf dieses Fehlen hat H. Mottu aufmerksam gemacht, Critique théologique de la religion et religion populaire: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes (Febr. 1977) 27.

[10] Von der in gewisser Weise sterilisierenden Wirkung des Nationalsozialismus auf die Theologie K. Barths spricht G. Casalis, Théologie et socialisme. L'exemple de K. Barth: Etudes théologiques et religieuses (1974) 173.

[11] E. Bethge, aaO. 1169.

[12] Wäre die Vermutung zu gewagt, daß Tillich und Bultmann von dem Vorwurf einer metaphysischen und individualistischen Sprache nicht ausgenommen wären?

[13] Vgl. E. Bethge, aaO. und G. Geffré, La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer: Parole et Mission (1965) 567–583.

[14] D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften II (München ^{2}1965) 441.

[15] In dieser Richtung sind die scharfsinnigen Überlegungen von H. Mottu über einen Bonhoeffer zu verstehen, der sich für den gesunden Kern der Volksreligion interessiert, Critique théologique de la religion et religion populaire: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes (Febr. 1977). Auf den Ruf zum Leben im Evangelium haben in letzter Zeit nachdrücklich hingewiesen F. Belo, Lecture matérialiste de Marc (Paris 1974) und F. Hinkelammert, Las armas ideológicas de la muerte (San José, Costa Rica 1977).

[16] Vgl. die herausfordernde These von F.W. Marquardt, Theologie und Sozialismus: das Beispiel Karl Barth (Kaiser, München 1972) sowie die Untersuchungen des ausgezeichneten Sammelbandes von G. Husinger (Hg.), Karl Barth and Radical Politics (The Westminster Press, Philadelphia 1976). Siehe auch die guten Beobachtungen von H. Mottu, Le Pasteur rouge de Safenwill. Réflexions sur le socialisme du premier Barth: Bulletin du Centre protestant d'Etudes (Genf, Aug. 1976). Für die Frage, welche Bedeutung Barth selbst seinem politischen Engagement gibt, erweist sich ein Brief an Tillich aus dem Jahre 1933 als sehr interessant, vgl. G. Husinger, aaO. 116–117.

[17] Kirchliche Dogmatik II.1 434.

[18] Against Stream 36, zitiert nach R. McAffe Brown, Theology in a New Key (Philadelphia 1978); es handelt sich um ein bedeutendes Buch im Sinne der uns beschäftigenden Perspektive. Siehe zu dieser Fragestellung auch die jüngsten Arbeiten von J.B. Metz.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima (Peru) geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen (Belgien). Lizentiat in Theologie in Lyon (Frankreich). Asesor Nacional der UNEC (Nationale katholische Studentenvereinigung) und Professor an den Abteilungen für Theologie und Gesellschaftswissenschaften an der Universidad Católica in Lima (Peru). Er veröffentlichte: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971); Teología de la liberación (Salamanca 1972) = Theologie der Befreiung (München/Mainz ^{2}1976). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Knud Løgstrup

Die Krise des Bürgertums und die Theologie unter dem Einfluß Kierkegaards

I.

Die Krise, in der sich das Bürgertum befindet, ist so komplex, daß man, wie sich von selbst versteht, von sehr verschiedenen Seiten an sie herantreten kann. Ein Zug, den ich hier gewählt habe und an den ich mich halten werden, ist die Tendenz, den geistigen Horizont auf die Gesellschaft zu beschränken. Zunächst ein paar Worte darüber, wie diese Tendenz entstanden ist und sich verstärkt hat.

Den Drohungen und Gefahren, denen wir heute mit Naturvergiftung, Energiebeschaffung und Bevölkerungsexplosion weltweit ausgesetzt sind, ist nur durch eine tiefgreifende Änderung unserer Gesellschaftseinrichtung und internationalen Ordnung beizukommen. Diese Erkenntnis geht immer mehr Menschen auf. Die Änderung jedoch muß auf dem Sinn beruhen, den das Universum, die Natur der Erde und unser Dasein in sich selber haben und den wir aus unmittelbarer Erfahrung kennen. Nichtsdestoweniger ist die Neigung stark, den Sinn des Daseins auf die Veränderung der Gesellschaft zu verlegen, anstatt die Gesellschaftsänderung dem Sinn zu entnehmen, den das Dasein von sich aus hat. Wenn die Gesellschaftsänderung tiefgreifend sein soll, so müsse sie auch, meint man, dem Dasein den Sinn verleihen. Doch ist diese Vertauschung des Rang- oder Fundierungsverhältnisses fatal, denn sie bedeutet, daß die Gesellschaftsänderung mit einer Bürde beladen wird, die sie unmöglich tragen kann – und drängt man sie ihr mit Gewalt auf, so versteift sie sich in Rechthaberei und greift in ihrer Desperation zur ideologischen Simplifikation.

Wir achten – mit anderen Worten – im Politischen und Sozialen kaum auf die Gegebenheiten, an denen wir nicht das geringste ändern können und die bereits mit der Einrichtung des Universums, der Erde und mit unserem eigenen Dasein existieren. Und zwar liegt das daran, daß wir in unserer westlichen Kultur schon längst aufgegeben haben, in ihnen den Sinn des Daseins zu suchen.

Es gab eine Zeit, und so sehr lange ist das gar nicht her, in der die Frage nach dem Sinn des Daseins noch nicht aufgetaucht war; es war zu selbstverständlich, daß der Sinn des Daseins mit dem gegeben war, was im voraus da war und an dem niemand auch nur das geringste ändern konnte. Die Frage nach dem Sinn des Daseins entsteht erst, als man es für ausgeschlossen hält, daß er in dem liegen könne, was unabhängig von uns da ist.

Ideengeschichtlich gesehen ist die Frage also nicht so furchtbar alt, ein paar Jahrhunderte höchstens. Man sucht sie mit Hilfe einer Lebens- oder Weltanschauung zu beantworten; letzterer Begriff stammt, wie Heidegger bemerkt, erst aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, und er fügt hinzu, daß dieses Phänomen in der griechischen Welt, im Mittelalter und im gesamten Katholizismus unbekannt und undenkbar ist. Hans Lipps stellt die Weltanschauung in Gegensatz zum wissenschaftlichen Weltbild und behauptet, für die Weltanschauung gebe es keine andere Instanz als die eigene Existenz des einzelnen. Leute von verschiedenster Observanz sind sich hierüber einig. Bert Brecht erwähnt in seinen Ausführungen über Dramaturgie, daß man von Weltanschauung erst zu sprechen beginnt, als sich die Welt in Auflösung befindet. Und Pirandello spricht der Welt- oder Lebensanschauung mit leidenschaftlicher Konsequenz jeglichen Wahrheitsgehalt ab. Seine Dramen sind eine Demonstration dessen, daß alles, was wir unter Lebensanschauung verstehen, mit der Wirklichkeit ebensowenig zu tun hat wie die irren Einfälle eines Geisteskranken. So weit geht Bertrand Russell nicht, aber auch er denkt nicht im Traum daran, daß sie die Wirklichkeit spiegeln könnte. Womit nicht gesagt sein soll, daß wir sie entbehren können, da ja ihr Inhalt wiedergibt, was wir selber aus unserem Dasein machen wollen.

Wie Brecht erörtert, entsteht die Frage nach dem Sinn des Daseins paradoxerweise genau an dem Zeitpunkt der westlichen Kulturgeschichte, an dem die Überzeugung verlorengegangen ist, daß wir den Sinn unseres Lebens und Handelns im Dasein selber finden, so wie es nun einmal unabhängig von unseren Bestrebungen und Zielen eingerichtet ist. Ist aber diese Überzeugung erst verlorengegangen, so hat die Frage keinen Sinn mehr. Geht man davon aus, daß sich der Sinn des Daseins aus dem ergibt, was wir damit unternehmen, so bestimmt unser Dafürhalten seinen Sinn – und das überlebt der Sinn nicht. Sind wir es, die den Sinn des Daseins bestimmen, so ist er willkürlich, und Sinn läßt sich dann von Sinnlosigkeit nicht unterscheiden, darin hat Pirandello recht.

Keineswegs wird nun unsere Verlegenheit dadurch geringer, daß wir eine Lebensanschauung nicht entbehren können. Die erwähnten Dichter und Philosophen sind sich alle über ihre Unentbehrlichkeit einig, behaupten aber gleichzeitig, sie habe mit Wahrheit

oder Unwahrheit nicht das geringste zu schaffen, das einzige, was wir ihr zumuten können, sei, daß sie unserer würdig oder jedenfalls nicht unwürdig sei. Doch wenn es uns anheimgestellt ist, was würdig und was unwürdig ist, so sind wir darauf angewiesen, uns am eigenen Schopfe aus der Willkürlichkeit emporzuziehen. Das läßt sich nicht tun, obwohl wir eben das heute versuchen, und die Weise, wie wir es in unserer Kultursituation tun, ist, wie gesagt, indem wir den Sinn des Daseins auf die Gesellschaftsänderung verlegen. Dies ist jedenfalls ein wesentlicher Zug in der Krise des Bürgertums, und er steckt so tief, daß selbst jeder Marxist in diesem Sinne ins Bürgertum gehört.

Was sind nun das für Gegebenheiten, Phänomene und Zusammenhänge, auf deren Nichtbeachtung oder Vernachlässigung die Krise des Bürgertums zurückzuführen ist und die dem Dasein des Menschen Sinn verliehen, ehe die Frage nach dem Sinn des Daseins aufkam. Um mit Hilfe eines Kontrasts zu einer Antwort zu gelangen, führe ich eine Auffassung über die Entwicklung an, wie sie öfters in der Wissenssoziologie geltend gemacht wird:

Die Entwicklung der gesamten Menschheit hat in einem großen, vorwärtsschreitenden Rationalisierungsprozeß bestanden. Fortschritte geschehen in Vorstößen, Epoche folgt auf Epoche, alles in ständigem Anwachsen von Wissen und Herrschaft über die Natur und über die Sozialwelt. Die erste sozialisierende Geistesmacht in der Geschichte der Menschheit ist die Religion. Mit Mythe und Kult, mit Ritualen, Zeremonien und Magie deutet die Religion die Welt und reguliert das Verhalten des einzelnen. Doch gerade weil die Religion ein rationalisierender Faktor ist, macht sie sich selber allmählich überflüssig. Überzeugendere und effektivere Rationalisierungen, die der Politik, der Wirtschaft, der Technik und der Wissenschaften stellen sich an die Spitze und lösen die Religion ab. Das dauert eine Zeitlang, so ungefähr zweitausend Jahre. Mit dem Zeitabschnitt jedoch, den die Historiker Neuzeit nennen, sind wir am Ende des Weges: Die Zeit der Religion ist vorbei.

Meine Wiedergabe ist in all ihrer Kürze, das ist klar, vereinfacht. Doch ist der Gedankengang selber, abgesehen von meiner Wiedergabe, vereinfachend. Als eine Art Philosohpie der Zeitgeschichte oder Zeitalterfolge kommt er nämlich zustande, indem er gänzlich von den Phänomenen absieht, die schlechthin zu fundamental sind, um sich von unserem Wissen verarbeiten und zum Gegenstand unserer Herrschaft machen zu lassen.

Was sind das nun für Phänomene? Vielfältig wie sie sind, kann ich nur ein paar davon aufzählen. Da ist die Sprache, die die Eigentümlichkeit hat, daß sie sich zugunsten des Themas in Unbemerktheit zurückzieht und damit den Abstand und den Raum schafft, in denen sich nun unser Verstehen, unsere Phantasie und unser Wissen entfalten können. Da sind die Sinnesempfindungen, die mit unserem Verstehen zusammenspielen, ohne sich im geringsten von ihm verarbeiten zu lassen. Da ist Bedeutung, da ist Farbe. Da ist ein Verstehen, das, unterhalb des kategorialen Erkennens von den Ding-Eigenschaft- und den Ursache-Wirkung-Beziehungen, der Analogie der Einrichtung des Universums selber entspricht: Typisches kehrt wieder in Individuen und Exemplaren, variiert durch ihre Selbstregulierung. Da sind Daseinsäußerungen, die unbedingt sind, von der Offenheit der Rede bis zur Barmherzigkeit.

All dies sind Grundgegebenheiten, Phänomene und Zusammenhänge, in denen sich Universum, Erde und Dasein auf hartnäckige Weise in ihrer Singularität melden. Sie lassen sich von unserem Tätigsein nicht aufsaugen, sie lassen sich nicht zu seinem Ziel und Zweck machen. Hermann Lübbe nennt sie «handlungsresistent» und weist darauf hin, daß eben sie das Thema der Religion sind. Das bedeutet nicht, daß sie mit unserem Tätigsein keine Verbindung hätten, vielmehr besteht die Verbindung darin, daß sie ihm unabdingbar vorgegeben sind. So verstanden sind sie unserem Tätigsein gegenüber unempfänglich.

Sie sind jedoch auf höchst verschiedene Weise die Vorgegebenheiten unseres Tätigseins und lassen sich dementsprechend unterscheiden. Es gibt solche, die unser Tätigsein gefährden, das sind Zeit und Vernichtung, Krankheit, Tod und Leiden. Unser Tätigsein wird daher zu einer Auflehnung gegen die Phänomene, die es bedrohen. Andere Phänomene erhalten unser Tätigsein aufrecht und tragen es, wie das Vertrauen, die Offenheit der Rede, Mitgefühl, Hoffnung. Nur weil sich diese Phänomene nicht in die Zielsetzung unseres Tätigseins einspannen lassen, können sie es aufrechterhalten. Wir können also zwischen zwei Gruppen von Phänomenen unterscheiden, die auf hartnäkkige Weise singulär sind: die handlungs-resistenten Phänomene, die unser Tätigsein gefährden, und die handlungs-resistenten Phänomene, die unser Tätigsein tragen. Im folgenden beschäftige ich mich ausschließlich mit letzteren.

Die Frage drängt sich auf, wieso wir sie eigentlich so stark ignorieren oder bagatellisieren? Wir tun das einfach deshalb, weil wir sie nicht als gesellschaftsorganisierende Macht in die Hand bekommen können. Sie enthalten keine solche Macht, weil sie gewissermaßen zu etwas besserem da sind, sie erhalten nämlich unser Dasein aufrecht. Wir aber sind derartig mit dem Organisieren unseres Daseins beschäftigt, daß Phänomene,

die sich dazu nicht gebrauchen lassen, unserer Aufmerksamkeit entgehen, obgleich unser ganzes Organisieren, wenn es nicht vergebens sein oder nicht ins Verderben führen soll, in ihnen ruht.

Wir müssen also die Daseinsäußerungen, die das Miteinanderleben erstehen lassen und aufrechterhalten, von den Ideen unterscheiden, mit denen wir unser Gesellschaftsleben organisieren. Wie wir auch ihr Zusammen- und Widerspiel bedenken müssen. Ich werde zwei Beispiele dafür anführen.

Das erste hole ich aus Richardt Hansens Schrift «Spontaneität, Geschichtlichkeit, Glaube» (Regensburger Studien zur Theologie, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1978, 42–43). Wir wären nicht in der Lage, uns mit einem vorliegenden theoretischen Wissen bekannt zumachen, wie wir auch nicht unsere wissenschaftlichen Kenntnisse austauschen könnten, wenn nicht das Vertrauen mit zu unserem Dasein gehörte. Immerhin ist eine Unterscheidung am Platze. Handelt es sich um die Anerkennung eines theoretischen Wissens, so vollzieht sich unser Vertrauen nicht auf die unmittelbar spontane und souveräne Weise wie im persönlichen Miteinanderleben. Im wissenschaftlichen Austausch ist Vertrauen als Idee zugegen. Sehr deutlich tritt das hervor bei der «community of scientists», die für die Organisierung des wissenschaftlichen Lebens die größte Rolle spielt, insbesondere innerhalb der exakten Wissenschaften und sogar wissenschaftstheoretisch, wie dies in Peter Skagestads Abhandlung «Making of History» (Oslo 1975, S. 26) dargelegt wird. Die Beziehung zwischen Daseinsäußerung und Idee ist also zweifach. Vertrauen organisiert nicht. Die spontane und souveräne Daseinsäußerung tritt zur Organisierung unseres Lebens mit- und gegeneinander gegebenenfalls nur in Beziehung, indem sie zur Idee umgesetzt wird oder den Anstoß zur Ideenbildung gibt. Gleichzeitig setzen die Ideen die Daseinsäußerung voraus. Ohne die Voraussetzung des Vertrauens als spontaner und souveräner Daseinsäußerung hätte sich eine wissenschaftsorganisierende «community of scientists» niemals bilden können.

Das Verhältnis zwischen Daseinsäußerung und Idee kann sich aber auch anders und weit verwickelter gestalten. Mit meinem zweiten Beispiel stehen wir vor einem unserer allerschwierigsten Probleme, und ich muß mich daher auf eine Andeutung beschränken. Eine leitende Idee, die im Kontrast zu früheren Zeiten für die Neuzeit charakteristisch ist und bis heute eine große Rolle spielt, ist der Gleichheitsgedanke. Gleichheit als Leitvorstellung ist eine fruchtbarer Gedanke, solange er sich auf Mitbestimmung in dem Machtgefüge richtet, dem man selber unterworfen ist. In der Gesellschaftsordnung, die wir demokratisch nennen, ist dies eine tragende Idee. Der Gleichheitsgedanke aber ist ein hartes und unbarmherziges Prinzip, wenn er bedeutet, daß die für alle geltende Chancengleichheit auf die Weise wahrgenommen werden muß, wie es jeder nun einmal selber vermag. Vertritt man die Durchführung des Gleichheitsgedankens auf eine solche Weise, so tut man, als seien alle in bezug auf Anlagen und Ausrüstung gleichgestellt. Die Gleichheit wird hier auf den Platz der Ungleichheit versetzt und leistet damit der erbarmungslosen Konkurrenz, dem Kampf aller gegen alle, Vorschub. Doch wie sollen wir wissen, wann der Gleichheitsgedanke lebensfördernd und wann er lebensniederbrechend ist? Hier gibt uns die Daseinsäußerung Bescheid. Vom Mitgefühl, von der Barmherzigkeit wird entschieden, inwieweit sich der Gleichheitsgedanke für die Organisierung des gesellschaftlichen Lebens eignet und inwieweit nicht.

So ist es auch in der Rechtsprechung. Vor dem Gesetz sind alle gleich. Gewiß, aber in der Ausübung des Rechts berücksichtigt man seit alten Zeiten das Prinzip, daß die strenge Handhabung des Gesetzes zugleich das größte Unrecht bedeuten kann.

II.

Ignorieren wir die handlungs-resistenten Phänomene, so bleibt auch ihre religiöse Deutung aus, das ist klar. Dem, so sollte man meinen, widersetzt sich die Theologie. Man sollte meinen, die Theologie sei eine geborene Feindin der Einschrumpfung des geistigen Horizonts auf die Gesellschaft und auf die lediglich mit ihrer Organisierung verbundenen Ideen, die die Krise des Bürgertums mitverschuldet hat. Das aber ist ein gewaltiger Irrtum. Häufig hat die Theologie selber die Phänomene bagatellisiert, die sich nicht zum Gegenstand unseres Systemwissens und unserer Herrschaft machen lassen, und ebenso häufig hat sie sich lediglich auf rein konventionelle und tradtionelle Weise mit ihnen befaßt und jegliche Erneuerung ihrer theologischen Deutung, zu der ja doch die neue kulturelle Situation aufforderte, versäumt. Wie erklärt sich das? Die Erklärung ist: Angst vor der Metaphysik, eine Angst, an der die protestantische Theologie jedenfalls schon seit hundert Jahren leidet. Sie hat einen doppelten Ursprung. Teils entstammt sie dem Neukantianismus, so wie es von Ole Jensen in der Schrift «Theologie zwischen Illusion und Restriktion» (München 1975) dargelegt worden ist. Teils rührt sie von Kierkegaards Denken her, worauf ich abschließend eingehe.

Kierkegaards Gedanken kreisen unablässig um den Punkt, wo sich der denkbar größte Widerspruch auf Erden befindet, weil wir es an diesem Punkt mit der einzigen Wahrheit zu tun haben, bei der es sich überhaupt lohnt, von Wahrheit zu sprechen. Das, wovon

Kierkegaard ausgeht, und das, wohin er zurückkehrt, ist mit Climacus' Ausdruck «der Gott in der Zeit». Das Merkwürdige hierbei ist nun, daß die Religion, die für Kierkegaard den Unterschied zum Glauben an den Gott in der Zeit ausmacht und die den Verständnishorizont für diesen Glauben abgibt, nicht etwa der Gott der Schöpfung ist, sondern die Religiosität eines Sokrates. Für einen Menschen wie Kierkegaard, für den die Wahrheit der Existenz die christliche Botschaft ist, dürfte es doch naheliegend sein, sich dem Gedanken an den Gott der Schöpfung zuzukehren, um von daher den Verständnishorizont für die christliche Botschaft zu gewinnen. Das aber tut Kierkegaard nicht, und warum tut er das nicht?

Eine der Ursachen ist sicherlich der Umstand, daß sich der Gedanke vom Gott in der Schöpfung, der damals die Gemüter bewegte, in der Ausformung der traditionellen Metaphysik und deren rationaler Theologie darbot. Ihr erteilt Kierkegaard ein für allemal eine Absage. Seine eminente Leistung besteht darin, daß er einen vollkommen neuen Grund legt. Kierkegaard sagt: Es ist umsonst, auf dem Wege der Schlußfolgerungen zur Existenz Gottes zu gelangen zu suchen. Denn Gott gehört im voraus zum Dasein jedes einzelnen Menschen, noch ehe jegliche Schlußfolgerung, noch ehe die Vernunft daran geht, darüber nachzudenken. Das Gottesverhältnis jedes einzelnen Menschen ist bereits mit der Verfassung des Menschen gegeben. Es ist überflüssig, die Existenz Gottes beweisen zu wollen. Die Beziehung zu Gott gehört einfach zur Grundstruktur, die die Existenz jedes einzelnen Menschen ausmacht. Ohne Gott hat der einzelne kein Dasein, keine Existenz als Mensch.

Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, wie Kierkegaard all dies weiter ausführt – ich darf statt dessen auf mein Buch «Auseinandersetzung mit Kierkegaard» (München 1968) hinweisen –, vielmehr sei konstatiert, daß Kierkegaards Existenzanalyse, so eminent sein Einsatz auch sonst ist, insbesondere wenn man die geistige Lage der damaligen Zeit bedenkt, der Mangel anhaftet, daß sie dem Schöpfungsgedanken keinen Raum gibt. Jenseits alles dessen, was ist und geschieht, ist Gott nur zugegen im Dasein des Menschen als die ewige, unendliche und pausenlose Beanspruchung des Menschen. Sonst nicht. Alles schaltet aus, was zwischen der Jenseitigkeit Gottes und dem Gefordertsein des Menschen liegt. Alles andere im Menschenleben, die Natur, das Universum, das sonstige Eingerichtetsein, alles das hat nichts mit Gott zu tun. Nicht daß Kierkegaard direkt bestritte, daß Gott in allem, was ist und was vor sich geht, mit seiner erschaffenden und erhaltenden Macht zugegen sei – aber es ist gleichgültig, es hat nichts zu sagen. Kierkegaard muß, um den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zu behaupten und um scharf genug herauszustellen, daß die Forderung ewig, unendlich und pausenlos ist, derartig auf die Jenseitigkeit Gottes insistieren, daß es auf Kosten des Gedankens von der Allgegenwart Gottes geschieht, der ganz aus dem Blickfeld verschwunden ist. Bei Kierkegaard sieht es so aus, als wirke Gott nicht auch in der Schöpfung.

Kierkegaards Ansatz ist mit einer Einengung verbunden, beides muß festgehalten werden. Kierkegaard wie auch die neukantianischen Vertreter der dialektischen Theologie taten recht, als sie der traditionellen Metaphysik und deren rationalistischer Theologie absagten. Sie stellte nämlich gleichsam eine Verlängerung des wissenschaftlichen Erkennens dar, das verraten ihre Begriffe mit genügender Deutlichkeit. Indem man nämlich den Begriff einer Totalität der Welt, die ihre Ursache in Gott habe, konzipiert, hat man das Kausalitätsprinzip ins Jenseits verlängert.

Meint man aber, daß man daraufhin als Theologe verpflichtet sei, der Metaphysik als solcher abzusagen, so verengt man sein Verstehen. Es wird horizontlos. Im übrigen verengt man auch die Forderung. Verantwortliches Tun beschränkt sich dann darauf, dem Nächsten zum Verantwortlichsein zu verhelfen. Alles andere zählt nicht.

Es gibt nun einmal eine Metaphysik ganz anderer Art als die, die von Kierkegaard und der dialektischen Theologie verlassen wurde. Sie bricht gewissermaßen von innen her durch, sie bietet sich dar in den Phänomenen des menschlichen Daseins, der Erde und des Universums, die als solche eine religiöse Deutung nahelegen. Sie verweist uns an unsere unmittelbare Erfahrung. Und im übrigen öffnen uns eben die Phänomene und Probleme, die einer religiösen Deutung geöffnet sind, auch das Verstehen der christlichen Botschaft, und ein Glaube, bei dem sie wegfallen, läuft Gefahr, unverstanden und unfreiwillig geleistet werden zu müssen.

Wenn sich der Inhalt des Gottesreiches mit Worten, die wir verstehen, ausdrücken läßt, so wie es aus Jesu Verkündigung hervorgeht, dann kann die Sprache, als Humanum verstanden, nicht etwas Gott Gleichgültiges sein. Die Sprache kann nicht in einer Welt beheimatet sein, die lauter Sinnlosigkeit und Absurdität ist, die erst im Gottesreich aufgehoben werden. Ebensowenig kann die Sprache, gnostisch gedacht, von einem Demiurgen erschaffen sein, der sein boshaftes Vergnügen daran hatte, uns mit einem Werkzeug zu versehen, mit dem wir einander irreführen und aneinander vorbeireden. Der Gott des Gottesreiches muß auch der Gott der Sprache sein. Unser Dasein auf Erden muß auf Sprache hin erschaffen sein.

Gehen wir von der Möglichkeit der Sprache zu den konkreten Daseinsäußerungen, so gilt Entsprechendes. Läßt sich das Gottesreich mit Daseinsäußerungen schildern, in denen sich unser Miteinandersein vollzieht, so können diese Daseinsäußerungen nicht in einem Dasein beheimatet sein, von dem nichts weiter zu sagen ist, als daß es sinnlos und absurd sei und daß seine Sinnlosigkeit und Absurdität erst im Reiche Gottes aufgehoben werde. Der Gott des Gottesreiches muß auch der Gott der Daseinsäußerungen sein, und das muß sie prägen. Sie sind geprägt; Bedingungslosigkeit und Durchschlagskraft zeichnen sie aus.

KNUD LØGSTRUP

1905 in Kopenhagen geboren, 1923 – 1930 theologisches Studium in Kopenhagen, 1930–1935 in Straßburg, Göttingen, Paris, Freiburg i.Br. und Tübingen. 1936–43 Pfarrer. Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über den Konflikt zwischen der Theologie und dem Lebensverständnis, das dem transzendentalphilosophischen Idealismus zugrunde lag, Dr. h.c. in Lund 1965 und in Marburg 1977. 1943 Professor für Ethik und Religionsphilosophie an der theologischen Fakultät der Universität Aarhus. Veröffentlichungen außer der Dissertation: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950. Die ethische Forderung, Tübingen 1959, ²1968; Kunst og etik, Kopenhagen 1961. Kants aestetik, Kopenhagen. 1965. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, München 1968. Norm og spontaneitet, Kopenhagen. 1972. Vidde og praegnans. Sprogfilosofiske Betragtninger. Metafysik I, Kopenhagen. 1976. Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV, Kopenhagen. 1968. «Aesthetische Erfahrung in Dichtung und bildender Kunst: Anthropologie Bd. IV, Stuttgart 1973; Mitarbeiter bei «Etik og kristen tro», (Hg. G. Wingren, Lund 1971); Mitherausgeber der RGG 3. Aufl. und bis 1977 bei «Theologische Rundschau». Anschrift: Hyllested, Bjerge, DK-8400 Ebeltoft, Dänemark.

Fernando Castillo

Bürgerliche Religion oder Religion des Volkes?

I. Besteht hier ein Dilemma?

Vielen Christen – vielleicht dem überwiegenden Teil der Kirche – mag es schwerfallen, die Alternative zu erkennen oder gar anzuerkennen: bürgerliche Religion oder Religion des Volkes. Die Existenz einer Volksreligion, wie sie in Lateinamerika und im südlichen Europa gegeben ist, scheint den besten Beweis gegen die Annahme einer solchen Alternative zu liefern. In diesen Gesellschaften besteht ein Christentum, so wie man es in den Kreisen der höheren Einkommensgruppen und der gesellschaftlichen Elite (Bourgeoisie oder Mittelklassen) praktiziert und glaubt, neben einem für die ärmeren Gesellschaftskreise typischen Volkschristentum.

Beweist nicht diese Volksreligion eindeutig, daß das Christentum über den gesellschaftlichen Alternativen und Gegensätzen steht, daß es für alle da ist? Demnach gäbe es ein Christentum für die einen und eines für die andern; das eine, der Eigenart der bürgerlichen oder «modernen» Kultur angepaßte, wäre intellektueller oder «spiritueller» und stünde auch den offiziellen Strukturen und Praktiken der Kirche näher, das andere wäre eher emotional, irrational und «primitiv» in seinen Glaubensüberzeugungen und Praktiken. Das Christentum paßt sich der jeweiligen Kultur an – oder mit einem theologischen Ausdruck, es «inkarniert» sich in ihr. (Dabei fällt allerdings auf, daß das, was den Theoretikern der «Inkarnation» Schwierigkeiten bereitet, immer die Volkskultur ist; in der bürgerlichen Kultur dagegen scheint sich das Christentum in seinem ureigenen Milieu zu befinden.) Ein jeder hat das Christentum, das ihm am meisten behagt. Das scheint alles ganz einfach zu sein und ist letzten Endes sehr bürgerlich: jeder konsumiert seinem sozialen Status und seinem Einkommen entsprechend.

Die scheinbare «Selbstverständlichkeit» der Aufteilung des Christentums in ein bürgerliches und ein volkstümliches beruht auf anderen sozialen Selbstverständlichkeiten, die die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnen, so etwa eine bestimmte Arbeitsteilung und Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen, Selbstverständlichkeiten, die mit der Neutralität von Naturgegebenheiten auftreten. Aber das Problem dürfte sich wohl kaum so einfach darstellen. Die Beziehung zwischen bürgerlicher Kultur und Volkskultur – mit denen das Christentum sich verbindet – ist politisch keineswegs neutral. Es handelt sich um eine Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten, die sich als Beziehung zwischen zwei Kulturen artikuliert. Keine Theorie der kulturellen Inkarnation des Christentums kommt an dieser Tatsache vorbei.

Sobald man den Herrschaftscharakter der Beziehung zwischen bürgerlicher Kultur und Volkskultur zugibt, fallen die früheren Selbstverständlichkeiten in sich zusammen. Ist die Aufteilung des Christentums in

eine bürgerliche Religion und eine Volksreligion wirklich ein Beweis dafür, daß das Christentum «für alle» da ist, jenseits der sozialen Gegensätze? Oder ist sie eher ein Zeichen dafür, daß das Christentum die Gegensätze und antagonistischen Tendenzen einer von Widersprüchen zerrissenen Welt in seiner eigenen Mitte reproduziert, ohne sie in Frage zu stellen? Ist die Aufspaltung auf der religiösen Ebene Ausdruck und Konsequenz der Arbeitsteilung und der Aufteilung der Gesellschaft in Klassen? Läßt sich diese Erscheinung nicht auch auf Weltebene beobachten, nämlich im Hinblick auf die Arbeitsteilung zwischen armen und reichen Ländern? Und was bedeutet eine Religion, die diese Widersprüche nicht in Frage stellt, sondern nur passiv widerspiegelt und fortsetzt? Metz hat auf den innerkirchlichen Widerspruch einer weltweiten Polarisierung zwischen einer rein bürgerlichen Religion der Glücklichen oder Apathischen und einer Religion der Unglücklichen, der Sklaven aufmerksam gemacht[1].

In dieser Hinsicht wird nun deutlich, daß die Volksreligion durch das Vorhandensein einer bürgerlichen Religion bedingt ist, so wie die unterdrückte Existenz des Volkes und dessen Kultur durch die Herrschaft der Bourgeoisie und deren Kultur bedingt sind. Das Volkschristentum ist nicht wirklich ein Christentum *des* Volkes. Die Alternative ergibt sich nicht auf dieser Ebene; die Volksreligion ist nicht die Alternative zur bürgerlichen Religion, sondern deren Ergänzung, genauso wie die Herrschaft der Bourgeoisie in der Existenz von marginalisierten und unterdrückten Gruppen ihre Ergänzung findet. In gewisser Weise ist die Volksreligion Ergebnis und Ausdruck der Tatsache, daß das Volk daran gehindert wird, seine eigene Geschichte, seine eigene Kultur und sein eigenes Christentum zu haben; sie ist eine Konsequenz der Tatsache, daß die Bourgeoisie mit ihrem Monopol ökonomischer und gesellschaftlicher Macht auch Religion und Kirche für sich in Anspruch nehmen will.

Die Alternative besteht zwischen einer bürgerlichen Religion und einer Religion des Volkes. Die bürgerliche Religion eine von der Bourgeoisie eingefangene und neutralisierte Religion, die von den Selbstverständlichkeiten der bürgerlichen Welt durchdrungen ist (Klassenbildung, Tauschbeziehungen als Grundmuster menschlicher Beziehungen, Geld als universales Kommunikationsmittel usw.). Die Religion des Volkes ein religiöser Ausdruck seiner Leid- und Kampferfahrung, eine Religion, welche die Evidenz der Verdinglichung radikal in Frage stellt und der Unterdrückung gegenüber weder ethisch noch politisch neutral ist, sondern für den Unterdrückten Partei ergreift; und schließlich eine Religion, welche die messianische Kraft der an die Armen ergangenen Verheißung wiedergewinnt. Aber die Alternative läßt sich nicht abstrakt, im Sinne eines «Wesens» des Christentums, entscheiden, sondern nur auf dem Boden der geschichtlichen Praxis konkreter Subjekte. Dies lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das Volk und die Kirche als Subjekte, deren Beziehung für den Charakter des Christentums einen Schlüssel darstellt.

II. Wer ist das Volk?

1. Ein semantisches Problem

«Volk» ist ein äußerst komplexer, keineswegs eindeutiger Begriff. Seine Bestimmung bereitet große Schwierigkeiten und erfordert eine Betrachtung auf verschiedenen Ebenen. Daher hat dieser Begriff auch zu erheblicher Verwirrung Anlaß gegeben. Die Uneindeutigkeit in seiner Verwendung macht sich ebenso in der religiösen wie in der politischen und gesellschaftlichen Sprache bemerkbar. Die Kategorien «Volk» und «volkstümlich» sind je nach der ideologischen Option, die einer Sprache zugrunde liegt, positiv oder negativ befrachtet. (Sicherlich gibt es auch Bedeutungsunterschiede im Begriff «Volk», die sich nicht allein semantisch erklären lassen, sondern ihren Ursprung im Verhalten des Volkes selbst haben, in seiner unterdrückten, gebrochenen und darum eben manipulierbaren Identität. Zum Beispiel ist es das Volk selbst, das Jesus zujubelt und dann schreit: «Kreuzige ihn!» (Mt 21,8–11; 27,22–25).

Um den Begriff «Volk» bestimmen zu können, müssen wir auf zwei Tendenzen eingehen, die auch in der theologischen Reflexion über das Volk und die Religion eine Rolle spielen. Die erste versteht «Volk» im Sinne von «ethnos», d.h. primär als ethnische Einheit oder Gruppe. In dieser Tendenz werden vor allem die Gemeinsamkeit des Ursprungs und der Kultur hervorgehoben (Sprache, Traditionen, religiöse Überzeugungen, Werte und Institutionen). Von hier aus erfährt dieser Begriff eine soziologische Erweiterung: unter «Volk» versteht man nun eine Gesellschaftsformation oder ganze Gesellschaft mit einem gemeinsamen kulturellen Erbe und einer geschichtlichen Zusammengehörigkeit. Ins Politische übertragen heißt dieser Begriff «Nation»; in der (nicht immer expliziten) Logik dieser Tendenz liegt der Staat als einigende Instanz und Ausdruck des Nation gewordenen Volkes.

Diesem Bedeutungsstrang steht ein anderer gegenüber, dessen Wurzeln sich von denen des ersten unterscheiden: hier wird «Volk» im Sinne von «plebs» und «populus» verstanden, als Gesamtheit sozialer Gruppen und Klassen, die in der Gesellschaft keine führende, sondern eine untergeordnete Stellung einnehmen,

als unterdrückter Teil der Gesellschaft. Dieser Begriff besitzt eine eindeutig politische Dimension, die der des Begriffspaares Volk–Nation entgegengesetzt ist: nämlich im Sinne eines fordernden Protests «von unten», von seiten der Unterdrückten, und einer subversiven Kritik an der von den Mächtigen, von denen, die nicht «Volk» sind, durchgesetzten Ordnung. Diese Tendenz unterstreicht den Gegensatz zwischen dem Volk und den über wirtschaftliche und politische Macht verfügenden Gruppen. Das Volk lebt in Kontrast und Opposition – auch wenn diese nicht bewußt sein mag – zu einer sozialen Elite.

Der bestimmende Faktor in diesem Begriffsverständnis ist gesellschaftlich-politischer Art. Aber das heißt keineswegs, daß es darum von der kulturellen Dimension absieht. Ganz im Gegenteil: gerade in dieser Perspektive – und nur in ihr – scheint sich die Möglichkeit zu bieten, daß die «Volkskultur» in ihrem Gegensatz zur Kultur der Elite oder der herrschenden Kultur eine wirkliche Bedeutung erlangt. Mehr noch, in dieser Sicht kommt der kulturellen Ebene eine Schlüsselrolle zu, insofern sich das unterdrückte Volk auf dieser Ebene als Subjekt konstituiert. Aber diese Begriffsperspektive betont nachdrücklich, daß die Kultur immer in Verbindung mit der grundlegenden gesellschaftlich-politischen Dimension analysiert werden muß.

Der Unterschied zwischen beiden Tendenzen läßt sich folgendermaßen zusammenfassen und zuspitzen: während «Volk» in der ersten ein Begriff ist, der hauptsächlich die Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen unterstreicht, hebt «Volk» in der zweiten die Spaltung und Gegensätzlichkeit zwischen Herrschenden und Beherrschten in diesem Ganzen hervor. Es versteht sich, daß einer Theologie, die das Christentum des Volkes der bürgerlichen Religion alternativ gegenüberstellt, diese zweite Tendenz zugrunde liegt[2].

2. Volk, Klassen und Kultur

Das Volk besteht aus der Gesamtheit der unterdrückten Klassen. Das heißt, der Klassencharakter des Volkes unterscheidet sich je nach der Gesellschaftsformation und der Entwicklung ihrer Klassenstruktur. In Lateinamerika hat die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft den Grundcharakter des Volkes verändert; im Gegensatz zu den Agrargesellschaften, in denen die Landarbeiterschaft die den Volkscharakter bestimmende unterdrückte Klasse ist, gewinnt in der bürgerlichen Gesellschaft die Arbeiterklasse ein immer entscheidenderes Gewicht innerhalb der ausgebeuteten Klassen; der Schwerpunkt verlagert sich vom Land zur Stadt. Als typische Erscheinung des peripheren Kapitalismus trägt dazu auch die Entstehung eines strukturell zur Unterbeschäftigung verurteilten Subproletariats bei, das, vom Land vertrieben, sich in «Elendsgürteln» um die großen städtischen Zentren herum ansiedelt. Unter dem Gesichtspunkt der Klassen betrachtet, bilden auf diese Weise die Arbeiterklasse, die Gruppe der Campesinos und das Subproletariat den Kern des Volkes. Zu diesen wird man noch weitere Klassen oder Klassenteile hinzufügen müssen (z.B. Mittelklassen), je nach deren struktureller oder von anderen Faktoren abhängender Position gegenüber diesem Kern[3].

Von dieser – notwendigerweise schematischen – Charakterisierung der Klassen des Volkes aus nehmen nun auch dessen Situation der Unterdrückung und dessen Konflikt mit dem vom nationalen und internationalen Großbürgertum geführten Herrschaftsblock deutlichere Züge an. Die Unterdrückung des Volkes verweist zwangsläufig auf das Problem des Klassenkampfes, d.h. auf die strukturellen und praktischen Widersprüche, die der Aufspaltung der Gesellschaft in Herrschende und Beherrschte innewohnen. Die Wirklichkeit des Volkes läßt sich einzig und allein im Kontext seines Kampfes mit dem Block der Herrschenden begreifen. Die Unterdrückung, unter der das Volk leidet, ist nichts anderes als das Netz von Strukturen und Praktiken, mit denen die Bourgeoisie den Klassenkampf «von oben» durchführt. Der Kampf des Volkes um seine Befreiung ist die andere – die «von unten» betrachtete – Seite des Klassenkampfes. Die theologische Reflexion darf nicht darüber hinwegsehen, daß der Gegensatz zwischen bürgerlicher Religion und Religion des Volkes in den allgemeinen Zusammenhang des Konfliktes zwischen Bourgeoisie und Volk eingebettet ist.

Aber «Volk» läßt sich nicht einfach auf «Klasse» reduzieren, so als wäre es lediglich ein vager, vorwissenschaftlicher Begriff für das, was eine strenge Analyse als «Klasse» bezeichnen müßte. Volk und Klasse sind verschiedenen Ebenen angehörende Kategorien: während «Klasse» eine wesentlich analytische Kategorie darstellt, liegt «Volk» auf der praktisch-strategischen Ebene[4]. Hier spielt die kulturelle Dimension eine Schlüsselrolle, unter der Voraussetzung, daß ihr der Klassenbezug nicht genommen wird. Die Kultur ist der Ort, an dem das Volk – in der «Volkskultur» – seine unmittelbare Identität erfährt, selbst wenn diese eine gebrochene, von den Herrschenden unterdrückte Identität ist. Auf dieser Ebene konstituiert sich das Volk entweder als historisch-politisches Subjekt, oder aber es wird hier destruiert und blockiert.

Das bedeutet nicht, die Praxis des Volkes auf eine rein kulturelle Praxis zu reduzieren, sondern der Tat-

sache Rechnung zu tragen, daß die konkrete Existenz des Volkes, seine Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Kultur ihre Entsprechung und «Übersetzung ins Ideelle» finden und in der «Volkskultur» von ihm selbst kritisch unter die Lupe genommen werden. Dieser ideelle Ausdruck kann natürlich illusorische und mystifizierende Eigenschaften haben, die entscheidende Aspekte seiner konkreten Existenz verdecken und verstellen. Schon eine oberflächliche Untersuchung der Volkskultur läßt widersprüchliche Züge in ihr erkennen: solche des Beherrschtseins, der Unterwerfung und des Fatalismus und solche des Widerstands, der Ablehnung herrschender Ideen und Werte und des Strebens nach Freiheit.

Für ein besseres Verständnis dieser Widersprüche in der Volkskultur sind die Analysen von Gramsci, insbesondere sein Hegemoniebegriff, sehr wertvoll[5]. Gramsci macht deutlich, daß Klassenherrschaft nicht ausschließlich als die Fähigkeit aufgefaßt werden darf, über die beherrschten Klassen Zwang auszuüben, sondern auch als die Fähigkeit der herrschenden Klassen gesehen werden muß, einen gesellschaftlichen Konsens herzustellen (Hegemonie). Aufgrund ihrer ideologischen Hegemonie beeinflussen die herrschenden Klassen die Praxis der Unterdrückten und neutralisieren oder beschränken deren Kampfformen. Hegemonie ist der bestimmende kulturelle Einfluß, den die Ideologie der Herrschenden ausübt und der die allgemeine Kultur der Gesellschaft und insbesondere die Volkskultur durchdringt und entscheidend prägt. Ein hoher Entwicklungsgrad der Hegemonie des herrschenden Blocks bedeutet die Vernichtung oder Neutralisierung der unterdrückten Klassen in ihrer Fähigkeit, sich als «Volk» zu artikulieren. Daher läßt sich vielleicht erklären, weshalb die Arbeiterklassen in den Wohlstandsgesellschaften, sobald sie sich von der Konsumgesellschaft oder vor allem von der Konsumideologie haben «kaufen» lassen, aufhören, «Volk» zu sein. Die Existenz eines Volkes deutet auf ein ungelöstes Hegemonieproblem der Herrschenden, d.h. eine irgendwie in Frage gestellte Hegemonie. Je mehr diese in Frage gestellt wird, desto stärker ist die Präsenz des Volkes als Geschichtssubjekt.

Die Perspektive Gramscis ermöglicht es, die der Volkskultur eigenen Widersprüche als Ausdruck einer ideologischen Hegemonie zu sehen, welche die herrschenden Klassen gegenüber dem Volk nicht völlig durchsetzen können. Diese Sicht verhindert einen Rückfall in jegliche Art von Romantizismus oder Populismus im Hinblick auf die Volkskultur. Die romantischen Idealisierungen verkennen gerade diese Tatsache der Hegemonie; daher stellen sie sich vor, in der Unmittelbarkeit der Volkskultur die echte Existenz, das wahre Wesen des Volkes zu finden und verkennen dabei, daß sie in ihr zu einem guten Teil dem vom Volk verinnerlichten Beherrscher, dem kulturellen Aggressor begegnen, der mit seiner Ideologie strategische Gebiete der Volkskultur besetzt und diese zerrüttet und zerstückelt, indem er das Volk daran hindert, eine in sich geschlossene Identität aufzubauen.

Die Volkskultur ist der Bereich, in dem die vom Volk geschaffenen Symbole unter dem Hegemonieeinfluß der Herrschenden entleert und expropriiert werden. Aber das bedeutet nicht, daß sie eine bloße dem Volk aufgezwungene Konstruktion der herrschenden Klassen ist. Die Volkskultur ist gleichzeitig auch Äußerung des Widerstandes des Volkes, seiner Hoffnungen und seines Freiheitskampfes. Gerade weil sie nicht willkürliche Konstruktion, sondern Ausdruck der Existenz und der Sehnsüchte des Volkes und zugleich Entleerung und Umkehrung dieser Symbole in ihr Gegenteil ist, stellt die Volkskultur den Ort dar, an dem der herrschende Block den Konsens des Volkes erreichen kann; hier befindet sich also der Bereich, in dem das Volk «von innen» gefangengenommen, von seinem eigenen Bewußtsein aus manipuliert werden kann, und genau aus diesem Grund liegt hier auch der Bereich, von dem aus das Volk seinen Widerstand und seinen Freiheitskampf artikulieren kann.

III. Die Kirche und das Volk

Die Kirche ist als Subjekt und Institution Träger des Christentums in der Geschichte. Die Art von Christentum, die in einer Gesellschaft besteht, ist das Ergebnis einer bestimmten Art der Verkündigung der christlichen Botschaft durch die Kirche und der besonderen Art und Weise, wie in dieser Verkündigung Theorie und Praxis miteinander verbunden werden. Daher ist die Beziehung Kirche–Volk entscheidend für den Charakter des Christentums als Religion des Volkes oder bürgerlicher Religion. Die Analyse dieser Beziehung muß von einem Kirchenbegriff ausgehen, der den in der Ekklesiologie so verbreiteten lyrischen Idealismus vermeidet, welcher das Wesen der Kirche allein aufgrund von Begriffen bestimmen will und darauf verzichtet, ihr soziales Verhalten und ihre politische Bedeutung als Institution zu untersuchen.

Wenn die Theologie sich über die Kirche als «Volk» (Gottes) und über ein vermeintlich christliches Volk nicht täuschen will, so muß sie die Divergenz, die zwischen Kirche und Volk bestanden hat, zur Kenntnis nehmen. Diese Divergenz ist das Ergebnis der Geschichte – sowohl der der Kirche als auch der des Volkes – in den letzten Jahrhunderten. Ohne diese Geschichte rekonstruieren zu wollen, kann man doch behaupten, daß die Kirche auf der Seite der Mächtigen

marschiert ist, sich in die Herrschaftsstrukturen eingefügt und die Weltanschauung, die Werte und Ideologien der herrschenden Gruppen absorbiert hat. Trotzdem hat sich die Kirche in den romanischen Ländern Europas und vor allem in Lateinamerika eine enge Beziehung zum Volk bewahrt.

In Lateinamerika wird besonders deutlich, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Volk von einer Dialektik gekennzeichnet ist: einerseits ist die mit den Kolonisatoren gekommene Kirche – sogar in ihrer Symbiose mit diesen – ein Faktor ersten Ranges bei der Entstehung und Ausbildung einer Volkskultur gewesen und hat so dem Volk dazu verholfen, sich nicht nur als unterdrücktes und entfremdetes, sondern auch als Freiheit erhoffendes und erkämpfendes Subjekt zu konstituieren; andererseits entfernt sich die Geschichte der Kirche als einer an die herrschenden Klassen gebundenen Institution von der Unterdrückungs- und Leidensgeschichte des Volkes und der Geschichte seines Freiheitskampfes.

Das Ergebnis ist eine Situation, in der die Kirche sich als Kirche der Elite und der Katholizismus sich als Volkskatholizismus darstellt. Beide Erscheinungen widersprechen sich nicht. Die Elitenkirche als kultureller Apparat hat eine wichtige Rolle bei der – von oben ausgehenden – Herstellung und Aufrechterhaltung der Einheit und des ideologischen Zusammenhalts der Gesellschaft gespielt. In sozio-politischer Hinsicht hat sie als Kommunikationskanal von der Elite zum Volk und damit als Expansionsinstrument der Hegemonie der Elite gewirkt. Dies konnte für die Kirche und das Christentum nicht ohne schwerwiegende Folgen bleiben. Trotz seiner Religiosität fühlt sich das Volk in der Kirche unwohl, ja sogar fremd. Die Kirche sieht sich einem Christentum konfrontiert, das den offiziellen Normen und Praktiken der Kirche mit dauerndem Argwohn begegnet; das Volk läßt zwar seine Kinder taufen und will seine Toten christlich beerdigen, aber es geht nicht zur Messe und sperrt sich gegen alle Botschaften der Kirche; es sieht in dieser eine religiöse Verwaltungsinstanz, die man zum rechten Zeitpunkt aufzusuchen hat, fühlt sich ihr jedoch nicht zugehörig, und von der offiziellen Religion versteht es nicht viel. Die «Christen» wiederum, d.h. jene Laien, die in der Kirche aktiv sind und sich stärker mit ihr identifizieren, rekrutieren sich nicht aus dem Volk, sondern aus Elite- oder Intellektuellenkreisen, die der Machtelite nahestehen.

In den letzten Jahrzehnten hat jedoch in Lateinamerika eine schnelle und tiefgreifende Veränderung eingesetzt. Immer zahlreichere und bedeutendere Kreise der Kirche (Laien und Priester) suchen eine Annäherung an das Volk, lassen sich auf seine Realität, die Armut seines Lebens und die Härte seiner Arbeit ein, teilen seine Trauer und sein Leid und setzen sich immer entschiedener im Kampf für seine Befreiung ein. (Ähnliche Entwicklungen sind auch andernorts zu beobachten, so zum Beispiel in Spanien, wo Teile der Kirche sich in den letzten Phasen des Kampfes gegen den Franquismus sehr stark engagiert haben.)

Diese Standortverschiebung christlicher Kreise zum Volk hin vollzog sich im Zusammenhang mit dem Auftauchen eines neuen Bewußtseins im Volk, das die strukturellen Bedingungen seiner Unterdrückung immer klarer erkennt und seinen Hoffnungen, diese zu überwinden, immer deutlicher Gestalt verleiht. In diesem Kontext erhebt sich das Volk in Lateinamerika mit bis dahin ungekannter Stärke als Subjekt, als Vorkämpfer einer neuen Geschichte, einer Geschichte der Freiheit. Wie Gutiérrez feststellt[6], machen die Christen, die ein solches Engagement eingehen, die Erfahrung, in eine neue Welt einzutreten, die Welt der Armen, die bislang nicht die Welt der Kirche war. In dieser solidarischen Praxis haben die Christen nach und nach gelernt, die Welt aus der Perspektive der Armen zu betrachten und das Netz sozialer Beziehungen gesehen, welches das Volk an die Situation der Ausbeutung bindet. Dies hat auch Konsequenzen für den Glauben jener Christen gehabt. Das politische Engagement für die Befreiung des Volkes ist auch eine Glaubenserfahrung. Man entdeckt die tiefe Konvergenz zwischen der Radikalität der christlichen Option für die Armen und der Radikalität der politischen Befreiungspraxis. Mystik und Politik erscheinen als zwei Dimensionen der konkreten Erfahrung der Nächstenliebe.

Dieser Standortwechsel von Kreisen der Kirche hat zu einer relativen Ortsveränderung der Kirche als ganzer geführt und bedeutet, genauer gesagt, das Entstehen einer mit dem Volk solidarischen Kirche, einer Kirche, die sich in ihrer Bindung an das Volk äußert und nicht mehr die Siegesgeschichte der Mächtigen, sondern die Leidens- und Freiheitsgeschichte des Volkes teilt. Ein schmerzliches, aber zugleich hoffnungsvolles Zeichen dafür ist die Verfolgung, die diese Kirche um der Gerechtigkeit willen erleidet. Groß ist die Zahl der Bischöfe, Priester und Laien, die von sich selbst als «christlich» bezeichnenden Regierungen gefoltert, ermordet oder ins Gefängnis geworfen worden sind. Diese Märtyrer sind die Saat einer neuen Kirche, die das Schicksal des Volkes zu ihrem eigenen macht.

IV. Volksreligion und Christentum des Volkes

Was geschieht nun aber in diesem Prozeß mit der Volksreligion? Welche Bedeutung kommt ihr bei der Entstehung einer Kirche und eines Christentums des

Volkes zu? Vor zwei groben Vereinfachungen muß man sich hinsichtlich der Volksreligion hüten. Die erste besteht in der abstrakten Kritik, welche die Volksreligion als bloße abergläubische Verfallserscheinung oder reine das Bewußtsein des Volkes blockierende Herrschaftsideologie disqualifiziert. In dieser Betrachtungsweise ist das Volkschristentum für die Entstehung eines Christentums des Volkes bedeutungslos. Die andere Vereinfachung ist die spontaneistische, unkritische Euphorie, die behauptet, das lateinamerikanische Volk sei von Grund auf christlich, und damit alle Probleme aus der Welt zu schaffen meint: solange das Volk religiös bleibt, gibt es weder für die Kirche noch für das Volk selbst Probleme; Aufgabe der Kirche sei es, die Religion im Volk am Leben zu erhalten und zu «läutern». Eine Gemeinsamkeit beider Auffassungen besteht darin, daß sie die Religion auf ein von der gesellschaftlichen Praxis abgetrenntes religiöses Bewußtsein reduzieren.

Dagegen ist anzunehmen, daß sich die ganze Komplexität, der man in der Volkskultur begegnet, im Bereich der Volksreligion nur noch verschärft. In deren Symbolen wird die Geschichte der Unterdrückung und der Hoffnungen des Volkes mit besonderer Intensität zum Ausdruck gebracht, und zugleich werden diese Symbole in der Volksreligion von der herrschenden Kultur entleert und eingefangen. Zweifellos gibt es in der Volksreligion einen Aspekt religiöser Entfremdung, den Aspekt einer Religion, welche die Hoffnung entstellt und die geschichtliche Konkretisierung des Glaubens und der Liebe vernebelt. In ihr steckt jedoch auch ein immenses Freiheitspotential: die geschichtliche Kraft eines Glaubens, der aus sich heraus weiß, daß Jesus arm gewesen ist und daß Gott auf seiner Seite steht; ein Glaube, der dem Volk gehofen hat, seine Unterdrückungsgeschichte nicht nur zu ertragen, sondern ihr auch zu widerstehen.

Das Entstehen eines Christentums des Volkes muß sich notwendigerweise von der – zweifellos ambivalenten – Grundlage der Volksreligion her artikulieren, ebenso wie seine geschichtlich-politische Identität sich auf der ambivalenten Basis der Volkskultur artikuliert. Davon absehen zu wollen hieße, von der konkreten Existenz des Volkes zu abstrahieren. Darin verharren würde bedeuten, daß man einem religiösen Populismus Vorschub leistet, der die Zwiespältigkeit fortführt. Unter welchen Bedingungen vollzieht sich die Umwandlung der Volksreligion in ein Christentum des Volkes? Die in Lateinamerika ziemlich verbreitete Formel von der «Evangelisierung der Volksreligion» ist trotz ihres großen Wahrheitsgehalts unzureichend. Alles hängt davon ab, wie man die Evangelisierung versteht. Handelt es sich darum, die Volksreligion zu «läutern», um sie mit der offiziellen Religion, der der Eliten, in Übereinstimmung zu bringen? Geht es einfach darum, das Volk an die Religion der Kirche heranzuführen? Die Evangelisierung muß als Prozeß verstanden werden, der Verkündigung und Praxis vereinigt und in dem letztere die entscheidende Rolle spielt. Evangelisierung setzt einen konkreten Evangelisator mit einer bestimmten Praxis und einem bestimmten Standort innerhalb der Gesellschaft voraus. Damit kommen wir auf einen zentralen Punkt zurück: es kann kein Christentum des Volkes geben, wenn es keine Kirche des Volkes gibt; nur eine solche Kirche ist in der Lage, die Volksreligion zu evangelisieren, indem sie diese zu einem Christentum des Volkes umgestaltet und heranreifen läßt.

Diese Kirche des Volkes ist in Lateinamerika im Entstehen. Die Option für die Unterdrückten, zu der sich Teile der Kirche entschieden haben, ist zwar noch nicht die Kirche des Volkes, aber doch ein lebendiges Samenkorn, das im Auftauchen unzähliger christlicher Gemeinden, echter Gemeinden der Basis, des Volkes, seine ersten Früchte bringt; Gemeinden, in denen der Campesino, der Arbeiter, der Siedler sich in ihrer Bereitschaft zum Glauben und zum Kampf um die Befreiung zusammentun und dieses Engagement leben und überdenken. Hier ist der Ort, an dem die Kreise der Kirche, die sich auf die Seite des Volkes gestellt haben, die Erfahrung machen, mit ihm verwachsen zu sein, der Ort, an dem sie selbst Volk werden. Diese Kirche ist es, die mit ihrer solidarischen Praxis und ihrer befreienden Verkündigung einem Christentum des Volkes Gestalt verleiht. Ob es wohl illusorisch ist, an ein Volk zu denken, das seine Identität und seine Freiheitsgeschichte auf den Glauben an Jesus Christus, den Mann des Volkes und Herrn der Geschichte, gründet, und an eine Kirche, die «Volk» ist?

[1] Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 128.

[2] Hier befinden wir uns in offenem Widerspruch zu J.C. Scannone, ?Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: Una alternativa teológica?: Stromata 32 (1976) Nr.3/4 253–287, der aufgrund der Definition von «Volk» als «geschichtlich-kultureller» Kategorie der Richtung «Volk-Nation» zuzuordnen ist. Für ihn stellt «Volk» eine politische Kategorie dar, weil die Kulturgemeinschaft «in der Lage ist, sich als Staat zu konstituieren» (aaO. 257).

[3] Der «Volkscharakter» der Mittelklassen (eines in sich problematischen Begriffs) kann nicht a priori festgestellt werden; er hängt von strukturellen Faktoren und von den jeweiligen Umständen ab. Es gibt Gruppen, die man normalerweise mit den «Mittelklassen» gleichsetzt, die jedoch strukturell in den herrschenden Block integriert sind und mit dem Volk nichts zu tun haben (z.B. die hohe Bürokratie). Andere Gruppen stehen dem Block der unterdrückten Klassen strukturell näher, können aber unter bestimmten Umständen eine äußerst volksfeindliche Ideologie entwickeln und sich dem herrschenden Block anschließen.

[4] Vgl. N. Poulantzas, Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui (Paris 1974).

[5] Zum Hegemoniebegriff bei Gramsci siehe M.A. Macciocchi, Pour Gramsci (Paris 1974) und L. Gruppi, Il concetto di egemonia in Gramsci (Rom 1972).

[6] Vgl. G. Gutiérrez, Evangelio y praxis de liberación : Fe cristiana y cambio social en América Latina (Salamanca 1973) 234.

Aus dem Spanischen übersetzt von Vicotoria M. Drasen-Segbers

FERNANDO CASTILLO

1943 in Santiago de Chile geboren. Studium der Theologie und Soziologie in Santiago, Münster und Sussex. Lehrtätigkeit in beiden Disziplinen 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». Veröffentlichungen : Theologie aus der Praxis des Volkes (Hg.) (München/Mainz 1978) und mehrere Artikel über Ideologie und Theologie der Befreiung. Zur Zeit Assistent an der Universität Bielefeld. Anschrift : Grevener Str. 478, D–4400 Münster (Westf.).

Johannes Baptist Metz

Messianische oder bürgerliche Religion?

Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Einer so wohlorganisierten und in der Weltmeinung hochangesehenen Religionsgemeinschaft wie der katholischen Christenheit Westdeutschlands kritische Diagnosen zu stellen, ist ohnehin bereits ein heikles Unterfangen. Das Problem kompliziert sich, wenn der Versuch unternommen werden soll, die Krise gerade dort aufzuweisen, wo Christen hierzulande ihre Identität zu finden scheinen : in der vergleichsweise großen Harmonie zwischen praktizierter Religion und erfahrener gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Die im folgenden zu erhärtende kritische Hypothese setzt bei dieser Frage an : Ist das Christentum in der Bundesrepublik am Ende eine bürgerliche Religion – mit hohem Gesellschaftswert, doch ohne messianische Zukunft ?*

Bürgerliche Zukunft – Messianische Zukunft

Wenn die Kirche in der Bundesrepublik die messianischen Worte vom Reich Gottes und der darin eröffneten Zukunft wiederholt, dann spricht sie vorzüglich zu Menschen, die bereits eine Zukunft haben. Sie bringen sozusagen ihre eigene Zukunft in die Kirche mit – die Mächtigen und unentwegt Optimistischen, um sie sich religiös bestätigen und überhöhen zu lassen, die Ängstlichen, um sie sich von der Religion schützen und bestärken zu lassen. Die messianische Zukunft wird so vielfach zur feierlichen Überhöhung und Verklärung vorgefaßter bürgerlicher Zukunft und – angesichts des Todes – zur Verlängerung dieser bürgerlichen Zukunft und des in ihr mächtigen Ich ins Transzendent–Ewige. *Die messianische Religion der Bibel ist weithin zur bürgerlichen Religion im Christentum unserer Tage geworden.* Diese Feststellung ist nicht denunziatorisch gegenüber dem Bürger gemeint, dessen gesellschaftliche Problematik hier nicht in sich zur Erörterung steht. Auch ist sie zunächst keine Kritik an der Tatsache, daß die mitteleuropäische Kirche überwiegend aus sog. Klein- und Großbürgern besteht, die das kirchliche Leben gerade auch hierzulande prägen. Vielmehr ist sie Ausdruck einer Sorge gegenüber dem Christentum, das sich m.E. selbst infrage stellt, wenn es nicht seinen Unterschied zur bürgerlichen Religion wahrnimmt und durchsetzt.

In dieser bürgerlichen Religion ist die messianische Zukunft aufs äußerste bedroht. Und zwar nicht in erster Linie dadurch, daß sie zur Beschwichtigung und Vertröstung, zum Opium für die zukunftslosen Habenichtse entfremdet wird ; sondern dadurch, daß sie zur Bestätigung und Bestärkung für die bereits Habenden und Besitzenden gerät, für die ohnehin Aussichts- und Zukunftsreichen dieser Welt.

Die messianische Zukunft christlichen Glaubens bestätigt und bestärkt aber nicht einfach unsere vorgefaßte bürgerliche Zukunft, verlängert sie nicht, tut ihr nichts hinzu, überhöht und verklärt sie nicht, sondern – *unterbricht* sie. «Erste werden Letzte sein, und Letzte Erste.» Der Sinn des Habens wird durchkreuzt vom Sinn der Liebe : «Die ihr Leben besitzen, werden es verlieren, und die es gering achten, gewinnen.» Diese Art von Unterbrechung, die senkrecht einschlägt und unsere mit sich selbst versöhnte Gegenwart stört, heißt mit einem bekannteren biblischen Wort *«Umkehr»*, Umwendung der Herzen, *metanoia*. Und auch die Richtung dieser Umkehr, ihr Weg, ist für Christen vorgezeichnet. Er heißt Nachfolge. Darauf ist zu achten, wenn die Zukunft, zu der der Glaube befähigt, nicht von vornherein im Bannkreis bürgerlicher Religion ausgelegt werden soll – oder anders ausge-

drückt: wenn wir der messianischen Zukunft nicht einfach die eigene Zukunft, diejenige, in der wir längst selbst die Herren sind, unterschieben wollen.

Die Umkehr der Herzen findet nicht statt

Veränderung der Verhältnisse ist angeblich nicht Sache des Evangeliums und nicht Aufgabe der Kirche, wohl die Umkehr der Herzen. Das ist wahr und falsch zugleich. Die Umwendung der Herzen ist in der Tat die Schwelle zur messianischen Zukunft, Sie ist die radikalste und anspruchvollste Form der Umwendung und des Umsturzes, und dies schon deswegen, weil die Umkehr der Verhältnisse nie all das ändert, was eigentlich geändert werden müßte. Diese Umkehr der Herzen ist darum aber gerade kein unsichtbarer oder, wie man gerne sagt, «rein innerlicher» Vorgang. Er geht, wenn wir den Zeugnissen der Evangelien trauen, wie ein Ruck durch die Menschen, er greift tief ein in ihre Lebensorientierung, in ihre etablierte Bedürfniswelt und so schließlich auch in die durch sie mitbestimmten Verhältnisse; er verletzt und unterbricht die eigenen Interessen und zielt auf eine Revision vertrauter Praxis.

Ich möchte die Befürchtung ausdrücken (wiederum nicht denunziatorisch, sondern verunsichert und mit Trauer): *Diese Umkehr der Herzen findet nicht statt* – zumindest nicht in der Form, in der man sie öffentlich bekennt. Die Krise (oder die Krankheit) des kirchlichen Lebens beruht nämlich nicht nur darin, daß diese Umkehr nicht oder zu wenig stattfindet, sondern daß das Ausbleiben der Umkehr der Herzen unter dem Schein eines nur geglaubten Glaubens auch noch verschleiert wird. Kehren wir Christen in diesem Lande um, oder glauben wir lediglich an die Umkehr und bleiben unter dem Deckmantel der geglaubten Umkehr die alten? Folgen wir nach oder glauben wir nur an die Nachfolge und gehen dann unter dem Deckmantel der geglaubten Nachfolge die alten, immer gleichen Wege? Lieben wir oder glauben wir an die Liebe und bleiben unter dem Deckmantel der geglaubten Liebe die alten Egoisten und Konformisten? Leiden wir mit oder glauben wir nur an das Mitleiden und bleiben unter dem Deckmantel der geglaubten «Sympathie» allemal die Apathischen?

Diesen Fragen kann man theologisch nicht dadurch begegnen, daß man betont, Umkehr sei eben Gnade. Denn theologisch ist ja gerade darauf zu achten, daß uns die Berufung auf die Gnade nicht zu neuer Gnade gerät, die wir mit uns selbst haben, daß sie nicht einfach mit jener Nachsicht verwechselt wird, die wir selbst mit dem Status quo unserer bürgerlichen Herzen haben. Ähnliches gilt von dem Einwand, eine solche Kritik am gegenwärtigen Christentum ignoriere die Sünde, in der auch die Christen allemal befangen seien; denn offensichtlich darf die theologische Rede von der Sünde und der Vergebung der Sünden nicht willkürlich getrennt werden von dem messianischen Ruf nach Umwendung der Herzen. Und wenn man dann betont, diese Umwendung der Herzen sei schließlich ein rein «innerlicher Vorgang», so ist dies gewiß kein Glaubenssatz, sondern eben eine Ideologie unserer bürgerlichen Religion, mit der wir uns das Mißlingen und die Verweigerung der Umkehr nochmals vor uns selbst verbergen.

Eine «bürgerliche Theologie» leistet Beistand zu dieser Verbergung. In ihrer theologischen Rede von den letzten Dingen z.B. ist die messianische Zukunft längst von allen apokalyptischen Spannungen befreit: es gibt eigentlich keine Gefahren, keine Widersprüche und keine Untergänge mehr. Alles steht unter dem Primat der Versöhnung. Damit aber stellt diese bürgerliche Eschatologie unserer Gegenwart ungewollt ein Zeugnis der politischen und moralischen Unschuld aus, befestigt diese bürgerliche Gegenwart in sich selbst, treibt sie nicht über sich hinaus – da ja am Ende ohnehin alles gut wird und zur Versöhnung kommt.

Entsprechend verbirgt sich die *Hoffnung* in der bürgerlichen Religion ständig ihre messianische Schwäche: daß sie nämlich noch etwas erwartet. Der Preis jedoch, den die Hoffnung dafür zahlt, daß sie von allemal enttäuschungsfähigen Erwartungen abgekoppelt ist, ist hoch! Hoffnung wird zur erwartungslosen Hoffnung. Hoffnung ohne Erwartung aber ist im Kern Hoffnung ohne Freude. Hier liegt für mich die Wurzel der oft so freudlosen Freude im bürgerlichen Christentum.

Auch die *Liebe*, scheint mir, verbirgt sich in der bürgerlichen Religion mehr und mehr ihren messianischen Charakter. Die messianische Liebe ist parteilich; es gab durchaus Privilegierte bei Jesus, nämlich die ansonsten Unterprivilegierten. Die Universalität dieser Liebe besteht nicht im Verzicht auf Parteilichkeit, sondern in *der Art, wie sie Partei ergreift*, nämlich ohne Haß und Menschenfeindlichkeit – bis hin zur Torheit des Kreuzes. Existiert im Bannkreis bürgerlicher Religion nicht ein recht spannungsloser Begriff von universaler christlicher Liebe, die sich zudem als Feindesliebe kaum mehr zu bewähren braucht, weil sie in der schwächlichen und unparteilichen Art, in der sie sich über alle leidvollen Gegensätze spannt, überhaupt keine wirklichen Gegner mehr hat?

Unter dem Deckmantel bürgerlicher Religion klafft inmitten der Kirche ein Riß zwischen den öffentlich proklamierten, kirchlich verordneten und geglaubten messianischen Tugenden des Christentums (Umkehr

und Nachfolge, Liebe und Leidensbereitschaft) und den tatsächlichen Wert- und Lebensorientierungen bürgerlicher Praxis (Autonomie, Besitz, Stabilität, Erfolg). Unter den Prioritäten des Evangeliums werden die Prioritäten des bürgerlichen Lebens praktiziert. Unter dem Schein der geglaubten Umkehr und der geglaubten Nachfolge etabliert sich – in einer ihm selbst nicht bekömmlichen Fraglosigkeit – das bürgerliche Subjekt mit seinen Interessen und seiner Zukunft.

Wenn ich recht sehe, dann darf man Kierkegaards Kritik an der «Christenheit» bereits als eine erste Form der Kritik bürgerlicher Religion im Christentum verstehen: Nach ihm nämlich hat die «Christenheit» – ohne großes Aufsehen bzw. ohne es selbst zu bemerken – die christliche Existenz mehr oder minder ineinsgesetzt mit der «natürlichen» Existenz des Bürgers; unter der Hand verwandelte sich die christliche Praxis der Nachfolge in bürgerliche Praxis. In der Gestalt der «Christenheit» vermittelte sich das Christentum nochmals erfolgreich und quasi-triumphalistisch mit der Macht der herrschenden Gesellschaft, nämlich mit der bürgerlichen Gesellschaft. Doch um welchen Preis? Eben, so meint Kierkegaard, um den Preis der Abschaffung des Christentums selbst, des Christentums der Nachfolge, wie er immer wieder betont. Darin sehe ich eine erste, geradezu prophetische Kritik am Christentum als bürgerlicher Religion, die heute keineswegs obsolet geworden ist, sondern – für beide Kirchen! – dringlicher denn je.

Rigorosität statt Radikalität

Die Bischöfe spüren die Gefahren, die dem kirchlichen Leben aus der praktizierten bürgerlichen Religion erwachsen. Sie wissen um die Gefahr, die darin besteht, daß weniger die Kirche die Herzen der Bürger wenden, als daß die Bürger die Kirche zur Institution «ihrer» Religion verändern könnten, zur Service-Kirche für ihre Sicherungsbedürfnisse. *Doch ist das pastorale Konzept unserer Kirche gegenüber der bürgerlichen Religion m.E. eher resignativ*: eine Strategie des latenten Mißtrauens, genährt aus dem Verdacht, daß dem Bürger am Ende doch nicht zu trauen sei, daß er das Christentum schließlich mit seinen Prioritäten und Präferenzen endgültig überschwemmen werde, wo man auch nur an einer Stelle nachgäbe. So reagieren die Bischöfe mit gesetzlicher Rigorosität in jenen Fällen, in denen tatsächliche oder vermeintliche Plausibilitäten der bürgerlichen Gesellschaft mit der kirchlichen Verkündigung allzu offensichtlich in Konflikt geraten: z.B. in der Frage der Ehescheidung bzw. der Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten, in Fragen der Familien- und Sexualmoral und schließlich auch in der Frage des Pflichtzölibats, um nur diese Beispiele zu nennen. Hier soll nicht gegen das christliche Ideal der Einehe oder für sexuelle Libertinage oder auch gegen die eschatologisch-apokalyptische Tugend der Ehelosigkeit Stellung genommen werden! Die Frage ist nur, ob auf dem Wege über solche gesetzliche Rigorosität sowohl die Widersprüche bürgerlicher Religion im Christentum überwunden als auch die christlichen Alternativen zum verbürgerlichten Leben wirklich sichtbar gemacht werden können. Oder anders ausgedrückt: ob so der Riß zwischen den gepredigten messianischen Tugenden des Evangeliums und den praktizierten des Bürgertums geheilt werden kann, d.h. ob Umkehr in die Nachfolge möglich wird.

Vor allem scheint diese Rigorisität, mit der die offizielle Kirche auf die durch die bürgerliche Religion angedeutete Krise und Krankheit des kirchlichen Lebens reagiert, keine wirkliche Hilfe für die Basis, also konkret für die Gemeinden zu sein. Auf ihnen lastet der ganze Druck dieses Widerspruchs. Hier wird erfahrbar, daß die Rigorosität der Kirche im Kampf gegen die Auswüchse bürgerlicher Religion nicht rettet, wenn nicht die Radikalität der Umkehr ins Auge gefaßt und gemeinsam gewagt wird.

An der Gemeindebasis wird der Widerspruch zwischen den gepredigten messianischen Tugenden des Christentums und den tatsächlich gelebten bürgerlichen besonders schmerzlich erfahren: Die bürgerlichen Tugenden der Stabilität, des Konkurrenzkampfes und der Leistung verdunkeln und überlagern die lediglich geglaubten messianischen Tugenden der Umkehr, der selbstlosen und unbedingten Liebe zu den «Geringsten der Brüder» und des Mitleidens – Tugenden, die sich nicht in Tauschbeziehungen verwirklichen lassen, für die man buchstäblich nichts bekommt, wie etwa die Liebe, die auf keiner Rückzahlung besteht, die Treue, die Dankbarkeit, die Freundlichkeit und die Trauer. Sie haben ein verschwindendes Dasein, werden allenfalls – arbeitsteilig – der Familie zugedacht, die jedoch ihrerseits immer mehr unter den anonymen Druck der gesellschaftlichen Tauschprozesse gerät.

In der Familie, der man die christlichen Tugenden in ihrer privatisierten Gestalt zuweist, werden die Widersprüche eklatant: Liebe muß hier sozusagen verkürzt werden zu einer Liebe, die auf umfassende Gerechtigkeit verzichtet. *Doch wo christliche Liebe nur noch in der Familie gelebt wird, ist sie auch dort bald nicht mehr lebbar.* Wie der Zölibat dient im Grunde auch die christliche Familie zu sehr dazu, eine isolierte Existenzform auszubilden, d.h. genau das, was die bürgerliche Gesellschaft tendenziell auch tut.

Die Alternative der gelebten Nachfolge wird nicht sichtbar. Je schwieriger es wird, diesen Widerspruch

zum Evangelium zu verdecken, desto emphatischer scheinen die kirchlichen Appelle an Familie und Zölibat als Inseln der christlichen Tugend zu werden – desto größer aber werden, wie mir scheint, deren gesetzliche Überforderung und Bedrohung.

Der *Gemeinde* als «Familie» droht dasselbe Schicksal, das die Familie schon ereilt zu haben scheint: daß sie ihre Jugendlichen verliert bzw. daß sie diese in ihrer Kritik, ihrer alternativen Gesinnung und ihren politischen Emanzipationsversuchen nicht mehr zu integrieren vermag. Gleichwohl gibt es eine für die Nachfolge abrufbare Jugend, Sehnsucht nach radikaler christlicher Existenz, nach Alternativen zur bürgerlichen Religion. Wenn diese Jugend immer schwerer erreichbar ist, wenn sie inzwischen an andere Fronten abwandert, liegt das nicht nur an ihr.

Falls die Rede von der bürgerlichen Religion berechtigt ist, wird sich dies besonders deutlich an der Rolle erweisen, die das *Geld* in ihr spielt. Immerhin ist das Geld handfestes Symbol für die bürgerliche Gesellschaft und das sie bis in ihre Grundlagen hinein bestimmende Prinzip des Tausches. Bei der Überprüfung der Funktion des Geldes in einer bürgerlichen Religion geht es nicht nur um die Frage nach dem quasi-ideologischen Rang der Kirchensteuer. Es geht vor allem um die kompensatorische Funktion, die das Geld überhaupt gewonnen hat. Einmal auf seiten der Kirchenleitungen, wenn der Geldentzug etwa als Disziplinierungsmaßnahme eingesetzt und Geld sozusagen zum Erfüllungsgehilfen der kirchlichen Orthodoxie wird. Dann aber auch die salvatorische Funktion des Geldes bei den Christen selbst: Geld, oft recht mitleidlos erworben, wird zum Ersatz für das Mitleiden am fremden Leid; es dient dazu, Solidarität und Sympathie auszudrücken, um den von der durch Tausch überdeterminierten Gesellschaft erzwungenen Verzicht auf umfassendere Gerechtigkeit wettzumachen.

So wird Geld zur großen Vermittlung zwischen den in der bürgerlichen Religion strikt privatisierten christlichen Tugenden und den gesellschaftlichen Leiden; es wird zum *Quasi-Sakrament von Solidarität und Sympathie*. Freilich – quasi sakramental geworden – drückt es noch etwas aus von dem, was es m.E. gleichwohl nicht leisten kann: die Ausrichtung und Ausweitung unserer Liebe und unseres Mitleidens nach jenen messianischen Maßstäben, für die es praktisch keine Grenzen der Zuständigkeit gibt.

Die großen kirchlichen Hilfswerke sind nicht dadurch problematisch, daß es sie gibt, sondern dadurch, daß sie die notwendige Hilfe im Bewußtsein der hiesigen Christen aus dem umfassenden messianischen Zusammenhang (der z.B. Solidarität, politische Aufklärung und praktischen Veränderungswillen umfaßt) herausnehmen und zu einem Vorgang der bloßen Geldabgabe reduzieren.

Radikalität statt Rigorosität

Ich gehe von der Vermutung aus, daß die Kirche an Strahlkraft nicht deswegen eingebüßt hat, weil sie zu viel fordert, sondern weil sie eigentlich zu wenig zumutet bzw. ihre Forderungen zu wenig deutlich unter den Prioritäten des Evangeliums selbst vorträgt. *Wenn sie evangelisch «radikaler» wäre, brauchte sie vermutlich gesetzlich nicht so «rigoros» zu sein.* Rigorosität stammt eher aus Angst, Radikalität aus Freiheit, aus der Freiheit des Rufes Christi.

Wo die kirchliche Verkündigung und Pastoral unter den Prioritäten des Evangeliums handelt und z.B. das Ideal des Tausches in seiner schleichenden Ausweitung auf die seelischen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens mit der umfassenden Strategie der Liebe angreift und die Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehungen, ihre zunehmende Austauschbarkeit und Flüchtigkeit überwindet, ist sie radikal, ohne unbedingt im gesetzlichen Sinn rigoros sein zu müssen: Sie könnte dann z.B. auch solche, die in ihrer Ehe gescheitert sind und dafür um Vergebung bitten, zu den Sakramenten zulassen, ohne daß sie einen Dammbruch befürchten müßte. Die Kirche brauchte dann auch nicht den Pflichtzölibat zur Bemäntelung einer entradikalisierten Christenheit. Es bestünde nämlich gar nicht die Gefahr, daß die apokalyptische Tugend der Ehelosigkeit erlöschen würde; sie würde aus der Radikalität der Nachfolge immer neu entstehen.

Dann übrigens würde auch die kirchliche *Autorität* bei uns ihr allenthalben beklagtes behördliches Antlitz verlieren; sie würde stärker die Züge einer religiösen Führungsautorität annehmen können, weniger ihre administrativ-juristische Kompetenz und mehr ihre religiöse in den Vordergrund stellen.

Politik – Moral – Religion, weltweit

Wie kann es zu einem Wandel in den Prioritäten kommen? Wie läßt sich eine Revision erreichen, die auch an die seelischen Grundlagen des bürgerlichen Lebens rührt? Ich selbst sehe hier nur einen Weg: den Weg über eine *gesamtkirchliche, gesamtgesellschaftliche und weltpolitische Umorientierung*. Dieser Weg wäre kein Umweg, auch kein Ausweichen in die unverbindliche Abstraktion. Abstrakt ist heute vielmehr jene Betrachtungsweise, die von den weltweiten Verflechtungen, in die unser individuelles und gesellschaftliches Leben verstrickt ist, «absieht».

Unsere Welt, die sich erstmals als ganze gegenwärtig ist, ist gleichzeitig durch tiefe, leidschaffende *Gegensätze* zerrissen, die immer mehr zum apokalyptischen Abgrund zwischen arm und reich, Herrschenden und Beherrschten zu werden drohen. Rein politische und ökonomische Überbrückungsstrategien sind nicht erkennbar oder erweisen sich als unzulänglich: nur schwer verdecken sie die allem Anschein nach unausgleichbaren Interessen. Das macht viele ratlos und apathisch, treibt andere in Haß und Fanatismus (zu dem wohl auch die grassierende Apathie sich eher erwecken als zur solidarischen Liebe bekehren läßt). Wieder andere versteifen sich in einer Haltung der Abwehr und folgen schließlich einer Strategie der Selbstbehauptung und der inneren Sicherheit.

Die Signale dieser drohenden gesellschaftlichen Apokalypse sind allseits bekannt: Atombedrohung, Rüstungswahn, Umweltvernichtung, Terror, globaler Ausbeutungskampf bzw. Nord-Süd-Konflikt mit der Gefahr eines sozialen Krieges von weltweiten Ausmaßen. Doch die Katastrophe bleibt zumeist als Bewußtsein «im Kopf», nicht in den Herzen. Sie erzeugt Depressionen, aber keine Trauer; Apathie, aber keinen Widerstand. Die Menschen, so scheint es, werden immer mehr zu Voyeuren des eigene Untergangs. Gegenmaßnahmen sind kaum in Sicht – wohl, weil die vertrauten Strategien und Prophetien versagen.

Ich will hier keineswegs «die Katastrophe» mystifizieren und nicht durch ein leichtfertiges Spiel mit der imaginären Totalität des Untergangs jede Differenzierung, jeden Ansatz zur Initiative verächtlich machen. Im Gegenteil. Es ginge nur darum, Proportionen und Qualität der notwendig gewordenen Maßnahmen zu begreifen. Muß man nicht davon ausgehen, daß die den Haß und die Verzweiflung bzw. die Apathie nährenden Gegensätze nur dann in nichtkatastrophischer Weise überwunden werden können, daß also die Armen und Ausgebeuteten nur dann ohne Explosion des Hasses aus ihrem beschädigten, von Anbeginn entstellten Leben heraustreten können, wenn es in den reichen Ländern dieser Erde (und nicht nur bei den mitleidlos reichen Raffern innerhalb der unterdrückten Völker selbst) zu einer Revision der Lebensprioritäten kommt, wenn also hier eine Umkehr der Herzen gelingt? *Werden nicht moralische Maßnahmen zu einer weltpolitischen Größe* – oder umgekehrt, rücken nicht in neuer Weise Ökonomie und Politik in die Moral ein?

Christen sind davon überzeugt, daß eine solche moralische Umkehr sich nicht selbst trägt, wenn sie nicht von Religion getragen ist. Sie gehen davon aus, daß, wo Religion nicht nur unter den sog. Aufklärungseliten verschwindet, sondern wo sich auch im Volk das Gerücht von der Existenz Gottes nicht mehr hält, die «Seele» des Menschen selbst erlischt und schließlich die Apotheose der Banalität oder des Hasses ausbricht: Der einzelne wird zur Maschine, zu einem neuen Tier oder zur bloßen Strafsache totalitären Zugriffs. Gerade deshalb ist, angesichts der geschilderten Situation, das Christentum mit seinen moralischen Reserven und seiner Fähigkeit zur Umkehr auf den Prüfstand der Geschichte gerufen. *Es scheint mir, als wäre heute nichts dringlicher gefragt als die aus einem messianischen Christentum entspringende moralische und politische Phantasie, die nicht einfach die Kopie von bereits in Geltung gesetzten politischen und ökonomischen Strategien wäre.*

Kirchliche Versöhnungsarbeit

Es gibt eine dramatische weltkirchliche Verdeutlichung und Präzisierung dieser Situation und der in ihr liegenden Herausforderung bzw. des aus ihr aufsteigenden Rufs nach Umkehr der Herzen: *das Verhältnis der reichen Kirchen zu den armen, also etwa das der mitteleuropäischen Kirchen zu denen des lateinamerikanischen Subkontinents.*

Wenn ich die Frage der Umkehr hier unter diese weltkirchlichen Perspektiven stelle, dann geht es nicht um das imaginäre Exerzierfeld eines ästhetischen Radikalismus; es geht nicht um eine abstrakte Zukunftsspekulation, sondern ganz konkret um die Frage, ob andere, nämlich unsere eucharistischen Tischgenossen in der einen Kirche, überhaupt eine Gegenwart haben – von der Zukunft noch ganz zu schweigen!

Diese weltkirchliche Orientierung hätte auch noch einen anderen Effekt: Ich bin überzeugt, daß es zu einer Versöhnung zwischen den traditionalistischen Flügeln und den mehr liberalen Flügeln in unserer europäischen Kirche nur dann kommen wird, wenn die kirchliche Versöhnungsarbeit unter den Primat der Versöhnung zwischen den armen und reichen Kirchen überhaupt gerät und so zugleich ein Stück Versöhnungsarbeit an der leidvoll zerrissenen Welt leistet: Wenn also im Vordergrund die Verbindung des Programms der Heiligkeit mit dem der kämpferischen Liebe steht.

Aus jenen armen Kirchen kommt uns dies neue Vorbild christlichen Lebens bereits entgegen – im Zeugnis jener zahllosen lateinamerikanischen Christen, die bis zum Einsatz ihres Lebens die messianischen Tugenden der Nachfolge gelebt haben und an denen das produktive Vorbild der Heiligkeit für unsere Tage aufleuchtet: Heiligkeit nicht als strikt privates Ideal, das man für sich selbst erstrebt und das deshalb leicht zum Konformismus gegenüber den Verhältnis-

sen verführen könnte, sondern Heiligkeit, die sich in Bündnis von Mystik und kämpferischer Liebe, die fremdes Leid auf sich zieht, bewährt. Das Martyrologium unserer Tage gibt es durchaus! In ihm stehen die Namen der Laien, Priester und Bischöfe, die im Ringen um eine Kirche mit dem Volk alles gewagt und gegeben haben. Mit ihnen, diesen Verbündeten des messianischen Vertrauens, wird Umkehr möglich, wird der Bannkreis bürgerlicher Religion gebrochen. Aus einer solchen Perspektive wird deutlich, wie wenig die geläufigen Prioritäten im Leben der bundesdeutschen Kirche einfach «die» kirchlichen Prioritäten schlechthin sind bzw. daß es noch ganz andere pastorale Prioritäten als die gibt, die hierzulande im Vordergrund stehen.

So spielt sich in den lateinamerikanischen Kirchen ein Umwendungsprozeß größten Ausmaßes ab, der in meinen Augen providentielle Bedeutung für die Gesamtkirche hat und an dem, so oder so, alle beteiligt sind. In den letzten zehn Jahren (seit Medellín) gibt es dort einen Aufbruch, der sich als Umbruch von einer «Betreuungskirche für das Volk» zu einer «Kirche des Volkes» kennzeichnen ließe, in dem das leidende und unterdrückte Volk endlich zum Subjekt seiner Geschichte wird – und dies nicht gegen die Kirche oder an der Kirche vorbei, sondern durch die Kirche und in der Kraft ihrer messianischen Hoffnung. Darum könnte es geschehen, daß dort einmal nicht nur das unterdrückte, sondern auch das befreite Volk kirchlich sein wird! Gewiß, christliche Hoffnung gibt es auch im unterdrückten Leben. Denn die messianische Hoffnung der Christen ist weit eher eine Hoffnung der Sklaven und der Beschädigten dieser Erde als eine Hoffnung der Sieger. Aber das berechtigt gerade die «erfolgreichen» und wohlhabenden Christen nicht, daraus eine strikt verinnerlichte Gestalt christlicher Hoffnung abzuleiten und auf diese dann die armen Kirchen festzulegen.

Daß ausgerechnet die mitteleuropäische, bürgerliche Innerlichkeitsreligion zum neuen Maßstab für die Medellín-Kirche in Lateinamerika werden soll, wie es einflußreiche Kardinäle, Bischöfe und gewisse Arbeitskreise meines Landes zu wünschen scheinen – diese Vision erfüllt mich mit Angst und läßt mich fragen, ob das der lateinamerikanische «Preis» für die Spendengelder in Milliardenhöhe ist.

Die Teilnahme am Schicksal dieser Kirchen fordert zu einer Revision hierzulande heraus. Nur dann werden die hiesigen Christen Helfende und Solidarische sein können. Dem unmittelbaren Kampf des armen und unterdrückten Volkes dort muß hier der Kampf und Widerstand gegen uns selbst entsprechen, gegen die eingeschliffenen Ideale des Immer-noch-mehr-Habens, des immer noch zu steigernden Wohlstandes; der Kampf gegen die Überdeterminiertheit des gesamten Lebens durch Tausch und Konkurrenz, die jede Solidarität und Sympathie nur als Zweckbündnis gleich starker Partner und jegliche Humanität nur als Zweckhumanität zuläßt. Eine solche Umkehr, die bis in die ideellen Grundlagen des Lebens reicht, wird nicht einem abstrakten Fortschritt der Menschheit geschuldet, sondern der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft und als Zeichen messianischer Hoffnung.

Kürzlich schrieb mir ein brasilianischer Bischof (und es war nicht Dom Helder Camara!): «Kein Deutscher kann sagen, daß er nicht ein Ausbeuter ist.» Ein hartes Wort, immerhin ein bischöfliches. Mit dem Verdacht, Unterdrücker zu sein, vielleicht unterdrückte Unterdrücker, müssen wir Christen dieses Landes leben. Er ist nicht widerlegt durch die Tatsache unserer Spendenwilligkeit: Die Zumutungen der hier geforderten Liebe sind nicht nur durch das «Sakrament des Geldes» abzugelten, schon deswegen nicht, weil die Art, wie dieses Geld erworben wurde, wiederum jene Armut vermehrt, der mit eben diesem Geld beigestanden werden soll. Hier ist offensichtlich noch mehr gefordert, ein tiefgreifender Prozeß der Umkehr, ein neues, gewiß nur sehr schwer zu gewinnendes Verhältnis zu sozialer Identität, zu Besitz und Wohlstand überhaupt.

Revisionen

Wo soll die Umkehr der Herzen in dem geschilderten Sinne ansetzen? Wo die Veränderung der Prioritäten und der neuen Perspektiven beginnen? Das ist gewiß nur in langen Umbildungsprozessen möglich. Ich glaube durchaus, daß es *genug Reserven* an Enthusiasmus und Umkehrkraft auch in der hiesigen Kirche gäbe. Ich erlaube mir dabei freilich die Frage, ob diese Kräfte richtig angerufen und «gebunden» sind.

Können z.B. *die kirchlichen Verbände*, die mehr oder minder alle nach sozialen Mustern vergangener Zeit organisiert sind, die in sie ohne Zweifel investierten geistlichen und sozialen Energien entsprechend freisetzen für die geschilderte Herausforderung? Bzw. umgekehrt und kritischer gefragt: Warum sind kirchlicherseits nur Verbände nach diesem Muster erwünscht und werden etwa in die in den 60iger Jahren neu konzipierten Jugendverbände von den Bischöfen so argwöhnisch behandelt?

Oder um einen früheren Gedanken wiederaufzugreifen: Könnten die großen kirchlichen *Hilfswerke*, über die bei uns mehr oder minder ausschließlich die Solidarität mit den armen Kirchen praktiziert wird, nicht weit mehr tun als – Geld sammeln? Müßten sie nicht, gerade im Bewußtsein, daß Geld keineswegs un-

schuldig ist, energisch eingreifen in die Bewußtseinsbildung nicht nur etwa der Empfängerländer, sondern gerade der Gebenden? Insofern glaube ich, daß diese wichtigen Hilfswerke als Werke eines umfassenden solidarischen Prozesses erst in den Anfängen stecken.

Es gibt *Anzeichen für Lern- und Umorientierungsbereitschaft* bei den Christen in der Bundesrepublik. In den letzten Jahren hat sich an der Basis ein wenn auch noch diffuses Mißtrauen gegen die zerstörerischen Folgen des Kapitalismus herausgebildet. Ökologische Verantwortung tritt in den Blick. Es gibt ein engagiertes, wenn auch relativ ohnmächtiges Interesse an der Not der armen Kirchen wie der Dritten Welt überhaupt. Auf der Würzburger Synode wurde, zumindest programmatisch, in neuer Weise der Kampf um die Jugend und nicht zuletzt um die Arbeiter wieder aufgenommen. Wenn sich die hiesige pastorale Gesamttendenz von einer defätistisch gestimmmten «Dammbruchstrategie» abwendet und den Zumutungen radikaler Umkehr zuwendet, bräuchten die – im Kirchenvolk kaum bekannten! – Ansätze zu neuer Gemeindepraxis, Jugendarbeit oder Arbeiterseelsorge nicht der Resignation ausgeliefert zu werden, ehe sie ernsthaft begonnen haben.

Mit den hier angedeuteten Signalen für eine neue messianische Praxis meine ich nicht einfach jenen Vorgang bei uns, den man als eine Art *«Tendenzwende zur Religion»*, als «Rückkehr der Gesellschaft zur Religion» charakterisieren könnte bzw. gerne so charakterisiert und dem inzwischen nicht nur kirchliche Kreise, sondern auch die politischen Parteien unseres Landes Rechnung zu tragen suchen. Dieser Vorgang ist in meinen Augen zutiefst zweideutig. «Rückkehr zur Religion» braucht nämlich nicht zu bedeuten, daß eine Gesellschaft quasi über sich hinaus will, sondern daß sie die Religion anruft, um gerade sie selbst bleiben zu können, um ihre eigenen Sicherungsbedürfnisse zu untermauern, weil sie in der Religion eine Komplizin für den gefährdeten Status quo wittert. Wo das Christentum bei uns diesem gesellschaftlichen Druck nachgibt, mag es zwar noch hoffähiger werden, es gerät dadurch aber, so fürchte ich, noch mehr zur rein «bürgerlichen Religion», die unserer Gesellschaft angesichts der besprochenen weltweiten Herausforderungen auch noch ein gutes Gewissen dafür gibt, so zu leben, wie sie lebt. Authentische Hinkehr zur Religion müßte dagegen heißen: Hinkehr zur Umkehr, zur messianischen Praxis der Liebe.

Nachfolge als Klassenverrat?

Es mag sein, daß das, was die Liebe hier fordert, wie ein Verrat erscheint: Verrat an Wohlstand, Familie und gewohnter Lebensordnung. Es mag aber auch sein, daß gerade *hier* der Ort ist für die Unterscheidung der Geister in den Kirchen der reichen und mächtigen Länder dieser Erde.

Gewiß, Christentum ist nie bloß für die ganz Tapferen da! Doch nicht wir definieren die Zumutungen der Liebe; und nicht wir stellen die Bedingungen, unter denen sie geprüft wird. So wird christliche Liebe etwa in Zeiten nationalistischen Denkens durchaus den Verdacht nationaler Ehrlosigkeit tragen müssen. Sie wird in Situationen des Rassismus den Verdacht des Rassenverrats auf sich ziehen. Und in Zeiten der himmelschreienden sozialen Gegensätze in der Welt den Verdacht des Klassenverrats an den vermeintlich plausiblen Interessen der Besitzenden.

War nicht Jesus selbst in den Geruch des Verräters geraten? Hatte ihn seine Liebe nicht dorthin gebracht? Wurde er nicht als Verräter an allen scheinbar plausiblen Werten gekreuzigt? Müssen sich die Christen deshalb nicht darauf gefaßt machen, daß sie, wollen sie ihm, wollen sie Christus treu bleiben, als Verräter an der bürgerlichen Religion angesehen werden? Gewiß, seine Liebe, in der ihm am Ende alles genommen war, auch jede Hoheit und jedes Ansehen ohnmächtig leidender Liebe, war noch etwas anderes als der Ausdruck solidarischen Mitleidens mit den Unglücklichen und Bedrängten: Sie war Darstellung seines Gehorsams, mit dem er an Gott und dessen Ohnmacht in unserer Welt litt. Müßte aber nicht christliche Liebe in seiner Nachfolge immer wieder an diesen Gehorsam heranreichen?

Wenn die Praxis christlicher Liebe unter diesen Gehorsam gestellt wird, der es verbietet, das Geheimnis des Willens Gottes mit dem geheimnislosen Selbsterhaltungswillen der vertrauten Lebensformen zu verwechseln, dann mag etwas sichtbar werden von der messianischen Kraft der Liebe, die tief eingreift in die vorgefaßten Lebensmuster und Lebensprioritäten: von ihrer Kraft zur Umkehr der Herzen; von ihrer Kraft, Leiden nicht zu vermehren, sondern auf sich zu ziehen; von ihrer Kraft zu einer unbedingten Solidarität, parteilich und doch ohne zerstörerischen, den einzelnen negierenden Haß, das Programm der Heiligkeit und der kämpferischen Liebe in sich verbindend – bis hin zur Torheit des Kreuzes. Vermutlich nämlich wird solche «Umkehr der Herzen» von den bewährten Strategen des Klassenkampfes als schwächlich oder nutzlos abgetan und von denen, die in den Tausch vernarrt sind und den menschenfeindlichen Folgen des Kapitalismus allenfalls verbal abschwören, als Verrat gebrandmarkt.

Nicht wenigen mag das Gesagte wie eine beträchtliche Übertreibung verkommen. Doch wie wäre vor-

sichtiger und «ausgewogener» von der messianischen Praxis der Nachfolge zu reden? Und wie denn wäre mit Vorsicht und «Ausgewogenheit» eine Perspektive in jene Krise zu bringen, von der hier die Rede war?

* Dies ist der überarbeitete Vortrag, den ich unter dem Titel: «Glaube – Befähigung zur Zukunft?» auf dem Freiburger Katholikentag 1978 gehalten habe. Das Pathos, das ich im Text weder tilgen konnte noch wollte, erklärt sich vielleicht am ehesten aus der Tatsache, daß in einem Land, in dem das Christliche sozusagen politisch-gesellschaftlich mehrheitsfähig ist, kritische Perspektiven nur in einer gleichsam «missionarischen» Rede eingeführt werden können. – In den Überlegungen dieses Beitrags können viele wichtige Fragen nicht angeschnitten werden: z.B. die Frage nach dem historischen Prozeß der Verbindung von Christentum und Bürgertum; die Frage nach der sog. Dialektik der bürgerlichen Geschichte der Freiheit, die gerade in progressiv-liberalen Theologien häufig übersehen wird, so daß es dann zu einer stillschweigenden Identifizierung von bürgerlichem und christlichem Subjekt kommt; die Frage nach dem bürgerlichen Prinzip der Individuation und nach dem christlichen Prinzip der Individuation usw. Zu solchen und ähnlichen Fragen darf ich verweisen auf J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (^{2}1978).

JOHANNES BAPTIST METZ

1928 in Welluck bei Auerbach (Bayern) geboren. 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster und Gründungsbeauftragter für die Universität Bielefeld. Er veröffentlichte u.a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962); Weltverständnis im Glauben (Mainz 1968, ^{3}1973); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge ^{3}1978); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977, ^{2}1978). Anschrift: Kapitelstraße 14, D–4400 Münster (Westf.).

Dieter Schellong

Theologische Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung»

1.

Zum ersten Mal in der neueren Theologiegeschichte erscheint bei Karl Barth Theologie als Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung». Weshalb und in welchem Sinne? Barth sieht als «bürgerlichen» Umgang mit der Offenbarung an, daß der Mensch das Evangelium Gottes in eigene Regie nimmt, daß er es verwertet zum Nutzen seiner menschlichen Bedürfnisse, Ordnungen und Pläne, als Mittel seiner eigenen Selbsterhaltung und Selbstverteidigung. Was ihm von dem Gott der biblischen Offenbarung gesagt wird, macht sich der «Bürger» als seine eigene Möglichkeit zu eigen: «als eine Sache, die man überblickt, die man sich gefallen lassen kann, der man aber grundsätzlich Meister ist und die einem keine Ungelegenheit bereitet, ja in deren Besitz man nun doppelt gesichert, gerechtfertigt und reich ist.»[1] Dies Unternehmen, in dem der Mensch das Evangelium in Besitz nimmt und über Gottes Offenbarung seinen eigenen Wünschen entsprechend verfügt, bezeichnet Barth als «natürliche Theologie».

«Natürliche Theologie» – wie Barth sie versteht – muß sich also keineswegs antichristlich oder antikirchlich geben; selten bekämpft die natürliche Theologie die Bibel und die Kirche direkt. In der Regel (und das beschäftigt Barth) ist die natürliche Theologie Bestandteil des kirchlichen Lebens; denn meist lebt der christliche Glaube selber «bürgerlich», also so, daß der glaubende Mensch sich der Wahrheit Gottes zu eigenem Vorteil bemächtigt. Theologie ist Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung», wenn sie auf die Gefahr von solcher natürlichen Theologie aufmerksam macht und wenn sie ohne Rücksicht auf die Wünsche des «Bürgers» herausarbeitet, daß das Evangelium von Jesus Christus uns als etwas sehr Fremdes begegnet, daß die Botschaft vom Gekreuzigten für uns nur frohe Botschaft ist, indem sie uns richtet und uns in eine Krise führt.

2.

Damit habe ich einiges über die «bürgerliche Weltanschauung» und über die christliche Kritik daran angedeutet. Das muß nun erläutert und entfaltet werden. Wenn das Folgende etwas primitiv klingen mag, so ist zu beachten, daß es sich auch der Sache nach um etwas Primitives handelt – oder soll man besser sagen: um etwas Elementares? Allerdings entfaltet sich dies Elementare oft sehr kompliziert, so daß es schwierig (aber

auch nötig) ist, sich auf das Wesentliche zu besinnen[2]. Ich spreche von «Weltanschauung», weil ich keinen besseren Begriff finde, unter dem die Überzeugungen und der Wille des Bürgertums zusammengefaßt werden können. Es handelt sich nicht primär um Philosophie oder gar Theologie, sondern um eine zugleich praktische und theoretische Grundeinstellung.

Barth hat als das Wesentliche am Bürgertum das Besitzen-Wollen erkannt – genauer: das Mehr-Besitzen-Wollen. Es zählt nur, was man «hat». Zu welcher Schicht man gehört: Darüber entscheidet die Höhe des Einkommens, darüber entscheidet, was man an Geld zur Verfügung hat. Und mit Hilfe des Geldes erwirbt man sich Sachen und Statussymbole, mit denen man zeigen kann, daß man mindestens zur mittleren, wenn nicht gar zur oberen Schicht gehört. Deshalb ist es so wichtig für den Bürger, zu kaufen, also immer «noch mehr» in den eigenen Besitz zu bringen; deshalb ist es für ihn so wichtig, einen Lebensstil zu führen, der zeigt, daß man etwas hat und daß man in der Lage ist, noch mehr zu erwerben.

Zum Besitz und zu den Statussymbolen können durchaus auch sog. geistige Güter gehören. In Europa gibt es die Schicht der «Bildungsbürger», deren Lebensstandard lange Zeit zwar nicht überwältigend war, die aber durch den Besitz an sog. Bildungsgütern und durch die öffentliche Pflege und Vermehrung *dieses* Besitzes Anteil hatten am bürgerlichen Lebensstil. Inzwischen ist es allerdings so, daß auch im Bildungsbürgertum die Pflege der Bildungsgüter nicht den geringeren materiellen Besitz ersetzen, sondern nur ergänzen soll. Es nimmt ja auch die Unselbständigkeit im Bildungsbetrieb zu, so daß es naheliegt, eine Kompensation durch materielle Güter zu erstreben. Vorwiegend aus der Schicht der Bildungsbürger kommen übrigens diejenigen, die Theologie treiben – jedenfalls im Bereich der evangelischen Theologie. Und überall wird Theologie speziell für Bildungsbürger getrieben. Ich nehme davon weder mich noch diesen Artikel aus.

Man muß nun sehen, daß die Grundlage der bürgerlichen Existenz die moderne Industrie in kapitalistischer Ausprägung ist. Hauptagenten der industriellen Produktion sind die Besitzer an Produktionsmitteln, jetzt häufig Aktionäre in großen Firmen. Die ständige Erhöhung der Dividenden ist der Hauptgesichtspunkt, unter dem produziert wird und unter dem alle Fragen, die mit der industriellen Produktion zusammenhängen, behandelt werden – sei es die Zahl der Arbeitsplätze, sei es die Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung usw. Die an der Gewinnsteigerung durch Produktion interessierte, weil im Besitz der Produktionsmittel befindliche Klasse nennt man die «Bourgeoisie». Von ihrem Lebens- und Wirkungsprinzip aus ist zu verstehen, was wir «bürgerlich» nennen und was auch in der Mittelklasse Lebensprinzip und Lebensmaxime geworden ist: Eben das Haben, das Mehr-Haben-Wollen.

3.

Obwohl dies Prinzip kein Geheimnis ist und es auch ausdrücklich öffentlich verteidigt wird (als angebliche persönliche Freiheit; dazu mit der Begründung, der Mensch arbeite nur dann gut und genügend, wenn dafür persönlicher Gewinn in Aussicht stehe), gibt es noch eine Reihe von *moralischen Werten*, die drumherum gelagert sind und die dem kapitalistischen Leben den Anstrich des Richtigen geben, die sein Prinzip zugleich verschleiern und von angeblich höherer Warte aus legitimieren sollen. Dies hängt mit zweierlei zusammen. Einmal ist das bürgerliche Prinzip in sich destruktiv. Es macht die Menschen zu Konkurrenten; gemeinsames Handeln wird zersetzt. Um doch noch menschliche Gemeinschaft zu ermöglichen und gemeinsames Handeln zu motivieren, scheint es nötig zu sein, daß moralische Werte in Geltung stehen, die die Konkurrenzhaltung begrenzen und die Menschen auf eine trotzdem geltende Gemeinschaft verpflichten.

Zum anderen: Die intensive moderne industrielle Produktion erfordert Institutionen, die die Menschen technisch und wissensmäßig anleiten; die in die bürgerlichen Prinzipien einüben und in ihre Praxis einweisen; die die unpassenden Menschen ausstoßen und diesen Ausstoßungsprozeß wiederum in Regeln fassen – und last not least: die den Wirtschaftsverkehr stützen und kanalisieren und die Wirtschaftsexpansion finanziell und machtpolitisch absichern. So hat das Bürgertum eine Reihe von Einrichtungen geschaffen, die das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft prägen und die industrielle Produktion nach dem Maß der privaten Gewinnmaximierung (zugunsten der Besitzer von Produktionsmitteln) fördern und stabilisieren. Hauptinstitution ist der Staat, der unter der Herrschaft des Bürgertums etwas geworden ist, das sich von allem, was früher «Staat» war und hieß, erheblich unterscheidet. Zu den Einrichtungen, die ich meine, gehören vor allem Schulen aller Art und das Militär, außerdem nenne ich Anstalten für Kranke, besonders für die als geisteskrank Erklärten, und Gefängnisse. Der Staat ist zugleich Förderer der privaten Wirtschaft und hauptsächlicher Veranstalter all der genannten Einrichtungen, und zwar vorwiegend als Nationalstaat.

Die moralischen Werte des Bürgertums hängen sich primär an diesen Staat an und dienen der Bindung der Menschen an Nation und Staat. Von da aus werden auch die verschiedenen Einzelveranstaltungen gerecht-

fertigt. Das höhere Ganze, das angeblich den Konkurrenzkampf um den höchsten Profit übergreift, wird in Nation, Staat und in den dazugehörigen Institutionen gesehen. Die moralischen Werte des Bürgertums hängen mit den Realitäten der Veranstaltungen des bürgerlichen Staates untrennbar zusammen; denn moralische Werte sind kraftlos, wenn sie nicht durch institutionelle Realitäten repräsentiert werden.

Die natürliche Theologie nun benutzt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, um sie für die moralische Bindung an Nation und Staat einzuspannen und um die genannten Einzeleinrichtungen sakral abzusichern. Deshalb gibt es Militärpfarrer, Gefängnispfarrer, Anstaltspfarrer, gibt es eine intime Verquickung von Schule und Kirche, Krankenhaus und Kirche usw. Der Wille zu Besitz und Verwertung bemächtigt sich auch des Evangeliums. Theologie als Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung» müßte besonders diese Symbiose von Profit einerseits, Staat und dessen zugehörigen Institutionen samt der dazu gehörigen Moral andererseits und christlichem Glauben als Dritten im Bunde kritisieren und auflösen; sie müßte von dem biblischen Gott so reden, daß deutlich wird: Dieser Gott hat mit dem allen nichts zu tun, jedenfalls ist er nicht zur Stütze menschlicher Organisationen da. Denn Christus ist nicht als Diener unseres bürgerlichen Lebens gekommen, und das Reich Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, ist nicht von dieser Welt.

4.

Das heißt, daß schon die Symbole von Nation und Staat, wie etwa die Fahnen, nichts mit der Offenbarung des biblischen Gottes zu tun haben. Der ganze christliche-religiöse Betrieb um Fahnen, Uniform, Gerichte usw. ist theologisch unerträglich. Die «sozialistischen Staaten» verzichten auf die christliche Weihe dieser Einrichtungen und haben eine eigene Weltanschauung und eigene Riten zu deren Verklärung entwickelt. Das ist gewiß ganz heidnisch, aber es ist für eine kritische christliche Theologie weniger anstößig, weil es darauf verzichtet, die christliche Wahrheit für die staatlichen Institutionen zu verwerten.

Gewiß: Es ist interessant und macht nachdenklich, daß die «sozialistischen Staaten» all die genannten bürgerlichen Institutionen, Einrichtungen und Veranstaltungen übernommen und eher gestärkt als geschwächt haben. Offensichtlich hat das Bürgertum die moderne Welt so stark geprägt, daß selbst seine Gegner nicht anders können, als mit seinen Formen zu arbeiten. Ob aber mit denselben Mitteln eine *andere* Gesellschaft aufgebaut werden kann? Das ist eine offene Frage, die man mit Skepsis stellen muß. Wir können uns hier nicht näher damit beschäftigen; ich erwähne es nur der Vollständigkeit halber.

Hier haben wir die Aufmerksamkeit auf die Lebensregelung der bürgerlichen Gesellschaft zu lenken, die durch ein Unmaß von Einrichtungen vollzogen wird. Wir sind dies so gewöhnt, daß wir uns ein Leben ohne all jene Einrichtungen wie Schule, Militär usw. gar nicht mehr vorstellen können, ja daß wir bereitwillig hinnehmen, wenn immer mehr Geld, Zeit und Kraft in sie hineingesteckt werden und sie zu einem Moloch anwachsen, der uns alle zu verschlingen droht. Das scheint uns «natürlich» zu sein – so natürlich, daß wir nicht einmal einen Namen für diese umfassenden Veranstaltungen haben (ich weiß auch nicht, wie wir sie benennen sollen, und bediene mich deshalb hier wechselweise der Begriffe «Einrichtungen», «Veranstaltungen», «Institutionen») – so natürlich, daß wir die Wandlungen gar nicht bemerken, die diese Veranstaltungen ständig durchmachen; daß wir nicht bemerken, wie sie Hauptinstrumente in einer Strategie der Macht sind, bei der die meisten Liebhaber dieser Institutionen nur Objekte sind. Wir merken das nicht, weil wir uns mit diesen Veranstaltungen identifizieren – und die Verwendung der christlichen Tradition zu dieser Identifikation benebelt unsere Sinne vollends[3].

5.

Ich sprach mit Absicht davon, daß uns diese Einrichtungen «natürlich» vorkommen; denn das «Bürgerliche» als «natürlich» anzusehen, ist Hauptbestandteil der bürgerlichen Weltanschauung. Gewinnstreben, Konkurrenzkampf, Nation, Schule, Militär, sogar deren christliche Verklärung – alles gilt dem Bürger als «natürlich». So ist es sanktioniert, so erscheint jeder als Narr, dem daran etwas fragwürdig ist. Und die christliche Schöpfungslehre kann dazu herhalten, das Recht des «Natürlichen» – das dann *solches* «Natürliches» ist – zu unterstützen.

Und weil all das «natürlich» zu sein scheint, kann man auch über die Ergebnisse des Geschichtsprozesses zuversichtlich sein: Hilft die «Natur» sich nicht selber? Ist es nicht «natürlich», daß das Leben sich nur im Konkurrenzkampf entwickelt? Ja, entwickelt es sich dabei nicht immer höher? Der Evolutionsgedanke ist der entscheidende und zentrale weltanschauliche Gedanke, mit dem das Bürgertum seine eigene Geschichte interpretiert. Dabei kann man auch die christliche Eschatologie zur Hilfestellung heranziehen – schließlich gibt doch die Offenbarung Gottes dem Menschen die Hoffnung, daß Gott, was er geschaffen hat, auch erhalten, ja zu einem guten Ende führen will. So lassen

sich Stücke der christlichen Wahrheit und die Grundlagen der bürgerlichen Weltanschauung scheinbar ganz gut zusammenbringen. Das eben ist das Werk der «natürlichen» Theologie».

Aber dieser Schein trügt. Dabei muß man sich selbst und andere zweifach belügen: nach der Seite der Wirklichkeit und nach der Seite der christlichen Wahrheit. Zunächst hinsichtlich der Seite der Wirklichkeit: Es gehört zur bürgerlichen Weltanschauung, die Schäden und Verheerungen des Gewinn- und Konkurrenzprinzips zu übersehen. Und wenn sie gesehen werden, werden sie als notwendige und nicht weiter aufregende Kehrseiten des Fortschritts gedeutet. Ich brauche nur an die Opfer der Industrialisierung zu erinnern: zunächst das verarmte Proletariat, jetzt die Landschaft, ja die Lebensbedingungen überhaupt. Weiter ist an die Beseitigung der amerikanischen Urbevölkerung und an die ungeheuerlichen Ausbeutungs- und Zerstörungsmaßnahmen in den Kolonien zu erinnern.

Was man schließlich gar nicht mehr verdrängen kann, bekommt falsche Namen oder Ursachen angehängt. So heißen die ehemaligen Kolonien jetzt «Entwicklungsländer», obwohl es sich dabei nicht einfach um unentwickelte, sondern um von der abendländischen Ausbeutung zerstörte Kulturen handelt. Daß etwas Zerstörtes von denen, die es zerstört haben, «unentwickelt» genannt wird, ist ein Beispiel der unehrlichen Sprachregelung – die um so unehrlicher ist, als die «Entwicklungsländer» noch immer weitgehend auf den Bedarf der reichen Völker ausgerichtet sein müssen und sich deshalb nicht auf ihre eigenen Bedürfnisse hin entwickeln können. Für eine falsche Kausalangabe sei die These von der Überbevölkerung genannt. Schon im 19. Jahrhundert hat Malthus das Elend des Proletariats auf die zu große Anzahl von Menschen zurückgeführt; Marx hat ihm zu Recht widersprochen und dargelegt, daß das Elend der Menschen eine Folge falscher Eigentumsverhältnisse und schlechter Sozialstrukturen ist. Das wiederholt sich heute im Weltmaßstab[4].

Christliche Orientierung kann sich mit diesen Lügen und mit der Hinnahme unsagbarer Opfer nicht abfinden. Sie müßte die bürgerliche Gleichgültigkeit gegenüber allem, was von eigenem Gewinn und Prestige verschieden ist, überwinden. Dazu müßte sie sich aber dem Würgegriff der bürgerlichen Weltanschauung entwinden.

6.

Damit bin ich beim Zweiten: der Wahrhaftigkeit gegenüber dem, was die Offenbarung Gottes in Jesus Christus uns sagt. Der bürgerliche Optimismus und die Ansicht des Bürgertums von dem, was «natürlich» sei, widerstreitet der christlichen Wahrheit, d.h. man muß sich über die christliche Offenbarung belügen, will man sie zugunsten der bürgerlichen Weltanschauung ausnutzen.

Es gibt nämlich kein «Natürliches», das nicht im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi gesehen werden müßte. Was heißt das? Daß Jesus Christus gekreuzigt worden ist, zeigt uns, daß Gott und wir nicht in Harmonie miteinander leben. Bei der Kreuzigung trug es sich zu, daß Gott ausgestoßen und brutal beseitigt wird, wenn er uns zu nahe tritt, wenn er (in seinem Sohn) uns so nahe kommt, daß es uns nicht mehr möglich ist, uns von ihm ein uns genehmes Bild zu machen, das wir nach eigenen Wünschen einsetzen können. Und es sind gerade die «Bauleute«, die den «Eckstein» verworfen haben (Ps 118,22); gerade die Verantwortlichen und Frommen bringen ihn um und bringen es damit an den Tag, wie es um unser aller Verhältnis zu Gott bestellt ist: Es ist ein zutiefst von der menschlichen Sünde geprägtes Verhältnis, hinter das wir auf keine «natürliche» Harmonie zurückgreifen können. Und damit wird offenbar, wie wir sind. Weil das Wort vom Kreuz uns dies vor Augen stellt, erregt es bis heute Ärgernis.

Gleichzeitig ist das Wort vom Kreuz (1 Kor 1,18ff) aber Gottes Rettungsbotschaft; denn Gott ist uns nicht nur dazu nahe gekommen, daß unsere Sünde sich entlarve. Ihm geht es um etwas Positives: uns aus der Sünde zu erretten, uns mit sich zu versöhnen, unsere aggressive Feindschaft durch seine Demut zu überwinden. Daß wir mit unserer Sünde konfrontiert werden, geschieht als Kehrseite dessen, daß Gott sie aufhebt. Nicht durch unser Tun geschieht dies Positive, sondern durch Gottes Demutstat, indem er seinen Sohn ans Kreuz gegeben hat.

Es ist wichtig, beides zusammenzusehen: unsere Sünde und Gottes Rettungstat. Wird es doch oft unternommen, die vorhin beschriebene bürgerliche Art auch noch mit der angeblichen Einsicht in die menschliche Sünde zu verteidigen – zur Abwechslung also nicht von einer «heilen Natur» her, sondern mit dem Argument, daß die Menschen schlecht seien: als Sünder könnten sie nicht anders, als vom Mehr-Haben-Wollen getrieben zu sein, da empfänden sie sich nun einmal gegenseitig als Konkurrenten; insofern sei der Kapitalismus das angemessene System – und also recht. Aber Gott zeigt uns unsere tiefe Sündverfallenheit nicht dazu, daß wir aus ihr Kapital schlagen und sie zur Rechtfertigung unserer Selbstsucht gebrauchen. Die Sünde einsehen: das kann man nur in Scham und im Erschrecken – und in dankbarer Annahme dessen, daß Gott sie im Kreuzestod Jesu nicht nur aufge-

deckt, sondern auch überwunden, daß er damit uns zu sich umgewendet hat. So können wir uns nicht mit der Sünde abfinden; vielmehr treibt gerade die Einsicht in unsere Sünde zu Umkehr und zu politischer Änderung.

Deutlich geworden ist das alles darin, daß Gott den Gekreuzigten auferweckt hat. Damit dominiert das Positive: nicht das Positive, das wir sind oder ins Werk setzen, sondern das Positive in der Gottestat der Hingabe seines Sohnes. Sieger ist nicht die menschliche Bosheit, Sieger ist Gott – und zwar der uns liebende Gott, der mit uns für uns leidet. Die Offenbarung unserer Sünde nagelt uns nicht auf der Sünde fest, sondern zeigt, wie Gott sie durch Selbstaufgabe und Demut durchbrochen hat, so daß ein Weg ins Freie geöffnet ist.

7. Einige Hinweise zum Schluß

a) Daß es die Auferstehung Jesu von den Toten ist, in der Gottes Wirken für uns kulminiert, zeigt, wie groß der Umbruch ist, von dem die christliche Offenbarung redet, wie wenig wir also Gott für unser Leben, wie es ist, in Anspruch nehmen dürfen. Der Gott der Auferstehung, der Vater des auferweckten Gekreuzigten bejaht nicht unser Sosein und Dasein, er verneint es. Er verheißt eine völlig neue Welt. Das eben bedeuten Kreuz und Auferstehung. Für die bürgerliche Weltanschauung steht dieser Gott nicht zur Verfügung, dafür können wir ihn nicht instrumentell ausnutzen.

b) Man wird fragen: Gilt das nur gegenüber der «bürgerlichen Weltanschauung»? Wird nur der *Bürger* in die Krisis geführt, wenn er der Offenbarung Gottes begegnet? Müßte das Gesagte nicht von jedem Menschen gelten? In der Tat: Karl Barth meinte es so: Er sah im Bourgeois den typischen Menschen. So begegnet jeder Mensch Gott: um Gott auszunutzen und ihm, wenn er sich ausnutzen läßt, Gewalt anzutun.

Aber hat es dann Sinn, das als «bürgerlich» zu bezeichnen und für dies Allgemeine das spezielle Wort «Bourgeois» zu benutzen? Es hat deshalb Sinn, weil dann etwas Konkretes beim Namen genannt wird, weil wir so erkennen, daß unsere Existenz vor Gott auch eine weltlich ausgeprägte Gestalt hat. Wie gern ließen wir das im Unklaren! Wie gern verlegen wir unsere Sünde so in die Innerlichkeit, daß nichts Bestimmtes damit verbunden werden kann, daß also auch nichts Bestimmtes für unsere Lebensführung aus ihrer Erkenntnis folgt! Mag in anderen Zeiten die Entzweiung der Menschen mit Gott andere Gestalt gewonnen haben – in der Moderne ist es das Bürgertum, das die Weltgeschichte gestaltet und die Entzweiung mit Gott weltliche Gestalt werden läßt.

c) Was folgt daraus? Mancher mag meinen, es müßte nun aus der Offenbarung Gottes ein praktikables Rezept darüber abzulesen sein, wie wir uns verhalten sollen, um die Verhältnisse und die Verhaltensweisen zu verbessern. Doch darin zeigt sich wieder nur der kapitalistische Drang, alles zu verwerten, auch die Offenbarung Gottes. Es geht darum, daß wir uns von Gott in die von ihm bereitete Krisis führen lassen und den genannten Einsichten erst einmal standhalten. Dabei wird es sich zutragen, daß uns die Opfer des Mehr-Haben-Wollens nicht mehr kalt lassen, daß wir die geistigen Vernebelungen unserer Wirklichkeit und der Offenbarung Gottes nicht mehr hinnehmen, daß wir Gemeinschaft suchen mit solchen Menschen, die dem Lebensstil einer fortlaufenden Besitzsteigerung kritisch gegenüberstehen. Das ist dann auch für unsere Wirklichkeit nicht belanglos, wenn der Gekreuzigte uns an sich bindet, wird es auch zu praktischer Solidarität mit Menschen auf der Schattenseite kommen – ohne daß wir so tun könnten, als wären wir Schöpfer einer neuen Welt.

Damit werden wir zu der Frage nach unserer *Freiheit* geführt. Alles, was hier angedeutet worden ist, könnte man nämlich auch in einer Behandlung des Freiheitsbegriffs ausdrücken, besser: es müßte dazu weitergeführt werden. Wahrscheinlich muß die konkrete Kritik an der «bürgerlichen Weltanschauung» im Streit um den wahren Freiheitsbegriff vollzogen werden. Doch das läßt sich nicht in wenigen Worten erledigen und muß deshalb für dieses Mal unterbleiben[5].

[1] K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/I, S. 156.

[2] Eingehender habe ich das versucht in der Broschüre: Bürgertum und christliche Religion (München 1975 = Theol. Existenz heute 187).

[3] Es ist das Verdienst des genialen Werkes von Michel Foucault: Surveiller et punir. La naissance de la prison (Paris 1975; deutsche Übersetzung: Frankfurt 1976), einen geistigen Zugang zu diesem ganzen Komplex gebahnt zu haben.

[4] Man nehme zur Kenntnis: Joseph Collins/France Moore Lappé: Food first – Beyond the Myth of Scarcity, Institute for Food and Development Policy (San Francisco 1977; deutsche Übersetzung Frankfurt 1978: Vom Mythos des Hungers).

[5] Ansätze dazu in meinem Aufsatz: Karl Barth als Theologe der Neuzeit: K.G. Steck/D. Schellong: Karl Barth und die Neuzeit (München 1973 = Theol. Existenz heute 173).

DIETER SCHELLONG

1928 in Kiel geboren. Studium der Theologie und Musikwissenschaft in Münster, Göttingen und Basel. 1956 Pfarrer in Gütersloh. 1967 Promotion zum Dr. theol., 1971 Habilitation für Systematische Theologie in Münster, 1972 o. Prof. für Evang. Theologie und ihre Didaktik an der Gesamthochschule Paderborn. Wichtigste Publikationen (außer den in Anm. 2 und 5 genannten): Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien (München 1969); Kritik und Bewahrung christlicher Tradition in der Moderne: W. Oelmüller (Hg.): Wozu noch Geschichte? (München 1977); Illusion Ethik, Reformatio 1977 (S. 547–559); Hermeneutik und Kritik, Ev. Theologie 1978 (S. 213–226); Theologie nach 1914 (erscheint in der Festschrift f. H. Gollwitzer). Anschrift: Darfeldweg 31, D–4400 Münster (Westf.).

Arthur I. Waskow

Zu einer jüdischen Theologie des mittelständischen Bürgertums

Die Entwicklung einer jüdischen Theologie des modernen mittelständischen Bürgertums (engl. = «middle class») müßte sich auf gewisse grundlegende Ansätze, Methoden und Voraussetzungen stützen:

1. Daß in dieser unserer historischen Epoche die Welt und das jüdische Volk eine durch den Einbruch der Moderne ausgelöste Erschütterung erlebt haben, die gleich stark war wie die Erschütterungen in der Zeit der hellenistisch-römischen Eroberungen, welche die Welt und das Leben des jüdischen Volkes vor etwa 2000 Jahren umgestaltet haben. Zu jener Zeit war die jüdische Antwort auf diese Ereignisse ein erneutes Ringen mit den Texten der Thora im Lichte der neuen Lebensbedingungen, und das Ergebnis davon war der Talmud. In unserer Epoche, vor allem nach den Erschütterungen, die durch die Judenausrottung, die Gründung des Staates Israel und das Entstehen einer noch nie so dagewesenen freien und politisch mächtigen Diaspora in den Vereinigten Staaten von Amerika ausgelöst wurden, ist es erforderlich, aufs neue einen gleich tiefgreifenden Prozeß des Ringens mit den Ursprungstexten der Tradition – mit den biblischen und in gleicher Weise mit den talmudischen Texten – zu eröffnen.

2. Daß der traditionelle Prozeß der Midraschbildung, durch den eine authentisch ihr Eigenleben führende jüdische Gemeinschaft die Tradition immer aufs neue überprüft und dabei auch immer aufs neue entdeckt, wie man in Treue zu seinem Judentum leben kann, sich in der Praxis vollziehen muß in der Gewinnung neuer theologischer Einsichten und der Bewährung neuer Lebenspraktiken.

3. Daß der Prozeß der Midraschbildung ebenso, wie Jakob «mit den Menschen und mit Gott rang», um so zu Israel, dem Gotteskämpfer, zu werden, die Forderung beinhaltet, nicht nur mit Texten zu ringen, sondern auch mit Menschen und mit dem Gesellschaftssystem. Der Midrasch erwächst nicht aus einem elfenbeinernen Turm, sondern aus Schweiß, Staub und Kampf.

Entsprechend einem solchen Verständnis dieses Prozesses möchte ich die These aufstellen, daß ein brauchbarer Ausgangspunkt für eine moderne jüdische Theologie zu Fragen der Wirtschaft und der Klasse und zum Verständnis der Beziehungen der Menschheit zur Umwelt (die heute tiefgreifend verflochten sind mit wirtschaftlichen Fragen) die biblische Tradition des Jobeljahres ist.

Daß dies ein möglicher Ausgangspunkt ist, vertrete ich aufgrund der Überzeugung, daß die derzeitige Wirtschafts- und Umweltsituation der Industrienationen derart ist, daß man feststellen muß, daß die explosive wirtschaftliche «Entwicklung» der letzten 300 Jahre in ihrem vorherrschend ökonomistischen Stil, der die Werte der Gemeinschaft und der Person sowie die Integrität der natürlichen Welt unterminiert, an die Grenzen einer Katastrophe gestoßen ist. Das Musterbeispiel für diesen Prozeß in der heutigen Welt sind die Vereinigten Staaten von Amerika, aber auch Westeuropa, Japan und die Sowjetunion haben im Grunde genommen denselben Weg eingeschlagen.

Während der Zeitspanne der letzten Generation ist diese Bewegung frontal an vier begrenzende Faktoren gestoßen:

1. Sie hat mehr und mehr Teile der Welt, vor allem auch die südliche Hemisphäre, in die politischen und ökonomischen Herrschaftssphären der großen Industriekonzerne oder der staatsbürokratischen Mächte des Nordens integriert, aber neuerdings ist ein ganz starker Widerstand gegen solche ökonomische Herrschaft der Privilegierten erwachsen.

2. Sie hat ihre Zuflucht zu enormen militärischen Aufwendungen genommen, und zwar sowohl als wirtschaftspolitische Krücke wie auch als technisches Mittel, um mit außenpolitischen Gegnern fertig zu werden. Dieses Militärsystem aber hat sich als in sich gefährlich und als innenpolitisch destabilisierend erwiesen.

3. Diese Entwicklung hat weite Bereiche der natürlichen Umwelt ihren unmittelbaren wirtschaftlichen Bedürfnissen untergeordnet. Aber dieses Herrschaftsverhältnis über die Umwelt hat sich jetzt als selbstzerstörerisch erwiesen, weil einerseits die Erschöpfung der natürlichen Ressourcen und andererseits die Vergiftung der Umwelt durch Abfallprodukte rapide an Schnelligkeit zugenommen haben.

4. Sie hat schließlich neue Massenmedien entstehen lassen als Mittel, die Gesellschaft geistig und psychologisch beisammen zu halten. Aber die innere Dynamik dieser Medien hat sie dazu getrieben, sich immer mehr mit Gewalt, mit Sex und mit Spielen zu befassen, in denen übersteigerter Besitzdrang und übersteigerter Wettbewerbsdrang eine Rolle spielen. So sind diese Medien selbst in zunehmendem Maße gefährlich geworden für den Geist der Gemeinschaft, des Vertrauens und des Ausgleichs, auf den eine stabile Gesellschaft sich gründen muß.

Im Gegensatz dazu ist die Tradition des Jobeljahrs (Lev 25) eher auf Erwartungen und Wunschvorstellungen von einer «pulsierenden» und nicht einer «explodierenden» Wirtschaft gegründet. Sie trägt den Stempel einer Kultur, die sich völlig unterscheidet von einer Kultur der raschen Entwicklung.

Die Ordnung für das Jobeljahr fordert:

1. Daß in jedem siebenten Jahr das Land brachliegen soll und daß alle Schulden getilgt werden sollen;

2. daß in jedem fünfzigsten Jahr (d.h. dem Jahr nach dem siebenmal siebenten Jahr) das Land wieder brachliegen soll und daß jede Familie ihren Anteil an Land, den sie ursprünglich durch das Los zugeteilt erhalten hatte, wieder zurückerhalten soll. So geben die Reichen ihren Überschuß ab, und die Armen erhalten zurück, was ihnen zusteht. Alle Sklaven und alle in Schuldknechtschaft Lebenden – auch diejenigen, die erst die Hälfte einer siebenjährigen Knechtschaft abgeleistet haben oder die sich aus freien Stücken zu lebenslanger Sklaverei entschieden haben – gehen frei aus.

Die tiefste Bedeutung des Jobeljahres besteht wohl darin, daß es nachdrücklich darauf besteht, daß «religiöse» und «geistliche» Fragen nicht von «politischen» oder «wirtschaftlichen» Problemen getrennt werden können. Tatsächlich ist schon eine solche Sprache in sich selbst unangemessen, um zum Ausdruck zu bringen, wie das Jobeljahr das miteinander verbindet, was wir heute als getrennte Lebensbereiche betrachten, die mit großer Mühe wieder zusammengebracht werden müssen. Denn das Jobeljahr bedeutet, daß jedermann Land zur Bearbeitung erhält und *gleichzeitig* jedermann von der Arbeit auf diesem Land ausruht. Die Reichen geben ihren Überschuß ab, die Armen erhalten ihren Anteil zurück – und *gleichzeitig* übergibt die gesamte Gesellschaft das Land an Gott. Es gilt *gleichzeitig*, was der Marxismus fordert, nämlich daß jedermann gleichberechtigt sein soll, sowohl was die wirtschaftliche Basis wie die Beteiligung an Freiheit und Macht betrifft; und genauso gilt, was der Buddhismus fordert, nämlich daß jedermann in Nicht-Tun und Nicht-Besitzen in Berührung kommt mit der geistigen Wahrheit.

Die Tradition des Jobeljahres sagt uns, daß man nicht «Marxismus» oder «Buddhismus» allein praktizieren kann. Sie sagt: Es gibt keine Möglichkeit, geistige Transzendenz zu erlangen, keine Möglichkeit, auf materielle Werte zu verzichten, außer du wüßtest, daß jedermann des Wohlstands bedarf und Anteil an ihm erhalten muß.

Überdies spricht die Ordnung des Jobeljahrs von einer zyklisch verlaufenden Veränderung. Sie gründet nicht auf der Vorstellung, daß das Land nur einmal verteilt zu werden brauche und daß dann ein für allemal Gerechtigkeit verwirklicht sei. Und sie läßt auch nicht die Vorstellung gelten, daß alljährlich kleine Veränderungen wirkliche Gerechtigkeit herstellen könnten. Die Ordnung des Jobeljahres sagt zwar, daß den Armen jedes Jahr aufs neue erlaubt werden soll, an den Rainen der Felder Ähren zu lesen, daß in jedem siebenten Jahr Schuldverschreibungen getilgt werden müssen und die Armen so aus der verzweifelten Lage ihres Schuldnerseins befreit werden müssen; aber sie sagt auch, daß einmal in jeder Generation eine große Veränderung durchgeführt werden muß und daß jede Generation wissen muß, daß dies auch von ihr wieder geleistet werden muß.

So sagt uns das Jobeljahr gleichsam, daß wir sehr wohl darum wissen, daß manche Menschen fähig sind und daß andere Schlemihls sind, daß manche gierig sind und manche genügsam, daß manche stürmisch sind und andere phlegmatisch, daß manche Glückskinder sind und andere Pechvögel. So werden die einen reich werden und die anderen arm – und dies ist ganz in Ordnung, solange nur ein Korrektiv besteht, solange die Gesellschaft sich auch wieder neu formieren und einen Anfang machen kann. Dieser Rhythmus ist nichts von alledem, was wir konservativ oder liberal oder radikal nennen. Er ist von einem viel subtileren Willen um menschliches Verhalten erfüllt als alle diese Einstellungen miteinander.

Und das Jobeljahr besagt, daß es eine Verbindung zwischen dem Zyklus der Natur und dem Zyklus des menschlichen Lebens gibt. Zunächst ist das Jobeljahr in einem Gefüge von kleineren Rhythmen verwurzelt:

Am siebenten Tage, am Sabbat, findet ein Jobeljahr im kleinen statt: Niemand arbeitet, jeder teilt mit dem anderen.

In jedem siebenten Monat (Tischri im Herbst und Nisan im Frühling) findet eine Reihe von Festen statt: Rosch Haschana (= Neujahrsfest), Jom Kippur (Versöhnungstag) und Sukkot (= Laubhüttenfest) im Herbst; Pessach (= Ostern) im Frühling. Es sind dies Tage der Ruhe, der Erneuerung und des Miteinander-Teilens: Man teilt miteinander die baufällige Hütte, die Sukka, und das schale Brot, die Mazze.

In jedem siebenten Jahr werden alle Schulden getilgt, und das Land bleibt brach liegen.

Dann schließlich steigert sich der immer wiederkehrende Rhythmus in einer letzten Spirale zum Jobeljahr. So wäre an sich die immer erneute Weckung des Empfindens für den großen sozialen Kreislauf schon an jedem Sabbat unausweichlich gewesen – verblaßt vielleicht, aber doch in jedem kurzen Wochenkreislauf unausweichlich!

Und wie erlebt man diesen Kreislauf, wenn schließlich das Jobeljahr selbst wiederkehrt? Dann liegt das

Land unbestellt, wie es auch schon im Jahr davor, im siebenmal siebenten Jahr, dalag. Zwei Jahre nacheinander unbestellt! Man stelle sich nur einmal vor, man stünde mitten in einem von einer bäuerlichen Gesellschaft geprägten Land, in dem zweimal nacheinander das Land nicht eingesät und die Bäume und Weinstöcke nicht abgeerntet worden wären; in dem die frei wachsenden Erzeugnisse des Bodens wohl von jeder Familie gepflückt, nicht aber von den Eigentümern systematisch abgeerntet werden dürften. Man stelle sich vor, wie seltsam das Land aussehen würde. Es wäre mehr als nur ein Hauch von Wildnis, es wäre wie eine «fünfte Jahreszeit». Die Natur selbst würde umgestaltet Hand in Hand mit der Gesellschaft. Jeder würde das Empfinden haben, daß etwas so Grundlegendes wie das Teilen des Reichtums mit anderen auch Veränderungen an so etwas Grundlegendem wie dem Wachstum der Pflanzen auslösen kann. Jeder würde erkennen, daß die «größte» Aktion von allem wäre, einmal keine Aktion zu machen.

Ferner stelle man sich den Bauern vor, der auf dem seiner Familie gehörenden Fleckchen Land steht und bei sich selber denkt: Hier, ganz genau hier ist der Platz, wo meine Großeltern vor 50 Jahren standen, und hier, genau hier ist auch der Platz, an dem jetzt in 50 Jahren meine Enkel stehen werden. Ganz gleich, was geschieht – mag auch eine Dürre kommen und mögen meine Kinder dann in die Stadt ziehen oder sich selber in die Sklaverei verkaufen; oder mag eine Zeit der Fülle kommen, und meine Kinder erwerben halb Judäa zu eigen... Aber komme, was will, in 50 Jahren wird hier meine Saat stehen, hier auf *diesem* Hügel, bei *dieser* Quelle, *diesem* Felsen und *diesem* Olivenbaum.

Zwischen der erneuerten Gesundheit meiner kleinen Familie und der erneuerten Gesundheit meines ganzen Landes und Volkes besteht eine klare Einheit. Denn nur mit der Wiederherstellung jeder einzelnen Familie wird unser Land wiederhergestellt sein: Kein König, kein Priester ist verantwortlich für die Verwirklichung dieser Erneuerung, sondern allein meine Familie und jede andere Familie.

All dies ist etwas, was wir aus der modernen weltlichen Politik nicht lernen können. Heutige Konservative, die fordern, daß die Familie gestärkt werden solle, geraten außer sich vor Wut, wenn jemand die Idee der Abschaffung allen Reichtums und aller Privilegien vertritt. Radikale, die fordern, daß die Reichen enteignet werden sollen, reagieren mit Verblüffung auf die Vorstellung, daß das Land unproduktiv liegen bleiben solle oder daß die regressive Institution der Familie zu preisen sei.

Das Jobeljahr steht auch jenseits sowohl der «moralischen» Politik aus dem Schuldbewußtsein des mittelständischen Bürgertums gegenüber den Armen wie auch jenseits des Klasseninteresses der Armen selbst. Sein Bezugspunkt ist einfach nicht der Arme, weder als Handelnder noch als jemand, der im Brennpunkt des Handelns von anderen steht. Das Bild, welches das Jobeljahr heraufbeschwört, ist nicht das einer großen Masse von Armen und Verzweifelten, von Elenden und Hungerleidenden, die sich erheben, um in ihrem Zorn den aufgeblähten Reichen das Land wieder abzunehmen. Es geht auch nicht darum, daß die Wohlhabenden in einem Anfall von Schuldgefühl oder Mitleid ihrem Reichtum entsagen. Tatsächlich läßt ein Aspekt des Jobeljahres deutlich erkennen, daß sowohl Zorn wie Schuldgefühl nicht seine Motive sein dürfen; denn das Jobeljahr beginnt nicht mit Rosch Haschana, wenn das fünfzigste Jahr selbst beginnt, sondern zehn Tage später, mit dem Jom Kippur, wenn die Gemeinde sich schon von Schuld und Zorn gereinigt hat. Wenn die Tage der Furcht und der Umkehr die Versöhnung bereits vollbracht haben, dann wird das Jobeljahr verkündet. So ist es gleichzeitig sowohl die heilende Gabe des Volkes an Gott zur Vollendung des alten Zyklus wie auch Gottes erster Segen für das Volk im neuen Zyklus.

Das Jobeljahr schließt sowohl ein waches Interesse für den anderen ein, wie es eine religiös-humanistische Politik einflößt, als auch ein waches Empfinden für Klasseninteresse und Solidarität, wie es eine Konfliktpolitik einflößt. Statt Haß gegen die Reichen zu predigen, bietet es sowohl den Reichen wie den Armen «Befreiung» an. Die Reichen werden befreit von dem Zwang zu Arbeit, Management und Produktionssteigerung und vom Neid, mit dem andere sie betrachten. Die Armen werden befreit von dem Zwang zu arbeiten, von Hunger, Demütigung und Verzweiflung, von der Abhängigkeit von der Liebe oder auch nur der Rechtschaffenheit der anderen und von dem Mitleid der anderen zu ihnen. Sie erhalten die Möglichkeit wieder zu arbeiten. Aber Reiche und Arme werden vollauf als Menschen gesehen, als Begegnungspartner, nicht als Feinde oder Opfer, die zu fürchten oder zu hassen sind.

Das Jobeljahr war aber nicht allein gegründet auf die Anerkenntnis von Gottes Bild in jedem Menschen. Es mag wohl andererseits auch appelliert haben an die Klasseninteressen einer ausgedehnten Gruppe unabhängiger Kleinbauern, die das Aufkommen einer dauerhaften übermäßig sich mästenden Klasse von Großgrundbesitzern einerseits, und einer Klasse von dauernden Sklaven oder Schuldknechten verhindern wollten, die ihre Einkommensmöglichkeiten unterboten hätten.

So können wir uns vorstellen, daß das Jobeljahr

heutzutage nicht zu einem Modell werden könnte, wohl aber zu einem Wegweiser, zu einem Wegweiser auf etwas hin, was die in bescheidenen Verhältnissen lebenden Angehörigen einer «breiten Mittelklasse» (engl. hier = «Middling class» anstelle des sonst üblichen «middle class» !) zugunsten einer anständigen Gesellschaft jenseits ihrer eigenen Gier oder ihrer eigenen Schuldgefühle sagen könnten.

Man stelle sich vor, die Grundsätze des Jobeljahres würden angewandt im Blick auf die Verzweiflung, die Gewalttätigkeit, die Gesetzlosigkeit und Entfremdung in den modernen Großstädten; angewandt auf Drogenmißbrauch, Zerfall von Familien, Gewalttätigkeit nicht nur auf den Straßen, sondern auch innerhalb der Familien, Mißbrauch von Kindern, Verlassenheit alter Leute. Was würde dies bedeuten?

Es würde bedeuten, daß jeder sicher wüßte, daß weder Armut noch Angewiesenheit auf barmherzige Liebe ewig dauern, daß jedem wieder einmal ehrbare Arbeit und Ansehen verschaffende wirtschaftliche Unabhängigkeit zukommen werden. Daß es Hoffnung geben muß, nicht die Hoffnung der Phantasie, sondern die Hoffnung eines sicheren Wissens. Daß Hoffnung sowohl geistiger wie wirtschaftlicher Art ist. Daß der eigene Lebensraum, die eigene Gemeinschaft – und nicht bloß der unermeßliche Raum kosmopolitischen Stimmengewirrs – der Ort ist, an dem nicht nur die kulturellen Wurzeln einwachsen müssen, sondern auch handfeste wirtschaftliche Unabhängigkeit.

Es würde bedeuten, daß die Gemeinschaft die Lebenszyklen mit Ehrfurcht behandeln muß: Pflanzen, Tiere und menschliches Leben. Die Zyklen der Jahreszeiten und der Generationen. Daß individuelle Ruhe und Entspannung nicht genügen. Daß ganze Gemeinschaften miteinander Ruhezeiten halten müssen, damit diese Ruhe wirklich erholsam wird. Daß, ebenso wie eine gemeinschaftliche Ruhe nötig ist für die Erneuerung der Arbeitskraft, auch ein Rhythmus von gemeinsamer Einkehr bei den Liedern, den Geschichten und den Kunstwerken, aus denen die gemeinschaftlichen Wurzeln sich nähren, nötig ist zu einem gesunden kulturellen Wachstum. Daß eine rhythmische Wiederkehr gemeinschaftlicher Festfeiern mit Erde, Luft und Wasser nötig ist zur Ermöglichung der gesundenden Rückkehr zu einem Kontakt mit anderen Menschen. Daß wir Wege finden müssen, um die Rhythmen von Ruhe, Verwurzelung und Naturbeziehung wiederherzustellen, und zwar inmitten der Großstädte, wo sie jetzt verlorengegangen sind.

Es würde bedeuten, daß die Angehörigen der «Mittelklasse» sich selbst betrachten müssen als kooperative Miteigner und Mitarbeiter an den Produktionsmitteln bzw. daß sie sich selbst wieder dazu machen müssen. In vielen Industriegesellschaften sind weite Teile der «Mittelklasse» zu Manipulatoren von großformatigen Herrschafts- und Abhängigkeitsstrukturen, die in der Maske sozialer Wohlfahrtsaktivitäten daherkommen, geworden. So werden heute zur Mittelklasse oft die Sozialarbeiter gezählt, die angestellt sind, um die Armen, die Kranken, die Arbeitslosen und Hilflosen zu managen, ihnen Hilfe zu leisten und sie zu kontrollieren; ebenso Lehrer, die angestellt sind, um die jungen Menschen unter Kontrolle zu halten und sie durch bestimmte Kanäle verschiedenen Gruppierungen von technischen, manuellen und anderen spezialisierten Arbeitskräften oder auch der Arena der für den Arbeitsprozeß nicht verwendbaren zuzuführen; ebenso Medienfachleute, die angestellt sind, um die geistige Unabhängigkeit und Wachsamkeit in der Öffentlichkeit abzuschwächen; usw. usw.

Vor zwei Generationen hat der linke Flügel der zionistischen Bewegung (mehr in sozialistischer als religiöser Sprache) zur jüdischen Gemeinschaft von der besonderen Gefahr dieser neuen und parasitären Form einer Mittelklasse gesprochen. Wie Ber Borochow aufwies, machte die traditionelle Einweisung der Juden im christlichen Europa in einen Status von Parias es leicht, Juden als Aufseher über die Armen und die Landbevölkerung in Randpositionen zu versetzen, wobei sie aber keine wirkliche eigene Macht besaßen. Die Lösung der linken Zionisten für dieses Problem war der Wiederaufbau des jüdischen Volkes als eines sich selbst verwaltenden Volkes, das als arbeitende Klasse im eigenen Land, im Land Israel, lebt. Das Kollektiveigentum an Grund und Boden, wie es von den Kibbuzim und der Jewish Agency entwickelt wurde, war ein Versuch, eine «middling class» wiederaufleben zu lassen, die weder reich noch arm sein sollte, weder eigentumslose Arbeiter noch begüterte Kapitalisten, eine Klasse, die das Herz eines erneuerten jüdischen Volkstums sein sollte. Borochows Analyse der Kibbuzim unterschied daher zwischen der konventionellen «middle class» randständiger Geschäftsleute und ebenso randständiger Wohlfahrtsbürokraten einerseits und einer neuen Art von «middling class» andererseits, die vielleicht am besten als eine Übersetzung der Schicht der unabhängigen Freibauern in moderne Verhältnisse gesehen werden könnte.

Indem wir uns auf die Lehren aus diesem säkularen Experiment beziehen und die daraus gewonnenen Einsichten durch Bezugnahme auf die religiöse Tradition vertiefen, möchten wir die folgenden neuen Gesichtspunkte zur Diskussion stellen:

Daß die jüdischen Gemeinden in der Diaspora diese Unterscheidung auf die Diaspora selbst und auf die

nichtjüdischen Gruppierungen ausdehnen möchten, welche an die Stelle oder an die Seite der Juden in der wohlhabenden «Mittelklasse» (welche Gegenstand der Feindschaft sowohl der Armen wie der herrschenden Klasse ist) getreten sind. Die Umgestaltung der konventionellen «middle class» in eine neue, sich selbst bestimmende «middling class» muß nicht auf das Land Israel beschränkt werden. Juden und Nichtjuden innerhalb der Industriegesellschaften der nördlichen Hemisphäre könnten miteinander lernen, die grundlegenden Lehren des Jobeljahres und die Erfahrung des Kibbuz zu praktizieren.

Es wäre zu wünschen, daß die Achtung vor dem Land selbst und vor Gottes ganzer Schöpfung als unserer Umwelt, die das Jobeljahr gebietet, auf eine Weise praktiziert würde, wie sie säkulare Sozialisten für gewöhnlich nicht gefordert haben.

Es wäre zu wünschen, daß die gewichtige Bedeutung der gemeinschaftlichen Ruhe, des Ausgleichs und der Suche nach den Wurzelgründen sowie der Familie – lauter Werte, die von der Ordnung des Jobeljahres, nicht aber von der säkularen Linken gelehrt werden – sich verbinden mit der Einsicht in die Wichtigkeit von Veränderungen in den Klassenstrukturen.

Wenn das Judentum (und andere religiöse Traditionen) diese Bestrebungen aufgreifen würde, so würde das von ihm fordern, daß es die tiefgreifende Verwirrung abschütteln müßte, welche alles religiöse Denken während der explosiven naturwissenschaftlich-industriellen Periode der letzten 300 Jahre befallen hat; ferner eine innere Entscheidung dafür, daß die biblische Lehre zutiefst und genau genommen nicht allein mit individueller Spiritualität zu tun hat, sondern auch mit weitestgespannten wirtschaftlichen, politischen und die Umwelt betreffenden Themen, mit denen die gesamte menschliche Gemeinschaft konfrontiert ist. Diese Aufgabe – die innere Erneuerung und das Atemholen – ist vielleicht die allerschwierigste.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ARTHUR I. WASKOW

1963 Promotion zum Dr. phil. an der Universität von Wisconsin. Derzeit Direktor des «Project on American Jewish Institutions» am Public Resource Center in Washington, D.C. Veröffentlichungen: The Limits of Defense (Doubleday 1962); From Race Riot to Sit-in (Doubleday 1965); The Freedom Seder (Holt/Rinehart/Winston 1970); The Bush is Burning (Macmillan 1971); The Shalom Seder: Response, Spring 1977; The Choice: Romanticism or True messianism. In: Auschwitz. Beginning of a New Era? (Hg. Fleishner, 1977); The Future of Jewish Peoplehood: Forum, Fall 1978; Godwrestling (Schocken Books 1978). Anschrift: Project on American Jewish Institutions, Public Resource Center, 1747 Connecticut Av., N.W., Washington, D.C. 20009, USA.

Theo Beemer

Christliche Elemente für eine nichtbürgerliche Erziehung

Dieser Beitrag wurde von einem bürgerlichen Theologen geschrieben, der an einer vom Staat anerkannten und finanzierten katholischen Universität arbeitet, der tätig ist in der soziokulturellen Situation der Niederlande und in einer Kirche, die in den letzten Jahren mehr und mehr zur Mittelstandskirche geworden ist.

Auf die Arbeit von P. Freire über die Pädagogik der Unterdrückten wird nicht eingegangen. Als Pädagogik der Unterdrückten ist sie auf die Pädagogik von Unterdrückern nicht anwendbar. Wohl gibt es auch in Europa das Abdrängen in Randgebiete, aber fraglich ist, ob die Methode Freire für die davon Betroffenen brauchbar ist. Zwar will der Sozialstaat den sozial Schwachen erzieherische Vorkehrungen bieten, aber die Teilnahme der Kirchen daran ist als solche kein Hinweis auf eine nachbürgerliche Erziehung. Deshalb setze ich mir den Nachweis zum Ziel, welche christlichen Überlieferungen für eine Erziehung zu echter Solidarität mit nichtbürgerlichen Gruppen brauchbar sind.

1. Die Größe des bürgerlichen Subjekts war seine welthistorische Allgemeinheit; sein Elend ist die nichtverstandene Besonderheit seiner Interessenssphäre[1]. Es gibt deshalb auch Grund zum Mißtrauen gegenüber der Leichtigkeit, mit der inner- und außerhalb der Kirchen über die Menschheit gesprochen wird, über alle Menschen, über die «familia humana» und über ein vorgestelltes System guter Beziehungen unter allen Menschen: Einheit, Friede, Brüderlichkeit. Biologen und Ärzte verstehen die Menschheit als Art. Zur Rechtfertigung von Experimenten mit menschlichen Versuchspersonen führen sie manchmal den zu erwar-

tenden Nutzen für «die (leidende) Menschheit» an, während der eigentliche Charakter ihrer Interessen oft leicht durchschaubar ist und manchmal in der Gleichgültigkeit gegenüber ihren Versuchsobjekten ans Licht tritt. In einer bürgerlichen Kultur müssen sich Philosophen und Theologen die Frage stellen, wie es möglich geworden ist, die Menschheit als ein großes Ganzes, als eine Gruppierung zu verstehen[2]. Im alten Israel wird die Menschheit nicht als zusammenhängende Einheit verstanden, sondern als eine artikulierte und spannungsreiche Einheit: das Volk und die Völker, aufeinander bezogen sowohl durch die Einheit der Abstammung – übrigens mit Differenzierung zwischen dem «jüngeren» und dem «älteren» Bruder – und durch die Einzigkeit des Gottes Israels. Auch die christliche Religion macht es möglich, alle Menschen als eine Familie zu verstehen: als Stämme *eines* Vaters, Adams oder (im zweiten Ansatz) Noahs; außerdem gibt es keine anderen Götter, die andere Stammeltern schaffen könnten. Für Augustinus ist die Geschichte das Drama der Menschheit, nicht das Drama einzelner Völker; die Geschichtsschreibung muß denn auch universal angelegt werden, wie es in «De Civitate Dei» geschieht.

Zwischenkulturelle Konflikte führten aber zu polygenistischen Theorien. Bei den Einfällen der Barbaren in das römische Reich wurde gefragt, wie das mit der Brüderlichkeit aller Menschen in Übereinstimmung zu bringen sei; manche meinten, sie stammten von den Antipoden ab, die an der Unterseite der Erde lebten und von denen einige über den Rand gelangt seien. Eine orthodoxe Erklärung lautete, die Barbaren seien durch den Teufel gründlicher verdorben worden als die Römer[3]. Aber auch nach Entdeckung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert war der Polygenismus aktuell. Sind die Indianer Menschen? Für manche war es schwer anzunehmen, daß sie zu unserem Geschlecht gehörten; vielleicht sind die Wilden mehr mit Tieren verwandt. Papst Paul III. entschied aber im Jahr 1537, daß die Indianer ganz und gar Menschen sind. Der Polygenismus ist aber damit noch keine neutrale Theorie, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion. Im 18. Jahrhundert trifft man ihn bei Gelehrten kaum noch an; er ist aber noch von Einfluß in Kreisen, die sich mit Sklavenhandel befassen. Aber ebensosehr sind auch die monogenistischen Auffassungen vom Europäismus gekennzeichnet. Mögen Indianer und Neger auch zu «unserm» Geschlecht gehören, so sind sie doch unerwachsene Glieder, über die die höherentwickelten und erwachsenen Glieder eine intellektuelle Vormundschaft ausüben müssen. Die menschliche Gemeinschaft kann in zivilisierte und unzivilisierte Nationen eingeteilt werden, und die Pflichten der ersteren gegenüber den letzteren gleichen denen der Eltern gegenüber ihren Kindern[4]. Die Bildungsarbeit wird analog der Erziehungsaufgabe in einer Familie aufgefaßt. Das säkularisierte Sendungsbewußtsein der französischen aufgeklärten Philosophen und Weltreisenden des 18. Jahrhunderts setzte diese in Stand, die Welt nach dem Bilde des Menschen neuzuschaffen. Der Mensch ist der europäische Mensch, genauer: der bürgerliche.

2. Zwei der vielen Kennzeichen der bürgerlichen Gesellschaft sind: die Verselbständigung des Wirtschaftlichen und der Individualismus. Dieser Individualismus darf keineswegs als moralische Kategorie verstanden werden: er charakterisiert den Menschen als auf sich selbst gestelltes, isoliertes Ich, das seine Bedürfnisse selbst bestimmt. Die moralischen Kategorien von Egoismus und Altruismus (letzterer eine Erfindung von A. Comte) sind beide abhängig vom individuellen Bewußtsein und gehören als solche zur bürgerlichen Moral. Wenn nun in den Ideen des 18. Jahrhunderts «der» Mensch als abgesondertes und autarkes Subjekt erscheint, spiegelt sich darin nur die besondere Struktur der bürgerlichen Gesellschaft wider. «Der» Mensch steht am Ende eines geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozesses der Individualisierung.

Sehr plausibel hat T. Lemaire den Zusammenhang dargelegt zwischen der bürgerlichen Gesellschaft in Westeuropa und – auf kognitiver Ebene – dem Entstehen einer «Philosophie der Geschichte» als Nachfolgerin der «Theologie der Weltgeschichte», die mit Bossuet ihr Ende fand. Das revolutionäre Streben des sich emanzipierenden Bürgertums rechtfertigt sich selbst durch die wissenschaftliche Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte. Man schreibt seine eigene Vorgeschichte und bezeichnet die Geschichte der menschlichen Art als die fortschreitende Entwicklung aus einem Naturzustand zum Zustand der modernen Kultur[5]. Diese Entwürfe, von Turgot und De Condorcet bis einschließlich Hegel, sind Ausdruck des weltumspannenden Anspruchs des westeuropäischen Bürgers, der seine eigene Vorgeschichte durchdenkt.

Bei Kant dagegen erscheint die Menschheit in der Ethik, und zwar als eine sittliche regulative Idee. Die allmähliche Vereinigung aller vernünftigen Wesen und aller Staaten zu einer Kosmopolis sowie ihre Vereinigung zu einem sittlichen Gemeinwohl, einer «unsichtbaren Kirche», ist Inhalt des Pflichtbewußtseins des autonomen einzelnen, des Bürgers. Die Gegensätze zwischen Menschen finden dagegen ihren Ursprung in der sinnlichen Natur des Menschen, in der Antinomie der ungeselligen Geselligkeit. Für den modernen Leser ist es nicht schwer, hier eine sittliche, ja religiöse Grundlage für die Bewegung zugunsten der Men-

schenrechte zu erkennen und für eine Erziehung, die auf ihre Verwirklichung gerichtet ist. Viele christliche Erzieher sind gefesselt von der vereinten Menschheit als sittlichem Ideal und interpretieren die christliche und biblische Tradition im Lichte dieser universalen Moral; zu Unrecht.

3. Eine typisch bürgerliche Kategorie ist die des «Mitmenschen», das soll heißen: des Menschen, der mit mir oder mit uns Mensch ist, aber nicht ist wie ich oder wir. Im Sprachgebrauch tritt er meistens in der Einzahl auf, innerhalb eines Systems von Philanthropie und als Objekt der Hilfe und Sorge, der Anteilnahme und Teilung. Er gehört zu einer Gruppe, die entweder numerisch oder qualitativ eine Minderheit darstellt gegenüber dem numerisch oder qualitativ stärkeren «Wir». In den Niederlanden, wo eine Minderheit von Surinamern wohnt (etwa 1 % der Bevölkerung) gibt es ein Radioprogramm, das gestaltet wird «für und durch Surinamer, Landsleute, Minderheiten und den weißen Mitmenschen». Die Ironie der letzten Worte illustriert den eigenartigen Charakter des Ausdrucks «der Mitmensch». In dieser philanthropischen Absicht ist immer die Rede von einer Gruppe, die sich sorgend und altruistisch für Glieder einer Kategorie einsetzt, die nicht zu ihr gehören. «Wir Weißen» werden aufgerufen, uns für den Farbigen einzusetzen; «wir Gesunden» für den Kranken; «wir Leistungsfähigen» für die nicht Leistungsfähigen; «wir Wohlhabenden» für die Armen; «wir Verständigen» für die Schwachsinnigen und Geisteskranken; «wir Reichen» für die Armen. Jedesmal werden Individuen zweiter Kategorie von der Wir-Gruppe ausgeschlossen und zum Objekt ihrer Wohltätigkeit gemacht. Der Mitmensch ist kein Freund, kein Feind. kein Parteigänger und ebensowenig ein Widersacher. Der Ausdruck sieht ab von gesellschaftlichen Positionen und Oppositionen, in denen die Menschen als Subjekt ans Licht treten. Für die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft ist es wichtig zu wissen, welche Eigenschaften ein Individuum wichtig, gewichtig und zu einem «maior» machen – eine Position, die ihm erlaubt, sich außerhalb des «minor» und für den letzteren verantwortlich zu wissen[6]. Die bürgerliche Moral aber kümmert sich nicht um die Abgrenzung von Freunden und Feinden und ebensowenig um die Identifizierung der Positionen nach Macht und Schwäche; noch weniger bietet sie eine Kritik der gegebenen Positionen. Alle Menschen außer dem «Ich» sind Mitmenschen, und gemäß der bürgerlichen Religion sind sie ebenso Kinder «meines» und «unseres» Vaters. Die christliche Bedeutung des Herrengebetes, welches das «wir» auf den Vater Jesu bezieht, ist damit pervertiert. Ja, die Christologie wird auf diese Weise absorbiert durch die universale Menschheitsmoral und die an ihre Nachfolge gekoppelte Hoffnung und, über diese Moral, an die Egologie des Individualismus.

Das exklusive Reden und Handeln von der bürgerlichen Philanthropie und dem bürgerlichen Gefühl der Verantwortung macht verständlich, daß für die jeweils Ausgeschlossenen, für die Außenseiter oder die «minores» die besten Chancen für Emanzipation und Besserung ihrer Position in dieser Gesellschaft darin liegen, daß sie selbst sprechen, selbst Initiative ergreifen, sich selbst helfen und in die Opposition gehen. Das geschieht jeweils in den Bewegungen der Feministen, der Homosexuellen, der Geisteskranken, der Farbigen, der Arbeitslosen, der Patienten, der ausländischen Arbeiter und anderer Minoritäten in unsren industriellen Gesellschaften. Die Kirchen passen sich überwiegend der bürgerlichen abstrakten Gestalt der Philanthropie gegenüber dem Mitmenschen an und sind nicht in der Lage, die charakteristisch christliche Überlieferung der Universalität auf ihren Begriff der oppositionellen Bewegungen anzuwenden. Sie produzieren Erklärungen und gehen Wohltaten spendend umher, statt auf fremde Sprache zu hören, zu lernen und zu empfangen. So reden und handeln sie tatsächlich wie andere kulturelle Apparate unserer Gesellschaftsformen, als ihr Überbau. Der Bischof von Rotterdam brachte Ende Dezember 1978 in einem Brief an die Priester und pastoralen Mitarbeiter seiner Diözese die kirchliche Verwerfung des homosexuellen Verhaltens in Erinnerung; er kleidete dies in einen Aufruf, «unsere pastorale Sorge» dem «homophilen Mitmenschen» zu widmen. Nicht die erstere Aussage über die Moral ist ärgerniserregend, wohl aber die zweite, weil sie innerhalb der Kirche eine bestimmte Gruppe von der Gemeinschaft ausschließt.

4. Wenn die Kirchen in unserer Gesellschaft die Zeichen der Zeit verstehen, zu denen auch die Zeichen von Übersee gehören, werden sie sich in ihrem Reden, Handeln, Bilden und Erziehen losmachen wollen von der Allianz mit der bürgerlichen Moral und den daraus hervorgehenden Erziehungszielen. Es ist leichter zu sagen, von welcher Philosophie und welcher Ethik sie sich dann entfernen müssen (insbesondere von der Wertphilosophie und der Wertethik), von welchen Denkweisen und welcher Praxis, als zu sagen, bei welchen Denksystemen und Gruppen sie Annäherung suchen müssen. Natürlich ist die Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft nicht eine christliche Gesellschaft, und auf eine bürgerliche Erziehung folgt nicht eine christliche. Ich versuche anzugeben, welche Elemente der christlichen Überlieferung heute gegen die bürgerliche Tradition aufgebracht werden müssen, um den Menschen als Subjekt zu retten und zu fördern.

4.1. Die christliche Überlieferung von der Universalität: Viele moderne Katholiken haben es schwer, an die einzigartige Bedeutung zu glauben, die Jesus nach dem Bekenntnis der Kirche für die ganze Menschheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hat, und zwar als ihr Retter. Sie können sich aber leicht mit dem Glauben an das Reich Gottes abfinden, wenn es als eine Form von «herrschaftsfreier Kommunikation» zwischen allen Menschen dargestellt wird, die verheißen ist und für die sie sich in unendlicher Progression (Kant) einsetzen dürfen. Daran klebt die Gefahr des moralischen Idealismus, der sich nicht der ökonomischen Positionen und Oppositionen der Gläubigen bewußt ist. Auch verfallen diese Gläubigen schnell dem ethischen Prinzip des Utilitarismus: das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl zu suchen. Dabei übernehmen sie gleichzeitig die Fehler dieser Ethik, zumal die Definition des Inhalts dieses glücklichen Lebens an die Experten aus der Hand gegeben wird und nicht festgestellt wird, auf welche Individuen heute und in Zukunft diese Definition anzuwenden ist.

Demgegenüber muß die vergangene Universalität Israels, des Volkes zum Nutzen der Völker, in Erinnerung treten. In seiner Geschichte wurde das Heil aller Völker bereitet, was nach Jesu Ankunft von keiner einzigen Nation gesagt werden darf, so sehr auch einzelne Nationen gemeint haben, mit einer besonderen Berufung und Sendung ausgezeichnet zu sein. Vom Leben und Sterben Jesu wird geglaubt, daß es auf eine wahrhaft bisher ungekannte Weise allen Menschen zugute kommt. Einer Humanisierung nach Art steter Ausbreitung von Einflußsphären, von Vormundschaft und «depositärer Erziehung» (P. Freire) steht gegenüber eine Humanisierung aufgrund des Schicksals eines einzigen oder weniger. Für die theologische Kategorie der Stellvertretung gibt es jedoch (noch) kein geeignetes philosophisches Modell[7]. Wohl kann über die Symbolik und die Mythologie solch ein philosophischer Begriff gewonnen werden, so daß es nicht sinnlos schiene, daß die Bestimmung der Menschheit jemals in einer geschichtlichen «Minorität» repräsentiert würde.

4.2. Gegenüber der Kategorie des «Mitmenschen» muß das Verständnis für die Opposition in den menschlichen Beziehungen gestützt werden. «Die Beziehung eines Selbst zu einem anderen Selbst wird mittels der Objektivität artikuliert, die auf den Themen von Besitz, Macht und Prestige beruht», sagt P. Ricœur[8]. Es gibt unrechtmäßige Ausbeutung, Unterdrückung und Demütigung. Die bürgerliche Erziehung hat den Kampf und die Aggression aus dem sittlichen Bewußtsein verdrängt und auf die Theorie und die Praxis des Spiels verwiesen. Wenn aber die Nächstenliebe theologisch und nicht moralistisch verstanden wird, wird sie zur Erkenntnis von Freunden und Feinden beitragen, weil sie auf beide hinzielen, und also auch zur Rehabilitierung des Kampfes führen kann. So können sich Christen von der bürgerlichen Ideologie der Entwicklungshilfe für zurückgebliebene Gruppen und Länder lösen. In Westeuropa besteht ihr Beitrag zur Solidarität in der Treue gegenüber den Gruppen, die die humanitäre Hilfe sozusagen undankbar negieren oder ihr widersprechen.

4.3. Relativierung der ethischen Sicht auf die Welt: In unserer Kultur wird großer Wert gelegt auf das direkte Bewußtsein, die offenen Meinungen und Motive zum Handeln. Gute Absichten dienen als Alibi für sinnlose Taten. Angenommen wird, daß unser Bewußtsein uns unmittelbar Zugang zu dem verschafft, was wir sind, und uns zu dem hinführt, was wir tun. Innerhalb der Kirche erklärt sich der Akzent auf der subjektiven Moralität und dem eigenen Erfühlen als Reaktion auf die Verkündigung der veralteten objektiven Verhaltensregeln. Nichtsdestoweniger trägt sie bei zur Unwissenheit und Sorglosigkeit gegenüber der zur Struktur gewordenen Unsittlichkeit. Die Überlieferung der Lehre von Gnade und Werken und der Übergang von unvollkommener zu vollkommener Reue muß zu einer Relativierung des Ethischen beitragen, so daß Raum wird sowohl für das Leben in der Heilsgeschichte wie für eine rationale Analyse der eigenen Position, aus der heraus der gute Kampf gekämpft werden kann.

[1] B. Willms, Revolution oder Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts (Stuttgart 1969).

[2] J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960).

[3] A. de Waal Malefijt, Images of Man. A History of Anthropological Thought (New York 1974) 27.

[4] U. Bitterli, Die «Wilden» und die «Zivilisierten» (München 1976).

[5] T. Lemaire, Over de waarde van kulturen (Baarn 1976).

[6] In dem Werk des Thomas von Aquin kann man erforschen, wer in der feudalen Gesellschaft als zu den maiores und minores gehörend galt.

[7] J. Ratzinger, Artikel «Stellvertretung»: Handb. Theol. Grundbegriffe (München [2]1970) Bd. IV, 127–137.

[8] P. Ricœur, Finitude et Culpabilité: L'homme faillible (Paris 1960) 122 ff.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

THEO BEEMER

1927 geboren. Priester, Lektor für Moraltheologie an der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift: St. Stephanusstraat 9, NL–6512 HM Nijmegen, Niederlande.

Norbert Schiffers

Soteriologie ohne Christologie?

Marginalien zu nichtbürgerlichen Christologien

«Bürgerlich» wie «nichtbürgerlich» – das sind schlecht definierte Kategorien. Marxistisch gesehen soll eine Kategorie den Platz einer Klasse angeben in den Produktionsverhältnissen. Marx beschreibt statt dessen das Verhalten von Bürgern. Der Kleinbürger ist «geblendet von der Herrlichkeit der großen Bourgeoisie und hat Mitgefühl für die Leiden des Volkes». Das ist keine Kategorie. Es ist eine Verhaltensbeschreibung. Politisch verführt sie zur Gesinnungsschnüffelei. Wenn hier von nichtbürgerlichen Theologien gesprochen wird, ist das nicht marxistisch verstanden.

Roland Barthes beklagt: Bürgerliches Denken verleugnet die Unterschiede in der Gesellschaft. Kalkuliert wird das Glück der Gleichen. Bürgerliche Pragmatik reduziert die Wirklichkeit auf Gleichungen. Sozialdarwinistisch werden im bürgerlichen Denken Chancen für Bürger ausgerechnet. Mit Armen rechnet man nicht. Nichtbürgerliches Denken achtet dagegen auf Unterschiede. Ungleichheiten zwischen Freien und Unselbständigen, Armen und Reichen, engagierten und apathischen Menschen werden dialektisch erfaßt. Sollen überwunden werden.

Den Entwurf für dieses Befreiung lieferte Hegel. Hegel operationalisiert das Bewußtsein wie das Denken. Bürgerlich oder nichtbürgerlich, gemeint sind damit Kategorien des Denkvollzugs. Kategorien für das Bewußtsein. Nichtbürgerliche Theologien denken formal dialektisch. Heilsdenken, Soteriologie, das geht nicht poujadistisch. Sprechen Soteriologen aber von Sündern und Gerechtfertigten, dann haben sie inhaltlich schon das Heil für alle im Hinterkopf. Heil ist eine Zielvorstellung, ein Inhalt. Nicht eine Formalkategorie des Denkens wie die Dialektik. Soteriologie geht, wird sie sich ihrer inhaltlichen Voraussetzung bewußt, auch nicht formal dialektisch. Die Kategorien von Barthes Denken in Gleichungen oder dialektisches Denken – können Denkvollzüge von Soteriologen betreffen. Nicht aber das Heil aller Menschen. Die Voraussetzung und das Ziel, Heil als Gnade kann unter den Kategorien bürgerlich/nichtbürgerlich nur unzureichend erfaßt werden.

In Volkszählungsverfahren kapitalistischer Länder werden Menschen bürgerlichen Berufsgruppen zugewiesen. Z.B. in Frankreich. Dort werden 9 bürgerliche Berufsgruppen benannt. Unter Nr. 4 lese ich: «Leitende Angestellte und freie Berufe». Unter 9: «Klerus». Die Verfasser der hier besprochenen nichtbürgerlichen Theologien sind Professoren, höhere Angestellte also, sind freiberufliche Forscher, sind Kleriker. Gemäß dem Zensus also Bürger. Der Verfasser dieser Marginalien übrigens auch. Das gibt einen dreifachen Hinweis her:

Ich kann als Bürger zu nichtbürgerlichen Theologien nur Marginalien schreiben. Notizen, an den Rand geschrieben. Geschrieben von einem, dessen Sitz im Leben nicht in der nichtbürgerlichen Berufsgruppe liegt, auf die nichtbürgerliche Theologie achtet.

Schreiben – zweite Bemerkung – Bürger als Autoren nichtbürgerliche Theologien, dann schreiben sie engagiert für andere, z.B. für Arme. Bürger schreiben «für» Arme, wenn sie im Kloster, in der Universität ökonomisch versorgt sind. Drittens folgt: Wer nicht, z.B. in der Basisgemeinde eines Marginalenquartiers arm mit den Armen lebt, aus irgendeinem Grund dort nicht leben kann, der muß, schreibt er eine nichtbürgerliche Theologie, die Erfahrungen der Armen, der Gefangenen, der Leidenden kritisch gegen sich selbst richten. Also auch gegen das, was er schreibt. Zum Schreiben ausgebildete Bürger können nicht «für» Arme (die sich nicht artikulieren können) schreiben. Sie würden beim Schreiben die Kluft zwischen Ausgebildeten und Armen bewußtseinsmäßig nicht überwinden, sondern vertiefen. Kritische Erinnerung ist keine Attitude. In nichtbürgerlichen Theologien ist sie notwendig[1].

Christologie ohne Soteriologie ist eine schöne Illusion

Vor dem Konzil von Chalkedon (451) gab es Streit in der Kirche. Christologen auf dem Weg nach rechts stritten mit Soteriologen auf dem Weg nach links[2]. Gemeinsam war beiden Parteien ein Gespür für die Ungerechtigkeit der Welt.

Empfindsam reagierten auf die hoffnungslose Not der Welt die Orthodoxen. Der Menschen Bewußtsein kam ihnen vor wie rostendes Eisen. Schmutzig. Verrottet. Allein Gottes Feuer könne, sagten die Radikal-Orthodoxen, das Bewußtsein wieder zum Glühen bringen. Das Feuer, das Jesu menschliche Natur rostfrei durchglühte: dieses Feuer wollten sie sehen. Gottes Feuer wollten sie zu ihrer Weltanschauung machen.

Mit dem Wollen ihres Willens sprachen radikale Christozentriker damals ihrem Jesus zwar der Menschen Leib und Seele zu. Menschlichen Geist aber, ein Bewußtsein, das schmutzig wird, wenn es sich einläßt

auf den Schmutz der Welt, den Dreck der Armen, sprachen sie Jesus ab. In der Mystik einer Theosophie, einer Weisheit, die nur Göttliches sehen will, wollten sie das schwach gewordene menschliche Bewußtsein überwinden. Statt «Geist und Feuer» (Origenes) wollten sie jenseits der Geschichte von Blut und Eisen jetzt schon, in Jesu Gestalt den von göttlichem Feuer durchglühten Geist sehen. Reine Christologie, schon vor dem eschatologischen Ende vollendete Soteriologie, sollte Weltanschauung sein.

Diese Schau der reinen Gestalt war eine Christologie ohne Soteriologie. Denn Soteriologie sieht, was sein soll, nicht jenseits, sondern in der Geschichte. Sie lebt nicht bürgerlich von einer schönen Illusion. Auch nicht von der Illusion der glänzend-reinen Gestalt Christi. Idealvorstellungen, die mit Jesu Wirklichkeit nicht übereinstimmen, taugen nichts.

Soteriologie ohne Christologie schielt

Die altkirchliche «Soteriologie auf dem Weg nach links» fand ihr Bild von Gott und von Jesus unter den Armen. Jesus war für sie der Messias der Armen, hebräisch für die Ebjonim. Für Ebioniten steht Jesus nahe bei Menschen. Er übt grundmenschliche Fähigkeiten aus: lieben, befreien, den Schmutz aus Wunden waschen, heilen, solidarisch mit den Armen leben. Er steht auch nahe bei dem Bild, das wir uns von Gott, dem Vater der Armen, machen. Bergpredigt und Gerichtsreden, die Wander- und Wundergeschichten stehen nicht am Rand der Christusüberlieferung. Gottes veränderndes Nahesein, Gottes Liebe, alttestamentlich schon Gebot für der Menschen Handeln, wird nach Mattäus (5,19) von Jesus eingelöst in Tat und Lehre. Die Christologie auf dem Weg nach links schaut selten auf die Auferstehungsgeschichten. Sie achtet mehr auf den irdischen, den grundmenschlichen Jesus. Altkirchliche Soteriologie ist sympathisch. Ihre Theologen lebten unter den Armen. Andere waren Handwerker. Sie lebten die Bibel an der Basis. Machten Erfahrungen. Bedachten Erfahrungen. Ihre Soteriologie, ihre Lehre von Jesu Heil war praktisch, hoffnungsvoll, engagiert.

Doch eine Frage bleibt offen: Wenn Christen tun können, was Christus Jesus tat, wo ist da ein Unterschied zwischen Christus und den Christen? Haben Christen für ihre aktive Nachfolge das Vorbild Christi nötig, was heißt das dann anders als: Der Christen Bewußtsein ist schwach, das Bewußtsein Christi allein ist göttlich und stark. Altkirchliche Soteriologen müssen sich von Christozentrikern sagen lassen: Ihr schaut mit einem Auge auf zum starken Christus und mit dem anderen auf das Volk der Armen. Ihr seht nicht. Ihr schielt. Nach Marx wäre das bürgerlich.

Zu Chalkedon: 2 mal ja und 1 mal nein

Das Konzil von Chalkedon wollte dem Streit ein Ende machen. Der Angelpunkt des Streites war ja inzwischen klar. Die Rechten sagten, Jesus habe nur göttliches Bewußtsein – die Linken insistierten, Jesus habe menschliches Bewußtsein gezeigt. Das Konzil entschied: Jesus Christus hat beides, göttliches wie menschliches Bewußtsein. Da gibt es keine Trennung, wie die Christozentriker meinen. Da gibt es auch keine Mischung, wie die Nachfolgechristen, die Anhänger einer praktisch-linken Soteriologie sagen. Wer irdisches Wasser auf göttliches Feuer gießt, erzeugt Dampf, nicht Geist. «Ungetrennt und unvermischt» heißt die Schlichtungsformel von Chalkedon. War das die Lösung? Ja und nein.

Ja. Das Konzil benützt in der Formel eine griechisch-philosophische Terminologie. Genauer: Die gewählten Termini entstammen einer Philosophie, die existenzbegründend argumentierte. Das entsprach dem Ansatz, der den Christozentrikern und den Soteriologen gemeinsam war. Beide fragten: Welches Bewußtsein soll uns leiten, wenn Leben in der Welt, so wie die Welt ist, Sinn haben soll? Hans Küng fragt heute noch so[3].

Ja. Denn das Konzil hantiert in seiner Formel mit einer eigenartigen Logik. Es verbindet zwei Kennzeichen, die einander ausschließen wie «unvermischt» oder «ungetrennt» mit der Kopula «und». Will man irdisch Erfahrbares genau kennzeichnen, semantisch also sprechen, dann wird man z.B. von Wasser und Wein sagen: Es hat sie niemand gemischt, sie sind noch getrennt in zwei Gefäßen. Oder: Jemand hat sie gemischt, sie sind jetzt nicht mehr getrennt. Die Formel des Konzils aber, «unvermischt und ungetrennt», ist semantisch bedeutungslos. Will sie etwas bedeuten – und Bedeutendes will ja das Konzil sagen –, kann sie nicht etwas rein Irdisches bedeuten. Sie könnte jedoch ein Geheimnis andeuten, das Menschen etwas angeht. Die Formel «unvermischt und ungetrennt» deutet ein Geheimnis an, das Christgläubigen viel, alles bedeutet.

Nein. Um nicht etwas auszusagen, das nur im innerchristlichen Sprachspiel etwas bedeuten konnte, griff das Konzil mit seiner Terminologie zurück auf eine Philosophie des Seins. Im Sein, sagen griechische Philosophen schon seit Heraklit, schließen sich Urelemente wie Feuer und Wasser nicht aus. Auch menschliches und göttliches Bewußtsein schließen sich nicht aus. Dann nicht, wenn Sein ein anderer Name für Gott ist. Griechisch-philosophisch geht das. Genauer: Es geht in dieser Philosophie, wenn sie seinsgemäß, griechisch also «ontologisch», orientiert ist. Auf diese Orientierung griffen die Konzilsväter zurück. So

konnten sie sagen, was sie vom Geheimnis Christi sagen wollten. Allerdings um einen hohen Preis. Um diesen Preis wissen wir seit Heidegger: Man kann zwar von Sein auf Zeit hin denken, nicht aber von der Historie aus das Sein erschließen. Das Konzil wollte vom Geheimnis in Jesus Christus sprechen. Es sprach davon ontologisch. Und verfehlte auf diesem hohen Seins-Niveau die Niederungen der Geschichte aus Blut, Armut, Dreck und Unrecht. Das Konzil blendete die Geschichte aus, in der der Streit um das rechte Bewußtsein zwischen linken und rechten Christologen seinen Sitz im Leben hat. Auch heute noch hat.

Die ontologisch formulierte Christologie von Chalkedon ist – so formuliert – eine Christologie, die in der Zeit, dort also, wo Soteriologie ihren Sinn hat, nicht praktisch wird. Die Christologie von Chalkedon hat die ihr eigenen soteriologischen Aspekte neutralisiert. Auf zu hohem Niveau wird selbst Heilswirksames unwirksam. Jedenfalls für Menschen, die in der Geschichte Gott und dessen Heil suchen.

Chalkedon hat mit seiner Formel eine Antwort gegeben auf die Frage: Wer ist Gott und wer ist Mensch in Jesus Christus? Wie zeigen sie sich? Die Antwort hieß: Jesus Christus hat zugleich das Bewußtsein Gottes und das Bewußtsein der Menschen.

Das Sterben Jesu zeigt: Niemand kann Gott in die Rechnung schauen

Hans Urs von Balthasar besteht auf diesem «Zugleich» von menschlichem und göttlichem Bewußtsein in Jesus Christus. Christozentrikern des 19. und 20. Jahrhunderts – englischen, deutschen, russischen christlich orientierten Religionsphilosophen – bescheinigt er zwar eine äußerste Empfindsamkeit für die Ungerechtigkeit der Welt. Von Balthasar kann verstehen, daß christliche Theosophie am reinen, nur göttlichen Bewußtsein Jesu ihre Weltanschauung orientiert. Doch er hält dieser Versuchung zur zeitüberspringenden Mystik seine großangelegte Theologie vom «Triduum Mortis» entgegen. Wer nicht sieht, daß Christus vor seiner Auferstehung bei den Toten, den Besiegten, den Verlassenen war, für den fällt Gottes Licht nicht auf die Geschichte der Besiegten, nur auf den isolierten Sieger Christus[4].

Jürgen Moltmann weist auf das Kreuzesgeschehen hin. Zwar nennt er zunächst noch recht naiv Jesu Kreuz ein «Spiel», in dem der Verlierer gewinnt. Dann aber sagt er nicht mehr bloß formal-dialektisch (hier gewinnt der Verlierer), sondern mit reformatorischem Ernst: Das Kreuz offenbart, «wer und wo Gott ist». Das ist reformatorische Gnadentheologie. Fragte das Chalzedonense, «wie» göttliches und menschliches Bewußtsein in Christus zugleich sind, dann fragt reformatorisches Christentum: «Wo» ist Gott, in dem wir Menschen Gnade finden? Das ist die Frage der Soteriologie. Moltmann antwortet: Gott ist im Kreuz Jesu. Er ist der «gekreuzigte Gott». Die Frage der Christen im Angesicht Christi, die Frage der Existenzbegründung in einer Welt des Unrechts, der nicht zu verstehenden Leiden, der zurückgehaltenen Befreiung ist wieder auf dem Tisch der Theologen. Auf einem Tisch, der nicht im Himmel und nicht auf einer vor Jesu Passion unerlösten Erde steht. Sondern bei Tischgenossen, die wissen, daß sie zwischen den Zeiten auf das Kreuz Christi schauen, um Gottes Dasein als Heil zu erfahren und so zu tun, wie Gott tat[5].

Von Balthasars Formel vom «Gott bei den Toten» ist anstößig für orthodoxe oder reine Christozentriker. Moltmanns Formel vom «gekreuzigten Gott» ist anstößig für Theologen, die seit Chalkedon vom zeitlosen Sein Gottes sprechen. Wer im Hinblick auf Gottes Menschwerdung mit dem ersten Vatikanum sagt, Gott habe sich selbst, habe sein Sein offenbart, hat meist die Gnadenlehre, die Soteriologie übersehen. Gott wird in ontologischer Christologie allzu leicht auf seine eigene Gleichung gebracht. Er gleicht sich selbst, auch wenn er sich im Sterben des Menschen Jesus offenbart. Gott könnte sich, bliebe er sich nur gleich, selbst kalkulieren. Auch noch, wenn er in Jesus arm wird. Das vom Gleichsein Gottes abgeleitete «semper idem» vatikanischer Offenbarungsstrategen ist bürgerlich. Gerade weil es sich beruft auf einen ontologisch verstandenen Gott, der sich gleichbleibt bis hin zur Kalkulierbarkeit. Die Versuchung, Gott in die Rechnung zu schauen, wird nicht von allen Offenbarungs-Strategen bestanden. Erst Kreuzestheologie zeigt, daß dies eine unchristliche Versuchung ist.

Endet die Praxis der transzendentalen Meditation in einer Gleichung?

Gott, der sich offenbart, zeigt, wer er ist. Gott zeigt also notwendig sich selbst. Daran ist kein Zweifel. Ebenso aber ist da ein Unterschied zwischen Gottes Selbstoffenbarung und Gottes Heilshandeln. Offenbarung wird, streng theologisch, von Gott her bestimmt: Gott zeigt sich notwendigerweise selbst. Gottes Heilshandeln aber, Gottes Gnade wird zwar von Menschen erwartet, von Gott aber frei geschenkt. Eberhard Jüngel dazu: «Daß Gott tut, was er kann, daß er sich in seiner Offenbarung wiederholt hat, das beruht nicht auf Notwendigkeit, das ist vielmehr Gnade.»[6]

Gott der Heilige kann sich notwendigerweise nur heilig zeigen. Der Mensch erwartet das auch. Aber nicht von der Menschen Erwartung, sondern allein

von Gottes freiem Einsatz hängt es ab, wie und wann Gottes Heiligkeit den Menschen zum Heil wird. Die Logik, in der Heiligkeit und Heil zusammengedacht werden kann, ist nicht die Logik einer Gleichung. Sie ist die Logik der Dia-lektik. Zwei Aussagen werden da zusammengelesen. Eine höherwertige, Gottes Heiligkeit, und eine bedeutsame, aber niederwertigere, Gottes Heil in der Menschen Erfahrung. Gott ist immer mehr, sagten schon die Scholastiker, wenn sie dialektisch von Gottes Heiligkeit und Gottes Heil bei den Menschen sprachen. Die Dialektik von Heil und Heiligkeit wurde zu einer Art Leitfaden für die Daseinsbestimmung des Menschen.

Karl Rahner, Magnus Löhrer und Walter Kasper haben aus dieser Dialektik einen transzendentalen Leitfaden gemacht[7]. Sie fragen und sagen, wie der Mensch Christ wird und wie der Christ Gottes Heiligkeit immer näher kommt. Transzendental wird Gottes Menschwerdung, wird Gott als Heil für die Menschen auf die Praxis der Humanisierung des Menschen bezogen: menschlicher werden, mehr Christ werden, Gott ähnlicher werden.

Das ist anthropologische Christologie. Bleibt sie geschichtlich, dann bleibt die Dialektik zwischen Gottes Heiligkeit und Gottes Heil unaufhebbar bestehen. Nur dialektisch sich auslegende Transzendentalität entkommt der Versuchung, Gott gleich werden zu wollen. Konkret ist das ein Postulat für die transzendentale Meditation. Versucht transzendentale Meditation sich in Gott zu erheben, dann ist Hegels Versuchung nicht weit: Der sich seiner selbst bewußt werdende Geist wird absoluter Geist. Geist wird Heiliger Geist, Gottes Geist. Heilserfahrung wird zur Heiligkeitserfahrung. Zur Vergöttlichung des Bewußtseins, in dem der Mensch Mensch wird.

Ich sage nicht, daß transzendentale Meditation dieser Versuchung nicht widerspricht. Sie behauptet ja die eschatologische Differenz oder die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Geist. Aber dieser Einspruch wird aus der Dogmatik, aus der Lehre genommen. Nicht aus der Praxis der transzendentalen Meditation. Diese Praxis ist geradezu darauf angelegt, menschliches Bewußtsein dem göttlichen anzugleichen. Die vollendete Praxis dieser Meditation käme auf eine Gleichsetzung hinaus. Am Ende auf eine Gleichung, wie sie bürgerliches Bewußtsein liebt, wenn Bürger vom Glück sprechen.

Befreiungstheologie: Theologische Dialektik aus Erfahrung

Befreiungstheologen, Gustavo Guitiérrez z.B. oder Segundo Galilea, befürworten den Aufbruch der Transzendentalität. Aber eben doch nur einer Transzendentalität, die sich der Dialektik zwischen Gottes heiliger Freiheit und Gottes befreiendem Heil bewußt bleibt. Die weitertragenden Füße in der Basis der Befreiungsbewegungen, schauen Befreiungstheologen nach vorn zum freien «Gott vor uns». Theologie heißt dann, alt- wie neutestamentlich belegt, «Exodus-Theologie». Transzendental engagiert fragen Exodus-Theologen: Wo ist Gott? Wo in der Geschichte? Und sie antworten: Hier ist er. Allerdings stets ein Stück voraus. Warum voraus? Weil die Armen noch nicht frei, sondern abhängig sind. Weil die Reichen noch nicht frei sind, sondern am Besitz hängen. Weil revolutionäres Bewußtsein in den Verstrickungen der Gewalt hängt. Und neutrales Verhalten in denen einer Apathie, die sich sagt, da kann man nichts machen.

Die Befreiungsbewegung will nicht irgend jemand befreien, sie muß alle befreien vom falschen Bewußtsein. Die Armen. Die Reichen. Die Guerilleros. Die politisch Untätigen. Eine Kirche, die sich nur neutral verhält. Die Befreiungsbewegung kann niemand ausschließen. Freiheit ist unteilbar. Doch in der Praxis ist sie Stückwerk. Die Erfahrungen in der Befreiungsbewegung zeigen es. Deshalb, aus ihrer Praxis, aus Erfahrung wissen Befreiungstheologen: Wir alle, alle miteinander, sind nicht heilig wie Gott in seiner Freiheit. Gott ist uns stets voraus. Auch und gerade dann, wenn wir mit Gottes Heil auf den Wegen der Freiheit vorankommen.

Die Dialektik, unverzichtbar in der Transzendentalität der Freiheit, wird von Befreiungstheologen nicht behauptet wie ein angelernter Einspruch. Sie beruht auf Erfahrung. Dialektik ist hier das Konzept, das die Praxis selbst hergibt. Guitiérrez, Galilea, Scannone, Siebeneichler[8] treiben eine Soteriologie voran, die als Freiheitsbewegung Theologie und Christologie nie überflüssig macht. Ihre Option für Heiligkeit und Freiheit in Gott und in Christus bleibt dialektisch im Verhältnis zum in der Praxis schon eingelösten Freiheitsbewußtsein.

Zu einem Freiheitsbewußtsein, das niemand ausschließen kann. Gott in seiner Freiheit ist aller Menschen Gott. Also will er, daß alle zum Bewußtsein ihrer Freiheit kommen. Das ganze Volk. Nicht nur einige wenige oder die Basisgemeinden, die in der Praxis einer befreienden Theologie jetzt schon Heilserfahrung haben. Unter dem fundamentalen Ansatz, Gott ist aller Menschen Gott, stellt sich Befreiungstheologie in das Feld der Praxis, in ein weltweites Feld. Ist Gott der Gott aller, ist Gottes Freiheit die Norm christlicher Befreiung – dann wird in der Praxis Befreiung im Weltmaßstab nötig. Befreiungstheologen können die Welt nicht entlassen aus dem normativen Anspruch der Befreiung aller. Befreiungstheologie muß Befrei-

ung im Weltmaßstab betreiben, will sie nicht eine Theologie aufgeben, die sagt, Gott ist aller Menschen Gott.

Der Einwand liegt nahe: Nord-Süd-Dialog, Ökonomie, Pädagogik, Befreiung im Weltmaßstab? – sicher nötig. Aber ist das nicht ein Faß ohne Boden?

Comblin und Muñoz, neuerdings auch Metz[9] greifen den Einwand auf und sagen: Der Einwand besteht bedingt zu Recht. Dann nämlich, wenn mit Hegel argumentiert wird: Befreiende Praxis wird vorangetrieben von Subjekten. Von vielen einzelnen, die ethisch, gesellschaftlich, trauernd die Geschichte vorantreiben. Solange vorantreiben, bis später einmal die Gesellschaft selbst Subjekt der Geschichte wird und das Bewußtsein der einzelnen mitträgt. «Später einmal», sagen z.B. Bloch und Garaudy, wird es so sein. Comblin, Muñoz, Metz wenden ein: Wenn das erst später einmal so sein wird, dann kommt dieses Konzept für heute zu spät. Heute schon stellt die Praxis Aufgaben im Weltmaßstab. Wer das jetzt nicht sieht und anpackt, entfremdet das Bewußtsein von der Praxis, weil er sich orientiert an einem Ideal, das heute «noch nicht» praktisch ist. Ein Ideal, das jetzt eine Utopie ist, verführt zur Kapitaluation des Subjekts vor historischen Aufgaben im Weltmaßstab. Es wäre dies eine bürgerliche Kapitulation. Bürger kapitulieren vor Aufgaben, die nicht kalkulierbar sind.

Metz sieht diese Konsequenzen der Utopie beim jetzt in die Praxis gerufenen Menschen, dreht das Verhältnis einzelner – Gesellschaft kurzerhand um, stellt es vom Kopf auf die Füße. Diese Umkehrung gelingt ihm mit Hilfe einer biblischen Volk-Gottes-Theologie: «Die Geschichte der biblischen Religion ist eine Geschichte der Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm. Subjekt (der Geschichte) ist hier nicht etwa der isolierte einzelne... (der) sich im Nachhinein seiner Koexistenz mit anderen vergewissert. Solidarisch-antagonistisch befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten gehören von vornherein in die Konstitution des religiösen Subjekts, und die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Subjekts zu anderen wirkt hier eher angesonnen und als Produkt einer späten Abstraktion.» Gottes Volk macht in der Praxis seiner Geschichte Erfahrungen. In der Autorität dieser Erfahrungen vollzieht sich die Subjektwerdung des Volkes und der einzelnen in diesem Volk. In den Erinnerungen des Volkes steht der «Name Gottes dafür, daß die Utopie der Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten nicht eine reine Projektion bleibt, was sie freilich wäre und bliebe, wenn nur Utopie wäre und kein Gott».

Fundamentale Theologie glaubt an Gott – nicht an eine Utopie. In den Geschichtserfahrungen des Volks wird dieser Gottesglaube Praxis. Praxis, in der das Volk Gottes schon immer Subjekt der Geschichte war und die Einzelnen im Volk heute daran erinnert. So erinnert, daß in diesen Geschichten vom Subjektwerden des Volkes und der autoritativen Erfahrungen der einzelnen in der Geschichte des Volkes der Defätismus des bürgerlichen Subjekts abgebaut wird im Bewußtsein: Unter Gottes Namen ist die Kirche als Volk Gottes, sind die Christen im Volk Gottes herausgerufen aus jeder Kapitulation vor Weltaufgaben. In Gottes Gnade sind sie imstande, Subjekt der menschenwürdigen Befreiung aller zu sein. Kirche als Volk Gottes kalkuliert nicht bürgerlich, ob die Befreiung im Weltmaßstab möglich ist.

Das ist zugleich biblisch begründbare Bußtheologie: im Namen Gottes ist Gottes Volk herausgerufen aus der Kapitulation vor der Geschichte. Narrativ bringt Metz diese Bußtheologie als kritische Erinnerung ein.

Das ist zugleich Soteriologie im Sinne der neuen Gnadentheologie von Schillebeeckx, Boff und Ruggieri[10]. In der Autorität von Erfahrungen der Kirche und ihrer Christen wird der Glaube an das Heil für alle praktisch, wird das Volk Subjekt der Geschichte. Es geht um Soteriologie, die nicht abstrakte Lehre ist, sondern einwurzelt in der Autorität von Glaubenserfahrungen. Auch daran erinnert Metz narrativ mit biblischen Geschichten[11]. Befreiungstheologie, die ihre Option nimmt vom Glauben daran, Gott sei aller Menschen Gott, sieht auf die Erfahrung des Volkes im historischen Befreiungsprozeß. Das ist eine entscheidende Korrektur an Hegel. Hegel sieht in der Geschichte auf das Bewußtwerden der Befreiung in einzelnen Subjekten. Ihm folgen, jeder auf seine Art, Transzendentalphilosophen, marxistische Hegelianer, Theologen der transzendentalen Meditation.

Die Korrektur der neuen Soteriologie – «Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm» ist biblisch wohlbegründet. Auch daran besteht kein Zweifel. Die Frage ist nur: Ersetzt diese Soteriologie eine Christologie? Will befreiende Theologie vom Heil selbst schon Christologie sein? Kann sie das?

Soteriologie als bloß narrative Christlogie?

Ein paar Fragen müssen erlaubt sein: Woher weiß Befreiungstheologie, daß in den Erinnerungen des Volkes der Name Gottes dafür steht, daß die Befreiung aller Menschen möglich ist? Nun, sie weiß es nicht einfach deshalb, weil die Bibel das so erzählt. Den Rekurs auf Biblizismus kann man ihr nicht anlasten. Mindestens Schillebeeckx, Metz und dessen Schüler wissen und

belegen, daß die Struktur biblischer Berichte «narrativ» ist. Narrativ, das meint: Hier werden Erfahrungen erzählt, die auf Erfahrungen zurückgehen, die «unter dem Namen Gottes» von einem ganzen Volk gemacht wurden. Heute noch von der Kirche als Volk Gottes gemacht werden. Das ist struktural nicht zu bezweifeln. Aber, das ist noch kein hinreichendes Argument. Christliche Erzählgemeinden, das Volk Gottes als eine solche Gemeinde kann in der Tat aus der Autorität seiner Erfahrungen mit Gott das Bewußtsein haben, nicht Objekt, sondern Subjekt der Geschichte zu sein. Hat es dieses Bewußtsein, dann spricht man in der Exodus-Theologie von «Nachfolge». Nachfolge Gottes in der Nachfolge Christi. Mit Recht. Denn das damit gemeinte Verhalten ist nicht nur bewußte, sondern gelebte Nachfolge. Bewußte Nachfolge in der Praxis der Nachfolge eines ganzen Volkes.

Doch – was wäre, wenn das Volk einem falschen Gott nachgefolgt wäre? Einem Gott, den es sich einbildete, den es außerhalb seines Bewußtseins nicht gibt? Die Autorität seiner Erfahrungen könnte auch dann überzeugend sein. Wer z.B. wollte den radikalen Christozentrikern die Autorität ihrer Erfahrung absprechen? Narrativ waren russische Christozentriker – Bulgakov und Solovjov – allemal. Gewiß: Bezogen auf die heute und nicht übermorgen anstehenden Aufgaben im Weltmaßstab, bezogen auf die Praxis ist die Theorie vom Volk, das Subjekt der Geschichte ist, überzeugender als die hegelianischen Theorien. Aber mit dieser Überzeugung stellt sich um so radikaler die Frage: «Bist du es, der da kommen soll?»

Bis zum Erweis des Gegenteils meine ich: Die neue Soteriologie, die Lehre vom Heil, von der Gnade, der Glaubens- und Befreiungserfahrung ist besser als alle früheren Entwürfe. Aber mit Meyer zu Schlochtern[12] muß ich auch sagen: ohne rational argumentierende Christologie und Theologie bleibt sie zu erzählend. Schillebeeckx notiert, nachdem er seine Soteriologie geschrieben und narrativ glaubhaft gemacht hat: Jetzt müßte ich eine Christologie schreiben.

Als kritischen Ansatz für diese Christologie nenne ich eine Frage. Sie steht noch in der Soteriologie als Ortho-Praxie. Und betrifft deren Kategorie «Nachfolge».

Zuerst die Frage: Ist die in der Soteriologie geltende Kategorie «Nachfolge» auch eine gültige Kategorie in der Christologie? Meine noch zu begründende Antwort: Nein, sie ist es nicht.

Die Kategorie Nachfolge gehört nicht in die Christologie

Die Option für Gottes Menschlichkeit, Freiheit und Heiligkeit wird in der neuen Soteriologie praktisch unter der Kategorie «Nachfolge». Leonardo Boffs christologische Orientierungen für das Christentum und den sakramentalen Menschen; die von Guiseppe Ruggieri oder Ronaldo Muñoz für die Basisgemeinde; die von Johannes B. Metz für christliche Orden, die von Juan Carlos Scannone und Flávio Siebeneichler für den Volkskatholizismus: diese und andere soteriologischen Orientierungen laufen hinaus auf die Kategorie einer praktischen Gnadenlehre, die Nachfolge heißt[13]. Nachfolge wurde zur Kategorie der Soteriologie. Soziologisch aufgeschlüsselt auf Groß- und Kleingruppen in der Kirche wird die Nachfolge-Kategorie auch praktisch. Beides ist ein Plus.

Ist Nachfolge eine biblisch wie praktisch wohlbegründete Kategorie, dann steht die Frage: Warum denn vor oder neben der Soteriologie noch eine Christologie? Darauf gibt es zunächst eine einfache Antwort:

Wenn Nachfolge die Kategorie für Christen ist, die Jesus nachfolgen, dann kann sie nicht im gleichen Sinn Kategorie für Christus sein. Die Aussage, Jesus Christus folgt sich selbst nach, ist eine unbrauchbare Tautologie.

Dies ist – zweitens – kein bloß logisch gültiger Einwand. Es sprechen inhaltliche Gründe gegen die Übernahme der soteriologisch gültigen Nachfolge-Kategorie in die Christologie. Ein Beispiel: Giuseppe Ruggieri faßt Nachfolge in der Gemeinde unter der praktischen Kategorie des Gehorsams[14]. Mit Phil 2 spricht er vom Gehorsam Christi. Später, in der Gemeindetheologie spricht er mit Hans Urs von Balthasar den Gehorsam erneut an. Diesmal hermeneutisch als «tieferes Einsehen». Das mag hermeneutisch möglich sein. In der Praxis führt es zu von Menschen nicht zu verantworteten Konsequenzen. Hermeneutisch gesehen war Christi Gehorsam «ähnlich» dem Gehorsam der Christen ein tieferes Einsehen. Ein Einsehen in Gottes Weisheit, Hingabe – wie Ruggieri sagt. Zu solcher Angleichung an Christus in der Nachfolge Christi ruft in der Tat der Hymnus aus dem Philipperbrief auf: «Nach dem tieferen Einsehen trachtet untereinander, das auch in Christus Jesus war» (Phil 2,5). Nicht nur hermeneutisch besteht eine Ähnlichkeit zwischen Christi Gehorsam und dem Gehorsam der Christen. Die Ähnlichkeit wird um des Heils willen, soteriologisch also, von Paulus gefordert. Aber in der Praxis gibt es da einen Unterschied:

Christus wurde gehorsam bis in den Tod des Kreuzes – Christ sein im Dienst für die Brüder kann man auch ohne Folter und Kreuzestod. Christus wurde in seinem Gehorsam zum Martyrer im blutigen Sinn des Wortes. Wer aber könnte es verantworten, Mitchristen, eine ganze Gemeinde unter der Nachfolge-Kate-

gorie «Gehorsam» ins bluternste Martyrium zu schikken? Es gibt einen Unterschied zwischen dem Martyrer Christus, der freiwillig in seinen Tod ging; den christlichen Martyrern, die unter politischer Gewalt Martyrer wurden; den Bekennern, die (hoffentlich «nur») angesichts der letzten, bluternsten Konsequenz in der befreienden Praxis der Gemeinde arbeiten. Erik Peterson hat – manchmal sarkastisch, manchmal ernst – diese Unterschiede herausgearbeitet. Auch und gerade weil Petersons Schluß, unter dem Kreuz Jesu sei die Politik gestorben, idealistisch ist und deshalb historisch wie geschichtlich falsch wird: In der Praxis der Nachfolge besteht ein Unterschied zwischen Jesus, der freiwillig in den Tod des Kreuzes ging, den Martyrern oder uns Normalchristen, die eines natürlichen Todes sterben.

Der das Kreuz tragende Jesus gehört in die Christologie und erst dann in die Soteriologie. Christologie und Soteriologie werden bürgerlich, siedelt man sie in bloß hermeneutischen Gleichungen an, die in der Nachfolge alle gleichmachen.

Der freiwillig das Kreuz tragende Christus gehört in die Christologie, in die Theologie. Und erst abgeleitet in die Soteriologie. Er starb am Kreuz in der Freiheit Gottes.

Noch einmal – und das gilt auch für Boff und Ruggieri: Ich meine, die neue Soteriologie ist besser als ihre Vorgänger. Deshalb rezensiere ich sie. Aber – Soteriologie ohne Christologie?

Soteriologie ohne Christologie könnte allenfalls «Nachfolge» als Kategorie haben. Aber Nachfolge begründet noch nicht Freiheit, wenn sie Befreiung in der Praxis des Weltmaßstabes glaubhaft macht. Freiheit und nicht nur Befreiung begründen, das wäre eine Aufgabe für eine theologische Christologie. Ohne diese Christologie hängt Soteriologie zwar nicht in der Luft. Sie hat die Füße auf dem Boden von Erfahrungen. Aber es könnte ihr die Luft ausgehen ohne den argumentativ begründeten Satz: «Christus ist unsere Freiheit.»

[1] R. Muñoz, Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen: CONCILIUM 13 (1977/4) 206–211.

[2] Zur «Christologie auf dem Weg nach rechts/links» vgl. H. Küng, Menschwerdung Gottes, 611–622.

[3] Mehr dazu bei A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalzedon: Chalzedon I, bes. 199; W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 71–132; H. Küng, Existiert Gott? 748, 750; ders., 20 Thesen zum Christsein, 11 f, 23 ff, 53 ff.

[4] H.U. von Balthasar, Mysterium Paschale: Mysterium Salutis III/2, 133–326.

[5] J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, 47 f; ders., Der gekreuzigte Gott.

[6] E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 118; ähnlich, wenn auch funktionaler W. Kasper, Christologie im Präsens.

[7] K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 169–222; III, 35–60; V, 183–221; VII, 133–136; M. Löhrer, Mysterium Salutis II, bes. 311; auch W. Kasper, Einführung in den Glauben 52, 56; ders., Jesus der Christus.

[8] G. Gutiérrez, Praxis de liberación y fe cristiana: Signos de liberación; S. Galilea, Para una Iglesia del Pueblo: Ediciones vicaría de la solidaridad, reflexion 7; J.C. Scannone, Fe Cristiana y Cambio Social en America Latina: Fe y Secularidad, 353–372; F.B. Siebeneichler, Catolicismo Popular – Pentecostismo – Kirche, 171–199.

[9] J. Comblin, Teologia de la Misión; R. Muñoz, Solidaridad Liberadora – Misión de Iglesia; J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 45 ff mit 120 ff.

[10] E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, 139 ff; ders., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden; ders., Christus und die Christen, 27, 29, 461 ff, 767; L. Boff, Jesus Christ Liberateur, 247 ff; G. Ruggieri, Christliche Gemeinde und «Politische Theologie», 90 ff.

[11] J.B. Metz, aaO., 3ff mit 77 ff, 136 ff mit 161 ff.

[12] J. Meyer zu Schlochtern, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung.

[13] siehe Anm. 8; J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge.

[14] G. Ruggieri, aaO. 57 ff mit 103 f, 130 ff; E. Peterson, Marginalien zur Theologie, 17 ff, 27; ders., Theologische Traktate, 165–224.

NORBERT SCHIFFERS

1927 in Aachen geboren. Professor für Religionswissenschaft an der Universität Regensburg. Neuere Bücher: Befreiung zur Freiheit; Gefangene; Theorie der Religion. Beiträge in Festschrift J. Auer «Mysterium der Gnade», Festschrift J. Pohlschneider «Bestellt zum Zeugnis». 52 Aufsätze in philosophischen und theologischen Zeitschriften, u.a. in Revista Eclesiastica Brasileira (Dez. 1976), Ciências Humanas (März 1977). Ehrenmitglied der Sociedade Brasileira de Filolosofos Catolicos. Anschrift: Carl-Thiel-Str. 6, D–8400 Regensburg.

Arend van Leeuwen/Bert van Dijk/
Theo Salemink

Krisis und Kritik der bürgerlichen Theologie

Ebenso wie bei jeder geistigen Arbeit geht es bei einem theologischen Text um einen Eingriff in ein Gebiet, in dem die Positionen seit langem abgesteckt sind. Im Zentrum dieses Feldes liegt ein dominantes theologisches Paradigma. Gleichzeitig hat bereits eine Reihe von Ausbruchsversuchen aus diesem Paradigma stattgefunden.

Das beherrschende Paradigma in der Theologie, das seine jetzige Form während des römischen Imperialismus und der feudalen Gesellschaft erhielt, wird durch folgende Züge gekennzeichnet: die Realität hat eine Doppelstruktur, eine Schichtung von Natur und Übernatur, von Geschichte und Heilsgeschichte, Politik und Glauben, von Befreiung und Erlösung. Diese Schematisierung zeigt sich in der vertrauten Form einer natürlichen Theologie: zwischen Natur und Übernatur gibt es eine wesensbedingte Verbindung, das eine liegt in der Perspektive des anderen, sie stützen und stärken sich gegenseitig.

Mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer neuen Klassenbeziehungen wird auf dieses selbstverständliche Paradigma Druck ausgeübt. Zuerst erweist sich eine theologische Reformation als ausreichend, um unter den neuen Verhältnissen des Handelskapitalismus weiter funktionieren zu können. Der Durchbruch des industriellen Kapitalismus im 18. und 19. Jahrhundert bringt neue Spannungen von bleibender Art mit sich. Die traditionelle Theologie stößt mit ihrem Dualismus von Natur und Übernatur, wie dieser sowohl in der Scholastik als in der Reformation die Regel bildet, mit dem aufkeimenden und selbstbewußten bürgerlichen Bewußtsein, das diese Schematik weit von sich weisen möchte, zusammen. Wenn sie in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt noch ein Lebensrecht haben soll, so ist die Theologie zu einer gründlichen Auseinandersetzung gezwungen. In der reformatorischen Welt, in der bereits eine erste Auseinandersetzung mit den bürgerlichen Verhältnissen stattgefunden hat, versucht man nun «zeitgemäß» zu werden, indem man eine liberale Theologie entwickelt, die die Errungenschaften und Ideale der bürgerlichen Philosophie integriert, ohne jedoch die Struktur des theologischen Paradigmas ganz über Bord zu werfen: liberale Theologie als Verschönerung des bürgerlichen Bewußtseins.

Nach 1870, als die bürgerliche Gesellschaft über ihre revolutionäre Phase hinweg ist, und sich nun mit allen Mitteln gegen die innere Krisis und die äußere Bedrohung durch den stärker werdenden Sozialismus verteidigt, entwickelt eine katholische Welt eine «Vulgär-Form» einer Anpassung an das bürgerliche Bewußtsein: die Neuscholastik als eine moderne Klassenkampf-Ideologie von oben (Bloch).

Als der Kapitalismus sich im 20. Jahrhundert zum Imperialismus weiterentwickelte und sich eine tiefgehende ökonomische und politische Krisis bemerkbar machte, wurde deutlich, daß die beiden vorhergehenden Konfrontationen mit der bürgerlichen Gesellschaft und mit dem ständig heftiger werdenden Klassenkampf unzureichend waren. Eine erneute, diesmal ernsthafte Auseinandersetzung ist notwendig: eine Auseinandersetzung, in der dem Statut der Theologie und der Selbstverständlichkeit des theologischen Paradigmas selbst der Prozeß gemacht wird. Die dritte Welle von Auseinandersetzungen soll nun anhand von drei – unseres Erachtens vorbildlichen – Unternehmungen von Theologen skizziert werden: der «aggiornamento-»Theologie von Hans Küng; der Entwicklung einer dialektischen Theologie bei Karl Barth; des Ansatzes einer ökonomischen Theologie bei A.Th. van Leeuwen.

Diese dritte Welle einer Auseinandersetzung, in der die genannten Theologen nur Beispiele, wenn auch nicht ohne Vorbildlichkeit, sind, hat eine Reihe von *Zielen*: zunächst geht es erneut darum, die Theologie zeitgemäß zu gestalten, d.h. sie auf dem Niveau einer bürgerlichen Gesellschaft in fortgeschrittener Form funktionsfähig zu machen; dann geht es um einen Kampf zwischen Verbürgerlichung und Entbürgerlichung der Theologie; schließlich steht das Statut der Theologie selbst zur Diskussion.

Hans Küng: Theologie im Gespräch mit dem bürgerlichen Philosophen Hegel

Der katholische Theologe Hans Küng wurde schon sehr früh bekannt durch seine Dissertation über die Rechtfertigungslehre bei Karl Barth (1957), in der er sich, soweit dies einem katholischen Theologen nur möglich ist, mit der progressivsten Position der reformatorischen Theologie beschäftigt. Seitdem ist Küng vor allem als kritischer Theologe innerhalb der katholischen Kirche bekannt geworden. Sein großes Werk über Hegel «Menschwerdung Gottes» (1970)[1], das im Jahr des 200. Geburtstages dieses großen Philosophen

herausgegeben wurde, ist viel weniger beachtet worden. Küng selbst betrachtet dieses Werk als sein wichtigstes: zu Recht, denn eigentlich ist hier die Krisis der Theologie in einer bürgerlichen Gesellschaft das Grundthema.

Der Kern dieses Buches ist die Gottesfrage. Die traditionellen Auffassungen über Gott[2] und Christus[3] sind nach Meinung Küngs in einer bürgerlichen Gesellschaft und angesichts des bürgerlichen Bewußtseins, das die menschliche und die göttliche Natur voneinander getrennt und den Gottmenschen eliminiert hat, nicht länger zu behaupten[4]. Aber, so meint Küng, auch in der Entstehungszeit dieses traditionellen theologischen Paradigmas – um unsere Formulierung beizubehalten – hat es die bestehenden Spannungen nicht lösen können, und außerdem trifft diese Lehre kaum die ursprüngliche Christusbotschaft des Neuen Testaments. Die klassische Philosophie hat sich unter dem Einfluß des Gottesbegriffes der griechischen Metaphysik entwickelt. Direkt oder indirekt steht im Hintergrund der absolut metaphysische und unveränderliche Gott[5].

In der Aporie zwischen dem metaphysischen und dem biblischen Gottesbild versucht Küng sich Hegel anzuschließen[6]. Küng tut das bei dem, was er die zentrale Stelle nennt: die identifizierende Dialektik von Gott und Mensch, wie diese im «absoluten» Geist gegeben ist[7]. Es stellt sich dabei jedoch als Problem heraus, daß im Konzept Hegels die traditionellen Gegensätze zwischen Geist und Materie (Bloch)[8], die zweifache Struktur von Natur und Übernatur (van Dijk-Salemink), zwischen Gott und Mensch (Küng)[9] auf dem Niveau des «absoluten» Geistes aufgehoben werden. Küng wehrt sich jedoch dagegen: Keine Trennung, aber auch keine Vermischung göttlicher und menschlicher Natur; keine grundsätzliche Preisgabe der Grundstruktur des traditionellen Paradigmas.

Als Korrektur dieses, wie Küng es nennt, «konstruierten Schematismus» Hegels[10], dieses «Monismus des Geistes»[11], der Aufhebung des Unterschieds zwischen Natur und Übernatur, sucht Küng seine Zuflucht bei D. Fr. Strauss und S. Kierkegaard. Küng will nicht zurück hinter die Positionen Hegels (Historizität Gottes), aber auch nicht hinter Strauß (Historizität Jesu) und Kierkegaard (die existentielle Begegnung mit der Christusbotschaft im Neuen Testament und die entscheidende Rolle des Glaubens)[12].

In dieser Untersuchung konfrontiert Küng die christliche Theologie mit dem bürgerlichen Philosophen Hegel. Hegels eigene «Christlichkeit» ist eine komplizierte Sache, das sieht auch Küng[13]. Man kann aus Hegels Philosophie das Bemühen, das Christentum dem modernen Denken annehmbar zu machen, herauslesen; es könnte jedoch auch der Versuch sein, den Wert des religiösen Wissens zu verneinen. S. Kierkegaard hat diese Zweideutigkeit sehr klar durchschaut. Deshalb weist er auch jeglichen spekulativen Beweis für Gott und Jesus Christus entschieden von der Hand. Küng: Es geht Kierkegaard nicht darum, das absolute Paradoxon zustande zu bringen; dieses ist nur im Glauben zugänglich[14]. Auch für Küng ist dies ein letzter Stützpunkt gegen Hegel, der sich anlehnt an das überlieferte Paradigma: Auf existentieller Ebene bleibt das Christentum eine individuelle, nicht rationell zu verantwortende «Entscheidung».

Ergebnis: Küng bemüht sich, den christlichen Gottesbegriff und die Christologie in das Niveau der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Bewußtseins zu übersetzen[15]. Ergebnis dieser Übersetzungsarbeit: die klassische Doppelstruktur der Realität und das verbindende Element, das alte Gleichgewicht zwischen Himmel und Erde, bleibt unverkürzt gehandhabt: in zwei Naturen, ohne Vermischung oder Veränderung, ohne Verteilung oder Scheidung (Chalkedon 451)[16]. Zwar ist bei Küng nicht länger die Rede von einer allzu naiven Verbindung zwischen Natur und Übernatur, aber das klassische theologische Paradigma bleibt aufrechterhalten. Was ihn im übrigen dem bürgerlichen Bewußtsein gegenüber um so naiver zu machen droht.

Karl Barth: Zu einer Kritik der bürgerlichen Theologie

Mittels Berufung auf den bürgerlichen Philosophen Hegel versucht Küng die christliche Tradition einer bürgerlichen Gesellschaft wieder verständlich zu machen. Bei dem reformatorischen Theologen K. Barth findet man eine andere Linie. Barth ist sich darüber im klaren, daß es eine problematische Angelegenheit ist, die bürgerliche Philosophie als hermeneutisches Instrument zu benutzen; er weiß, daß das bürgerliche Selbstbewußtsein keine neutrale Angelegenheit ist, sondern daß es mit den Interessen einer einzigen Klasse verbunden bleibt. In seinem zweiteiligen Werk «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert»[17] zeigt Barth auf, daß letzten Endes die herrschende protestantische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts nur den vergrößerten Niederschlag des komplexen Selbstbewußtseins einer neuen Gesellschaftsschicht darstellt: der Bourgeoisie.

Unter dieses Verdikt fällt auch die katholische Theologie des I. Vatikanums (1870). Trotz ihrer mittelalterlichen Scheingestalt ist die Neuscholastik nur eine Variante der bürgerlichen Ideologie: sie vereint in sich genau die totalitären Dimensionen des bürgerlichen Selbstbewußtseins, das nach 1870 nicht mehr revolu-

tionär geartet ist, sondern um Selbstbehauptung kämpft. Barth deutet die Meinungsverschiedenheit zwischen Liberalismus und katholischer Soziallehre denn auch als einen «Familienstreit»[18].

Mit dieser Kritik an der reformatorischen sowie an der katholischen Form der bürgerlichen Theologie versucht er zu einer neuen Theologie zu kommen, zu einer dialektischen Theologie, die weder in prämoderne Formulierungen verfällt noch sich der bürgerlichen Ideologie selbst ausliefert. Man kann sagen, daß Barths «Kirchliche Dogmatik» die konsequenteste Religionskritik der Moderne ist; unerbittlich kritisiert er die herrschende Religion, d.h. das herrschende Christentum als «Opium des Volkes», als Ideologie einer herrschenden Klasse. Barth definiert Religion als «das Bemühen des Menschen, sich selbst angesichts eines eigensinnigen und eigenmächtig entworfenen Bildes Gottes zu rechtfertigen und zu heiligen»[19]. Diese Religion setzt er der Kritik der Offenbarung Gottes als Aufhebung der Religion aus. Er kann sich Gott nur als den «ganz anderen» vorstellen, als Verneinung der Selbstheiligung des Menschen, als Gegenpol des bürgerlichen Selbstbewußtseins. Die Möglichkeit der Kenntnis des «ganz anderen» kann denn auch nicht die «natürliche Kenntnis» des Menschen sein, sondern nur das Zeugnis der Schrift, das wie ein Fremdkörper in unserer Gesellschaft weiterbesteht.

K. Barth versucht auf diesem Wege dem Bann der herrschenden bürgerlichen Theologie zu entkommen. Es ist gleichwohl ein Ausbruch «nach oben», ein Ausbrechen aus der Geschichte, um die Geschichte vor der Selbstvergottung der herrschenden Gewalten zu retten. Die Dramatik und der historische Einsatz dieses intellektuellen Unterfangens kommen ans Licht, wenn wir K. Barth und ebenfalls seinen niederländischen Schüler K.H. Miskotte[20] in die Krisenperiode der dreißiger Jahre situieren, der Zeit von Entstehung und Sieg des Faschismus. Die biblische Theologie des «ganz anderen» erweist sich neben der sozialistischen Tradition als eine der wenigen ideologischen Instrumente gegen die Barbarei des Faschismus.

Arend Th. van Leeuwen: Entwurf einer ökonomischen Theologie

Arend Th. van Leeuwen, Lektor der «Theologie des gesellschaftlichen Handelns» an der katholischen Fakultät Nijmegen, kommt aus der Tradition im Umkreise von Karl Barth, dessen Theologie er in einer Krisen- und Kriegszeit kennenlernte. Nach dem Krieg arbeitete er im Dienst der Mission in Indonesien, wo er mit allen Fragen, die auf eine revolutionäre Gesellschaft in der Dritten Welt einstürmen, konfrontiert wurde. Aus diesen Erfahrungen erwuchs sein Buch «Christianity in World history» (1964)[21], in dem er eine eigene Form von säkularisierter Theologie entwickelt. Einige Jahre später folgte das Buch «Development through Revolution» (1968)[22], das man eigentlich eher ein Beispiel von politischer Theologie nennen könnte. Nach 1968 begibt er sich in eine systematischere Auseinandersetzung mit der marxistischen Analyse. Diese Arbeit schlägt sich nieder in dem zweiteiligen Werk «Critique of heaven and earth» (1972)[23]. Diese Arbeit umfaßt die Vorträge, die van Leeuwen im Rahmen der sog. Gifford-lectures (Aberdeen, Schottland) u.a. in den Fußstapfen K. Barths, hielt.

In besonderer Art und Weise mischt er sich in die Debatte um die Bürgerlichkeit der Theologie. Er spricht mit großer Achtung von Karl Barth als von einem Mann, der den Versuch unternommen hat, die weitestgehende Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft effektiv werden zu lassen für die Theologie. Nach Meinung von van Leeuwen geht Barth dabei nicht weit genug. Es ist ihm nicht gelungen, die Marxsche Kritik, wie diese in «Das Kapital» und in «Theorien über den Mehrwert» dargelegt werden, in seine Kritik an der Theologie mit zu verarbeiten. Dagegen versucht van Leeuwen dies wohl. In seinem Buch «Critique of heaven and earth» zeigt er auf, daß es innerhalb der intellektuellen und politischen Geschichte von Marx eine Verschiebung gegeben hat. In jungen Jahren beginnt Marx mit einer Kritik an der Religion und vollendet darin die durch Feuerbach entwickelte Kritik an der Religion. Politische Erfahrungen zwingen ihn daraufhin, Rechts- und Politikkritik zu üben, um schließlich zu einer Kritik der politischen Ökonomie zu gelangen. In dieser Verschiebung kommen die politischen Erfahrung und die theoretische Einsicht zum Ausdruck, daß nicht die Religion, auch nicht das Recht und die Politik den Kern des bürgerlichen Selbstbewußtseins bedingen; die ökonomische Ideologie hat die Stelle, die Religion und Politik in früheren Gesellschaftsformen innehatten, eingenommen; in der bürgerlichen Gesellschaft ist sie die «Religion des Alltags». Oder, wie van Leeuwen es gelegentlich ausdrückt: die Schriftgelehrten unserer Zeit sind die Professoren der Wirtschaftswissenschaften. Nach Meinung van Leeuwens geht der Ausbruchversuch K. Barths nicht weit genug und außerdem in die falsche Richtung. Deshalb nicht weit genug, weil Barth zwar konsequent Religionskritik betreibt, jedoch nicht zur Kritik des Rechts und der Politik und erst recht nicht bis zur Kritik der politischen Ökonomie vorstößt. Deshalb ist die Theologie K. Barths noch immer nicht bis zum Kern der bürgerlichen Gesellschaft vorgedrungen; sie ist noch immer nicht ganz auf der «Höhe der Zeit».

Der Ausbruch K. Barths geht auch in eine falsche Richtung. Zwar nimmt er, indem er sich auf die Schrift als Offenbarung des «ganz anderen» beruft, eine entschiedene Haltung gegen das herrschende Selbstbewußtsein des Bürgers ein, er tut dies jedoch, indem er aus der Geschichte heraustritt: «Es ist ein Sprung aus der absoluten Finsternis in das absolute Licht, eine «creatio ex nihilo», aber es ist ein Sprung, bei dem die Geschichte «aufgehoben» wird. Es ist das unschätzbare Verdienst von Karl Barths Dogmatik, die Lehre der Offenbarung Gottes aus der Geschichte der Fleischwerdung des Wortes entwickelt zu haben, und daraus die Trinitätslehre abzuleiten. Dieser Gewinn ist jedoch zugleich zum Verlust geworden, weil keine wirkliche Verbindung zu unserer Geschichte hergestellt wird. Die Dialektik ist nicht in der Lage, den Dualismus zu überwinden[24]. A. Th. van Leeuwen möchte dagegen ganz und gar im Rahmen dieser einen Geschichte bleiben, und er akzeptiert als Ausgangspunkt Marx' materialistische Geschichtsauffassung. Die Geschichte entwickelt sich in einem paradoxen Prozeß von Konflikten. In diesem dialektischen Prozeß ergeben sich nicht umkehrbare Transformationen; Übergänge, die, historisch gesehen, eine völlig neue Situation schaffen und die eine historische Distanz schaffen zwischen den einzelnen Phasen der Geschichte und zwischen den verschiedenen Gesellschaftsgebilden. Die Tatsache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr die Religion, das Recht oder die Politik im Zentrum der Ideologie stehen, stellt eine dieser Umwandlungen dar. In vorderasiatischen Gesellschaftsformen und im römischen Imperium, innerhalb derer sich die jüdische und die christliche Tradition entwikkelt haben, stand die Sache anders. Dort hatten Politik und Religion sehr wohl eine beherrschende Funktion. Die biblische Kritik am allgemein gültigen Kultus und am Staat läßt sich deshalb auch nicht einfach so «übersetzen» für die bürgerliche Gesellschaft, wie die Hermeneutik dies meint. Es geht hier nicht um einen Unterschied der Sprache, der Kultur und der Entwicklung; es geht um einen prinzipiellen Unterschied der gesellschaftlichen ideologischen Struktur. Erst eine präzise Kenntnis des neuen Gesellschaftsgebildes, mit seiner besonderen Struktur, kann die Voraussetzung für ein adäquates Funktionieren der Theologie schaffen... oder sie wird zeigen, daß Theologie und biblische Tradition antiquiert sind. Die einzige Möglichkeit, die sich hier zeigt, ist die, durch das Nadelöhr der marxistischen Analyse zu kriechen.

Dieser notwendige Umweg zwingt die Theologie zu einer Umwandlung: sie kann nicht länger als Säkularisationstheologie oder als politische Theologie funktionieren.

Problemstellung und Fragen

Wenn wir diese dritte Konfrontationswelle zwischen Theologie und bürgerlichem Bewußtsein betrachten, nehmen wir ein Fortschreiten an Radikalität und Intensität wahr. Küng löst zwar nicht wirklich die Diskrepanz zwischen Theologie und bürgerlichem Bewußtsein auf, aber er erlöst die Theologie von einer Reihe naiver Vorstellungen, die für das bürgerliche Bewußtsein allzu anstoßerregend waren. Er kommt damit nicht viel weiter als die liberale Theologie, mit dem, was sie im 18. und 19. Jahrhundert bereits erreicht hat, nur in diesem Fall für die katholische Tradition.

Barth wußte nur zu gut, daß die traditionelle Theologie in der bürgerlichen Gesellschaft ausgespielt hat und daß eine neue theologische Methode nötig ist: die dialektische Theologie. Außerdem ist er der Meinung, daß sich die Theologie, aufgrund der subversiven Tradition in der Schrift, nicht bedingungslos dem Bewußtsein der herrschenden Klasse ausliefern darf, auch nicht der Klasse der Bourgeoisie. Barth ist dann auch der Auffassung, daß es sich nicht um eine neue Theologie handeln kann, sondern um eine parteiische Theologie, eine nicht-bürgerliche Theologie.

In den Fußstapfen K. Barths meint A. Th. van Leeuwen, daß Barth in seiner Konfrontation mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht weit genug gegangen ist. Denn Barth hat die radikalste Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die von Marx, nicht zur Sprache gebracht und entweicht auf diese Weise aus der Geschichte «vorzeitig» nach oben in die Heilsgeschichte. Somit wird das traditionelle theologische Paradigma auf unverantwortliche Weise vor der totalen Krisis gerettet. Wenn wir die weitestgehende Konfrontation mit der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausgangspunkt nehmen, nämlich die Konfrontation von A. Th. van Leeuwen mit Marx, dann stellt sich folgende Frage: Inwieweit ist diese Konfronation nun wirklich radikal, und inwiefern wird auch hier das theologische Paradigma vor Krisis und Untergang bewahrt? Und zweitens stellt sich die Frage: ist die Theologie van Leeuwens wirklich unbürgerlich, d.h. bezieht sie Partei für den Sozialismus?

Wenn auch mit dem gebührenden Respekt und Interesse, so möchten wir diesen Argwohn doch in drei kritische Fragen an das Unterfangen van Leeuwens konkretisieren. Drei Fragen, die die Solidität der Auseinandersetzung testen sollen, mehr noch als die Validität.

Frage 1:

Van Leeuwen bezeichnet Marx in gewisser Hinsicht als Theologen, nämlich in dem Maße, in dem Marx unter

dem Gesichtspunkt des Geschichtszusammenhangs, der Totalität und des Ziels, zu einer Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft kommt. Nach Meinung van Leeuwens spricht Marx dann von der bürgerlichen Gesellschaft als von der «Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft»[25] oder über «einen humanen Materialismus»[26]. Auf dem Hintergrund der aktuellen Debatte in marxistischen Kreisen über den theoretischen Antihumanismus des späteren Marx gegenüber dem philosophischen Humanismus des jüngeren Marx (Althusser gegen Lucien Sève) kann und soll man sich fragen, ob van Leeuwen sich aufgrund seiner theologischen Vergangenheit nicht zu schnell dazu verleiten läßt, Marx als Theologen und Humanisten zu stempeln und möglicherweise die marxistische Analyse aus apologetischen Gründen zum Prolegomenon der Theologie zu machen.

Frage 2:

Marx beendet «Das Kapital» mit einem Absatz über «Die Klassen». Nach zwei Seiten bricht das Manuskript ab. Ursprünglich hatte Marx den Plan, nach dem Teil über «Das Kapital» noch vier weitere Teile zu veröffentlichen. Hierin sollte namentlich die politische Theorie näher erarbeitet werden. Hier liegt bei Marx ein Problem. Bei van Leeuwen ebenfalls: Die ökonomische Theorie Marx' wird zwar übernommen und für eine Transformation der Theologie fruchtbar gemacht, die politische Theorie des Marxismus wird jedoch kaum thematisiert. Dieses führt zu folgender Frage: in welchem Verhältnis steht eine so beschaffene ökonomische Theologie, eine solche kritische Theologie zur Organisation der diversen Klassen und insbesondere zur sozialistischen Bewegung?

Frage 3:

Es ist nicht allein der Umgang mit der Marxschen Theorie, der Fragen aufwirft; die Bewertung der Funktion der christlichen Tradition und die Rolle der Theologie zwingt ebenfalls zu Hinterfragungen. Denn einerseits betrachtet er die herrschende Theologie und das herrschende Christentum als besondere Ausdrucksform der bürgerlichen Ideologie und als *zu kritisierendes Objekt*, andererseits beharrt van Leeuwen auf der Auffassung, daß die christliche Tradition Elemente beinhaltet, die selbst den Ansatz einer solchen Kritik darstellen; somit ist die christliche Tradition unter bestimmten Voraussetzungen auch *kritisierendes Subjekt*. Wie verhalten sich diese beiden zueinander?

Insgesamt soll danach gefragt werden, ob Marx nicht allzu einfach herbeigezogen wird, um das Wunder zu bewerkstelligen, das die Theologie bereits seit Jahrhunderten nicht fertigbrachte, nämlich sie sowohl auf die Höhe der Zeit zu bringen, als sie gleichzeitig aus der bürgerlichen Verklammerung zu befreien.

Bemerkung zum Aufbau des Textes: Die Autoren dieses Artikels wählten mit Absicht eine möglicherweise etwas ungewöhnliche Stilform. Der vorausgehende Teil des Artikels ist ein Beitrag von zweien von ihnen: B. van Dijk und Th. A. M. Salemink. Hierin entwickeln sie eine Fragestellung und schließen mit drei kritischen Fragen an A. Th. van Leeuwen. Im nun folgenden Teil wird der dritte Autor, A. Th. van Leeuwen, auf diese drei Fragen eingehen. Diese Stilform lädt den Leser dazu ein, an einer Diskussion teilzunehmen, die innerhalb des Autorenkollektivs, das insgesamt für den ganzen Artikel verantwortlich zeichnet, stattgefunden hat.

A. Th. van Leeuwen: Entgegnung

Zu Frage 1:

Zu Problem Nummer eins: Marx als Humanist und Theologe. Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß ich den Ausdruck «Humanist» nicht als eine ethische Kategorie verwende, mit der Marx für die Theologie brauchbar gemacht werden soll. Ich lehne eine solche Marx-Interpretation, die leider immer noch den «Dialog» zwischen Christentum und Marxismus bestimmt, grundsätzlich ab. Ich verwende diesen Terminus als sachliche Kategorie, indem ich einfach Marx' eigenem Wortlaut folge. Was könnte die Charakterisierung der Menschheitsgeschichte in ihren aufeinanderfolgenden ökonomischen Phasen, kulminierend in den modernen bürgerlichen Produktionsverhältnissen als «Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft», anders bedeuten, wenn nicht die Aussicht auf die Geburt der «menschlichen Gesellschaft», entstanden im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft». Die Definition fließt aus Marx' Feder, als er mit der Abfassung des «Kapitals» beginnt. Auf derselben Seite begegnen wir Ausdrücken wie «Das Bewußtsein der Menschen, das von ihrem gesellschaftlichen Sein bestimmt wird», und dem Spruch, daß «sich die Menschheit immer Aufgaben auferlegt, die sie bewältigen kann»[27]. Dieses sind wohlgemerkt Ausdrucksweisen des alten Marx. Diese Diskussion über den vermeintlichen Humanismus von Marx trifft jedoch nicht den Kern des Problems; der Haken an der oben gestellten Frage ist der Argwohn gegen meine Würdigung von Marx als Theologe. Ich werde verdächtigt, den Versuch zu unternehmen, Marx ins andere Lager zu ziehen und ihn von einem radikalen «Humanisten» zu einem verkappten Theologen transformieren zu wollen.

Meine Gegenfrage lautet, ob die Trennung zwischen Anthropologie und Theologie wohl so absolut ist, wie dies suggeriert wird. Theologie bewegt sich auf derselben Ebene, auf derselben kalten Grundlage wie jede Form von Anthropologie. Und ich füge hinzu, daß auch das Umgekehrte der Fall ist: Anthropologie kann

sich nicht in ein theologiefreies Laboratorium zurückziehen, und zwar aus demselben Grund: Auf dieser Erde, auf der wir gemeinsam bestehen, leben und denken, ist die Theologie ein Bestandteil unserer Atmosphäre, wir atmen Theologie ein und aus; und wenn wir uns daran machen, im Boden zu graben, dann stoßen wir auf die unerwartetste Weise auf theologische Funde: sie liegen in der Erde.

Ein Beispiel möge genügen. Wer «Das Kapital» durchliest, wird darin einen roten Faden verfolgen können, der durch den Begriff «Fetischismus» gesponnen wird. Es spricht Bände, daß Marx, selbst ein Kind der Aufklärung, wenn er seine kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in eine bündige Definition zusammenfassen will, seine Zuflucht nimmt zu einer religionshistorisch-theologischen Charakterisierung von Idololatrie oder Götzendienst. Ausgerechnet in der historischen Phase, in der der mündige, aufgeklärte, selbstbewußte Bürger sich einbildet, die Theologie endlich hinter sich gelassen zu haben, wird ihm die anthropologische Maske heruntergezogen, und das theologische Antlitz kommt zum Vorschein. Dieses bringt mich auf eine einigermaßen herausfordernde Gegenfrage: Wie kommt man ohne Theologie aus, wenn man sich in die Geschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, in die Geschichte der Aufklärung und ihrer Gegenströmungen vertieft? Heißt das, übertragen auf unser Thema, nicht, daß die Geschichte des Sozialismus und des Marxismus geradezu platzt vor theologischer Diskussion? Ernst Blochs Wiederentdeckung der Utopie hätte nicht den Anstoß zu einer Theologie der Hoffnung gegeben, wenn die Theologie die sozialistische Utopie nicht vernachlässigt hätte. Die Beziehung Marx–Hegel würde die Debatten innerhalb des Marxismus nicht bis heute wie ein Schatten begleitet haben, wenn es gelungen wäre, das Band zu durchtrennen, welches das Denken Marx' mit Hegels trinitarischer Geschichtsphilosophie verbindet.

Zu Frage 2:

Das zweite Thema ist eher politisch geartet. Hinter der Bemerkung, ich hätte zwar von Marx die ökonomische Theorie übernommen, hätte jedoch versäumt, die politische Theorie systematisch aus dem Marxismus zu übernehmen, liegt meiner Ansicht nach die Frage nach der Beziehung zwischen ökonomischer Theorie und politischer Theorie, sowohl innerhalb des Denkens von Marx wie in der marxistischen Tradition. Eine politische Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes fehlt in Marx' Hauptwerk. Nach Marx wurde diese Lücke in der marxistischen Theoriebildung zwar auf allerlei Arten geschlossen, aber eine politische Theorie, die sich, was Tiefgang, analytische Radikalität und kritisch-methodische Konsistenz betrifft, mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie messen könnte, hat der Marxismus bis heute nicht entwickelt. Insgesamt betrachtet, teilt sich die politische Theoriebildung seit Marx in drei große Strömungen: in sozialdemokratischen «Revisionismus» in West-Europa (Bernstein); Sozialismus-in-einem-Land (Stalin); proletarische Weltrevolution (Trotzki). Die philosophische Bestimmung dieser drei großen Strömungen ergibt ungefähr folgendes Bild: der «Revisionismus» greift zurück auf den kritischen Rationalismus Immanuel Kants. Der Sozialismus-in-einem-Land folgt eigentlich der «rechtshegelianischen» Linie, der zweiten Linie von Hegels Geschichtsphilosophie, die hinausläuft auf den germanischen Staat, nur übertragen auf Rußland. Die «trotzkistische» Philosophie folgt der ersten Linie Hegels, die auf die Weltgeschichte hinausläuft. Das ist die Linie, der Marx selbst in seinem Hauptwerk «Das Kapital» gefolgt ist und dessen ursprünglicher Titel lautete: «Kritik der politischen Ökonomie». In Marx' historischer Analyse war die bürgerliche Gesellschaft die Endphase der Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft. Auf diese bürgerliche Gesellschaft, die sich zu einem weltumfassenden System ausweitete, bezog er seine Untersuchung. Dahinter jedoch, hinter diesen Horizont, gönnte er sich kaum einen Blick. Nach meiner Überzeugung befinden wir uns noch immer, fundamental gesehen, in derselben Lage: die universal mächtige bürgerliche Gesellschaft. Diese universelle Macht offenbart sich nicht nur in der tatsächlichen Beherrschung des Weltmarkts durch die transnationale Produktion einzelner Unternehmungen, sondern auch durch die Gegenmacht des «kommunistischen Staatenblocks». Denn es ist doch so, daß diese Ideologie dieser Gegenmacht einen typischen Schattencharakter aufweist und nicht auf eigenen Beinen stehen kann. Auf der einen Seite läuft sie hinter der bürgerlichen Gesellschaft her («die USA einholen»!), andererseits sieht sie sich gezwungen, interne Verbürgerlichungssymptome als «revisionistisch» zu unterdrücken, und schließlich ist sie in eine Mustersammlung einander Konkurrenz machender «Sozialismen-in-einem-Land» festgefahren, einer Replik von traditionellem bürgerlichem Nationalismus. Philosophisch ausgedrückt, ist der gefestigte Sozialismus auf der zweiten hegelschen Linie steckengeblieben mit dem Ergebnis einer Verherrlichung des Staates.

Über den «Revisionismus» der westlichen Sozialdemokratie brauche ich kaum ein Wort zu verlieren, denn es ist sonnenklar, daß dies eine linke Variante innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Die von Marx verfolgte erste hegelsche Linie, die zur Weltgeschichte führt, in welche die ganze Menschheit insgesamt bezogen ist, hat nirgendwo eine wirklich politische Gestalt erlangt, sondern setzt sich in hartnäckige Kritik fort, einerseits innerhalb des Forums marxistischer Diskussion in westlichen Dritte-Welt-Ländern, andererseits als «linke Abweichung» innerhalb der Ostblockländer und wahrscheinlich auch in China. Unser 20. Jahrhundert hat in der Tat keine neue Gesellschaftsform zuwege gebracht, wir befinden uns lediglich in einer weiteren, verstärkten Phase der Agonie der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn man mich also nach meiner Beziehung zur «politischen Theorie» und zur «politischen Praxis» im Marxismus fragt, dann frage ich zurück: Welche Theorie und welche Praxis? Ich versuche hiermit nicht, der mir gestellten Herausforderung auszuweichen. Im Gegenteil, meine Antwort ist sehr nüchtern und banal. Der «Sitz im Leben» meiner ökonomischen Theologie ist das theoretisch-wissenschaftliche Studium von «Das Kapital», betrieben von einem bürgerlichen Theologen aus protestantisch-christlichem Hause, der an einer katholischen Universität doziert und Mitglied ist in der sozialdemokratischen Partei, der «Partij van de Arbeid» (PVDA); einer revisionistischen Partei, in der er noch immer die einzige Möglichkeit sieht, innerhalb unserer niederländischen kapitalistischen Gesellschaft der unentrinnbaren Emanzipation aus der universellen Macht des Kapitals Gestalt zu verleihen.

Zu Frage 3:

Hier geht es um das Dreiecksverhältnis Theologie – Glaube – biblische Tradition. Das Problem liegt darin, daß meine kritische Theologie eigentlich dabei ist, den Ast, auf dem sie sitzt, abzusägen. Das Christentum in seiner heutigen bürgerlichen Gestalt als Kult des abstrakten Menschen ist Gegenstand der kritischen Analyse und gleichzeitig der Dynamo, der die theologische Kritik in Gang bringt. Mit anderen Worten, wir stehen hier vor dem Wunder des perpetuum mobile oder vor dem Schicksal der Selbstverbrennung, in beiden Fällen vor einer *reductio ad absurdum*.

Es wird in den kritischen Fragen zu Recht von einer Tradition innerhalb des Christentums gesprochen. Damit zeigten sie die ersten Schritte aus diesem scheinbaren *circulus viciosus*. In der Tat ist die «Tradition» die entscheidende Kategorie in diesem Dilemma. Der Begriff «Tradition» hat in meinen Augen folgende Dimensionen:

a) Der breite Strom unserer westlich-christlichen Geschichte, deutlich unterschieden von Indien, China, dem Islam, und auch von der Geschichte des östlichen Christentums.

b) Es scheint so, als wirke in dieser westlich-christlichen Tradition eine dynamische, explosive Rhythmik kritischer Rebellion, die von Eugen Rosenstock-Huessy in seinem Buch «Europäische Revolutionen» in faszinierender Weise beschrieben wurde als die Revolutionskette seit der «päpstlichen Revolution» im 11. Jahrhundert bis einschließlich zur russischen Revolution von 1917.

c) Der Ausdruck «Tradition» ist in der niederländischen Sprache ebenso doppeldeutig wie in der lateinischen. «Überlieferung» bezeichnet das Von-Hand-zu-Hand-Gehen, von Generation zu Generation Weitergeben. «Überlieferung» heißt auch: Verrat. Jesus wurde den Händen der Sünder «überliefert»; er wurde von seinem eigenen Volk ausgeliefert, das seinen eigenen Messias den Heiden verraten hat. Auf diese, und auf keine andere Weise ist er der Messias aller Völker geworden. Auf diese und auf keine andere Weise wird er in Wort und Sakrament von Hand zu Hand weitergegeben und von Generation zu Generation, und wo dies geschieht, da ist seine «ekklesia», die messianische Gemeinde aus Juden und Heiden gemeinsam. Da ist «Tradition», da wird er weitergegeben, und da wird er gleichzeitig immer neu verraten, denn er ist den Sündern ausgeliefert. «Jesus wird bis an das Ende der Welt im Todeskampf liegen. Bis dahin muß gewacht werden.» (Pascal)

d) Die Schrift, d.h. das schriftliche Zeugnis der Geschichte Gottes mit seinem Volk, von der Genesis bis zur Offenbarung, von der Schöpfung bis zum Eschaton, funktioniert in unserer Tradition in einem Milieu, das durch diese drei Komponenten zusammen bestimmt wird: die Kirche (siehe a) existiert inmitten der konfliktgeladenen, explosiven Rhythmik einer revolutionären Geschichte (siehe b), die sie selbst verursacht und vorantreibt und deren Opfer sie andererseits ist, die sie jedoch, anders als andere Kulturen und Religionen, mit keinen Mitteln zu bezwingen oder einzufrieren vermag (siehe c). Immer wieder wird in dieses Milieu, in diesen unaufhaltsamen Strom, neues und frisches Quellwasser, reinigend und dynamisierend, aus der Heiligen Schrift hineingespült.

e) Tradition ist grundsätzlich: Bruch. Radikaler Bruch zwischen dem Neuen und dem Alten Bund, dem Neuen und dem Alten Testament. Die Erfüllung des Gesetzes ist gleichzeitig das Ende des Gesetzes. In Christus beginnt eine neue Schöpfung. Diese fundamentale Dialektik pulsiert durch unsere westlich-christliche Geschichte. Immer wieder versucht die befestigte und herrschende Kirche die Dynamik stillzulegen, die Dialektik zu vertreiben, aber ihre Bemühun-

gen sind vergeblich, ihr Exorzismus und ihre Ketzerjagd erweisen sich als Bumerang. Was offiziell als «die Reformation» zu Buche schlägt, ist nichts anderes als eine gelungene Explosion, im Gegensatz zu so vielen vorhergehenden Explosionen, die allerdings scheinbar unter Kontrolle gebracht werden konnten. Ja, die ganze «moderne Geschichte» ist eine einzige Folge derartiger Explosionen. In der Französischen Revolution explodiert die feudal-christliche Gesellschaft. Dieses beinhaltet, daß unsere westlich-christliche Geschichte durch und durch brüchig ist. Die Heilige Schrift wird uns durch eine gebrochene Tradition vermittelt. Christlicher Glaube reflektiert das biblische Zeugnis selbst in einem zerbrochenen Spiegel. Aber das biblische Zeugnis selbst ist ebenfalls eine gebrochene Tradition, bestehend aus Exodus, Diaspora, dem Messias außerhalb der Mauern, für Israel nur durch die Heiden zugänglich und für die Heiden nur durch Israel. Dies bedeutet im 20. Jahrhundert die grundsätzliche Unmöglichkeit, «direkt oder naiv glauben zu können. Von unserer Struktur her sind wir alle Atheisten, und Glaube besteht in dieser Gebrochenheit.

f) Zum Schluß beziehe ich auch den dritten Faktor des Dreiecks nachdrücklich in dieses Gespräch mit ein: Theologie als Wissenschaft, mit vollem Nachdruck auf dem Wort «Wissenschaft». Der amerikanische Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn brachte in seiner Studie über die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen die Tatsache ans Licht, daß auch die westliche Wissenschaftstradition keine kontinuierliche Evolution ist, sondern im Gegenteil aus einer Kette fundamentaler Revolutionen besteht. Die Theologie hat, ebenso wie die Wissenschaft, teil an dieser paradoxen, selbstkritischen Rhythmik unserer Wissenschaftsgeschichte. Ebenso wie umgekehrt die Wissenschaftstradition teilhat an der Theologiegeschichte. Kein moderner Wissenschaftler ist als Wissenschaftler noch gläubig oder religiös, so wie Kepler, Newton, Boyle das noch selbstverständlich und in naiver Weise sein konnten. Wissenschaft ist prinzipiell agnostisch, ja atheistisch geworden.

Nach diesem Überblick im Schnellverfahren über die verschiedenen Aspekte des Begriffs «Tradition» kehren wir noch einmal zu unserem Ausgangspunkt zurück: dem Dreieck Theologie – Glaube – biblische Tradition. Das perpetuum mobile erweist sich nicht als Wunder, die Selbstnegation nicht als Schicksal. Kritische Theologie sägt tatsächlich den Ast, auf dem sie sitzt, ab, aber in dieser scheinbar selbstzerstörerischen Tätigkeit hat sie teil an der dialektischen Rhythmik, die das Geheimnis unserer westlich-christlichen Geschichte ist.

Schlußwort

Obenstehender Artikel möchte nicht viel mehr als die Wiedergabe einer Diskussion sein; er skizziert eine Anzahl von Standpunkten, er bezeichnet das Dilemma von «Krisis und Kritik der bürgerlichen Theologie». Der Artikel will und kann die grundsätzlichen Fragen dieser Diskussion nicht auflösen. Er kann wohl zeigen, welche Wege aller Voraussicht nach in eine Sackgasse führen.

Erstens: eine Theologie, die die Krise der traditionellen Theologie in einem gründlichen Gespräch mit dem größten Philosophen des bürgerlichen Bewußtseins adäquat zu behandeln glaubt, ohne die Theologie selbst zur Debatte zu stellen (Küng). Zweitens: eine Theologie, die die Krise der bürgerlichen Theologie nur als theologische Krise behandelt, die im Prinzip durch eine theologische Kritik überwunden werden kann, wenn sie nur eine neue Methode anwendet (Barth). Drittens: ein Dialog zwischen Christentum und Marxismus, in dem das Humanum als Mittler fungiert.

Die Theologie wird erst in dem Augenblick imstande sein, den magischen Kreis der Bürgerlichkeit zu durchbrechen, d.h. in einer solchen Weise auf die Höhe der Zeit zu gelangen, daß man sie überwindet, wenn sie Marx' radikale Diagnose der Krise der bürgerlichen Gesellschaft auch als *Krise und Kritik der bürgerlichen Theologie* begreift und verarbeitet.

Ob der Entwurf einer «ökonomischen Theologie» diese Aufgabe zu erfüllen vermag, wird die weitere Entwicklung dieser Transformation der Theologie selbst zeigen müssen. Gesunder Argwohn und gegenseitiger Respekt sind dabei notwendige Verbündete.

[1] H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg/Basel/Wien 1970).
[2] Küng, 558.
[3] Küng, 565–566.
[4] Küng, 33.
[5] Küng, 542, 533, 535–539.
[6] Küng, 556.
[7] Küng, 523, 557.
[8] E. Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (Frankfurt a.M. 1972) 223.
[9] Küng, 553.
[10] Küng, 574.
[11] Küng, 533, 555, 557.
[12] Küng, 578.
[13] Küng, 503–522.
[14] Küng, 577.
[15] Küng, 609.

[16] Küng, 539, 619.
[17] K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Bd. 1–2 (Hamburg 1960)
[18] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik (Zollikon/Zürich 1960) I, 2, 606–637.
[19] KD, I, 2, Par. 17.
[20] K.H. Miskotte, Edda und Thora (1934); K.H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen (München 1963).
[21] A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West (Edinburgh 1964).
[22] A. Th. van Leeuwen, Development through Revolution (New York 1970).
[23] A. Th. van Leeuwen, Critique of Heaven and Earth, 2 Bde. (New York/London 1972, 1974).
[24] Critique of earth, 277.
[25] Critique of earth, 282.
[26] Critique of earth, 292.
[27] MEW, Bd 13, S. 9.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

AREND VAN LEEUWEN

1918 geboren. Studium der Theologie zu Leiden. Promotion 1947 («Ghazali als apologeet van de Islam»). Seelsorger für ostasiatische Studenten in Holland (1946–1950). Dozent am theologischen Seminar der Ost-Javanischen Kirche, Indonesien (1950–1954). Pfarrer zu Knijpe (F2), Holland (1955–1960). Leiter der Akademie «Kerk en wereld» in Driebergen (1960–1971). Lektor an der theologischen Fakultät zu Nijmegen (seit 1971). Veröffentlichungen: Hendrik Kraemer, dienaar der Wereldkerk (1959; auch in deutscher Sprache); Christentum in der Weltgeschichte (1964); Prophecy in a technocratic era (1967) (auch in niederländischer Sprache); Revolution als Hoffnung. Strategie des sozialen Wandels (1970); Critique of heaven and earth (2 Bände 1972) (auch in niederländischer Sprache). Anschrift: Europalaan 9, Gendt (Gld.), Niederlande.

BERT VAN DIJK

1946 geboren. Arbeitete in einer Eisengießerei in Hengelo. Ausbildung an der Sozialakademie in Sittard. Studium der Theologie zu Amsterdam, Heerlen und Nijmegen. Arbeitete als Projektleiter in einem öffentlichen Jugendzentrum in Limburg und seit 1975 als Aufbauarbeiter in Twente. Anschrift: Langestraat 87, Delden, Niederlande.

THEO SALEMINK

1946 geboren. Studium der Theologie an der Reichsuniversität Nijmegen. Promotion 1972 («Christendom en Macht. Analyse van de Bischoppensynode 1971»). Seit 1974 Dozent an der «Agogisch-Theologische Opleiding» (ATO) zu Utrecht im Fach «Geschichte von Kirche und Gesellschaft». Seit 1972 Redakteur der Zeitschrift «Eltheto. Tijdschrift voor godsdienst en politiek». Veröffentlichungen: zus. mit L. Mesman, G. Wentholt, Christendom en Macht. In: Vox Theologica, Nr. 6 (1973), 296–312, Katholiek Nederland: van caritas tot vakbeweging (1870–1925); Klassenstrijd en katholieke ideologie (1870–1920); beide Beiträge in: Eltheto, Nr. 53 (1976), 6–22; Tekstboek Godsdienstkritiek I: Marxisten over Godsdienst 1844–1914 (Zeist 1978). Anschrift: Molenstraat 18a, Gendt, (Gld.), Niederlande.

BEFREIUNG UND ERLÖSUNG

Gustavo Gutiérrez

Theologie der Befreiung

Mit einem Vorwort von
Johann Baptist Metz
Aus dem Spanischen von
Horst Goldstein GT/Syst. Beiträge*
3. Aufl. 1978. XII + 288 S. Kst. 34.–

Das Buch von Gutiérrez ist die beste und informativste Einführung in das Thema, das heute in aller Munde ist, der erste und gelungene Gesamtentwurf, der Theologie, Kirche, Politik und Kultur unter der biblischen Verheißung „Befreiung" verbindet. Es ist in seiner Breite fast eine Enzyklopädie christlichen Denkens im Prozeß der Befreiung.

Lutherische Monatshefte

Diese „Theologie der Befreiung" und jene Christen in Lateinamerika, die sie hervorgebracht haben und zu praktizieren suchen, leben mit dem Blick auf die Leiden der Millionen Schweigenden – auf dem Lande, in den Gebirgstälern, in den Wüsten und am Rande der üppigen Großstädte.

Südwestfunk

Karl Rennstrich

Mission und wirtschaftliche Entwicklung

Bibliche Theologie des
Kulturwandels und christliche Etik
GT/Syst. Beiträge. Kst. 38.–

Bedeutet die Hinwendung der Ökumene zu Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit eine Preisgabe des missionarischen Anliegens? Rennstrich ist mit dieser Problematik seit langem beschäftigt. Das Ergebnis seines Forschens gliedert sich in drei Hauptteile: Die wirtschaftliche Entwicklung – Theologien der wirschaftlichen Entwicklung – Aufgaben der Mission heute.

Günter Paulo Süss

Volkskatholizismus in Brasilien

Zur Typologie und Strategie
gelebter Religiösität
GT/Syst. Beiträge*
200 S. Kst. 25.–

Der Verfasser (nach achjähriger Tätigkeit als Seelsorger im Amazonasgebiet) gibt nicht nur eine Standortbestimmung des von ihm selbst erfahrenden Volkskatholizismus, sondern nennt auch Schwerpunkte einer Volksseelsorge, die sich die ganzheitliche Befreiung des Menschen zum Ziel gesetzt hat.

Aveniat

Die Lateinamerikanischen Theorien wollen mit dem Volk die religiösen Sehnsüchte und Wünsche erst einmal durchleben und durchleiden, um gemeinsam mit dem Volk dem Evangelium näherzukommen.

Christ in der Gegenwart

Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.)

Frauenbefreiung

Biblische und theologische
Argumente
2. veränderte Auflage von
„Menschenrechte für die Frau"
1978
GT/Syst. Beiträge*
204 S. Kst. 24.50

Wesentlich zur Menschenrechts-Diskusion gehören die „Frauenfragen" hinzu. Die auf diesem Gebiet seit Jahren tätige Verfasserin hat dazu eine Art Handbuch zusammengestellt. Sie beklagt die fehlende Breitenwirkung der Frauenbewegung und betont, daß weder unsere Gesellschaft noch unsere Kirchen hinsichtlich der Frauenfrage schon unterwegs zu dem Ziel sind, „was wir antizipatorisch Freiheit des Reiches Gottes nennen".

Pflegeberufe heute

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Vorwort

Claude Geffré/Joseph J. Spae

China als Herausforderung der Kirche

In diesen letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrtausends muß das christliche Bewußtsein sich herausgefordert fühlen durch die Wirklichkeit des neuen China, das heißt der nahezu 900 Millionen Menschen, die das größte Volk der Erde darstellen. Es existiert bereits eine theologische Literatur, die sich darum bemüht, die Fragen zu formulieren, welche die bloße Existenz Chinas der Kirche stellt. Nach den Konferenzen von Bastad und Löwen im Jahre 1974, welche den Beginn eines wichtigen neuen Zeitabschnitts markierten, schien es uns, daß die Zeit gekommen sei, eine Bestandsaufnahme der laufenden Untersuchung zu machen und einige Durchblicke zu ermöglichen.

China wird uns immer wieder aufs neue in Erstaunen versetzen. Die rapide Schnelligkeit der seit dem Tode von Mao Tse-tung in Gang gekommenen Entwicklung nötigt uns, viele der voreiligen Urteile, die als Ausgangspunkte von theologischen Konstruktionen dienen konnten, deren Zerbrechlichkeit wir aber heute erkennen, zu revidieren. Aufgrund der Zeitspanne, die zwischen Planung und Erscheinen vergangen ist, konnte auch dieses Heft der erwähnten Gefahr voreiliger Urteile nicht entgehen. Das gilt zum Beispiel hinsichtlich des Gewichtes, welches dem Maoismus noch beigemessen wird, während die Faszination durch das kapitalistische Entwicklungsmodell bei den führenden Persönlichkeiten Pekings inzwischen ernstlich das Übergewicht über die ideologischen Erwägungen gewonnen zu haben scheint.

Aber nach mehr als einem Vierteljahrhundert kommunistischer Revolution darf man nicht mehr von einer Rückkehr zum traditionellen China träumen. Im übrigen wird es auch gut sein, sich daran zu erinnern, daß die Unzugänglichkeit Chinas gegenüber dem Christentum nicht erst von 1949 her datiert. Das ist ein Gesichtspunkt, auf den dieses Heft die besondere Aufmerksamkeit lenken möchte. Und dennoch ist es uns nicht verwehrt zu vermuten, daß die derzeitige Entwicklung der chinesischen Gesellschaft eine Begegnung mit dem Christentum begünstigen könnte. Der Sinn für die Transzendenz ist immer ein kennzeichnender Zug des religiösen Lebens in China gewesen, dessen Ausgestaltung unlösbar verknüpft war mit dem Taoismus, dem Buddhismus und dem Konfuzianismus. Wenn jede Form von Religion vom chinesischen Kommunismus bekämpft worden ist, so geschah dies unter der Voraussetzung, daß Religion in China tatsächlich immer ein Synonym für Weltflucht gewesen war. Wie aber vor kurzem der Botschafter Chinas in Belgien zu einer Gruppe von Professoren der Universität Löwen sagte, könnte dem Kampf gegen die Religion ein Ende gesetzt werden, wenn die Religion – und besonders das Christentum – den Beweis erbrächte, daß sie sich positiv für das Wohlergehen des chinesischen Volkes heute auswirkt.

In diesem Heft über China haben wir zwei entgegengesetzte Fehler vermeiden wollen. Einerseits galt es, sich zu hüten vor dem etwas naiven Enthusiasmus, aus dem heraus gewisse Theologen sich nicht scheuen, die Bestimmung des neuen China als eine Verwirklichung des Reiches Gottes zu interpretieren. Sicherlich hat das Wort vom «Dienst am Volk» einen quasireligiösen Klang, und man kann die Meinung vertreten, daß der Maoismus den gigantischsten Versuch darstellt, der jemals unternommen wurde, eine *neue Existenz* des Einzelmenschen und der menschlichen Gemeinschaft zuwege zu bringen. Aber Gott allein kennt die Herzen der Menschen... Und nach dem Tode Maos häufen sich die Zeugnisse, die uns nötigen, uns ernsthafte Fragen zu stellen hinsichtlich des Grades persönlicher Freiheit und Spontaneität, mit der die Chinesen am Aufbau eines neuen Gemeinwesens mitwirken. Ohne so weit zu gehen, mit Solschenizyn vom «größten Gulag der Geschichte» zu sprechen, haben wir doch einigen Grund, vorsichtig zu sein, ehe wir uns über die implizit christlichen Werte der chinesischen Gesellschaft aussprechen.

Umgekehrt aber wäre es allzu leichtfertig, sich im Namen einer unwiderruflichen Verurteilung der chinesischen Revolution von der Frage dispensieren zu wollen, welche China der Kirche stellt. Man spricht immer von der *Andersartigkeit* Chinas oder von seiner *Unzulänglichkeit* gegenüber dem Christentum als von einer Art von historischem Verhängnis. Es genügt aber nicht, historische, politische und kulturelle Ursachen zu inventarisieren, wenn man es gleichzeitig unterläßt, ebenfalls die schreiende Entfremdung zwischen dem historischen Erscheinungsbild der Kirchen und einer evangeliumsgemäßen Praxis im Dienst des Projektes einer neuen Menschheit in Erwägung zu ziehen.

China hat den Christen des Westens immer die herausfordernde Frage gestellt, ob sie denn ebenso gut wie es selber die notwendigen Einschränkungen durch ein Leben in Gemeinschaft zu bewältigen vermögen.

Diese herausfordernde Frage ist es, die das China Maos und nach Mao den sich christlich nennenden Ländern auch heute immer noch stellt. Eine der vordringlichsten Aufgaben christlicher Reflexion, zu der dieses Heft einen Beitrag leisten möchte, ist die Konfrontierung des Ideals der moralischen Transzendenz, wie es sich im neuen chinesischen Menschen inkarniert, mit dem in der neuen christlichen Existenz enthaltenen Ideal. Wie es auch um seine schweren Mängel bestellt sein mag, so ist es doch erlaubt, das Projekt der chinesischen Revolution (welches man übrigens nicht einfach mit dem «Maoismus» identifizieren darf!) als ein prophetisches Urteil über eine gewisse Art von historischem Christentum und über seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu verstehen.

Tatsächlich hat uns bei der Planung dieses Heftes der Gedanke an eine *wechselseitige Herausforderung* geleitet. Einerseits stellt China mit seinem wirkungsvollen Bemühen um neues Menschsein eine Herausforderung für die Kirche dar. Andererseits aber stellt die neue Freiheit des Menschen, deren Zeuge die Kirche sein müßte, eine Herausforderung für das größte Volk der Erde dar. Allein die Zukunft kann zeigen, ob die neue Existenzweise des Menschen, nach der man in China sucht, dank des geheimnisvollen Wachsens christlicher Keime zu ihrer ganzen Fülle gelangen wird.

Eine erste Reihe von Beiträgen in diesem Heft (1–4) bemüht sich darum, die in unvordenkliche Zeiten zurückreichende historische Wirklichkeit Chinas vor allem unter dem Aspekt der religiösen und ethischen Dimension wieder bewußtzumachen, wobei sie sich vor allem Fragen nach den religiösen Implikationen des Maoismus stellen. Die anderen Artikel suchen die Frage zu beantworten, in welchem Maße das China von gestern und heute uns zu einer Neuinterpretation des westlichen Christentums anleitet. Die theologischen Themen der *Transzendenz* und der *Befreiung* erfahren dabei eine gesonderte Behandlung. Aus verschiedenen Gründen möchten diese Studien den Beweis erbringen, daß die Begegnung des Christentums mit China die theologische Forschung in den für unser derzeitiges Verständnis des Christentums entscheidenden Bereichen vorwärtstreibt. Dies gilt ganz besonders für die Beziehungen zwischen dem Christentum und der Kultur, für den Anspruch des Christentums auf Allgemeingültigkeit und für unser neues Verständnis der Mission der Kirche.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Yu-ming Shaw

Die chinesische Kultur im Urteil des Westens

Seit den Tagen Marco Polos hat es im Westen stets viele Bewunderer der chinesischen Kultur gegeben. Bekanntlich waren die Jesuiten die erste Gruppe von Menschen des Westens, die eine systematische Prüfung der chinesischen Kultur vornahmen. Vom späten 16. bis zum 18. Jahrhundert waren sie die Hauptübermittler von Kulturen zwischen China und dem Westen. Neben dem Christentum exportierten die Jesuiten westliche Wissenschaften und einige technische Erfindungen; in den Westen führten sie durch ihre Veröffentlichungen und durch Übersetzungen der chinesischen Klassiker chinesische Kultur ein. Wir werden uns in bezug auf das Wirken der Jesuiten in China im Hinblick auf unser Thema auf ihre kulturellen und religiösen Tätigkeiten beschränken.

Das Hauptproblem, mit dem sich die Jesuiten bei ihrer Missionsarbeit auseinanderzusetzen hatten, war die Frage, wie man das Christentum für die Chinesen verständlich und attraktiv machen könne, für ein Volk also, das nicht nur viele eigene Religionen aufwies, sondern in der Form des Konfuzianismus auch ein hochentwickeltes Geistigkeitssystem besaß. Die Strategie der Jesuiten bestand kurz gesagt in folgenden Punkten: 1. Da sie um den Einfluß der chinesischen Gelehrtenklasse auf die sonstige Bevölkerung wußten, beschlossen sie, ihre Arbeit zuerst auf diese Gesellschaftsklasse zu konzentrieren. 2. Um diese Klasse zu gewinnen, widmeten sie sich einem gründlichen Studium der chinesischen Klassiker und der chinesischen Kultur, um den chinesischen Gelehrten ebenbürtig zu sein. 3. Aus zugleich religiösen und praktischen Erwägungen eiferten sie den chinesischen Gelehrten – die fast alle Anhänger des Konfuzianismus waren – nach in der Verachtung anderer chinesischer Religionen wie z. B. des Buddhismus und des Taoismus. 4. Die Jesuiten kamen zur Auffassung, der zeitgenössische Neokonfuzianismus habe zu viele buddhistische und taoistische Einflüsse in sich aufgenommen, während der alte Konfuzianismus (nämlich der Konfuzianismus vor oder zur Zeit des Konfuzius) viele religiöse Vorstellungen enthalten habe, die mit dem Christentum vereinbar seien. Deshalb beschlossen sie, den alten Konfuzianismus zur Grundlage zu nehmen, um einen intellektuellen Dialog mit den chinesischen Gelehrten anzubahnen[1]. Bevor wir diesen letzten Punkt erörtern, ist zu betonen, daß man nicht annehmen darf, man habe sich dieser Strategie bloß aus Opportunismus bedient; man gelangte dazu aus echt religiösen Überzeugungen und praktischen Erwägungen[2].

Um die chinesischen Gelehrten davon zu überzeugen, daß das Christentum und der alte Konfuzianismus sich miteinander vereinbaren ließen, enthielt die Lehrformulierung der Jesuiten verschiedene Hauptpunkte. Punkt 1: Die chinesischen Begriffe *Shang-ti* (der Herr-oben) und *T'ien* (Himmel), wie sie von alten konfuzianischen Klassikern erwähnt werden, sind Äquivalente zum christlichen *Deus*, während *t'ai-chi* (Höchster-Letzter) im Neokonfuzianismus bloß ein stoffliches Prinzip und nicht der Herr des Universums ist. Punkt 2: Im alten China waren der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Begriffe Himmel und Hölle schon vorhanden. Punkt 3: Nach der Han-Dynastie (d.h. nach dem dritten Jahrhundert v. Chr.) war der Konfuzianismus mit Einschluß des Neokonfuzianismus eine verfälschte Form des alten Konfuzianismus, so daß er nicht als den Lehren des Christentums entsprechend akzeptiert werden kann. Deshalb bedarf dieser Konfuzianismus des Christentums, damit er seine ursprüngliche Lebenskraft zurückerlangen kann. Das Christentum ist auch deshalb dringend nötig, weil viele der alten klassischen konfuzianischen Werke während der Ch'in-Dynastie verbrannt worden oder verlorengegangen sind. Nebstdem, daß sie den alten Konfuzianismus als ein mit dem Christentum vereinbares Religionssystem erkannten, machten die Jesuiten auch Zugeständnisse hinsichtlich der chinesischen Ahnen- und Konfuziusverehrung, indem sie annahmen, diese chinesischen Praktiken hätten einen bloß gesellschaftlichen und keinen religiösen Charakter[3].

Die Jesuiten hatten mit ihrer religiösen Arbeit in China einen wahrhaft eindrücklichen Erfolg. Nicht nur bahnten sie einen sehr bedeutsamen intellektuellen Dialog mit einem großen Teil der chinesischen Gelehrten an, sondern gewannen auch bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts zwei- bis dreihunderttausend Chinesen für das Christentum[4]. Doch ihr Werk erhielt im 18. Jahrhundert durch die Päpste einen vernichtenden Schlag. In einer Reihe von Dekreten – von 1704, 1715 und 1742 – verwarfen die Päpste ihre theologische Akkomodation an den alten Konfuzianismus und verboten ihnen, den bekehrten Chinesen zu gestatten, ihre Ahnen und Konfuzius weiterhin zu verehren. Diese päpstlichen Verbote hatten zur Folge, daß sich der katholische Einfluß in China während der folgenden zwei Jahrhunderte zumeist auf die gewöhnliche Be-

völkerung beschränkte und daß der Katholizismus an den Rand der chinesischen politischen und kulturellen Strömungen abgedrängt wurde. Der Katholizismus wurde erst im 20. Jahrhundert wiederum zu einer wichtigen religiösen Kraft, als das Papsttum 1939 endlich seine früheren Erlasse aufhob[5]. Doch da diese Geschichte ziemlich bekannt ist, werden wir hier nicht näher darauf eingehen.

Neben den Jesuiten gab es noch eine weitere Gruppe von Europäern, die der chinesischen Kultur und Religion Hochachtung, ja Bewunderung entgegenbrachte: die Sinophilen des 17. und des 18. Jahrhunderts. Einer ihrer hervorragendsten Vertreter war G.W. Freiherr von Leibniz.

Leibniz gab sich einem kulturellen und religiösen Kosmopolitentum hin und erarbeitete in seiner Bewunderung für das rationalistische Denken des Konfuzianismus eine synkretistische Theorie, um zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus einen Übereinklang herzustellen. In Übereinstimmung mit den Jesuiten anerkannte er die religiöse Natur des Konfuzianismus und unterstützte die Einstellung der Jesuiten zur chinesischen Ahnen- und Konfuziusverehrung. In einer neueren Arbeit über Leibniz vertritt Professor David E. Mungello die Ansicht, Leibniz habe geglaubt, daß zwischen der westlichen und der chinesischen Kultur mehrere Parallelen beständen. Mungello nennt einige dieser Entsprechungen. Sowohl *li* (Prinzip) im Neokonfuzianismus als auch die Monaden sind «von großer, universaler Mannigfaltigkeit, die als *t'ai'chi*, bzw. ‹Gott› bezeichnet wird». Zweitens sind «*shang-ti, t'ien* und *li* beinahe Äquivalente des christlichen Gottesbegriffs, und *t'ai-chi, li* und *ch'i* (materielle Kraft) zusammengenommen entsprechen der christlichen Trinität». Drittens «haben die Chinesen den Begriff einer ätherischen Seele, die sich von einer materiellen Seele unterscheidet, und diese ätherische Seele, die manchmal *ling-hun* genannt wird, steht dem Begriff einer Geist-Seele im Christentum nahe». Viertens «haben die Chinesen eine Lehre über Belohnung und Bestrafung nach dem Tod, worin *shang-ti* Gerechtigkeit walten läßt, was dem christlichen Begriff der Unsterblichkeit der Seele und der göttlichen Gerechtigkeit entspricht»[6].

Daraus erhellt, daß Leibniz in seiner Einstellung mit der der Jesuiten übereinstimmte, außer daß er bei seiner Argumentation Begriffe aus neokonfuzianischen Schriften gebrauchte[7].

Im 19. Jahrhundert sank die Zahl der westlichen Liebhaber und Bewunderer der chinesischen Kultur gewaltig. Es gab jedoch immer noch einige Nachzügler. James Legge zum Beispiel, der große Übersetzer der chinesischen Klassiker, ein britischer China-Missionar, vertritt ebenfalls die jesuitische Auffassung, daß *Shang-ti* mit Gott identisch sei; der Konfuzianismus sei im Vergleich zum Christentum bloß lückenhaft, widerstreite diesem aber nicht[8]. Auch Timothy Richard, ein anderer britischer Missionar in China, hatte ein lebhaftes Interesse für die chinesische Kultur. Er betonte zwar die Überlegenheit des Christentums, gab aber zu, daß auch im Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus «Wahrheit» zu finden sei[9]. Er belobigte auch den konfuzianischen Begriff einer sittlich gerechten Regierung[10]. Richard war nicht nur ein kultureller Relativist, sondern praktizierte auch ein soziales Evangelium. Er unternahm viele Anstrengungen, um die wissenschaftlichen Kenntnisse des Westens zu verbreiten und trug sogar zu der Entwicklung der chinesischen Reformbewegung der Jahre nach 1890 bei[11].

Doch Legge und Richard waren bloß eine Minderheit in der größeren Missionarsgemeinde, die zur Hauptsache aus protestantischen Fundamentalisten bestand. Diese größere Gruppe von Glaubensboten (die sich weigerte, der chinesischen Kultur und den chinesischen Religionen irgendwelche Heilswerte beizumessen) machten sich über Legge und Richard lustig und führte über sie Klage[12].

Im 20. Jahrhundert kreiste im Westen die Diskussion oder Debatte über China als kulturelles und religiöses Gebilde um zwei Fragen: einerseits um die Natur der chinesischen Kultur und die damit zusammenhängende Frage nach dem chinesischen Wissenschaftserbe und andererseits um den Inhalt des chinesischen Konfuzianismus und Maoismus. In der nachfolgenden Erörterung werden wir diese beiden Probleme der Reihe nach behandeln.

Was die Frage nach der Natur der chinesischen Kultur und Überlieferung betrifft, so begann deren Beurteilung im Westen mit einigen vereinzelten gemäßigten Werturteilen in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts, doch entwickelte sie sich in den letzten Jahren zu einem tiefen Verständnis, ja zu großer Bewunderung.

In den Jahren nach 1920 war Lord Bertrand Russell ein populärer Chinabesucher, der sehr viel über China schrieb. Für ihn war China in den zwanziger Jahren immer noch ein Land «mit den rationalistischen Charakterzügen des 19. Jahrhunderts» und «eine Nation von Künstlern». Seiner Meinung nach hatten die Chinesen «eine Zivilisation und ein nationales Temperament, die denen der Weißen in mancherlei Hinsicht überlegen» seien[13]. Doch Lord Russell hatte in bezug auf China und das chinesische Volk auch zwiespältige Gefühle. Er hatte etwas von der herkömmlichen Furcht der Europäer vor einem unberechenbaren Osten ererbt und beschrieb einmal das, was er «die andere Seite» des chinesischen Volkes nannte, wie folgt:

«Sie sind stürmischer, oft kollektiver Erregung fähig... Es ist dieses Element in ihrem Charakter, das sie unberechenbar macht und ihre Zukunft nicht voraussehen läßt. Man kann sich vorstellen, daß ein Teil von ihnen fanatisch bolschewistisch oder antijapanisch oder christlich wird oder einem Führer nachläuft, der sich schließlich zum Kaiser erklären könnte.»[14] Man könnte Russells Ansicht, die er schon in den zwanziger Jahren aussprach, geradezu prophetisch nennen.

Während die Diskussion über die guten und die weniger guten Seiten der chinesischen Kultur in den ersten Jahrzehnten noch etwas sporadisch erfolgte, ist es seit der Jahrhundertmitte zu einer seriöseren Beurteilung gekommen. Seitdem sind viele wissenschaftliche Abhandlungen über die chinesische Kultur veröffentlicht und viele neue Probleme aufgeworfen worden. Diese neue Beurteilung ist von einer bisher noch nicht erreichten wissenschaftlichen Gründlichkeit.

Das bewunderungswürdigste Beispiel einer neueren westlichen Forschungsarbeit über die chinesische Kultur ist eine von Professor Thomas A. Metzger verfaßte Studie über den Neokonfuzianismus. Diese behandelt die Geisteshaltung der gebildeten Eliten in der Ming-Ch'ing Periode (1368–1911) und die Entwicklung der politischen Kultur Chinas.

Metzgers These über die chinesische Kulturtradition und ihre Probleme richtete sich vor allem gegen die von Max Weber, Richard Solomon, Joseph Levenson und William Theodore de Bary vertretenen Auffassungen.

Wie Max Weber die Natur der chinesischen Kultur deutet, ist bekannt. Seiner Ansicht nach geht dem Konfuzianismus und dem Neokonfuzianismus eine erhebende geistige Dynamik ab. Infolge dieses Mangels vermöchten sie nicht eine geballte Kraft zu entwickeln, um in China eine Modernisierung herbeizuführen und das kapitalistische System aufzubauen. Darin erblickt er den Hauptgrund für die Rückständigkeit Chinas in der Neuzeit[15].

Während Metzger die allgemeine Theorie Webers über die Beziehung zwischen der Modernisierung und dem einheimischen Ethos annimmt, ist er mit dessen Auffassung über die Natur des Konfuzianismus und des Neokonfuzianismus nicht einverstanden. Wie Metzger schreibt, liegt im Neokonfuzianismus ein Ethos der Interdependenz, das die Modernisierung nicht verwehrt. Metzger schildert dieses Ethos in fünf Punkten: Eine Ontologie schwer faßbarer Immanenz; eine Epistemologie, welche die Erkennbarkeit der allgemeingültigen sittlichen Wahrheit als Objekt des Erkennens und Überlegens betont; eine Tendenz zu «Totalismus» in den ontologischen, epistemologischen, ethischen und gesellschaftlichen Ansichten; Gesellschaftsnormen mit einer Spannung zwischen Interdependenz und Autorität; ein moral-psychologischer Sinn für das Leben entlang einer gefährlichen Trennungslinie zwischen sittlichem Erfolg und sittlichem Versagen.

Darauf gestützt, hält Metzger es nicht für eine Übertreibung, zu sagen: «Dieses Ethos läuft auf ein umfassendes, dauerndes Glauben im religiösen Sinn hinaus.»[16] Darum ist Weber im Irrtum, wenn er behauptet, es herrsche im Konfuzianismus und im Neokonfuzianismus keine Spannung und es seien darin keine Veränderungstendenzen vorhanden. Was das Modernisierungstempo Chinas gebremst hat, war die fatalistische Einstellung zum sittlichen Versagen im Neokonfuzianismus und auch der Umstand, daß die chinesischen Gelehrten weniger auf Veränderung ausgerichtete Forschungen betrieben, denken wir z.B. an die philosophischen, phonologischen und textkritischen Studien in der Ch'ing Zeit (1644–1911)[17]. Im Neokonfuzianismus waren Veränderungstendenzen durchaus vorhanden, obwohl er auch einige Elemente und Neigungen enthielt, die nicht gerade zu einer Modernisierung führten. In der Existenz solcher Veränderungstendenzen im einheimischen chinesischen Ethos liegt die Erklärung dafür, daß China in der Modernisierung doch erfolgreicher gewesen ist als die meisten Völker der Dritten Welt. Während es also Weber darum ging, zu erklären, weshalb China bei der Modernisierung gegenüber dem Westen in Rückstand geriet, will Weber darüber Aufschluß geben, weshalb China diesbezüglich mehr Erfolg hatte als andere Nationen der Dritten Welt[18].

Metzger kann sich auch nicht mit der These Solomons anfreunden, wonach in der konfuzianischen Kultur «ein Zug zu gesellschaftlicher Abhängigkeit» bestehe. Solomon erblickt in der konfuzianischen Kultur folgende Grundhaltungen: einen Abscheu vor aggressivem Verhalten; einen Mangel an Selbstachtung und an Vertrauen in die eigenen Antriebe und Urteile; das Vorbetonen der kollektiven Interessen gegenüber den individuellen; das Durchdrungensein vieler Gesellschaftsbeziehungen von Mißtrauen; Gefühle der Unterwürfigkeit, Ohnmacht, Angst, Frustration und des Ärgers gegenüber der Autorität, nicht aber den Gedanken, daß es einen berechtigten Protest gegen die Autoritätsinhaber gibt[19]. Im Gegensatz zu Solomon, der das Abhängigkeitsverhältnis und das autoritäre Gehaben betont, spricht Metzger von «den unabhängigen Akten sittlicher Selbstbejahung» im konfuzianischen Interdependenzethos[20].

Auch gegenüber der bekannten Auffassung Levensons, daß die moderne chinesische Kultur hauptsächlich durch das Eindringen des Westens, seiner Ideen und Werte, bestimmt sei und daß für die Chinesen das

Bestreben, die ihrem Stolz auf ihre Kultur zugefügte Wunde zu heilen, der Beweggrund dafür gewesen sei, auf ihre herkömmliche Kultur so großen Wert zu legen[21], vertritt Metzger eine gegenteilige Ansicht. Nach einer Prüfung der kulturellen Tendenzen, die im Neokonfuzianismus vorhanden waren, glaubte Metzger, diese Strömungen hätten den Inhalt des modernen intellektuellen Denkens der Chinesen bis zum heutigen Maoismus weiterhin beherrscht und die intellektuellen Anstrengungen, diesen Strömungen Einhalt zu gebieten, seien nicht ein Versuch gewesen, den Schmerz über die Verwundung ihres Stolzes zu lindern, sondern ein Erweis dafür, daß sie an diese Strömungen wirklich glaubten[22].

Metzgers Arbeit über den Neokonfuzianismus unterscheidet sich methodologisch auch von der des Professors William de Bary. Für de Bary war die neokonfuzianische Tradition «mehr als ein Moralkodex oder ein philosophisches System; sie war ein Lebensstil, eine Geisteshaltung, ein Typus von Charakterbildung und ein Geistigkeitsideal, das sich nicht genau definieren läßt». Zudem öffnete und weitete sie dem späten kaiserlichen China den «Blick für das, was es heißt, Mensch zu sein»[23]. Während de Bary die universalen Einsichten und Werte im Neokonfuzianismus betont, konzentriert sich Metzger auf den «metaphysischen Überbau» des Neokonfuzianismus. Dadurch, daß man die neokonfuzianische «Grammatik» als eine «ausformulierte, kulturbedingte Reihe von Empfindungen und Forderungen» studiert[24], kann man, wie Metzger meint, die besonderen kulturellen Tendenzen der Chinesen herausfinden und die einst im Studium des Neokonfuzianismus ausschließlich herrschende Tendenz ausgleichen, in ihm Einsichten in den universalen geistigen Wert des menschlichen Daseins ausfindig zu machen. Nur durch eine solche Erforschung der neokonfuzianischen Empfindungen und Forderungen ist es nach Metzger möglich, «die Beziehung zwischen ihren Zielen und ihrer Wahrnehmung der gegebenen Welt», ihr Gespür für das Dilemma und den Sinn ihrer Forderung bezüglich des Weges, wie man sich aus diesem Dilemma befreien kann, zu verstehen[25].

Metzgers Studie über das neokonfuzianische Ethos und Dilemma hat denn auch aufzuzeigen vermocht, daß im kulturellen Bemühen der chinesischen Kultur vom mittelalterlichen Neokonfuzianismus bis zum heutigen Denken Mao Tse-tungs eine frappierende Kontinuität besteht, die er auch als ein Bestreben bezeichnet, «die Kluft zwischen dem inneren Suchen nach Wahrheit und äußeren Veränderungsprozessen zu überbrücken»[26]. Was die umfassende Zielsetzung und die differenzierte Analyse betrifft, kann man Metzgers Untersuchung als einen Wendepunkt im Verständnis des Westens für die chinesische Kultur betrachten.

Über die damit zusammenhängende Frage nach dem Erbe der chinesischen wissenschaftlichen Entwicklung hat man sich in neuerer Zeit gestritten. Die Kontroverse begann mit der Veröffentlichung des mehrbändigen Werkes «Science and Civilization in China» von Joseph Needham, dessen erster Band 1954 erschien. Needham verfolgt darin eine doppelte Tendenz. Erstens sucht er durch die Dokumentierung des reichen wissenschaftlichen Erbes der Chinesen die Klischeevorstellung zurückzuweisen, wonach das traditionelle China geistig stagniert habe[27]. Indem er zweitens hervorhebt, daß die chinesische Wissenschaft eine «organische Philosophie» besitzt, die zu der Wissenschaft des Westens als einem mechanischen Materialismus im Gegensatz steht, hofft er einen Begriff universaler Wissenschaft zu entwickeln, worin das organische Denken der Chinesen und das mechanische des Westens integrale Bestandteile bilden[28]. Im allgemeinen sind seine kritischen Bemerkungen gewillt, das reiche chinesische Wissenschaftserbe anzuerkennen, nicht aber anzunehmen, daß die herkömmliche chinesische Wissenschaft die gleichen entscheidenden Elemente enthalten habe, welche die moderne Wissenschaft ermöglichten.

Bei der Aufzählung der wissenschaftlichen Beiträge Chinas an die Welt ist Needham über die gewöhnlich angeführte Liste – Papierherstellung, Buchdruckerkunst, Schießpulver, magnetischer Kompaß – hinausgegangen. Seine neue Liste der chinesischen Beiträge unterscheidet nun vier Hauptgebiete: a) Chemie explosiver Stoffe oder Protochemie; b) magnetische Physik und Schiffskompaß; c) astronomische Koordination und Instrumente, mechanische Uhrwerke und die «offene» Kosmologie; d) technologische Entdekkungen einschließlich der Verwendung der tierischen Kraft mit den Erfindungen des Steigbügels, eines brauchbaren Pferdegeschirrs und des Schiebkarrens; der Gebrauch der Wasserkraft mit damit zusammenhängenden Erfindungen wie dem Treibriemen, dem Kettenantrieb, der Kurbel und der Morphologie der Dampfmaschine; Eisen- und Stahltechnologie, Brükkenbau und Tiefbohrung; nautische Erfindungen wie das Achterruder, das Schnursegel, das Schaufelradschiff und Wasserleuchten[29].

Doch warum gelang es der chinesischen Wissenschaft nicht, ebenso große Fortschritte zu machen wie die im modernen Westen? Needham bietet dafür mehrere Hauptgründe. Der eine ist der, daß sich der Konfuzianismus allzusehr mit den Angelegenheiten des Menschen befaßte und die Erforschung der Naturwelt vernachlässigte. Dazu kommt, daß die Taoisten zwar die Wissenschaft entwickelten und viele Erfindungen

machten, daß aber ihre wissenschaftlichen Fortschritte sich in einer Gesellschaft und in einem Staat, die vom Konfuzianismus beherrscht waren, nicht zu behaupten vermochten. Ein konfuzianischer Feudalbürokratismus unterdrückte nicht nur die Wissenschaftlerklasse, sondern auch die Händlerdemokratie, die stets als eine gesellschaftliche Basis für die wissenschaftliche Entwicklung diente. Dazu kam nach Needham, daß die Begründer der modernen Wissenschaft, wie z.B. Kepler und Newton, alle an einen persönlichen Gott glaubten und eine Passion hatten, nach dem von Gott in die Natur hineingelegten Gesetz zu forschen; der Umstand, daß dem chinesischen Denken dieser Glaube abging, hinderte es daran, sich um die Erkenntnis des Naturgesetzes zu bemühen. Eine vierter Erklärungsgrund ist der, daß der chinesische Begriff «Naturgesetz» von den Neokonfuzianern in einem organismischen, Whiteheadschen Sinn und nicht im Sinn Newtons aufgefaßt wurde. Und daß der chinesische «Naturgesetz»-Begriff nicht weiterentwickelt wurde, ist dem Umstand zuzuschreiben, daß die Neokonfuzianer «aufgrund ihrer Erfahrungen mit Legalisten sich einen starken Widerwillen gegen abstrakt kodifizierte Gesetze zugezogen hatten»[30].

Viele Wissenschaftler und Wissenschaftshistoriker haben die Forschungsergebnisse und Erklärungen Needhams der Kritik unterzogen. Ihre kritischen Bemerkungen lassen sich in zwei Kategorien einteilen. Die eine betrifft die Auffassung, die Needham über die Wissenschaft und die moderne wissenschaftliche Entwicklung hat, und die andere die Gründe, mit denen Needham erklärt, weshalb China in der Neuzeit die Wissenschaft nicht weiterentwickelt hat.

Nathan Sivin vertrat die Ansicht, daß die Begriffe und die Haltung, die in den herkömmlichen chinesischen Wissensdisziplinen liegen, der «Absicht, dem Ansatz und der Organisation nach» von denen des Westens ganz verschieden sind, und er vermißt «den Begriff einer rigorosen Demonstration, eines Beweises»[31]. Shigeru Nakayama macht die kritische Bemerkung, Needham habe die Rolle unterschätzt, welche die Metaphysik beim Aufbau eines mathematisch-mechanistischen Bildes der Natur spielte, der mit der wissenschaftlichen Umwälzung des 17. Jahrhunderts gleichbedeutend war. Nakayama meint auch, daß das traditionelle China nicht «eine Einheitsschau der Natur und einen Zugang zur Natur» geschaffen hat; deshalb ist «die chinesische Wissenschaft und Technologie eine ungeordnete Masse empirischer Teilkenntnisse geblieben, die bis zum Beginn der Verwestlichung keinen eigentlichen Kern aufgewiesen hat»[32].

Unter den Kritikern, welche die Gründe zurückwiesen, mit denen Needham den Rückstand Chinas in der wissenschaftlichen Entwicklung erklärte, geht Lewis S. Feuer in seiner Kritik wohl am umfassendsten vor. Feuer ist nicht einverstanden mit der Auffassung Needhams, daß die Beschäftigung des Konfuzianismus mit dem Menschen der Grund dafür gewesen sei, daß die wissenschaftliche Entwicklung in China eine Verspätung erlitten habe. Wie Feuer betont, hat das Interesse eines Voltaire, eines Hume und eines Benjamin Franklin für den Menschen und die Gesellschaft sie nicht von ihrer Beschäftigung mit den Naturwissenschaften abgelenkt. Was die wissenschaftliche Entwicklung behinderte, war die psychologische Verdrängung der menschlichen Triebe im Konfuzianismus. Demokratie war nicht eine notwendige Vorbedingung für die wissenschaftliche Entwicklung. In den europäischen Staaten, in denen die Wissenschaft blühte, herrschte mehr die Oligarchie oder Aristokratie als die Demokratie.

Auch der Umstand, daß man im chinesischen Denken nicht an einen persönlichen Gott glaubte, war kein Faktor, der China von der Entwicklung der modernen Wissenschaft abgehalten hätte. Wie Feuer argumentiert, war das Gottesbild eines Kepler und eines Newton «eine unpersönliche Rationalität im Sinn des 17. Jahrhunderts» und sicherlich kein persönlicher Gott. Deshalb sei es nicht wirklich wichtig gewesen, ob die chinesischen Eliten einen persönlichen Gott gehabt hätten oder nicht. Feuer spricht sich auch dagegen aus, daß man den Widerwillen der Chinesen gegen einen systematischen Gesetzeskodex als Grund dafür ausgibt, daß die Chinesen keinen Naturgesetzbegriff ausgearbeitet haben. Wie er betont, hat die Wissenschaft gerade in England große Fortschritte gemacht, wo das englische Gewohnheitsrecht eine ebenso starke Abneigung gegen Gesetzessysteme und -kodizes hatte wie der Chinese[33].

Am Schluß legte Feuer seine eigene Theorie über den Grund vor, weshalb die Chinesen die moderne Wissenschaftliche Entwicklung nicht mitvollzogen haben. Es ist eine Theorie, die auf dem hedonistischen und freiheitlichen Individualismus gründet. Feuers Ansicht nach war dieser hedonistische und freiheitliche Individualismus der primäre Anstoß zur wissenschaftlichen Entwicklung des Westens; doch in China unterdrückte sein ethisches System die emotionalen Energien und durchkreuzte die natürliche Richtung der Sexualität, so daß die wissenschaftliche Entwicklung keine Stütze fand[34].

Wir gehen nun an das Problem der westlichen Bewertung des religiösen Inhalts des chinesischen Konfuzianismus, des Neokonfuzianismus und des Maoismus des 20. Jahrhunderts heran. Im Mittelalter wie in der Gegenwart sind sich westliche Beobachter darüber

einig, daß der Buddhismus und der Taoismus echte Religionen sind. Umstritten war, ob der Konfuzianismus und der Neokonfuzianismus als Religionen angesehen werden können. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hielten viele europäische Gelehrte an der Auffassung des 18. Jahrhunderts fest, daß im Neo-Konfuzianismus kein transzendentes Element vorhanden sei, sondern nur Vernunftüberlegungen und Moralmaximen[35]. Da sie das Problem nur in beschränktem Umfang und oberflächlich erörterten, gehen wir nicht darauf ein. Doch in jüngerer Zeit kam die Auffassung auf, daß im konfuzianischen System Religiosität vorhanden sei. Zudem liegt in dieser heutigen Sicht ein neuer Trend. Während die früheren westlichen Sympathisanten mit der chinesischen Kultur – wie z.B. Ricci – bloß im alten Konfuzianismus eine solche Religiosität annahmen, gehen die neuen Bewunderer über den alten Konfuzianismus hinaus und erblicken auch im Neokonfuzianismus echt religiöse Elemente. Zwei Vermittler dieser neuen Auffassung sind Ninian Smart und Huston Smith.

Für Smart war Konfuzius sicherlich nicht ein Agnostiker, sondern ein Religions- und Sittenreformer. Konfuzius glaubte wirklich an ein höchstes Wesen, an eine Vorsehung, wenn auch nicht an einen göttlichen Determinismus oder naturalistischen Fatalismus. Was Chu Hsi und Wang Yang-ming, die beiden größten Neokonfuzianer im mittelalterlichen China betrifft, so setzten sie das ethische Bemühen des Konfuzius fort, übernahmen aber auch einige buddhistische und taoistische Begriffe und Praktiken, um den alten Konfuzianismus zu bereichern. Wie Smart betont, stand Chu Hsis Idee des Großen (Höchsten) Endgültigen (*T'ai-chi*) taoistischen Gedanken nahe, und in seiner Auffassung des *li* spiegelten sich buddhistische Ideen, wonach die Buddhanatur den Lebewesen innewohnt, wider.» Was die Philosophie von Wang Yang-ming anbelangt, so hat seine Methode, sich meditativer Techniken zu bedienen, um zum *li* zu gelangen, «etwas vom Gepräge des Meditationsbuddhismus an sich». Alles in allem genommen kommt Smart zum Schluß, daß wegen der engen Verbindung zwischen dem Konfuzianismus und den chinesischen alten Kulten und der spätere Einverleibung vieler buddhistischer und taoistischer Begriffe und Praktiken der Konfuzianismus «zum Gebäude der Religion Chinas gehört»[36].

Der Beitrag von H. Smith zum Studium der religiösen Aspekte der chinesischen Kultur ist seine gedrängte Analyse des Elementes von Transzendenz im herkömmlichen chinesischen Denken. Auch er erblickt im Menschen Konfuzius und im philosophischen Corpus, das Konfuzianismus genannt wird, eine religiöse Dimension. Die folgende Aussage faßt die These von Smith im wesentlichen zusammen: «Konfuzius hielt das Numinose sorgsam lebendig in seiner Mahnung, ‹die geistigen Wesen zu respektieren›, in seiner genauen Beobachtung der Opferzeremonien, in seiner gespannten Aufmerksamkeit auf den Himmel und dessen Dekrete. Der zur Formsache gewordene Konfuzianismus, von dem wir manchmal lesen, der ganz veräußerlichte Konfuzianismus, der keinen Sinn hat für Innerlichkeit und das verborgene Mysterium, in das sich letztlich sämtliche Lebenswurzeln unsichtbar hinabsenken – dies ist ein erstarrter Konfuzianismus, wenn überhaupt Konfuzianismus. Im Herzen des lebendigen Konfuzianismus stand *li* als eine im Mysterium des Tao festgewachsene Pfahlwurzel, die, sofern sie nicht durch Selbstsucht durchschnitten wurde, die einzelnen Menschen und die Gesellschaft mit dem majestätischen Willen des Himmels in lebendigem Kontakt hielt.»[37]

Smith findet in der Metaphysik der chinesischen Schriftsteller fünf Hauptpunkte vor. Punkt 1: Die Menschen und der Himmel sind im phänomenalen wie im noumenalen Bereich real. Punkt 2: Die wesentliche Beziehung zwischen den Menschen und dem Himmel ist die Einheit, die Nicht-Zweiheit. Somit beziehen sich viele chinesische Ausdrücke – wie *li, ming* (Anordnung), *tao, teh* (Macht) und *yang-yin* – «in gleicher Weise auf den Himmel und den Menschen», während weitere Ausdrücke – wie *ti* (Gott), *ch'i, t'ai-chi* und *wu-chi* (Nicht-Polarität) – «sich in erster Linie auf den Himmel beziehen, im Menschen aber manifest sind und ebenfalls für ihn Geltung haben». Punkt 3: Im chinesischen Denken ist das Thema der Wechselseitigkeit «in den meisten Fällen eine Beziehung zwischen Ungleichen; die Beziehungen, die den Menschen und die Natur verbinden, sind nicht symmetrisch». Punkt 4: Obwohl die chinesische Perspektive humanistisch ist, stellt sie den Menschen vor einen «noumenalen Hintergrund». Punkt 5: Während im alten chinesischen Denken das Numinose personifiziert war, wurde es später verwischt, und die chinesischen Gelehrten suchten es durch Anspielungen und sinnenhafte Vorstellungen zu erreichen[38]. Wie Prof. Smith glaubt, haben die günstigen psychologischen Auswirkungen des konfuzianischen Transzendenzbegriffs das soziale Verhalten der Chinesen verstärkt[39].

Wenn demnach der Konfuzianismus eine religiöse Dimension enthielt, wie verhält es sich dann mit dem Maoismus, mit dem Denken Mao Tse-tungs? In bezug auf diese Frage wurden verschiedene Ansichten geäußert, und dies hat zu einer weiteren Kontroverse geführt. Wir beginnen zunächst mit den Ansichten, welche behaupten, der Maoismus, das maoistische Denken weise einen religiösen Zug auf.

In einem Vortrag an einer ökumenischen Konferenz über China und den Westen, die 1977 stattfand[40], hat Raymond L. Whitehead, Direktor des China-Programms des Kanadischen Kirchenrates, eine Aussage über das religiöse Element im Maoismus und der maoistischen Kultur gemacht, die wahrscheinlich zu den ausdrücklichsten und positivsten gehört. Gestützt auf seine sehr günstige Beurteilung der chinesischen kommunistischen Revolution, von der er meint, sie sei «eine Bewegung zu echter Freiheit, größerer Gerechtigkeit und einer Wiederbelebung der öffentlichen Moral» gewesen, macht er sieben Anregungen, wie man die Natur des Maoismus und das maoistische China beurteilen solle. Wir erwähnen bloß die drei davon, die unser Thema betreffen. Die eine lautet: «In der maoistischen Revolution wurde in weitem Ausmaß Gerechtigkeit geschaffen, und die Gebrochenen wurden wieder aufgerichtet»; deshalb ist in China «Heil», «Gottes Rettungsmacht» zu finden. Ein weiterer Gedanke: Obwohl das chinesische Volk heute fast allgemein aus Nichtchristen besteht, sind bei ihm die geistlichen Wirklichkeiten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, des Kampfes und des Opfers vorhanden. Und schließlich: «Das Heil im Maoismus ist kein Heil im Vollsinn», aber das ist es auch in der christlichen Kirche nicht. Deshalb kann zwischen dem Maoismus und der christlichen Kirche ein nützlicher Dialog in Gang gebracht werden. In einem solchen Dialog sollten wir gewiß auf das achten, was die Maoisten tun und sagen, aber auch ernstlich den von den Chinesen erhobenen Vorwurf beachten, daß die westlichen Missionen kulturellen Imperialismus getrieben haben; wir sollten die Identifikation von uns Christen mit der bürgerlichen Individualisation überprüfen und von den chinesischen Reformen lernen, die in den letzten Jahren in Medizin und Erziehung vorgenommen worden sind[41].

Doch kann wahrscheinlich niemand die Begeisterung übertreffen, mit der Joseph Needham behauptet, im Maoismus und der maoistischen Kultur sei eine intensive Religiosität vorhanden. Seiner Ansicht nach ist das maoistische China nicht nur religiös, sondern auch dem Christentum verwandt, denn die chinesische Gesellschaft steht «der wahren Gesellschaft der Menschheit, dem Gottesreich, so man will, näher als wir, ist auf dem Weg zu ihm weiter vorangeschritten als unsere Gesellschaft». Und China als ganzes ist trotz seiner absoluten Ablehnung jeglicher Religion «das einzig wahrhaft christliche Land, das es heute auf der Welt gibt». Womit beweist Needham das? Um diese Frage zu beantworten, zitiert er das von Lancelot Andrewes zusammengestellte Verzeichnis von göttlichen Taten und Attributen und sagt, dies alles habe sich auf dem chinesischen Festland ereignet: «Die Augen von Blinden öffnen, Nackte bekleiden, Stürzende halten, Versprengte sammeln, Hungrige speisen, Hochmütige stürzen, Gefangene befreien, Häftlinge freilassen, Erniedrigte erheben, Kranke heilen, Lebenden helfen und Tote wiederbeleben, Gebeugte aufrichten und in Notzeit helfen.»

Für Needham ist Christus dort zu finden, «wo die Guten sind und wo Gutes getan wird», und da er glaubt, alle die guten Taten, die von Andrewes aufgezählt werden, seien in China schon passiert, ist für ihn China das einzige christliche Land par excellence[42].

Ein Jesuitenpater des Holy Cross College in Massachusetts, USA, schloß sich der Lobpreisung des maoistischen China durch Whitehead und Needham an. P. William van Etten Casey erstattete 1975 einen bewegenden Bericht über das Leben in China: «Als ich sah, wie die Leute früh aufstanden und sich auch früh zurückzogen, sich an ihren wenigen einfachen Belustigungen freuten, einander unterstützten und ermutigten, einander die Ziele und die Mittel und Wege zu Bewußtsein brachten, in der spartanischen, von der übrigen Welt abgeschnittenen Gesellschaft ein asketisches Leben führten, konnte ich mich nicht des Gedankens erwehren, das neue China bilde gewissermaßen ein strenges Jesuitennoviziat der dreißiger Jahre, worin die Menschen – wie die Jesuitennovizen – fleißig, eifrig und manchmal linkisch daran arbeiten, ihre Tugenden zu entfalten.»[43] Das China von heute wäre somit eine Ordensgemeinschaft oder ein Gottesreich!

Selbstverständlich kann es gar nicht anders sein, als daß diese optimistische religiöse Sicht von den konservativen, «rechtgläubigen» christlichen Beobachtern Chinas in Frage gestellt wird, und die kritischen Anfragen kamen denn auch von verschiedenen Seiten.

Charles C. West, Professor am Princeton Theological Seminary, hat diese Sicht aufgrund des herkömmlichen («rechtgläubigen») Verständnisses des christlichen Glaubens eingehend der Kritik unterzogen. Den Maoismus und die maoistische Revolution als getreuen Ausdruck des gottgewirkten Heils zu bezeichnen und die Unterdrückung der christlichen Kirche und des Evangeliums, die in China von den Kommunisten praktiziert wird, unbeachtet zu lassen, ist für ihn «Götzendienst» und «eine Anbetung des Menschen im Namen Gottes»[44]. Wie West glaubt, zeigt uns die Bibel, wie Gottes Heilshandeln und die Anstrengungen des Menschen sich miteinander verknüpfen. In der Sicht der Bibel hängt das Heil des Menschen von der Macht Gottes ab, und es verwirklicht sich nach Gottes Plan, nicht durch die Anstrengung des Menschen. Zum Kampf des Menschen um seine gesellschaftliche Befreiung kommt es nach dem von Gott ausgegangenen Ruf zu einem Bund mit ihm, und dieser Kampf

wird «in seinen Methoden wie in seinen Zielen von Gott bestimmt.» Sonst kann keine Befreiung erreicht werden, sondern wird nur eine alte Tyrannei durch eine neue ersetzt. Da in der Bibel Gott sein Volk zur Umkehr und Selbstveränderung aufrief, «erweist sich die Vertrauenswürdigkeit jeder weltlichen Macht, sei sie nun konservativ oder revolutionär», darin, daß sie «zur Umkehr bereit ist und wirklich eine Reform vollzieht». Wie West am Schluß darlegt, ist das beherrschende Thema der Geschichte dies, daß der Mensch durch Gottes Gnade mit ihm versöhnt und der Friede als das Ziel des Reiches Gottes verwirklicht wird. Deshalb läßt sich der in menschlichen Ideologien gedachte Kampf des Menschen um seine Befreiung nicht dem gottgewirkten Heil gleichsetzen. Eine mit Gewalt erzwungene Revolution ist kein Gnadenmittel[45].

Dieser Auffassung entsprechend regt West an, Christen sollten das heutige China wie folgt betrachten: 1. Obwohl man die Radikalität Chinas als «die drastischste Antwort» ansehen kann, «die die Welt auf zweitausend Jahre der christlichen Mission» gegeben hat, so kann doch die Ersetzung der Macht Gottes durch die Macht der Partei nicht ein «adäquates Mittel» zur Humanisierung sein, denn diese Macht ist «sittlich und religiös zwiespältig». 2. Wir sollten es hinnehmen, daß das, was im China des 20. Jahrhunderts geschehen ist, ein Urteil Gottes über die westliche Missionskirche bildet, die es unterlassen hat, «eine wirksame christliche Machtkritik und eine christliche Sozialbewegung» hervorzubringen. 3. Selbst wenn wir zugeben, daß im maoistischen China ein gewaltiger materieller Fortschritt erzielt worden ist, sollten wir an der Erwartung festhalten, daß China sich mehr «öffnet» und «die Religionsfreiheit, die Freiheit, an die Vergangenheit anzuknüpfen, und die Freiheit, mit Menschen anderer Ideologien und Gesellschaften zu verkehren», wiederherstellt. 4. Wir sollten es der Erfahrung und dem Urteil der chinesischen Christen überlassen, den Sinn des Maoismus für die Geschichte ausfindig zu machen und zu verifizieren[46].

Creighton Lacy, Professor an der Duke University, ist mit der euphorischen Interpretation des Maoismus und des maoistischen China, namentlich mit der, wie sie von Whitehead vertreten worden war, ebenfalls nicht einverstanden. Seine Kritik kreist hauptsächlich um Whiteheads Auffassung über das Heil und den Maoismus. Lacy greift die Gleichsetzung der maoistischen Befreiung mit dem Heil an, denn das Heil hängt mit dem Glauben und dem Festhalten an Jesus Christus zusammen und ist viel umfassender und vollständiger. Was den Maoismus betrifft, so gibt Lacy zu bedenken, wie viele Menschenopfer das Kampfprinzip im Maoismus gekostet hat, und er greift auch seine einseitige Wahrheitsinterpretation und seinen ausschließlichen Wahrheitsanspruch[47] an.

Doch der einer religiösen Interpretation des Maoismus und des maoistischen China am meisten abgeneigte Kritiker ist wahrscheinlich Donald W. Treadgold, ein hervorragender Historiker der Universität Washington. Treadgold faßt die «Fehler», die bei der Bewertung der Beziehung zwischen China und dem Christentum in den letzten Jahrhunderten von Christen gemacht worden sind, in sieben Sätzen zusammen. Einer der Hauptfehler ist nach ihm die Ansicht, «die PRC (Volksrepublik China) stelle gewissermaßen den Marsch Gottes in der Geschichte dar.»

Treadgolds Sicht ist wirklich die eines Historikers, der die heutigen religiösen Sinophilen mit denen vergleicht, die nach der bolschewistischen Revolution Loblieder auf Sowjetrußland anstimmten. Wenn man das maoistische China mit dem Heil im christlichen Sinn identifiziert, macht man Treadgold zufolge einfach das, was Eric Voegelin den Irrtum genannt hat, «die Heilsgeschichte mit der Profangeschichte zu verwechseln, menschliche Ereignisse, ja selbst schlimmste und brutalste Taten des Menschen, zu vergöttern». Treadgold führt viele solcher schlimmer, brutaler Taten im maoistischen China an. Nicht nur hat das kommunistische Regime das freie Denken und die Religion unterdrückt, sondern es hat auch den Tod von mindestens dreißig Millionen Menschen verursacht und vierzig Millionen in Konzentrationslager gesperrt. (Solche, die mit diesen Schätzungen nicht einverstanden sind, werden von Treadgold daran erinnert, daß ähnliche Schätzungen in bezug auf die Verfolgung unter Stalin schließlich erhärtet worden sind.) Treadgold warnt auch die Menschen im Westen davor, an das Bild des «neuen Menschen» zu glauben, der im maoistischen China geschaffen worden sein soll. Er führt das Zeugnis eines chinesischen Christen an: «In den letzten Jahren waren einige westliche Gelehrte bestrebt, von einem ‹neuen Menschen› in China zu reden, der neuerdings zu hingebendem, aufopferungsvollem Dienst herangereift sei und in getreuer Befolgung der sittlichen Weisungen des Vorsitzenden Mao erhabene soziale Ziele anstrebe. Doch dies ist hauptsächlich die Ansicht getäuschter Beobachter von außen.» Am Ende seiner Kritik ruft Treadgold die Christen auf, sich von ihrem «Ideal der Befreiung von der Furcht vor Unterdrückung» inspirieren zu lassen und dem leidenden chinesischen Volk zur Seite zu stehen[48].

Wie der vorstehende Überblick über die Einstellung des Westens zur chinesischen Kultur zeigt, war diese Haltung mit Ausnahme des 19. Jahrhunderts verständnisvoll. Der Konfuzianismus als Geistigkeitssystem wird von den verschiedenen westlichen Beobach-

tern unterschiedlich beurteilt. Er wird als eine rationalistische Philosophie oder als eine soziale Ethik oder selbst als echte Religion aufgefaßt. Doch in jedem Fall wird der Konfuzianismus als wertvoller Bestandteil des menschlichen Kulturerbes betrachtet.

Diese günstige Bewertung der chinesischen Kultur durch den Westen erstreckt sich jedoch nicht auf weitere Aspekte der chinesischen Zivilisation. Das chinesische politische System z.B. wird nicht immer in ganz positivem Licht gesehen. Der Begriff «östlicher Despotismus» wird von vielen westlichen Beurteilern zum gemeinsamen Nenner genommen[49]. Als politisches Gebilde sah der Westen China als eine Bedrohung an, vor der man sich zu fürchten hatte (man redete von «gelber Gefahr» und von «rotem Terror»), oder als eine zu verachtende korrupte Herrschaft (die Vorstellungen des 19. Jahrhunderts von den verruchten Mandarinen und die der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von den mörderischen Kriegsherren). Diese andere Seite des Bildes, das sich der Westen von China macht, sollte als Kontrast zu seiner günstigen Bewertung der chinesischen Kultur im Auge behalten werden.

Doch warum kam der Westen zu einer so positiven Einschätzung der chinesischen Kultur? Natürlich ist diese Frage nicht leicht zu beantworten. Einerseits war dies dem inneren Wert dieser Kultur selbst zu verdanken, andererseits aber wohl auch der Geisteshaltung des westlichen Menschen. In seiner aufschlußreichen Abhandlung über die Bilder, die sich der Europäer von nichteuropäischen Menschen macht, sagte Henri Baudet, die Beziehung der Europäer zu Nichteuropäern sei besonders tief und unwiderstehlich von «einem inneren Drang» bestimmt gewesen, der aus «der Sehnsucht nach der tiefen, idealen, endgültigen Harmonie stammt, in der man noch immer liebend gern den eigentlichen Zweck der Schöpfung erblickt». Auf der Suche nach dieser Harmonie hat der Mensch des Westens diese entweder in seiner eigenen geschichtlichen Vergangenheit oder aber in der außerwestlichen Welt ausfindig machen wollen. Darum fühlte sich im 18. Jahrhundert der Mensch des Westens «in seiner Protesthaltung zur gesamten Geschichte... von der anderen Welt so stark angezogen». Im 19. Jahrhundert hingegen war er in der Befriedigung über seine Errungenschaften «geschichtlich orientiert» und deshalb weniger versucht, «das Paradies außer Sichtweite zu suchen»[50].

Wenn wir dieser Erklärung zustimmen – und ich selbst bin dazu geneigt –, wird das, was wir in diesem geschichtlichen Überblick erörtert haben, für uns klarer. Die günstige Bewertung der chinesischen Kultur durch die Sinophilen der Aufklärungszeit ergab sich aus ihrer Enttäuschung über die religiösen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen auf ihrem eigenen Kontinent. Das Dasein einer abergläubischen, muffigen Religion und Theologie, die gesellschaftlichen Vorrechte, deren sich der Klerus und die aristokratischen Klassen erfreuten, und die beständigen Zwistigkeiten und Kriege zwischen den europäischen Staaten standen für sie in scharfem Gegensatz zu dem, was China der Welt bot: eine Philosophie, die rationalistisch und ethisch war; gesellschaftliche Anerkennung, die auf der durch ein gerechtes Prüfungssystem bestätigten Leistung beruhte; und vor allem ein einheitliches politisches System, das im chinesischen Reich Gesetz und Ordnung aufrechterhielt[51]. Man betrachtete selbst die chinesischen Künste und Lebensformen als denen des Westens überlegen, so daß dann im Westen der Rokokostil und die sogenannte Chinoiserie aufkam[52].

Während des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beherrschte der Westen die Welt beinahe in jeder Sphäre des menschlichen Schaffens und vertraute in materiellen und geistigen Angelegenheiten maßlos auf sich selbst. In den letzten Jahren hingegen erlebten wir, wie die frühere euphorische Einstellung zu China und der chinesischen Kultur wieder aufkam. Nicht nur daß die maoistische Revolution von einigen als eine gewaltige menschliche Befreiungstat, ja Heilstat angesehen wird; der Maoismus und die chinesische Kultur werden ebenfalls sehr gut aufgenommen. Welche Verdienste oder Mißverdienste das maoistische China und die chinesische Kultur auch haben mögen, so steht im Hintergrund dieser Euphorie sicherlich die Unzufriedenheit und Enttäuschung über das, was in der heutigen westlichen Gesellschaft vorgeht.

Simon Leys (Pierre Ryckmans), ein Sinologe und Bewunderer der chinesischen humanistischen Überlieferung, dessen Sinophilie eine andere Verankerung und Perspektive hat als die eines Joseph Needham, hat folgende Bemerkung gemacht: «Westliche Ideologien bedienen sich nun des maoistischen China auf die genau gleiche Weise, wie die Philosophen des 18. Jahrhunderts sich einst des konfuzianischen China bedienten: als eines Mythos, einer abstrakten Idealprojektion, einer Utopie, die es ihnen ermöglicht, gegen alles, was im Westen nicht in Ordnung ist, Klage zu erheben, ohne sich die Mühe zu nehmen, selbst zu denken. Wir ersticken im Schlamassel unserer Industriezivilisation, unsere Städte verkommen, unsere Straßen sind durch eine Unmenge von Fahrzeugen verstopft und so weiter. So beeilen sie sich, die Volksrepublik zu feiern, wo es keine Luftverschmutzung, kein Verbrechertum und keine Verkehrsprobleme gibt. Man könnte ebenso gut einen Amputierten glücklich preisen, weil seine Füße nicht schmutzig sind.»[53]

Und Leys zitierte dann Lu Hsün, den größten modernen chinesischen «Kulturpsychiater», um dem Menschen des Westens die richtige Reaktion auf das heutige China beizubringen: «Falls heute ein Ausländer zu finden wäre, der, obwohl zu einem chinesischen Bankett eingeladen, sich nicht scheuen würde, in unserem Namen über den jetzigen Zustand Chinas aufzubegehren, so wäre er für mich ein wirklich aufrichtiger Mann, ein wahrhaft bewundernswerter Mann.»[54]

Wir brauchen nicht diesen Ratschlag Leys' oder das, was er seinen «sterilen Sarkasmus»[55] nennt, zur Grundlage unserer Beurteilung des maoistischen China und der maoistischen Kultur zu nehmen. Diesbezüglich mag Leys ebenso voreingenommen sein wie irgendein anderer. Ein Weg, aus all den Klischees, die der Westen in der Beurteilung Chinas und seiner einstigen und jetzigen Kultur prägt, hinauszuwachsen oder hinwegzukommen, besteht darin, auf das zu hören, was das chinesische Volk auf dem Festland heute darüber sagt. Wenigstens kann das, was die Chinesen gesagt haben, uns als Anhaltspunkt dienen.

Einzelne Wandzeitungen, die in der jüngsten Zeit auf dem Tienanmen (Himmelsplatz) in Peking angeschlagen worden sind, können in diesem Fall für uns aufschlußreich sein. Ein Manifest einer Gruppe, die sich Ch'i-meng She (Aufklärungsgesellschaft) nennt, das am 24. November 1978 angeschlagen worden ist, hat zwölf Glaubensartikel zu Leitlinien für die Verwirklichung der «Demokratie und der Menschenrechte» in China erklärt. Wir geben bloß zwei davon in Übersetzung wieder: «Die Feudalgesellschaft und der diktatorische Staat von Ch'in Shih Huang-ti (des ersten Kaisers der Ch'in Dynastie, 221–207 v.Chr.) sind für immer vorbei. Die blinde Anbetung des Ostens ist zu verwerfen, und da wir keine Dummköpfe mehr sind, müssen wir gegen die Überbleibsel des diktatorischen Faschismus eine kraftvolle Attacke auslösen.» Und: «Gegenwärtig bestehen zwei Große Mauern. Die eine ist erbaut worden, um fremde Feinde von einer Invasion abzuhalten. Die andere ist die geistige Große Mauer, die von den Söhnen und Großsöhnen der Ch'in Shih Huang-ti errichtet wurde, um ihr diktatorisches Regime zu schützen... Diese Mauer ist niederzureißen.»[56]

Die Stimme dieser Söhne Hans des 20. Jahrhunderts als die der wahren Erben der chinesischen Überlieferung und Kultur ist meines Erachtens von jedem westlichen Beobachter Chinas ernst zu nehmen, ganz gleich, wie er sich zu China und der chinesischen Kultur einstellt.

Schließlich wollen wir noch ein paar Worte sagen zu der Diskussion, worin man sich im Westen über das Erbe der wissenschaftlichen Entwicklung Chinas streitet. Nach meiner Ansicht sind die westlichen Erklärungsgründe dafür, daß China die wissenschaftliche Weiterentwicklung vernachlässigte, keine Modernisierung vornahm und den Kapitalismus nicht einführte, insgesamt nützlich. Doch keiner dieser Erklärungsversuche gibt eine volle Antwort auf die Frage nach dem Grund dieses Versagens. Meiner Auffassung nach hat wohl das ständige Bemühen der chinesischen Gelehrten, im chinesischen Beamtentum zu Reichtum zu gelangen, indem sie das für den Zivildienst erforderliche Examen durchliefen, die besten Energien dieser Klasse erschöpft. Ferner hat ihre tägliche Beschäftigung mit dem, was Metzger die weniger verändernden Bemühungen genannt hat – wie *shih* (Dichtung), *shu* (schulmäßiges Studium philosophischer und phonologischer Fragen und von Texten), *ch'in* (Musik), *hua* (Malerei) ihre restlichen Kräfte wohl auch noch verbraucht. Dieses tägliche doppelte Bestreben der Chinesen hat die Entwicklung der Wissenschaft, der Modernisierung und des Kapitalismus in China wahrscheinlich mehr als alles andere verzögert. Ich glaube, daß diesem doppelten Bestreben viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte als in Webers Theorie der protestantischen Ethik oder in Metzgers Hinweis auf das konfuzianische «Dilemma», wenn man zu erklären versucht, weshalb China es versäumte, in der Entwicklung der Wissenschaft, der Modernisierung und des Kapitalismus mit dem Westen Schritt zu halten.

[1] Die trefflichsten Werke über das Wirken der Jesuiten in China in englischer Sprache sind: H.H. Rowbotham, Missionary and Mandarin (Berkeley und Los Angeles 1942); G.H. Dunne, Generation of Giants (Notre Dame, Indiana, 1962); D.W. Treadgold, The West in Russia and China, Vol. 2, China 1582–1949 (New York 1973) 1–34. Unter den chinesischen Materialien vgl. Fang Hao liu-shih-tzu-ting kao (Die gesammelten Werke von Maurus Fang Hao, revidiert und herausgegeben vom Autor an seinem 60. Geburtstag) (Taipei 1969).

[2] Ch'en Shou-i, «Ming-mo Ch'ing-ch'u Yeh-ssu hui shih ti juchiao kuan chi ch'i fan-ying» («Die konfuzianische Auffassungen der Jesuiten in der späten Ming- und frühen Ch'ing-Zeit und ihre Auswirkungen»), in: Kuo-li Pei-ching ta-hsüeh kuo-hsüeh chi-k'an (The Chinese studies quarterly of National Peking University) 5 (2), 1–10.

[3] AaO. 14–31.

[4] W. Franke, China and The West (New York 1967) 48.

[5] Fang Hao, aaO. 205–206; D.W. Treadgold, aaO. 30–34.

[6] D.E. Mungello, Leibniz and Confucianism: The Search for Accord (Honolulu 1977) 116–117.

[7] AaO. 72–75.

[8] D.W. Treadgold, aaO. 43.

[9] AaO. 61.

[10] P.R. Bohr, Famine in China and the Missionary (Cambridge/Mass. 1972) 158.

[11] D.W. Treadgold, aaO. 56–65.

[12] AaO. 43, 60–62.

[13] AaO. 230, 138.

[14] N. Cameron, Barbarians and Mandarins (Chicago 1970) 408.
[15] M. Weber, The Religion of China (New York 1964); vgl. insbesondere die «Introduction» von C.K. Yang zu dieser Neudruck-Ausgabe.
[16] T.A. Metzger, Escape from Predicament (New York 1977) 197.
[17] AaO. 204, 127–134, 161–165.
[18] AaO. 234–235.
[19] AaO. 239.
[20] AaO. 15.
[21] AaO. 6, 7, 11, 30, 221–222.
[22] Ebd.
[23] AaO. 54–55.
[24] AaO. 54.
[25] AaO. 59–60.
[26] AaO. 231.
[27] R. Dawson (Hg.), The Legacy of China (London 1964) 234–241.
[28] S. Nakayama and N. Sivin (Hg.), Chinese Science (Cambridge/Mass. 1973) 39–40.
[29] R. Dawson, aaO. 257.
[30] L.S. Feuer, The Scientific Intellectual (New York 1963) 240–242.
[31] Nakayama and Sivin, aaO. xxvii, 62.
[32] AaO., 33–34.
[33] L.S. Feuer, aaO. 243–252.
[34] AaO. 252–253.
[35] Chang Ch'in-shih (Hg.), Kuo-nei chin-shih-nien-lai chih tsung-chiao ssu-ch'ao («Die Strömung des religiösen Denkens in China während des letzten Jahrzehnts») (Peking 1927) 147–154.
[36] N. Smart, The Religious Experience of Mankind (New York 1969) 151–152, 186–190.
[37] H. Smith, Transcendence in Traditional China: Religious Studies 2 (1–2) (1967) 187–188.
[38] AaO. 188–191.
[39] AaO. 192.
[40] R.L. Whitehead, Christ, Salvation, and Maoism: The Religious Dimension, June 29–July 2, 1977.
[41] AaO. 1–14.
[42] J. Needham, Christian Hope and Social Evolution: China Notes 12 (2) Spring, 1974) 13–20.
[43] W. van Etten Casey S.J., Mao's China: Holy Cross Quarterly 7 (1–4) (1975) 10.
[44] C.C. West, Some Theological Reflections on China: China Notes 14 (4) (Fall 1976) 39.
[45] C.C. West, Theological Reflections on China – II» (ein Arbeitspapier für die Notre Dame-Konferenz über China und den Westen) 2–4.
[46] AaO. 4–7.
[47] C. Lacy, A Response to ‹Christ, Salvation, and Maoism›: China Notes 15 (4) (Fall 1977) 7–10.
[48] D.W. Treadgold, The Problem of Christianity in Non-Western Cultures: The Case of China (eine programmatische Rede an der Konferenz von Notre Dame) 12–16.
[49] Das berühmteste Beispiel ist K.A. Wittfogel, Oriental Despotism (New Haven/Conn. 1957).
[50] H. Baudet, Paradise on Earth (New Haven/Conn. 1965) 74–75.
[51] G.F. Hudson, Europe and China (London 1931) 313–329; W. Franke, aaO. 59–65.
[52] G.F. Hudson, aaO. 270–290; H. Honour, Chinoiserie (New York 1961).
[53] S. Leys, Chinese Shadows (New York 1977) 201.
[54] AaO.; das Zitat findet sich auf der Seite vor dem «Foreword».
[55] AaO. 211.
[56] The United Daily (Taipei, Taiwan) November 26, 1978. Über diese Aufklärungsgesellschaft wurde von den japanischen Nachrichtenmedien in Tokyo berichtet.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

YU-MING SHAW

Gebürtiger Chinese; lebte 1938–1965 auf dem chinesischen Festland und auf Taiwan. Dr. phil. (der Universität Chicago) in der Geschichte des Fernen Ostens; Geschichtsprofessor an der University of Notre Dame, in Notre Dame, Indiana (USA) und Associate-Professor am Zentrum für fernöstliche Studien der Universität Chicago; Verfasser von Beiträgen zu mehreren Büchern und von Aufsätzen in vielen wissenschaftlichen Zeitschriften; Mitherausgeber eines vor Erscheinen stehenden Buches über China und den Westen: The Religious Dimension. Gegenwärtig bereitet er eine Biographie des Geistlichen J. Leighton Stuart vor und eine zweibändige (ein Band in Chinesisch und ein Band in Englisch) Anthologie über Ansichten christlicher Chinesen über das Christentum im zwanzigsten Jahrhundert (mit Unterstützung des Maryknoll-Zentrums für Missionsstudien). Anschrift: 52758 Sporn Drive, South Bend Ind. 46635, USA.

Julia Ching

Der religiöse Sinn der Chinesen

I.

Die Chinesen sind von Missionaren und Gelehrten – einheimischen und westlichen, früheren und jetzigen – verschieden charakterisiert worden: als religiös und theistisch oder aber als irreligiös, atheistisch, als Diesseitsmenschen. Im 17. und 18. Jahrhundert führte dieser Meinungsunterschied zu dem Streit, der in Missionarskreisen ausbrach und auf die europäischen philosophischen Kreise übergriff: der sogenannte «Ritenstreit» über die Frage, ob Christen «chinesische Riten» vollziehen dürften, und der «Begriffsstreit» um die Frage, wie man das Wort «Gott» auf chinesisch wiedergeben solle. Die Jesuiten stellten sich dabei auf die eine, die Dominikaner auf die andere Seite. Die Philosophen waren ebenso gespalten. Leibniz betrachtete die Chinesen als religiös und theistisch, leitete sein Urteil aber zum Teil aus seiner Lektüre eines Traktates ab, worin der Jesuit Longobardi, ein Missionar, eher für die andere Seite eintrat. Christian Wolff, ein guter Freund von Leibniz, pries die Chinesen um ihrer «natürlichen Sittlichkeit» willen, die auf streng philosophischen Anschauungen beruhe, ohne auf Religion und Gottesglaube Bezug zu nehmen[1]. Ein chinesischer Gelehrter aus jüngerer Zeit[2] sagt von seinem Volk, es sei «unreligiös», und seine Meinung wird von verschiedenen westlichen Gelehrten bestätigt. Joseph Needham, der hervorragende Wissenschaftshistoriker, der selbst religiös ist, betonte, daß die Chinesen keinen Gottesglauben im Sinn des Westens – einen Schöpfer- und Gesetzgebergott – hätten, und wiederholte so das Urteil des Philosophen Filmer Northrop[3]. Andererseits sind wissenschaftliche Aufsätze über den Gottesglauben der Chinesen erschienen, und die Forschung über diese Frage geht weiter. Die Archäologie fördert weiterhin Zeugnisse zutage, die für einen religiösen Theismus in der Frühzeit sprechen.

Ich sehe in diesem Aufsatz davon ab, den Gottesbegriff in der westlichen Christenheit theologisch zu untersuchen, bevor ich den Fall China erörtere, sondern ich setze voraus, daß das Wort «Gott» im Osten und im Westen ein höchstes Wesen bezeichnet, das sowohl über das Menschliche und Irdische als auch über das Übermenschliche und Überirdische Herr ist.

Statt daß ich das Problem der nebeneinanderbestehenden widersprüchlichen Meinungen dadurch löse, daß ich mich auf verschiedene Verständnisse und Begriffsbestimmungen von «Religion» berufe, schlage ich vor, nach dem arteigenen «religiösen Sinn» der Chinesen zu fragen, dessen Einmaligkeit zu solch unterschiedlichen Beurteilungen geführt hat. Ich werde so vorgehen, daß ich die in Frage stehenden Gegensätzlichkeiten prüfe: chinesische «Diesseitigkeit» gegenüber der «Jenseitigkeit» anderer, chinesischer «Atheismus» gegenüber dem «Theismus», eine angeblich formalistische, äußere Sittlichkeit gegenüber einem auf Religion gründenden inneren Schuldgefühl. Ich werde mit meiner Antwort auf diese Probleme den Aufsatz beschließen, indem ich den religiösen Sinn der Chinesen aufgrund der Begriffe Transzendenz/Immanenz prüfe, wobei ich auch an ein geschichtliches und ein politisches Problem rühre.

1. Diesseitshaltung / Jenseitshaltung

Dies ist die Diskussionskategorie, die von denen, welche die Chinesen und ihre Geisteshaltung mit anderen vergleichen – wobei zu den anderen nicht nur die westlichen Christen, sondern und besonders auch die Inder, die Nachbarn der Chinesen jenseits des Himalaja, gehören. Wie Max Weber[4] bemerkt, weisen die Chinesen eine Neigung und eine Vorliebe für die Harmonie zwischen der Natur und der Gesellschaft auf. Der Philosoph Liang Su-ming[5] beurteilt die Chinesen im Vergleich zu den Indern, die die Vedischen Schriften, die Gita sowie den Buddhismus hervorgebracht haben, als Diesseitsmenschen. Der japanische Buddhologe Hajime Nakamura[6] ist gleichfalls dieser Meinung. Diese Beurteilungen werden zudem durch geschichtliche Dokumente gestützt: Die chinesische Liebe zu dieser Welt und zu diesem Leben tritt darin zutage, daß die Chinesen ins einzelne gehende geschichtliche Aufzeichnungen besitzen, die mehrere Jahrtausende zurückreichen, während die Inder nie sehr darum bemüht waren, große Ereignisse der Vergangenheit aufzuschreiben, so daß sich die Gelehrten immer noch über die Chronologie wohlbekannter Ereignisse in der Geschichte Indiens streiten, die nicht schriftlich niedergelegt, sondern anderswo, auf Tafeln und Münzen, verzeichnet sind.

Wenn mit dieser «Diesseitshaltung» das Vorherrschen des Interesses für diese Welt und dieses Leben gemeint ist sowie die Bejahung gewisser Werte, die man gemeinhin für weltliche Werte hält, dann scheint der allgemeine Konsens, der diesbezüglich herrscht, zu stimmen. Doch das Interesse an dieser Welt und diesem Leben und deren Bejahung braucht Glaubens-

vorstellungen über das, was nach diesem Leben und dieser Welt kommt, nicht auszuschließen. Einen treffenden Hinweis auf das Vorhandensein des Sinns für das Jenseits bildet die Ahnenverehrung – die von gewissen Missionaren als abgöttisch angesehen wurde, doch auch Abgötterei kann kaum als rein weltliche Angelegenheit bezeichnet werden. Dazu kommen die klassischen geschichtlichen Dokumente, die Zeugnisse der Kunst und der Gebrauchsgegenstände, die man nicht ohne weiteres als unreligiös oder «diesseitig» unter den Tisch wischen kann. Selbst das charakteristische Bestreben der Chinesen, in der Malerei und Architektur eine «Harmonie» mit der Natur herzustellen, das in so deutlichem Gegensatz steht zu der westlichen Kunst und Architektur – wir brauchen nur an die mittelalterlichen Kathedralen zu erinnern –, zeugt nicht unbedingt von reiner «Welthaftigkeit». Ist nicht der Himmelstempel in Peking offensichtlich eine Stätte der Gottesverehrung, obwohl der Stil dieser Verehrung, wie er sich in der Architektur selbst verkörpert, eigenartig ist?

Diese Verehrung ruft das wichtige Argument gegen den angeblichen «Atheismus» der Chinesen in Erinnerung. Im Text der Gebete, die der Kaiser bei der Verehrung des Himmels verrichtete[7], tritt klar ein Glaube an eine überweltliche Gottheit, ja selbst an einen «persönlichen» Gott zutage.

2. *Gott/Nichtgott*

Da mit dem Wort *religio* die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott gemeint ist, bildet der Glaube an Gott den entscheidenden Beweis dafür, daß man religiös ist. Wir haben bereits gewisse Personen, Gelehrte und Missionare, erwähnt, welche die Chinesen als Atheisten beurteilten. Wenn man bedenkt, daß diese allgemeine Behauptung Jahrtausende geschichtlicher Kultur sowie ganze Billionen von Menschen betrifft, so wird einem ob der Kühnheit dieser Behauptung geradezu schwindlig.

Dieser Behauptung liegt oft ein Vorurteil zugrunde: Die Chinesen *können* gar keine Theisten sein, weil ihr nationaler Charakter oder ihre Sprache dies nicht zulassen. Dies ist die Argumentationsrichtung, in der Needham und Northrop sich bewegen. Sie nimmt ohne weiteres an, bloß gewisse Typen von Nationen oder Sprachen – vermutlich die indoeuropäischen oder semitischen – ermöglichten den Glauben an Gott. Noch fraglicher vielleicht ist ein sehr enger Gottes- und Glaubensbegriff, der sogenannte klassische Theismus, wie er sich beispielsweise in den jüdischen und christlichen heiligen Büchern bekundet.

Die Antwort auf dieses Argument ergibt sich schon aus der Analyse der Frage selbst: Muß der Gottesglaube unbedingt der Glaube an den jüdisch-christlichen Gott sein und handelt es sich dabei notwendigerweise um einen «persönlichen» Gott? Natürlich kann man selbst in diesem Fall auf den Himmelskult in China Bezug nehmen. Und auf jeden Fall ist die Meinungsverschiedenheit unter den Missionaren und Gelehrten der Vergangenheit und Gegenwart Grund genug, «monolithischen» Antworten zu mißtrauen. Weshalb und wieso kann man von einem Volk und von einer Zivilisation, die eine lange geschichtliche Vergangenheit aufweisen und sich über einen halben Kontinent erstrecken, behaupten, sie seien «von jeher» und «notwendigerweise» atheistisch? Ist es denn unmöglich, daß es in China sowohl solche Menschen gab und gibt, die an Gott glauben, als auch solche, die nicht an ihn glauben? Und ist es nicht auch möglich, daß zu gewissen Zeiten und in gewissen Kreisen das Bild eines mehr persönlichen Gottes vorherrschte, zu anderen Zeiten und in anderen Kreisen aber eine mehr «transpersonale» Gottesvorstellung?

Der Begriffsstreit, der im 17. und 18. Jahrhundert die katholische Missionsarbeit beeinträchtigte und dann zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter den protestantischen Missionaren wiederaufflammte, ist aufschlußreich. Das Wort «Gott» ins Chinesische zu übersetzen, ist deswegen schwierig, weil diese Sprache viele Wörter bietet, die «Gott» bezeichnen können, aber kein einziges von ihnen «ganz treffend» ist. Ist dies nicht deshalb der Fall, weil hier ein eigenartiger Gottesbegriff vorliegt – ein Gott mit vielen Namen, könnte man sagen, ein Gott, der sich nicht einfach in einen einzigen Begriff einfangen läßt?

Ein Problem, das erwähnt und studiert zu werden verdient, ist sowohl geschichtlicher wie politischer Natur: das in China bestehende «königliche Monopol» auf Gott. Nach der Lehre des Konfuzius erhält der Herrscher seinen politischen Auftrag vom Himmel und kann diesen Auftrag verlieren, wenn er schlecht regiert oder ungebührlich handelt. Der Herrscher wurde «Sohn des Himmels» genannt. Er allein durfte dem Himmel Opfer darbringen, wenn auch für sein Volk und Reich. Gewöhnliche Menschen, die das gleiche zu tun versuchten oder selbst auch nur leise eine besondere Beziehung zum Himmel beanspruchten, waren deshalb des Hochverrates schuldig.

Diese geschichtliche Tatsache erklärt, warum das Gebet nicht so sehr zum Leben des gewöhnlichen Volkes gehörte, sondern Sache der Weisen und der Könige war – wenigstens soweit in den Aufzeichnungen davon die Rede ist[8]. Sie erklärt auch, weshalb in Volkskulten «kleinere Götter» blühten: Der höchste Himmel er-

schien dem einfachen, geringen Bürger so weit entfernt! Und sie erklärt, weshalb Volkskulte politisch verdächtigt waren und religiöse Betätigungen überwacht wurden. Dies gilt nicht nur von der fernen Vergangenheit, sondern auch von der Gegenwart. Der chinesische Ausdruck für «Revolution» heißt auch jetzt noch *ko-ming* – Aufhebung des Auftrags, eines vom Himmel erteilten Auftrags. Die Umgangssprache enthält den Ausdruck *pien-t'ien* für die Veränderung des Himmels, die Veränderung des himmlischen Auftrags. Zwar hat das Wort «Himmel» vielerlei Bedeutungen: persönliche Gottheit, moralische Kraft, Natur, Himmelsfirmament – vielleicht als Hierophanie des Göttlichen. Der Umstand, daß gleichzeitig viele Bedeutungen vorhanden sind, hebt die Bedeutung eines primären Sinns jedoch nicht auf. Das Wort selbst wurde ursprünglich durch das Zeichen für einen Mann mit einem großen Kopf dargestellt: die höchste, anthropomorphe Gottheit.

3. Scham/Schuldmoral

Man hat auch behauptet, den Chinesen fehle ein «inneres» Gespür für Sittlichkeit, so daß sie gut handeln würden, um das Gesicht zu wahren, das Gesicht allein; daß sie nur Scham, nicht aber Schuld empfänden. Ich denke hier nicht nur an die Behauptungen von Anthropologen wie Ruth Benedict[9], sondern auch an die Argumente von Missionaren, die im Zusammenhang mit einer weiteren «linguistischen Lücke» – es gibt im Chinesischen kein betreffendes Äquivalent für «Sünde», da der Ausdruck *tsui* ein eigentliches Verbrechen bezeichnet – davon sprachen, daß den Chinesen der Sinn für die Sünde abgehe.

Trotz verschiedener wissenschaftlicher Veröffentlichungen – wie z.B. die Studie von W. Eberhard über Schuld und Sühne im herkömmlichen China und die von H. Maspero vorgenommene Prüfung der taoistischen Bußrituale[10] – hat diese Behauptung ihre Spuren hinterlassen. Ich möchte weitere Zeugnisse gegen diese Auffassung vorbringen, z.B. das der konfuzianischen Klassiker mit Einschluß der Gebete der weisen Könige von einst, die für ihr Volk um Erbarmen flehten und die «Sünden» ihrer Untertanen auf sich nahmen. Es gibt auch die wenig bekannte Stelle im Buch «Innehalten der Mitte» und in der «Großen Lehre» über die sittliche Wachsamkeit in der Einsamkeit: Ein edler Mann wacht über sich selbst auch dann, wenn er allein ist.

Man hat sogar behauptet, die Chinesen seien nicht dazu veranlagt, sittliche Konflikte durchzumachen, denn es sei in der Literatur wenig von solchen die Rede. Dieses Argument läßt sich vielleicht leichter beantworten. Müssen innere Erlebnisse aufgezeichnet sein, um anerkannt zu werden? Während des Jahrzehnts der Großen proletarischen Kulturrevolution, die um 1964 begann, war in der Literatur auch von romantischen Motiven wenig die Rede. Besagt dies, die Chinesen hätten während dieser Jahre nicht geliebt, oder nicht vielmehr dies, daß sie die Liebe zu einer Privatangelegenheit gemacht haben? Könnte nicht auch durch eine gewisse Zurückhaltung erklärt werden, daß das Motiv eines inneren Konfliktes in der chinesischen Literatur verhältnismäßig selten vorkommt? Schweigen ist nicht eine eindeutige Antwort.

II. Eine Antwort

Bei der Prüfung gewisser Probleme habe ich zugegeben, daß die Chinesen auf das «Diesseits» ausgerichtet sind, nur habe ich dies auf meine eigene Weise beurteilt. In bezug auf die Zweiteilung in Theismus/Atheismus habe ich gesagt, es sei ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten des Glaubens an Gott oder die Gottheit vorhanden. Und ich habe das Scham/Schuld-Argument zu widerlegen versucht, indem ich mich auf klassische Beweise berufen habe. Jetzt möchte ich die Eigenart des religiösen Sinns der Chinesen erörtern, die sehr schwer bestimmbare Eigenschaft, welche die chinesische Haltung zu Gott, zur Welt, zur sittlichen Verantwortung charakterisiert. Ich schlage vor, in den Begriffen Transzendenz und Immanenz zu reden oder vielmehr, im chinesischen Kontext, von einer Transzendenz, die trotz dieser «diesseitigen» Einstellungen vorhanden ist.

Mahayana-Buddhisten mit Einschluß derer von der Ch'an (Zen)-Richtung, sprechen gern davon, daß das Nirwana im Samsara enthalten sei – wobei mit Samsara der Wanderungszyklus gemeint ist, in den sämtliche empfindenden Wesen einbezogen sind. Dies bildet einen unterscheidenden Unterschied zwischen den Mahayana-Anhängern und denen der Theravada-Schule, für die das Nirwana (das Jenseits, das Absolute) das Samsara (den Bereich der Relativität) transzendiert. Die Mahayana-Formulierung stellt im buddhistischen Denken einen totalen Umschwung dar: die Bejahung diesseitiger Werte, die nicht die Leugnung der Werte des Jenseits nach sich zieht. Schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. von Nagarjurna, einem Angehörigen der Mittleren Lehre, der Madhyamika-Schule formuliert, nahm sie die Vorstellungswelt der chinesischen und japanischen Buddhisten und selbst die der Konfuzianer und Neo-Konfuzianer, der Taoisten und Neo-Taoisten gefangen. Nach dieser Auffassung ist das Heilige im Profanen, das Absolute im Relativen und mystische Erleuchtung in den eintönigen täglichen Pflichten zugegen. Sie ermöglichte eine irgendwie «sä-

kularistische» Befreiung für die Buddhisten, machte die Erreichung der Buddhaschaft zu einer Möglichkeit für alle, selbst für die Laien, während sie die ethischen Weisungen des Konfuzianismus verstärkte und den Übereifer der Taoisten, die nach Unsterblichkeit suchten, dämpfte.

Solchen, die behaupten und argumentieren, die chinesische Tradition habe keine Dimension religiöser «Transzendenz» gekannt, bietet diese Formel in paradoxer Sprache eine Antwort. Sie zeigt, daß man China «dialektisch» zu verstehen hat – in einem Verständnis, das über die Affirmationen und Negationen hinweggeht, ohne zu leugnen, daß einzelne Bejahungen und einzelne Verneinungen dienlich sind. Die chinesische «Diesseitigkeit», die chinesische Harmonie zwischen dem Menschen und der Natur, zwischen dem Menschen und der Welt, die chinesische Vorliebe für das Humane und Ethische zeugen von einer Art «Immanenz des Göttlichen», von der Gegenwart des Absoluten im Relativen, in menschlichen Beziehungen, im Bereich des Natürlichen. Das Transzendente wird nicht ausgeschlossen. Es wird sogar hervorgehoben, da es dem Gewöhnlichen und dem Natürlichen, dem Säkularen und dem Moralischen seinen Sinn gibt. Dieser eigenartige religiöse Sinn der Chinesen strebt einen harmonischen Ausgleich zweier Welten an, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Zeitlichen und des Überzeitlichen. Aber es lenkt die menschliche Person darauf hin, ihr Heil, ihre Vollkommenheit im Hier und Jetzt zu suchen, namentlich in der Moralität menschlicher Beziehungen wie im Konfuzianismus, doch auch in der Schönheit der Natur wie bei den taoistischen Weisen. Dies ermöglichte es dem chinesischen Volk, den Buddhismus anzunehmen, und führte zu der weiteren Umgestaltung der Religion aus Indien.

Können Christen daraus nicht interessante Rückschlüsse ziehen? Wir spielen hier auf die Notwendigkeit an, «einheimische» Theologien zu fördern, eine Notwendigkeit, die durch die buddhistische Begegnung mit chinesischen «Religionen» veranschaulicht wird. Wir denken auch an innere Entwicklungen der christlichen Theologie selbst, beispielsweise an die Prozeßtheologie, aber auch an die Befreiungstheologie und an die allgemeine Ausrichtung darauf, Gott im Menschen zu finden. Mit dieser Bemerkung und mit dem Wunsch, daß andere den hoffnungsvoll begonnenen intellektuellen Dialog fördern, schließt dieser Aufsatz.

[1] Vgl. Julia Ching, Confucianism and Christianity (Kodanshe International 1977) Kap. 1.

[2] Ch'ien Tuan-sheng, The Government and Politics of China (Cambridge 1950) 15.

[3] Vgl. J. Needham, Science and Civilisation in China (U.P., Cambridge 1956) Vol. 2, 581; F. Northrop, The Meeting of East and West (MacMillan, New York 1966) Kap. 9–10.

[4] Max Weber, The Religion of China (MacMillan, New York 1964) Kap. 6.

[5] Liang Su-ming, Tung-hsi wen-hua chi dii che-hsueh (o.J.).

[6] Hajime Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples (1960).

[7] James Legge, The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits (Hongkong 1862, Neudruck 1961) 24.

[8] Den Beweis dafür liefert «Das Buch der Annalen» und «Das Buch der Lieder». Vgl. Julia Ching, aaO., Kap. 4.

[9] Ruth Benedict, The Chrysanthemum and the Sword (Riverside Press, 1946) Kap. 10. Sie spricht hier insbesondere von den Japanern, doch wurde das, was sie sagt, oft auch auf die Chinesen ausgedehnt.

[10] Eberhards Buch wurde 1967 veröffentlicht. Masperos Studie über den Taoismus wurde in sein posthum veröffentlichtes Buch «Les Religions Chinoises» (Paris 1967) aufgenommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JULIA CHING

Associate Professor der Yale University, derzeit Gastprofessor an der Universität Toronto, ist in der Religionsphilosophie des Ostens spezialisiert. Sie hat schon vorher in CONCILIUM veröffentlicht. Anschrift: c/o Victoria College, University of Toronto, Toronto M5S 1K7, Kanada.

Michel Masson

Wurzeln und religiöse Elemente des Maoismus

Einleitung

Die Überschrift dieses Artikels könnte etwa folgende Antwort suggerieren: die religiösen Elemente des Maoismus sind in ihrem zweifachen Ursprung, dem chinesischen und dem marxistischen, zu suchen. So gesehen wäre der Maoismus das Produkt der Begegnung zwischen dem althergebrachten chinesischen Bewußtsein und dem Marxismus. Im günstigsten Fall wäre der Maoismus die Erfüllung der Tradition: die marxistische Denkweise hätte China aus den ausgefahrenen Gleisen des Konfuzianismus befreit, während ihre eigene Tradition sie vor den Dogmatismen des Leninismus und des Stalinismus bewahren würde. Schlimmstenfalls oder doch ungünstiger wäre eine Auffassung des Maoismus als Fortsetzung einer im wesentlichen politischen und areligiösen chinesischen Tradition in marxistischer Sprache: ein moralisierender Nationalismus und eine Orthodoxie des Staates. So würde uns diese Antwort dem Maoismus gegenüber in eine ähnliche Lage versetzen wie unsere Vorfahren des 18. Jahrhunderts gegenüber dem Konfuzianismus: höchster Ausdruck von Vernunft oder orientalischer Despotismus?

Diese Art von Antwort hat den unleugbaren Vorzug, daß sie den Maoismus in eine historische Gesamtbetrachtung miteinbeziehen will. Statt maoistische Themen, die uns religiös (oder antireligiös) zu sein scheinen, herauszusortieren, werden wir eingeladen, den Begriff des «Religiösen» aus der Warte der chinesischen Geschichte zu definieren. Diese Antwort läßt sich jedoch nicht ohne Schwierigkeiten aufrechterhalten.

Ist zum Beispiel die Behauptung richtig, der Maoismus sei das direkte Ergebnis der Begegnung zwischen dem alten chinesischen Bewußtsein und der marxistischen Ideologie? An dieser Stelle scheint es mir wichtig, hervorzuheben, daß der Maoismus zunächst die Begegnung zwischen dem Marxismus und der Wirklichkeit Chinas im 20. Jahrhundert ist, eine Begegnung, die durch die Notwendigkeiten der Revolution, die politischen Zufälligkeiten und die Denkweise der maßgeblichen Personen bedingt ist. In all diesen Dingen findet keinerlei «Begegnung» mit den Überlieferungen und der Tradition statt. Die Revolution geht aber wie ein Bulldozer quer durch die Tradition hindurch. Und was die Geschichte betrifft, so hat man sie gerettet, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie nur das sagt, was man ihr zu sagen vorschreibt.

Auf der anderen Seite ist «Maoismus» ein Wort für eine vielseitige und veränderliche Tatsache. Sie wurde vor einem Vierteljahrhundert in Harvard geschmiedet und bezeichnete die Äußerungen der chinesischen Revolution, die sich von der marxistisch-leninistischen Orthodoxie entfernten, und zwar vor allem die Rolle, die während der Machtübernahme mehr den Massen der Landbevölkerung als dem Proletariat der Städte zukam. Dabei legte man in China den Akzent vor allem auf die militärische Rolle und das strategische Genie Maos. Mit den Jahren wurde der Begriff Maoismus noch um verschiedene Inhalte vermehrt: um den «großen Sprung nach vorn», «die Kulturrevolution», «die Fortdauer der Widersprüche in der sozialistischen Gesellschaft» usw. Während sich die Chinesen damit begnügten, von der «Denkweise Mao Tse-tungs» zu sprechen, wurde der «Maoismus» im Westen zur Philosophie gestempelt. Schließlich und endlich haben Studien wie diejenigen von Lucian Pye den Versuch unternommen, gegen eine intensive Beschäftigung mit dem Inhalt der Ideen Maos selbst zu reagieren, um eine psychisch-historische Erklärung seiner Persönlichkeit in den Vordergrund zu stellen[1]. Es sieht so aus, als würde man in China selbst, zumindest für einige Zeit, eine gewisse Art von Maoismus unter respektvollem Stillschweigen begraben. Angesichts all dieser Zweideutigkeiten scheint die Behauptung, daß «Maoismus das direkte Ergebnis der Begegnung zwischen Marxismus und althergebrachter chinesischer Tradition» sei, nicht sehr tragfähig, und sie ist wahrscheinlich zu schwach, um das Gewicht unserer theologischen Fragen zu tragen. Ich will versuchen, meine Meinung über folgende Punkte zu erhellen: 1. daß dieser Mangel an Tragfähigkeit möglicherweise daher rührt, daß der Maoismus vielleicht kein adäquates Objekt für unsere theologischen Fragen ist; 2. daß die «religiösen Elemente», die aus der Begegnung zwischen Marxismus und chinesischer Tradition hervorgegangen sind, nicht im maoistischen «Text» zu suchen sind, sondern vielmehr in seinem «Kontext»: der intellektuellen und religiösen Krise Chinas im 20. Jahrhundert.

I. Die Schwierigkeit, dem Maoismus religiöse Fragen zu stellen

1. Der gelebte Maoismus

Neuere Studien haben versucht, genauer zu klären, ob der Maoismus tatsächlich so intensiv gelebt wird, wie

manche dies glauben machen wollen. So hat der Soziologe Richard Madsen in den Jahren 1964–1971[2] das Verhalten der einzelnen Kreise in einem Dorf in der Gegend von Kanton untersucht. In welchem Maße verinnerlichen, neuinterpretieren oder verraten diese Kreise die maoistischen Vorstellungen? Welche sozialen Kräfte sind in dem Dorf wirksam, die sie dazu veranlassen, diese Vorstellungen zu akzeptieren oder zu verwerfen?

Aus dieser Studie geht hervor, daß die «Zielsetzung» grundsätzlich die Rolle einer politischen Ideologie spielt, das heißt, daß sie einen Trumpf im politischen Machtstreben darstellt. Es gibt andere Trümpfe; manche von ihnen, wie familiäre Beziehungen oder der Lebensstandard, sind weit vom Maoismus entfernt, aber nichts ist möglich ohne ein Minimum an Konformität mit den äußeren Merkmalen des Maoismus. Abgesehen von diesem politischen Pokerspiel funktioniert die Zielvorstellung überhaupt nicht. Es gibt zwar Idealisten, aber ihr eigener Einsatz ist der einzige Trumpf, der ihnen bleibt, um eine politische Rehabilitierung zu versuchen. So ist es zu verstehen, daß die Gymnasiasten von Kanton, die 1964 freiwillig in das Dorf kamen, um dort zu wohnen, dies nur taten, weil sie sich davon die Vergebung der Sünden ihrer Väter versprachen. Aber sie versagten. Weder die dörflichen Kreise noch die zentralen Verwaltungsorgane kümmerten sich um die Reinheit der maoistischen Lehre, sondern nur um Konformität.

Der gelebte Maoismus erweist sich also als formaler Konsens, als ein Instrument politischer Manipulation. Vielleicht ist dies unvermeidlich, aber es scheint schwer zu sein, diesen gelebten Maoismus religiös zu qualifizieren... es sei denn als *Leerraum*. Nach der Erkenntnis anderer Analytiker werden diejenigen, die eines Tages als Opfer des Systems aufwachen, sich dessen bewußt, daß sie in den Teufelskreis des Hasses hineingeraten waren, und fangen an, sich nach dem Sinn des Seins zu fragen. Ein Ereignis wie das Erdbeben zu T'angshan (Juli 1976) läßt hier und dort Fragen religiöser Art aufkommen[3]. So scheint sich das «Religiöse» auf dieser Erlebensebene eher *außerhalb* des Maoismus zu befinden, oft sogar gegen ihn.

2. *Der Maoismus als Theorie*

Wie steht es aber mit den religiösen Implikationen der Lehre Maos selbst? An dieser Stelle müssen zuerst einige Fragen zum Statut dieser Lehre erwähnt werden.

Nachdem die historische Größe Maos feststeht, gilt es zunächst herauszufinden, ob seiner *Lehre* das gleiche Gewicht zukommt wie seinem Werk. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Seine Persönlichkeit, seine politische Intuition und die historischen Zufälle sind ebenso geeignet, den Erfolg seines Unternehmens zu erklären, wie der Inhalt seiner Lehre selbst. Andererseits stellt diese nicht ein System von Wahrheiten dar, das in der Lage wäre, diese einzelnen konkreten Stufen der Karriere Maos zu transzendentieren: wenn ein bestehendes Thema zehn Jahre später in einem veränderten politischen Kontext erscheint, so wird es mit einem neuen Bedeutungsinhalt versehen. Was also wie ein festes «Lehrgebäude» aussah, verweist uns unaufhörlich auf die Biographie Maos.

Sollten nun also nicht eher die *dauerhaften Ergebnisse des Wirkens Maos* das Objekt unserer Neugierde sein als seine Lehre? Im Rahmen dieser Ergebnisse hat Benjamin Schwartz kürzlich die Wiederherstellung der nationalen Würde und die nach dem Gleichheitsprinzip vorgenommene Verteilung der Einkommen erwähnt; ebenso die Wichtigkeit, die neuerdings dem Landbau zugemessen wird, und die Erkenntnis, daß China seinen eigenen Modernisationsmodus gefunden hat. Auf der anderen Seite fragt sich derselbe Autor, ob nicht die großen Themen von mobilisierender Kraft, unaufhörlicher Kampf und vorwärtsgerichtetes Handeln – Themen des langen Marsches, die in den Gedichten Maos widerhallen – sehr gedämpft werden: denn schließlich, so meint Schwartz, sind sich auch die Massen dessen bewußt, daß auch dem großen maoistischen Gemälde der Geschichte so manche menschliche Dimension fehlt[4].

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die «Lehre» Maos die sehr zweifelhafte Eigenschaft besitzt, alle anderen Denker, Marxisten oder Nichtmarxisten, *zum Schweigen gebracht zu haben*. Eine bemerkenswerte Tatsache. Ebenso bemerkenswert ist die kürzliche Veröffentlichung einer Rede Maos, in der er sagt, er sei nicht unfehlbar.

Allein schon diese wenigen Punkte veranlassen den Theologen, der die Lehre Maos mit seinen eigenen Fragen konfrontieren wollte, zur Vorsicht. Ein Beispiel für diese methodologische Vorsicht gab jüngst Theresa Chu in einer Untersuchung mit dem Titel «Die religiöse Dimension in der Lehre Mao Tsetungs»[5]. Die Methode besteht darin, die Lehre Maos anhand der Kategorien Paul Tillichs zu formalisieren: besitzt der Text Maos jenes Streben über eine reine Zweckgebundenheit hinaus und jene Öffnung zur Transzendenz, die jede Religion charakterisiert? Anhand dieses Interpretationsmaßstabs zeigt Theresa Chu einen Mao auf, dessen Seinsfrage von der totalen Unterwerfung unter den Lauf der Geschichte bestimmt ist. Weder in rein pragmatischer Weise noch rein utopisch beschäftigt sich Mao mit jener wesensgemäßen Beziehung von Technologie und Humanisie-

rung als einem dialektischen Prozeß, der zwar innerhalb der Geschichte zu verwirklichen ist, der jedoch auf ein Über-die-Geschichte-Hinaus orientiert ist.

Diese religiöse Dimension ist «authentisch», führt Theresa Chu weiter aus, denn sie trifft die lebendigen Impulse der chinesischen Geschichte gerade in dem Augenblick, in dem sie sich mit den Forderungen der Gegenwart auseinandersetzt. Mao zerreißt die Ketten der falschen Orthodoxie, diejenigen des Konfuzianismus ebenso wie die des Liberalismus oder der Dogmatismen Moskaus. Nachdem er in dieser Weise seine Fesseln zerbrochen hat, ist Mao frei; er kann den «wahrhaftigen Ursprung» wieder aufspüren und gleichzeitig dem Aufruf der gegenwärtigen Geschichte nach Technologisierung und Humanisierung nachkommen.

Was hier untersucht worden ist – der Autor möchte das klar herausstellen –, ist weder die Praxis noch selbst der spezifische Inhalt der Lehre Maos. Diese Lesart ist eine «formelle», und sie verwendet Kategorien, die nicht diejenigen Maos sind. Es geht darum, aus den Texten Maos in der Weise Folgerungen zu ziehen, wie er unsere eigenen Kategorien behandeln würde: in etwa das *unausgesprochene* Religiöse des Textes Maos herauszuarbeiten.

Die Methode ist fest umrissen und darin exemplarisch. Ich frage mich jedoch, ob die Kategorien Tillichs, auch wenn man jede Religion an ihnen messen kann, in der gleichen Weise einem Text gerecht werden, der sich nicht als religiöser Text ausweist. Mir scheint, daß die These Theresa Chus am ehesten folgendermaßen verstanden werden kann: wenn eines Tages der Maoismus die religiöse Sprache Chinas würde, dann könnte Maos Text mit den Tillichschen Kategorien des «Religiösen» interpretiert werden.

Die Nachforschungen Theresa Chus scheinen mir also die Schwierigkeit, theologische Fragen an den Maoismus zu stellen, zu bestätigen, und zwar in dem Maße, in dem dieser sich selbst nicht als Religion versteht und der veränderliche Text einer noch währenden Revolution ist.

Hieraus ergibt sich nicht, daß wir darauf verzichten sollen, unsere Fragen zu stellen, sondern daß der Theologe die Vorstellung einer in göttliche Isolierung gehüllten maoistischen Lehre demaskieren sollte. Der Maoismus muß uns zur Gesamtheit der chinesischen Bewußtseinskrise des 20. Jahrhunderts zurückführen. Zu der Faszination einer exotischen im Gehirn Maos geborenen genialen Lehre muß ergänzend die Kenntnis all jener zum Schweigen verurteilten Denker hinzugenommen werden, selbst derjenigen im Lager der Marxisten. Der Theologe müßte noch viel mehr Zeit aufwenden, die Geistesgeschichte des zeitgenössischen China vor 1949 zu erforschen und zu versuchen, dort die mit der Modernisierung eng verbundenen religiösen Elemente aufzuspüren. Es würde in etwa darum gehen, die «unterschwelligen religiösen Strömungen» der ökonomischen und soziopolitischen Krise, in die Mao eingegriffen hat, herauszufinden. Über diese unterschwelligen Strömungen möchte ich nun einen kurzen Überblick geben.

II. Religiöse Strömungen: Universale Gesetze und irreduktible Partikularität

Wie auch anderswo wird die Modernisierung von einer religiösen Krise begleitet. Diese Krise äußert sich in dem Konflikt zwischen einer als traditionell geltenden Haltung und einer anderen Betrachtungsweise, neuen Wertungen, die hauptsächlich von der Entwicklung der Wissenschaften im Westen herrühren. Es gilt zu präzisieren, wie sich dieser allgemeine Konflikt in China artikuliert.

Zunächst sei bemerkt, daß die Krise in China der Modernisierung selbst vorangeht. Tatsächlich befand sich China im 19. Jahrhundert bereits in einem Zustand konstituierter Modernität: auf dem Gebiet der Technik, aber auch in Ideologien des Fortschritts. Die Industrialisierung war bereits ein kulturelles Problem, bevor sie Wirklichkeit wurde. Dieses Phänomen wurde noch verstärkt durch das Fehlen von festumrissenen Unterschieden zwischen den Wissenschaftszweigen, zwischen dem Politiker und dem Denker und allgemeiner zwischen dem Staat und der Kulturgemeinschaft.

Ein bekanntes Symptom dieser Krise war der Angriff der Generation Maos seit 1915 gegen die Tradition. Grund für diese Bilderstürmerei war nicht nur politische Enttäuschung, sie zeigt eine Bewußtseinskrise auf, für die Lin Yü-sheng *drei Faktoren* verantwortlich macht:

Zuerst ist dies im Jahr 1911–1912 das Verschwinden der Figur des Kaisers. Dieser übte eine Universalmacht aus; im Namen eines quasisakramentalen Charismas verwirklichte und bedeutete er die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, des Politischen und des Kulturellen. So verstanden, ist sein Verschwinden ein ebenso tragisches Ereignis wie der Tod Gottes bei Nietzsche.

Der zweite Faktor ist das Unvermögen dieser Generation, die sozialen Normen oder die politischen Praktiken, die sie bekämpften, von den kulturellen Symbolen und den Werten der Tradition zu unterscheiden. Anders ausgedrückt: die Integration der soziopolitischen Ordnung und der Kultur in der Person des Kaisers spiegelte sich seit Jahrhunderten in der Gesin-

nung. 1911 löst sich das Symbol auf, aber man denkt weiterhin in einer Terminologie der Integration; die Intellektuellen suchten nach einem anderen gesamtheitlichen System, das sie hätte ablösen können, und sie fanden es im Darwinismus, in den positivistischen Wissenschaften und im Marxismus.

Der dritte Faktor ist das, was Lin Yü-sheng eine «kulturell-intellektualistische» Gesinnung nennt: das Vertrauen darauf, daß die kulturellen und intellektuellen Veränderungen den ökonomischen und sozialen vorangehen müssen. Dieser Idealismus hat neokonfuzianische Wurzeln: das Kaiserreich war eine ethische Größe; das Zueigenmachen der Klassiker war die wesentliche Vorbereitung für die öffentlichen Ämter. Nach dem Bruch des Jahres 1911 sieht sich der Geist geteilt in ethisches Bewußtsein einerseits und objektive sozioökonomische Gesetze andererseits[6].

Die Analyse beschreibt also eine Welt, die die Sprache ihrer Einheitlichkeit verloren hat und in der der Marxismus eine neue Integration versprechen konnte. In diesem Kontext läßt sich die doppelte Wurzel des chinesischen Marxismus erkennen: nicht Marx und Lenin begegnen Konfuzius und Lao Tse. sondern chinesische Intellektuelle finden im Jahr 1920 bei Marx eine Antwort auf die spezifischen Fragen ihrer Generation.

Als sie in objektiven Gesetzen eine neue Vorstellung von Integration suchten, mußte ihnen sehr bald klar werden, daß diese «universalen» Gesetze nur schwerlich der chinesischen Geschichte Rechnung trugen. Das Vertrauen in eine universale Verständigung öffnete die Akte der chinesischen Vergangenheit. Diese Frage nach dem Sinn der Geschichte ist gleichzeitig eine religiöse Frage: Es geht darum zu wissen, ob es in der chinesischen Erfahrung eine Vorstellung des Menschen und des Universums gibt, einen «Geist», ein «Unreduzierbares» (ein Letztes, das auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden kann). Es gilt auch herauszufinden, ob dieses Unreduzierbare noch seinen Stellenwert hat in einer Welt, die sich in universalen Gesetzen äußert.

Diese Spannung zwischen universalen Gesetzen und unreduzierbarer Partikularität bildet den Kern der philosophischen Auseinandersetzungen vor 1949. Man gibt in diesen Diskussionen zu, daß dieses Unreduzierbare in der chinesischen Erfahrung nicht einer Religion anvertraut wird, sondern der philosophischen und kulturellen Tradition: *die Erfahrung der Transzendenz ist hier nicht auf die religiöse Vorstellungswelt beschränkt.* Nachdem dieses festgestellt war, mußte diese Tradition definiert werden.

Einer der wichtigsten Protagonisten, Fung Yu-lan, hielt die Krise nicht für dramatisch: Sie sei nur der Übergang einer ländlichen Welt zu einer industriellen Gesellschaft. Indem er auf eine technologische Erklärung der Geschichte zurückgriff, die er als marxistisch qualifizierte, bestätigte Fung, daß die «chinesischen» Wertvorstellungen in Wirklichkeit nur diejenigen jeder vorindustriellen Gesellschaft seien. Und was die chinesische Philosophie betreffe, so sei diese kein Unreduzierbares. Sie war eine Tatsache einer monokulturellen und vorwissenschaftlichen Welt gewesen; man mußte sie also neuinterpretieren nach dem Maßstab der Vorstellung, die Fung im 20. Jahrhundert schließlich von «Philosophie» haben konnte nach Marx, Russell und Wittgenstein...[7]

So bemühte sich Fung, jeglichen Schein einer unreduzierbaren Partikularität auszuradieren. Er wurde von anderen Neukonfuzianern angeklagt, «den Glauben zu verderben», während sie eine unreduzierbare Erfahrung bestätigten, die weder wahrgenommen noch interpretiert werden kann, es sei denn von innen her. Für diese Gruppe, so erklärt Lo Hin, war die Philosophie sehr wohl eine «konkrete Kraft», die fähig ist, Kulturen entstehen zu lassen[8]. Im Gegensatz zur philosophischen Loslösung Fungs finden wir dort eine «Sprache des Glaubens», beseelt von einer gänzlich religiösen Verehrung der Tradition.

Was bei dieser Debatte wirklich auf dem Spiel stand, wurde von Liang Sou-ming in einem 1949 abgeschlossenen Buch analysiert. Bei Liang mündete die Bestätigung einer unreduzierbaren Partikularität in eine dramatische Klarheit. China sei seinen eigenen Weg gegangen, erklärte Liang, seit einigen Jahrhunderten war es jedoch kein Weg mehr, sondern klipp und klar eine Sackgasse. China war krank, geistig, ökonomisch, politisch. Die chinesische Zukunftsvision, das Projekt einer kulturellen Gemeinschaft unter dem Zeichen der sittlichen Vernunft, war zugrunde gegangen. China war seiner eigenen Geschichte in die Falle gegangen: sie war nur noch eine im wesentlichen ländliche und unorganisierte Gesellschaft, die einige Zeit brauchen würde, ihren eigenen Modernisierungsmodus zu finden, sowohl auf geistigem als auf ökonomischem Gebiet[9].

Die Religionskrise beschränkte sich sicher nicht auf die Äußerungen dieser wenigen Denker, aber die von ihnen gestellte Frage besteht immer noch[10], die Frage einer unreduzierbaren Partikularität, die nur in der Gegenüberstellung mit «universalen» oder doch zumindest von anderswo herkommenden Gesetzen und Wahrheiten überleben konnte. Es gilt nun herauszufinden, ob sich eines Tages die Begegnung zwischen dem Marxismus und dieser Tradition ereignen wird und ob aus ihr auf dem Gebiet der religiösen Vorstellungen ein «dem eigenen Wesen entsprechendes Pro-

dukt» hervorgehen wird. Außerdem ist die «Vorstellungswelt» der Religionen vielleicht von größerer Bedeutung, als es die Neokonfuzianer vor 1949 glaubten. Um den maoistischen oder nachmaoistischen Konformismus zu durchbrechen und wieder anzuknüpfen an die Tradition, braucht es möglicherweise mehr als den zeitgenössischen Neokonfuzianismus. So etwas in der Richtung eines «Abbildes» von Buddha oder von Christus? Die Antwort darauf wird die Zukunft geben, aber die Frage bleibt bestehen.

[1] L. Pye, Mao Tse-tung: The Man in the Leader (Basic Books, New York 1976).
[2] Madsen, Revolutionary Asceticism in Communist China: Social Causes and Consequences of Commitment to the Maoist Ethics in a South China Village. (Diss., Harvard University Press, 1977).
[3] M. und I.D. London, Christ in China (Worldview 21/4, 1978).
[4] B.I. Schwartz, In: Mao Tse-tung in the Scales of History, Hg. D. Wilson (Cambridge University Press, London 1977) 9–34.
[5] Theresa Chu, The Religious Dimension in Mao Tse-tung's Thought: Theology Annual, Hongkong, 2 (1978). Dieser Artikel ist Teil einer Dissertation an der Universität Chicago, 1977.
[6] Lin Yü-sheng, In: Reflections on the May Fourth Movement, Hg. B.I. Schwartz (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972) 27–29.
[7] Feng Yu-lan, Hsin Shih-lun (Kuming 1940): Hsin Chih-yen, (Shanghai 1946); The Spirit of Chinese Philosophy (Kegan Paul, London 1947).
[8] Ho Lin, Tang-tai Chung-kuo che-hsueh (Schanghai 1947).
[9] Liang Sou-ming, Chung-kuo wen-hua yao-i (Hongkong 1963).
[10] Für ein vollständigeres Bild der Krise siehe Chan Wing-tsit, Religious Trends in Modern China (Columbia University Press, New York 1953).

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

MICHEL MASSON

1937 in Paris geboren. Jesuit. Sinologische Ausbildung in Taiwan, dann in Harvard, wo er sich auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften des modernen China spezialisierte (Diss.: Tradition and Philosophy: The Reinterpretation of China's Philosophical Past in Fung Yu-lan, 1939–1949). In Zusammenarbeit mit dem Centre d'Etudes et de Recherches de la Compagnie de Jésus (Centre Sévres) erforscht er im Augenblick die intellektuellen Bewegungen in China seit 1930. Zur Zeit wohnt er in Hongkong. Anschrift: Adam Shall-United, The Chinese University of Hong Kong, Shatin N.T. Hong Kong.

Hung Chih

Das chinesische Alltagsleben als Stätte der Ethik

Dieser Aufsatz hat das Alltagsleben, so wie es in der Volksrepublik China gelebt wird, zum Gegenstand und spricht darüber aus ethischer Sicht. Diese Zielsetzung verlangt erstens eine Schilderung des Grundtons, der Beschaffenheit und Eigenart dieses Lebens und zweitens eine Beurteilung des ihm zugrunde liegenden Wertsystems sowie eine Klärung des Standpunkts, von dem aus das Urteil erfolgt.

Vielleicht wendet man gegenüber dem Ausdruck «chinesisches Alltagsleben» ein, daß es heute neunhundert Millionen Chinesen gibt, die in sehr unterschiedlichen Verhältnissen leben und sich mit ganz verschiedenen Betätigungen beschäftigen. Man kann auch fragen, welche besondere Periode der chinesischen Lebensweise hier geschildert werde. Drittens kann man sich die Frage stellen, aus welchen Quellen diese Schilderung entnommen ist.

Demgegenüber ist erstens zu sagen, daß die Schilderung – wiewohl sie spezifische Dinge zur Grundlage nehmen muß – nicht besondere Verhältnisse im Auge hat, die von Ort zu Ort verschieden sein können. Dieser Verschiedenheit ungeachtet scheint es im gewöhnlichen Leben des chinesischen Volkes genug Gemeinsames zu geben, um ein einigermaßen allgemeines Bild zu ermöglichen.

Zweitens wird unter «chinesischem Alltagsleben» das verstanden, was sich gegenwärtig beobachten läßt. Das heutige China läßt sich nicht einfach aus dem Kontext seiner Vergangenheit erklären. Von der Frage abgesehen, wie China seine Identität erhalten hat, hat das chinesische Leben heute eine neue Dimension angenommen, und um eben dieses Neue wird es in diesem Aufsatz gehen.

Was die verwendeten Quellen betrifft, so setzt sich das Quellenmaterial aus eigenen Beobachtungen, Bemerkungen von Reisenden, Berichten von Auswanderern und Nachrichtenmedien sowie aus chinesischen Veröffentlichungen zusammen. Möglicherweise informiert uns all dies zusammengenommen nicht über sämtliche Aspekte des Lebens in China. Doch mit Clifford Geertz sind wir der Auffassung: «Es ist nicht notwendig, alles zu wissen, um etwas zu verstehen.»[1]

Aufgabe eines Interpreten ist es sodann, aus hervorstechenden Grundzügen den Sinn herauszuschälen, die Hoffnungen und Sehnsüchte eines Volkes intuitiv zu erfassen, die Überzeugungen der betreffenden Menschen zu teilen sowie mit ihnen innezuwerden, was getan werden sollte. Indem wir in die Lebensweise eines Volkes eindringen, werden wir, wie der Deuter hofft, in das ihr zugrunde liegende Sinnsystem Einblicke gewinnen. Hoffentlich ist die nun folgende Beurteilung die Stimme des Volksbewußtseins selbst und nicht die eines Fremden!

Sorge für die Dinge und füreinander

Jemandem, der aus der Konsumgesellschaft nach China reist, kommt das Land wie eine andere Welt vor. Nur eine beschränkte Anzahl von Gütern ist erhältlich, obwohl in der letzten Zeit das Güterangebot etwas zugenommen hat. Man erblickt keine Werbung, und die Vergeudung ist minimal. Ob man nun im Flugzeug oder im Zug reist, im Haus eines Bekannten weilt oder durch die Straßen geht, wird man vom äußerst einfachen Lebensstil beeindruckt.

Zu dieser Einfachheit gesellt sich eine Haltung der Sorgfalt bei der Handhabung materieller Dinge. In der gesellschaftlichen Atmosphäre, die so geschaffen wird, wird der Reisende an den sakralen Charakter des Universums gemahnt, worin er lebt. Obwohl der einfache Lebensstil darauf zurückgeführt werden kann, daß dem einzelnen Menschen und der Nation als ganzer nur spärliche Ressourcen zur Verfügung stehen, würde diese Kargheit allein nicht zu dem Leben führen, wie es in der Volksrepublik gelebt wird. Armut versetzt hier nicht in Furcht. Sie wird gewissermaßen gelindert durch ein starkes Sicherheitsgefühl, das sich aus dem Umstand ergibt, daß für die Grundbedürfnisse des Menschen gesorgt ist.

Ein Knabe von sieben Jahren erhielt eine Tüte mit Süßigkeiten zum Geschenk. Er ließ sie auf dem Tisch liegen. Zwei Wochen später befand sie sich immer noch am gleichen Platz. Auf die Frage, warum die Süßigkeiten noch nicht verschwunden seien, gab er zur Antwort: «Ich esse jeden Tag ein Bonbon.» Ein Kind, das so handeln würde, während es in äußerster Armut lebt, würde Mitleid erregen. Doch dieser Bube ist eines der vielen glücklichen, gesund aussehenden Kinder, die man in den Straßen, Pärken, Kindergärten und Schulen erblickt. Angesichts dieses Hintergrundes bildet das Verhalten dieses kleinen Knaben vielleicht ein Beispiel dafür, wie man das Knappheitsproblem rational bewältigt.

Ein Kind, das seine Süßigkeiten aufbewahrt, handelt aus gesundem Menschenverstand heraus. Aber ein Erwachsener, der mit Dingen sorgsam umgeht, tut dies vielleicht aus einem anderen Beweggrund. Dies scheint bei der großen Mehrheit des Volkes der Fall zu sein. Seine Haltung zu den Dingen ist aus einem veränderten Bewußtsein herausgewachsen. Es ist das Bewußtsein derer, die überzeugt sind, daß teilen fair ist. Mit dieser Überzeugung ist eine Sinndimension in das Alltagsleben getreten, das es qualifiziert und ihm einen einzigartigen Charakter gibt. Die Sorge, die darin zutage tritt, ist die Sorge einer freien Person, nicht die eines Sklaven der Natur.

Eine weitere Wirkung der Bewußtseinsveränderung ist darin zu erblicken, daß die Menschen füreinander sorgen. Diesbezüglich verschafft China eine weitere Art von Sicherheit, welche die jungen Menschen kräftigt und den Alten und Kranken Stärkung bringt.

Ein zweiundachtzigjähriger alter Mann, der sich zuhause von einer Krankheit erholte, wurde von freundlichen Nachbarn sowie vom Vorstand des Nachbarschaftskomitees besucht. Eine dreiundsechzig Jahre alte Frau, die bei schlechter Gesundheit war und keine Verwandten in der Nähe hatte, wurde jedesmal, wenn sie ausgehen wollte, von Nachbarn an die Busstation begleitet. Die Nachbarn besuchten sie auch und kauften für sie ein. Ein zwanzig Jahre alter Neuling in der Buchhaltung wurde ermutigt, weil sein älterer Mitarbeiter ihm behilflich war, einen kleinen Rechnungsfehler ausfindig zu machen. Eine Lehrerin in den Dreißigerjahren wurde von ihren Kolleginnen bei einigen ihrer Aufgaben abgelöst, so daß sie mehr Zeit aufwenden konnte für ein krankes Kind. Diese Beispiele ließen sich vervielfachen, und sie stellen in China keineswegs Einzelfälle dar. Was ihre Besonderheit ausmacht, ist vielleicht dies, daß sie von einem erwachten Volk praktiziert werden.

Die chinesische Revolution richtete sich gegen die nationalistische Armee, gegen Großgrundbesitzer, Helfershelfer der Imperialisten und gegen weitere, die sich dem Umschwung widersetzten. Sie bildete eine geeinte Front zwischen Industriearbeitern, mittleren und armen Bauern und Intellektuellen mit Ausnahme derer, die mit dem Feind kollaborierten, zwischen der gesamten Arbeiterschaft, den Mittellosen und dem linken Flügel des nationalen Bürgertums. Zur Bestimmung der Feinde und Freunde der Arbeiterklasse bediente sich Mao Tse-tung dreier Kriterien: Beziehung zu den Imperialisten, Besitz von Produktionsmitteln und Haltung zur Revolution[2]. Infolgedessen wurden viele, die etwelche Produktionsmittel besaßen, trotzdem zu den Verbündeten der Arbeiterklasse gerechnet, und im Lauf der letzten dreißig Jahre war es auch ihnen möglich, dem Leben mit neuer Hoffnung entgegenzusehen.

So ist vielen bewußt geworden, daß in China wegen der alten Gesellschaftsstrukturen gewaltig viel Leiden vorhanden war. Für Menschen außerhalb Chinas bedeutet der Ausdruck «Klassenfeind» vielleicht nichts, aber für Chinesen besagt er strukturbedingtes Übel sowie den Feind im eigenen Herzen. Die Anstrengung, die Strukturen zu verändern, um einer überwältigenden Mehrheit menschliche Würde zu verschaffen, hat zu einem Sinn füreinander geführt, der die Beziehungen unter den Menschen zu etwas qualitativ Anderem macht.

In jedem Land der Welt einschließlich Chinas werden die Menschen aufgemuntert, aus Nächstenliebe, Mitleid und/oder Schuldigkeit einander zu helfen, doch in China sind diese Motivierungen weniger wichtig geworden, seitdem das strukturbedingte Übel bewußtgeworden ist. Man erkannte, daß Bauern und Arbeiter tüchtigere Lehrer oder Ärzte gewesen wären als die vorhandenen, wenn sie die gleiche Ausbildung erhalten hätten wie diese. Wer mehr besitzt, hilft immer noch denen, die weniger haben, doch sind es nicht mehr «gute» Einzelmenschen, die gute Taten vollbringen. Das «Gutes-Tun» wurde sozusagen entprivatisiert. Es fand eine Vergesellschaftlichung der menschlichen Beziehungen statt, die den Menschen, die in China leben, tiefe Sicherheit verschafft.

Veränderung der Person

Der oben geschilderte Charakter des Lebens in China bringt eine innere Aneignung von Werten wie das Teilen und Füreinander-Sorgen mit sich. China war bekannt dafür, daß es auf Werte und Haltungen Gewicht legt, und durch ihre Erziehung werden den jungen Menschen sozialistische Werte beigebracht. Doch, wie oben angedeutet, wurzelt die Sorge füreinander zumindest bei einigen mehr in einem neuen Bewußtsein als im Bestreben, sich nach einem gesellschaftlichen Verhaltensmodell zu richten. Da das neue Ethos erst in verhältnismäßig kurzer Zeit aufgekommen ist, haftet die Erinnerung an den Umwandlungsprozeß den betreffenden Menschen immer noch frisch im Gedächtnis. Dadurch, daß wir einige besonders markante Momente in diesem Prozeß betrachten, kann vielleicht der vorherrschende Charakter der chinesischen Gesellschaft von heute noch deutlicher erhellt werden.

Für einige begann der Umwandlungsprozeß mit einem Schock. Nach der Befreiung erblickten sie z.B. eine kleine Fabrik in Schanghai, wo die Arbeiter, lauter Jugendliche, durch giftige Abgase so geschädigt worden waren, daß sie keinen Geruchssinn mehr hatten. Doch sie waren gezwungen gewesen, weiterhin im gleichen Betrieb zu arbeiten, da ihnen keine andere Arbeitsmöglichkeit zur Verfügung stand.

Zu einer weiteren Art von Schock kam es bei der Umerziehung der Tausende von Prostituierten Schanghais. Diejenigen, die bei der Umerziehung behilflich sein mußten, waren tief betroffen, wenn sie Begegnungen zwischen Eltern und ihrer Tochter beiwohnten, wo Hunderte von Eltern – entweder vom Land oder von den Elendsvierteln von Großstädten – jeweils ihrer Tochter erzählten, wie sie aus Armut gezwungen waren, sie an weiße Sklavenhändler zu verschachern.

Solche Kurse waren sehr eindrücklich, weil dabei die Wahrheit an den Tag trat. Und einer der dabei anwesenden Personen zufolge war die Wahrheit die, daß die späteren Prostituierten sich bei ihrer Geburt in nichts von anderen Kindern unterschieden, daß es aber die Umstände waren, die solche Tragödien möglich machten. Das, was darauf folgte, bewies dies, denn mit Ausnahme einiger weniger sind diese Prostituierten jetzt rehabilitiert und wieder in die Gesellschaft eingegliedert.

Wenn man selbst der dunkleren Seite der alten Gesellschaft ausgesetzt war, so wurde man sich bewußt, daß mit Problemen wie denen der Prostitution und der Kinderarbeit keine bloße Teillösung fertig werden könne. Die Macht des Geldes befähigte dessen Besitzer, den Markt so zu kontrollieren, daß sie noch mehr Geld herausholen konnten. Gleichzeitig standen sie selbst unter der Herrschaft des Geldes, da das Profitstreben sie selbst und durch sie auch andere knechtete. In den oben angeführten Beispielen verkauften junge Menschen nicht nur ihre Arbeitskraft, sondern auch ihre Gesundheit. Die Abhilfe, die für diese Probleme geschaffen wurde, überzeugte viele, daß in China wirklich ein radikaler Wandel nötig war.

Doch dies bildet bloß einen der Aspekte des Veränderungsprozesses. Ein weiterer Aspekt betrifft das Innere der Menschen. Er besteht in einer neuen Einsicht in das, was man ist. Im Licht der Entdeckung, daß die Prostituierten eigentlich unschuldig und die jungen Arbeiter verheißungsvolle Jugendliche sind, änderte sich das Bild, das man sich von sich selbst machte. Die frühere Selbstgerechtigkeit verschwand und damit auch die Auffassung, daß die menschliche Person ein für sich bestehender Einzelmensch sei. Diese Erfahrung bestand nicht so sehr in einer intellektuellen Erkenntnis, welche die strukturellen Wurzeln der Sozialprobleme, von denen die Rede war, betraf, sondern sie erwuchs aus einer Veränderung, welche die Person als ganze betraf.

Wer diese Prozesse durchmachte, erhielt den Eindruck, mit Wahrheit und Gerechtigkeit in Berührung

zu kommen. In Bruchteilen einer Sekunde vielleicht versank sein individuelles Sein in der Gesamtgesellschaft. Ein neuer Horizont eröffnete sich ihm. Alte Mythen zerbrachen, und alte Kategorien barsten. Vielleicht kehren die Betreffenden später wieder zu einer isolierten Daseinsweise zurück, doch selbst dann ist ihr Leben nicht mehr das, was es früher war.

Die Sinnentdeckung, die von dieser Erfahrung mit sich gebracht wurde, befreite die Person von früheren Hemmungen. Bei sämtlichen wichtigen Kategorien im öffentlichen Leben wurden die früheren Voraussetzungen, auf denen sie beruhten, in Frage gestellt.

In der Medizin z.B. konnte sich die Annahme nicht mehr halten, daß der Arzt allmächtig oder daß allein die westliche Medizin wirksam sei. Im Bildungswesen betrachtete man es nicht mehr als selbstverständlich, daß der Lehrer alles wisse. Die Politik besagte in China früher Macht, Befehl und Paternalismus; heute versteht sie sich als Dienst. In Literatur und Kunst wurde der Grundsatz «L'art pour l'art» in Frage gestellt. Dies sind nur einige wenige Beispiele dafür, wie die chinesische Kultur in ihren verschiedenen Aspekten bis auf den Grund erschüttert wurde und wie jetzt aus alten Wurzeln neue Schößlinge sprießen. Im Licht des geschilderten Veränderungserlebnisses wird der Sinn im Ganzen, nicht so sehr in den Teilen gesucht. Je mehr man Landwirtschaft und Industrie, Handarbeit und Geistesarbeit, Leiter und Geleitete, Arzt und Patient, Lehrer und Schüler als Partner ansieht, die vom Wesen aus zusammengehören, desto mehr wird man inne, wie sehr sie im heutigen Leben voneinander getrennt sind. Wer gegen diesen jetzigen gegensätzlichen Zustand bei jedem dieser Begriffspaare ankämpfen will, muß erkannt haben, daß sie von Wesen aus miteinander zusammenhängen.

Die Kulturrevolution von 1966–1976 stellte, vor allem in den beiden ersten Jahren, eine gewaltige Anstrengung dar, das neue Ethos in Fleisch und Blut umzusetzen. Sie hatte die Kühnheit, ja Verwegenheit, Institutionen zu schaffen, die vorher undenkbar waren: Auswahl der Kandidaten für die Universität durch Bauern und Arbeiter, obligatorische Handarbeit von Professoren und Studenten, die Unterstellung der Wissenschaft unter das Kommando der Politiker – um nur einige wenige Züge dieser Periode anzuführen.

Seit Oktober 1976 haben viele Maßnahmen dieser Periode einen Wandel durchgemacht. Die damals geschaffenen Institutionen sind geändert, wenn nicht aufgehoben worden. Die «vier Modernisierungen» – die der Landwirtschaft, der Industrie, der Wissenschaft und Technologie und der Verteidigung – sind als das Ziel der jetzigen Periode bezeichnet worden. Die Wirtschaft befiehlt nun. Die Universitätsstudenten werden durch ein einheitliches Eintrittsexamen ausgelesen. Wenn Intellektuelle Handarbeit zu leisten haben, so darf diese nicht mehr als ein Sechstel ihrer Arbeitszeit in Anspruch nehmen. Es stellt sich die Frage, weshalb dermaßen große Umstellungen so bald vorgenommen wurden. Was wollen diese Veränderungen? Wie soll die Zukunft aussehen? Im Zusammenhang mit diesen Fragen ist die Beziehung zwischen Weltbild und Politik zu erörtern, und auch die Frage nach den Normen wird dabei mitspielen.

Die Frage nach den Normen

Gemäß dem geschilderten neuen Weltbild wird das Universum nicht mehr als eine statische Einheit angesehen, denn eine solche Sicht würde zu einer Festlegung auf unwandelbare Prinzipien führen. Wenn Normen der alten Gesellschaft absolute Geltung zugeschrieben wird, dann kann es selbstverständlich keine Revolution geben. Im jetzigen Moment wenigstens scheint die Erschütterung des alten Universums der Entdeckung einer lebendigen Realität zu entsprechen. Wahrheit und Gerechtigkeit, die innerhalb der chinesischen Situation und nicht durch einen Abstraktionsprozeß entdeckt wurden, haben die auf das Wahre und Gerechte eingestellte menschliche Person befreit. Es entstand nicht nur ein neues Ethos, sondern bei der gewaltigen Aufgabe, ein sozialistisches China aufzubauen, griff man auch zu neuen Methoden. Wir haben vorhin den Gedanken geäußert, manche Methoden, die man in den beiden ersten Jahren der Kulturrevolution einführte, hätten dem neuen Ethos entsprochen. Die Tatsache, daß sie nach einer verhältnismäßig kurzen Zeitperiode geändert wurden, scheint jedoch zu beweisen, daß diese Methoden versagt haben.

Um eine grundlegende Antwort zu geben, müssen wir das Weltbild überprüfen, das als Inspirationsquelle für die in Frage stehenden Maßnahmen diente. Obwohl ein besonderes Weltbild nicht mit einer Reihe von Maßnahmen zusammenzuhängen braucht, so können sich doch in gewissen Methoden latente Widersprüche im Weltbild, das ihnen zugrunde liegt, widerspiegeln. Damit wollen wir nicht die Bedeutung äußerer Faktoren herunterspielen, die die Lebensdauer dieser Maßnahmen vielleicht verkürzt haben. Politologen und Historiker sind uns mit ihren Analysen dieser Faktoren behilflich. Doch, wie Mao sagt, sind «äußere Ursachen die Bedingung von Veränderung und innere Ursachen die Grundlage für Veränderung...; äußere Ursachen werden durch innere Ursachen operativ»[3].

Welches ist denn die innere Ursache? Charles Bettelheim führt das Versagen der von der Kulturrevolution eingeschlagenen Methoden darauf zurück, daß

keine auf den heutigen Stand gebrachte Klassenanalyse vorhanden war[4]. Wie er ausführt, stimmte die Analyse, die Mao 1926 vorgenommen hatte, nicht mehr, und führt ein Klassenkampf, der ohne eine wissenschaftliche Analyse geführt wird, zu Mißgriffen. Daß solche Mißgriffe tatsächlich vorkamen, wird durch Materialien bewiesen, die jüngst von China freigegeben wurden. Man nahm unbegründete Verhaftungen und Kritisierungen von Parteimitgliedern und anderen vor. In vielen Fällen endigten die Auseinandersetzungen in Kämpfen, Mißhandlungen und Tod. In der Enttäuschung, die das patriotische Volk dabei erlitt, spiegelt sich die Schwierigkeit wider, in der Kritikkampagne die richtigen Kriterien ausfindig zu machen.

Im Gefolge von 1966 hatten viele früher bürgerliche Elemente – um von den Parteimitgliedern zu schweigen – eine radikale Umstellung in ihrer Weltsicht durchgemacht. Sie hatten nicht nur die Führung der kommunistischen Partei akzeptiert, sondern auch unter dieser Führung dem Volk mit Begeisterung gedient. Die Frage nach den Kriterien wurde um so wichtiger, als die Kulturrevolution eine «große Revolution» sein sollte, «die die Menschen bis in die Seele hinein erfaßt»[5]. Das Gewicht, das die chinesische Revolution auf die Ideologie legte, öffnete eingefleischten Individualisten den Blick auf das ganze Menschsein. Darin hatte die Revolution ihre größte Stärke. Ihre Gewalt durchdrang zahlreiche Menschen bis in die «Seele». Dies war aber auch ihre größte Schwäche, wie die Schwierigkeiten, auf die man bei der Kulturrevolution stieß, gezeigt haben.

Man fragt sich vielleicht: Warum wurde überhaupt die Kulturrevolution vorgenommen? Die Antwort auf diese Frage führt zu einem Verständnis des in Frage stehenden Weltbildes. Dieses Weltbild läßt sich von seinem Wesen aus nicht kodifizieren. Es ließ sich auf kein Dogma reduzieren – sei dies nun der Marxismus, der Leninismus oder das Denken Mao Tse-tungs. Es brachte eine Relativierung früherer Werte mit sich und mußte geschmeidig gehandhabt werden. Wie die oben geschilderte Personveränderung bezeugt, ging man in den Jahren nach der Befreiung undogmatisch an Überzeugungen heran. Während der ersten Jahre der Kulturrevolution wurden die neuen Methoden, wie es scheint, gleich geschmeidig gehandhabt. Doch im Laufe der Zeit wurden diejenigen, die die Maßnahmen unter der Führung derer, die man nun als «die Viererbande» bezeichnet, durchführten, zu engstirnigen Dogmatikern. Man gab die Geschmeidigkeit auf. Das ausdrückliche Vorhaben der Kulturrevolution wurde nur zum Teil erreicht, da der Einfluß, den sie auf den Geist und das Herz einiger patriotischer Individuen ausübte, mehr bindend als befreiend war.

Das Problem, dem sich die Viererbande gegenübersah, ist ein Grundproblem, das sich allen gutgesinnten Menschen stellt. Der Lebensrhythmus verlangt Momente der Bejahung wie Momente der Verneinung. Um für die Rufe, die aus dem Seinsgrund ergehen, frei zu sein, muß man den Absolutheitsanspruch aller Schöpfungen und Institutionen des Menschen, wie gut sie auch sein mögen, fortwährend zurückweisen. Doch niemand kann einzig aus Negationen leben. Das, was menschlich gut ist, nicht zu verabsolutieren, ist für solche, die ernsthaft «das Wohl des Volkes» anstreben, der entscheidende Test. Alles, was im Namen des Volkes getan wird, muß somit auf spätere Veränderung hin offen sein. Die revolutionäre Ethik wählt die Maßnahmen, aber sie muß in jedem Zeitpunkt ihrer Geschichte für Kritik offen und zu Selbstkritik bereit sein. Damit scheint man einer «Norm» im Sinn der Gerechtigkeit für alle Menschen am nächsten zu kommen. Diese Norm ist eine Seinsweise, die eine gesunde Lebensatmosphäre mit sich bringt, und die Atmosphäre ist etwas Öffentliches, da das Leben selbst zugleich öffentlich und privat ist.

Aus diesen Erwägungen hat China in den beiden letzten Jahren einen gewaltigen Schritt vollzogen, um den Geist des Volkes von dogmatischem Denken zu befreien. Das Modernisierungsprogramm ist jedoch nicht gefahrlos. Wissenschaft und Technologie zu betonen, läßt sich nicht bloß rechtfertigen, sondern ist gut und notwendig. Es ist aber nicht das gleiche, ob man dies betont oder ob man annimmt, die in einer sozialistischen Gesellschaft verwendeten Mittel würden *automatisch* sozialistischen Zielsetzungen entgegenführen. Die Geschichte der Vergangenheit hat gezeigt, daß die gewählten Mittel nicht immer zum beabsichtigten Ziel führen. Trotz der in ihr bestehenden unterschiedlichen Auffassungen ist die chinesische kommunistische Partei auf ihre einstigen Erfolge bei der Veränderung des Menschen und der Schaffung eines neuen Ethos stolz gewesen. Um im Geist der geschichtlichen Veränderungen, welche die Revolution mit sich gebracht hat, weiterzufahren, darf wohl der Klassenkampfgedanke nicht als etwas aufgefaßt werden, das *passé* ist, sondern er muß auch einen Bestandteil der jetzigen Daseinsweise bilden.

Eine junge Lehrerin in China erzählt, was sie 1964 erlebte, als sie auf das Land hinausging. Ihr zufolge hat diese Erfahrung sie verändert. Für sie machte es nichts aus, daß es die Frau von Liu Shao-chi – der während der Kulturrevolution scharf kritisiert wurde – war, die sie auf das Land schickte. Die Veränderung, die in ihr vorging, war real. Diese Lehrerin stellt unseres Erachtens eine Stätte dar, wo die Erinnerung an den Klassenkampf fortlebt.

Auf einer anderen Ebene lassen sich Anzeichen für diese Erinnerung darin finden, wie die Modernisierer China lenken. Die jetzige Führerschaft kritisiert, daß die Viererbande die Menschen unterschiedslos als Kapitalisten etikettierte. In einer Bewertung der zehn Jahre der Kulturrevolution hebt sie die positiven und die negativen Elemente hervor. Die Nachrichtenmedien in China zeigen, daß die Produktion unter der Viererbande litt, sie bieten aber auch statistische Belege dafür, daß in den gleichen Jahren in gewissen Ortschaften die Produktion beständig stieg. Das große Experiment des chinesischen Sozialismus, das die ganze menschliche Person erfaßt, wird auf neuen Wegen verheißungsvoll weitergehen, um in das Leben des chinesischen Volkes noch mehr Sinn zu bringen.

Im Gefolge der chinesischen Revolution wurde nicht nur die Person umgeformt, sondern auch im Zusammenhang damit der Ton auf die umfassendere Gemeinschaft gelegt mit Einschluß sämtlicher Volksklassen: Bauern, Arbeiter, Armee, Kader, Intellektuelle und andere. Der Erfolg in der Zukunft wird wohl auch davon abhängen, daß alle aktiv mitbeteiligt sind. Der «Klassenkampf» hat in China eine tiefe Dimension erhalten, aber die Welt hat noch keine passenden Kategorien gefunden, um diese Dimension einzubegreifen. Man kann nur hoffen, daß im Fall Chinas der Fortschritt, der im Bereich der Wissenschaft und Technologie erzielt wird, weiterhin die Seele des Volkes zu erfassen vermag, denn dies wird das beste Zeichen dafür sein, daß die Gesellschaft gesund ist.

[1] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (Basic Books, New York 1973) 20.
[2] Mao Tse-tung, Selected Works, Vol. I (Foreign Languages Press, Peking 1967) 13–19.
[3] AaO. 314.
[4] Charles Bettelheim, The great leap backward: Monthly Review XXX/3, S. 93ff.
[5] Decision of the Chinese Communist Party Central Committee Concerning the Great Cultural Revolution, Ag. 8, 1966, in: A. Doak Barnett, China after Mao (Princeton University Press, Princeton 1967) 263.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

HUNG CHIH

Aus Sicherheitsgründen veröffentlicht der Autor, der der Redaktion bekannt ist, diesen Aufsatz unter einem Pseudonym.

Claude Larré

Transzendenz – chinesisches Denken

Die Chinesen sind eine der schönsten Varianten der *species humana*. In mancherlei Hinsicht begabt, lassen sie doch im Bereich der Religiosität einen Mangel erkennen. Einige schreiben dies der Rasse zu, andere hingegen, die in der Mehrzahl sind, einer erworbenen kulturellen Deformation. Eine solche Fehlentwicklung könnte die mangelnde Bereitschaft Chinas erklären, die wiederholten Vorstöße des Christentums günstig zu beantworten. Die Meinung, die ich hier wiedergebe, ohne sie mir zu eigen zu machen, ist alt. Sie geistert noch in vielen Köpfen herum. Ohne allzu boshaft sein zu wollen, erlaube ich mir, an ein Bild aus *Der seidene Schuh* zu erinnern, das die chinesische Fähigkeit illustriert, den Dingen auf den Grund zu gehen und sich nichts vormachen zu lassen. Die Szene spielt zwischen einem Seelenbekehrer und dessen chinesischem Diener... Der arme Kerl hat gerade erfahren, daß er eine Seele besitzt und dieses Ding ein einzigartiges Stück ist, das sehr viel wert ist. Sogleich bahnt sich ein nicht enden wollender Handel an...

Aus der kleinlichen, komisch wirkenden Geschäftemacherei gewinne ich folgende einleuchtende Beobachtung: ein Mensch, der Tag und Nacht damit zubringt, herauszufinden, wie er überleben kann, braucht Zeit, um zu verstehen, daß er eine Seele hat, und um deren wahren Wert ermessen zu können. Ich sage mir auch, daß im «Seelenhandel» das Angebot nur dann Nachfrage findet, wenn es imstande ist, diese zu wecken. Vielleicht haben die Chinesen nicht immer die Muße, so religiös zu sein, wie wir selbst es anscheinend sind. Es wäre auch möglich, daß ihr religiöses Bedürfnis nicht auf unsere Angebote ausgerichtet ist. Schwingt in den Urteilen über das religiöse Defizit, das man ihnen nachsagte, nicht eine gehörige Portion Überheblichkeit und auch Enttäuschung mit?

Ich will zu Beginn zwei Thesen darlegen; die eine ist übertrieben negativ, die andere zeichnet ein allzu positives Bild von der Sensibilität der Chinesen für das Re-

ligiöse. Ich werde den Teil Wahrheit herausarbeiten, der dennoch aus der einen wie der anderen gewonnen werden kann. Schließlich will ich die Bedeutung der spirituellen Tradition des Taoismus für eine mögliche Verkündigung der Offenbarung Gottes, die uns in Jesus Christus gegeben ist, in groben Zügen darstellen. Ich habe keineswegs die Absicht, dem taoistischen Weg gegenüber dem konfuzianischen den Vorzug zu geben, aber in einem kurzen Artikel ist es nicht möglich, eine solche Frage von allen Seiten zu beleuchten.

Vorwürfe

Die These, die ich als negativ bezeichnet habe, stammt aus Kreisen, welche die Chinesen ein Leben lang kennenlernten und die ganze Bitterkeit des Unverständnisses, der Gleichgültigkeit oder der Ablehnung erfuhren. Sie hat sich in der schlimmsten Periode des Verhältnisses zwischen der Kirche und China systematisch verfestigt: in der Zeit des Ritenstreits[1].

Die Chinesen verehren ihre Ahnen; sie erweisen Konfuzius und anderen kulturellen Vorbildern einen vergötternden Kult; durch Vermittlung eines Kaisers, dessen Person heilig ist, lassen sie dem Himmel eine Verehrung zuteil werden, die sie dem wahren Gott versagen. Das Volk selbst begibt sich in die zahllosen Tempel der Städte und Dörfer, um seine Andacht vor dem Jadekaiser zu verrichten, dem vertrauteren und zugänglicheren Repräsentanten des Himmels. Von der Empfängnis bis zum Begräbnis sind alle Augenblicke des Lebens gleichsam in ein Geflecht aus abergläubischen Handlungen eingebunden. Die Liturgien, die von den buddhistischen Mönchen und den taoistischen Priestern sowohl im Tempel als auch im Hause von Privatpersonen zelebriert werden, die heidnischen Kalenderfeste, die überspanntesten Formen der Wahrsagerei, sie alle zeugen von der Religiosität der Chinesen und ihrer Inanspruchnahme für materielle Interessen, einer völligen Perversion echten religiösen Geistes.

Dies wenig schmeichelhafte Bild ist schon alt und überholt. Selbst wenn man einigen dieser Beobachtungen zustimmt: ist all dies schon Beweis genug für die Behauptung, die Chinesen seien von Natur aus oder aufgrund ihrer Kultur zu einem echten religiösen Gefühl nicht fähig? Dies Urteil beruht auf einer falschen Bewertung, die ich als idealistisch und recht unchristlich bezeichnen möchte. Die Christen sind nämlich in der Tat keine Idealisten, sondern Jünger der Inkarnation. Die Inkarnation aber ist gerade das besondere Charisma Chinas. Sein Volk setzt sich aus geduldigen, tatkräftigen, erfinderischen, gewandten, praktisch begabten Menschen zusammen, welche die Beschaffenheit der Dinge und die Gunst des Augenblicks schnell erfassen. Ihre Lebenstüchtigkeit ist erstaunlich. Einst hat man ihnen den Beinamen «die Himmlischen» gegeben, später wird man sie «die Irdischen» nennen... Sollte all dies sie etwa daran hindern, zu einer Vorstellung von Gott zu gelangen, die seiner würdig wäre?

Komplimente

Ich habe soeben – sicherlich übertrieben – den negativen Standpunkt derer wiedergegeben, die ein wenig vorschnell, aber doch nicht ohne den Anschein einer gewissen Berechtigung die Meinung vertreten, die Chinesen zeigten im Bereich des religiösen Gefühls eine Unzulänglichkeit. Der Gerechtigkeit halber muß ich nun auch die entgegengesetzte Auffassung erwähnen. Aus einer entschieden christlichen Sicht geurteilt, schadet sie dem Ruf der Chinesen meines Erachtens noch weit mehr. Sie ist bei den bedingungslosen Bewunderern der chinesischen Weisheit tief verwurzelt. Das im 18. Jahrhundert von den Kreisen der «Philosophen», meist Franzosen, in Begeisterung versetzte Europa hat sich so in die Irre führen lassen: «Bewundert die Weisheit eines Volkes, das sich damit begnügt, durch das Gesetz und die moralische Erziehung den Aufenthalt der Menschen auf dieser Welt zu regeln. Sie betrauen die unter den Freunden der Philosophie und Literatur ausgewählten Männer mit der Aufgabe, ihre Kinder zu erziehen, und übertragen ihnen die Verantwortung, ihre Städte zu verwalten. Diese Männer achten die Meinung und den Glauben eines jeden. Sie selbst vertreten keine andere Überzeugung als jene, die sie in ihren alten Büchern finden. Sie üben Toleranz, und dies um so mehr, als sie über den Menschen nur nach der Natur urteilen wollen. Von Gott, den sie Himmel nennen, besitzen sie eine erhabene und zugleich sehr allgemeine Vorstellung. Auf die Redlichkeit des Lebenswandels legen sie großen Wert, die Pflege der Religion dagegen zählt wenig.»

Hier liegt uns eine sehr klare Beschreibung einer chinesischen Religion vor, die sich nicht übermäßig um religiöse Gefühle bekümmert. In der Form, in der ich sie gerade schilderte, wird man sie nirgendwo antreffen. Vielmehr zeigt sich hier der Deismus der Chinesen, so wie man ihn sich im 18. Jahrhundert in Paris vorstellen konnte. Indem sie in ihrem Sinne ausmalten, was durch die verschiedenen Erinnerungen, Beschreibungen und Briefe der Jesuiten der Pekinger Mission über die «Religion» der Chinesen und die Denkweise der «Gelehrten» bekannt wurde, machten sich die «Philosophen» diese Informationen zunutze, um den Despotismus der Monarchie anzugreifen und den Obskurantismus der Kirche zu geißeln. Aus all den Ein-

sichten, die aus dem fernen China zu ihnen gelangten, machten sie «Aufklärung».

Ich will das Gesagte in der Feststellung zusammenfassen, daß die wohlwollenden oder böswilligen Verallgemeinerungen über die Chinesen eine lange Tradition haben. Um nicht mehr auf diese Dinge zurückkommen zu müssen und weil sie immer noch ein grundlegendes Hindernis für das Verständnis des Geistes und der religiösen Verhaltensweisen der Chinesen darstellen, nur darum habe ich sie erwähnt.

Christliche chinesische Gelehrte

Kurz und gut, statt uns in der Gesellschaft der Europäer ein Urteil über die Chinesen zu bilden, wenden wir uns doch lieber christlichen Chinesen zu, die eine persönliche Erfahrung Jesu Christi haben und ihr Volk persönlich kennen und die – das ist wichtig – ihrer traditionellen Kultur verbunden bleiben, während sie sich der übrigen Welt öffnen. Was sagen Menschen, die das Buch der Oden im Original lesen und darin Gottes Spuren verfolgen, die das Buch der Wandlungen zu verwirklichen suchen und damit die unaufhörliche Verwandlung der Kräfte ergründen, welche die zeitliche Gestalt der Welt aus der Form bringen und erneuern; die die chinesische Geschichte meditieren und daraus Modelle für eine allgemeinere Geschichte sozialer Gruppen ableiten? Was mögen Menschen sagen, die mit K'ung-fu-tzu und Mêng-tzu Zwiesprache halten, jenen für sie immer gegenwärtigen Gestalten; die in Freudentränen ausbrechen bei Mo Tis Ankündigung, die Zeit sei gekommen, um das, was an der Lehre des Konfuzius ein wenig feudal sei, zu erneuern, indem man es in das Feuer der universalen Liebe eintaucht? Was sagen Menschen, die, von der Unerbittlichkeit in den Erklärungen der Gesetzeslehrer erschreckt, erkennen müssen, daß in jeder Gesellschaft Gesetzlosigkeit und Heuchelei in ungeheurem Ausmaß unter der Oberfläche verborgen sind? Was sagen Menschen, die sich von den Worten Lao-tzus und Chuang-tzus begeistern lassen, daß der Staub, aus dem der Mensch gemacht ist, kosmischer, von einem unauslöschlichen Feuer beseelter Staub ist und daß hier die Frage aller Fragen aufgeworfen wird, die Frage nach dem Überleben des Vergänglichen im endlosen Leben der kosmischen Beseeltheit? Was sagen Menschen, die in einer Landschaft, einem Gemälde, einem Porzellangebilde oder einer Symphonie die letzten Schicksalsfragen eines jeden von uns in übertragener Form wiederentdecken? Was sagen diese Geister, deren Kultur – sie selbst schon unermeßlich wie das Meer – sich noch um die Einzelkulturen zu erweitern sucht, soweit ihre Kenntnis der westlichen Sprachen ihnen erlaubt, sie sachkundig zu beurteilen? Was sagen diese Menschen, für die der Mensch immer nur eine aus der Erde hervorgegangene besondere Schöpfung ist, fruchtbar dank der Gnade des Himmels, der jedem ein besonderes Schicksal bestimmt? Und was sagen sie wohl dazu, wenn sie hören, daß man ihnen ungeachtet der Stärke der konfuzianischen Moral und der Freiheit der taoistischen Spiritualität in religiösen Dingen jede Fähigkeit abspricht?

Ich rate niemandem, ihnen zu sagen: «Der mangelnde Sinn für die Transzendenz Gottes und die Unbestimmtheit der Gottesvorstellung, die nicht erlaubt, eine persönliche Beziehung zu Gott herzustellen, erklären die offensichtliche Schwierigkeit des Dialogs zwischen dem Christentum und China.» Dagegen möchte ich mich auf eine Aussage von Dr. John Wu berufen, die dessen Freund und langjähriger Kollege, Professor Paul Sih, in Erinnerung ruft[2]. Sie weist darauf hin, daß Konfuzianismus und Taoismus einen unterschiedlichen Zugang zum Geheimnis des Menschen vor Gott in einer im Geist und in der Wahrheit echten Beziehung ermöglichen.

Dr. John Wu beginnt mit einem Distichon aus Psalm 96: «Wolken und Wetterdunkel umgeben ihn (Jahwe), Recht und Gerechtigkeit sind seines Thrones Stützen», den er dann aus dem ganzen Schatz seiner ein Leben lang geübten Bekehrung zu Jesus Christus kommentiert: «Der Konfuzianismus hat mir dazu verholfen, daß ich den zweiten Satz zu würdigen weiß; der Taoismus hat mir dafür den Weg bereitet, daß ich den ersten Satz zu schätzen weiß. Aber erst der Katholizismus hat mir erlaubt, den Text im ganzen zu verstehen.»

Was John Wu hier sagt, hat er auch an anderer Stelle, praktisch in jedem seiner Werke, geschrieben[3]. John Wu denkt so, und ebenso denken alle chinesischen Intellektuellen. Die Kraft Gottes, die in jedem geistlichen Menschen am Werk ist – und davon schließe ich wohlgemerkt die Nichtchristen nicht aus –, läßt im Konfuzianismus den Sinn für die moralische Transzendenz erkennen, der Konfuzius eigen war, und im Taoismus die mystische Begabung aufleuchten, die Männern wie dem Verfasser des Buches vom Weg und von der Tugend die Feder führte[4]. Überhaupt waren alle Chinesen, die vom Himmel lebten, in die Transzendenz Initiierte und haben sich – wie ihr Leben oft bezeugt – mit ganzer Seele einem spirituellen Weg verschrieben. Geht es uns nun letzten Endes um die Realität des religiösen Lebens der Chinesen oder um die törichte Absicht, bei ihnen nach theologischen Thesen zu forschen, die zwar ehrenwert, aber geschichtlich geprägt sind von einer Denkanstrengung, die der ihri-

gen noch nicht Rechnung tragen konnte? Von den Chinesen, die in eine erst spät mit dem Christentum bekanntgewordene Kultur eingebunden sind, kann man nicht verlangen, daß sie im Hinblick auf die Transzendenz Gottes gegenüber dem Menschen und der Welt die Vorstellungen und Erwartungen des christlichen abendländischen Bewußtseins haben. Wir dürfen von den Chinesen verlangen, was Platon forderte: daß man mit ganzer Seele nach der Wahrheit strebe. Wie soll man von ihnen verlangen, daß sie zu Jesus Christus, zu Gott eine Beziehung von Person zu Person haben, solange sie selbst sich nicht als Personen verstehen? Daß Gott Person ist und die Existenz von menschlichen Personen begründet, mag einer Sehnsucht unseres Bewußtseins entsprechen, eine gegebene Tatsache der natürlichen Religion ist dies ganz gewiß nicht!

Konfuzianische Transzendenz

Vorläufig verzichte ich auf eine Untersuchung des Konfuzianismus von K'ung-fu-tzu und Mêng-tzu. Mit großer Subtilität wird dort von der Rolle des Himmels bei der Lenkung des Universums gesprochen, auf seine Gegenwart im Menschen und auf die Anstrengung hingewiesen, die erforderlich ist, um dem Bewußtsein seine ursprüngliche Reinheit wiederzugeben, damit es das Licht des Himmels widerspiegelt. Verhaltensregeln werden aufgestellt, die der Mensch befolgen soll, damit er aus der Tiefe seines Bewußtseins für Gerechtigkeit – im biblischen Sinne des Wortes – Sorge trägt und Normen für das gesellschaftliche Zusammenleben gewinnt, die sich in einzelnen Riten und Zeremonien äußern, deren Ursprung jedoch tief im Innern liegt. All dies rechtfertigt die Behauptung, daß für Konfuzius und *vor* Konfuzius in China eine für die göttliche Transzendenz empfängliche religiöse Welt, die Grundlage persönlicher Spiritualität und transzendentaler Moral, existierte. Nachdem ich kurz gesagt habe, wie gut und wohlbegründet der Konfuzianismus der Zeit K'ung-fu-tzus in meinen Augen ist, komme ich nun auf die taoistische Mystik zu sprechen, die im Denken gebildeter Chinesen lediglich einen anderen Zugang zum Weg des Himmels bedeutet.

Transzendenz des Weges und der Tugend

Ich möchte folgenden Standpunkt vertreten: Die Chinesen haben im Taoismus einen absolut transzendenten und von Grund auf immanenten Begriff vom Weg des Himmels. Der Weg der Taoisten ist der Weg des Himmels. «Der Weg des Himmels» ist so etwas wie eine genaue Bestimmung. Man unterscheidet ihn von tausend anderen Wegen, den vom Kommen und Gehen der Menschen beschriebenen Bahnen. Der Weg offenbart sich durch seine Tugend. Der Weg und seine Tugend, das ist das unsichtbare Wirkliche, das sich offenbart. Das Wirkliche, wie man es wahrnehmen und bejahen kann, wenn man ein Sein-in-der-Welt ist. Das ist die Regel des Handelns und zugleich die geheimnisvolle Bewegung der «Rückkehr» all dessen, was einstweilen in zehntausend Wesen aufgesplittert ist. Der Weg ist transzendent, unerforschlich, unnennbar... Seine Transzendenz ist kein Hindernis für eine enge Verbundenheit mit dem Weg. Die Beziehung des Menschen zu ihm ist die des Säuglings zu seiner Mutter, ein Verhältnis, das sich einer um so echteren Intimität erfreut, als die für das Bewußtsein typischen Unterscheidungen in einem Unbewußten wegfallen, das als niedrigere Bewußtseinsstufe zu bezeichnen völlig falsch wäre.

Da die taoistischen Texte von vielen Autoren als pantheistisch oder monistisch eingeordnet werden, bin ich gezwungen, sie gegen diesen Vorwurf zu verteidigen. Die großen taoistischen Quellen sind weder monistisch noch pantheistisch, wenn man sie so nimmt und versteht, wie ihre Autoren sie gemeint haben. Ich zitiere beispielsweise einige Zeilen aus dem sechsten Kapitel des Werkes von Chuang-tzu; dieser Text ist gesicherter und leichter zugänglich als andere. Zunächst übersetze ich die Überschrift des sechsten Kapitels: Großer Ahne, unser Meister.

Text: Der Weg: überbordendes und dennoch treues Leben; Nichttun im Nichtsichtbaren; flüchtig und unfaßbar, man kann ihn haben, aber nicht sehen; er selbst sein Stamm, seine eigene Wurzel; schon vor Himmel-Erde, immer schon und auf immer bestehend. Geister der niederen Welt, erhabene Geister, die einen wie die andern leiten von ihm ihre Geistigkeit her. Schöpfer des Himmels, Schöpfer der Erde, aber außerhalb der Zeit. Er geht auf das hohe Altertum zurück, ohne alt zu sein...

Kommentar: Der Weg zeigt eine von Lebendigkeit überströmende Lebenskraft, und zugleich ist er sicher, treu, beständig, zuverlässig. Wohlgemerkt ist sein eigenes Tun nicht das der einzelnen Wesen. Man nennt es Nichttun, d.h. ein zwar wirkliches, aber unsichtbares Handeln in der Weise des Nichteingreifens. Er ist der Grund dafür, daß es dies wunderbare Auftauchen des Sichtbaren in der Welt der Erscheinungen und des Erkennbaren in der Welt des Eigentlichen gibt. Er schafft und läßt hervorquellen. Beim Weg gibt es keinen Unterschied zwischen «machen» und «geschehen lassen». Aber bis auf ihn muß man zurückgehen, um den Großen Ahnen zu finden, von dem alles, was ist,

ausgeht. «Nemo tam Pater», unsere Mutter, die jenseits von Himmel-Erde ist. Da aus ihm alles hervorgeht, erahnt das menschliche Denken den Weg, ohne ihn benennen, geschweige denn erklären, strukturieren oder erforschen zu können.

Der Strukturalismus ist in den Augen der Chinesen ein Unding, wenn man ihn zum Ersatz für den Weg machen will; ein guter Denkansatz ist er, wenn man ihn zum zuverlässigen Aufweis der Wesen machen will, die hervorgebracht werden oder entstehen. Geschaffen werden *erscheint* immer als ein Von-sich-aus-Entstehen. Aber immer bedarf es dazu des Vorherseins, des Ahneseins des Weges. Der Weg versetzt durch seine Tugend (die gleichsam seine Dienerin ist) Himmel und Erde in eine Bewegung, deren Selbstregulierung ein leichtes Abweichen von der Konstante (dem Weg) zuläßt. Wenn irgendetwas fehlgeht, wenn irgendein Wesen aus der Bahn gerät, ist der Weg nicht in Gefahr. Er wandelt fehlerlos und ohne zu ermüden (Lao-tzu: Das Buch vom Weg und von der Tugend, Kap. 25). In seiner Erhabenheit ist der Weg ein Herrscher und auch ein Meister, da er lehrt, indem er ist, was er ist. «Ich offenbare mich so sehr in meiner Schöpfung», sagte Péguy in Anlehnung an den Psalm «Coeli enarrant» (Ps 19).

Ebenso wie das Reich einen Kaiser nicht entbehren kann, sind auch Himmel-Erde und alles, was daraus hervorgeht, auf den Weg angewiesen. Der Kaiser, der durch seinen Gehorsam gegenüber dem Himmel und den Ausdruck seiner tiefen Ergebenheit gegenüber der Erde dem Weg ähnlich ist, übt auf sein ganzes Reich eine einflußreiche Autorität aus, die in jedem Wesen sein eigenes, natürliches Tun wiederfindet. Man nehme dem Herrscher seine kaiserliche Kopfbedekkung und sein von neun Drachen geziertes Gewand, man nehme ihm seine Berater und Dienerinnen, seinen Thron, seinen Thronsaal, ja sogar seinen Palast und seine Hauptstadt, er bleibt der Souverän. Alles, was sich im Reich regt, regt sich nur durch ihn. Seine Unbeweglichkeit, sein Schweigen, seine Unsichtbarkeit mindern seine Macht keineswegs, sie lassen sie vielmehr geistiger, wirksamer und majestätischer werden. Er gleicht so dem Polarstern, der unbeweglich, schweigend, kaum sichtbar die ganze scheinbare Bewegung des Himmels um sich herum lenkt...

Man wird fragen: Bringt der Weg die Wesen hervor oder zeugt er sie? Welche Verbindung hat er zu dem von ihm Gezeugten oder Hervorgebrachten? Der alte Chinese unterscheidet nicht. Würden Sie sagen, daß die Erde hervorbringt oder daß sie zeugt? Auf diese Fragen kann keine Antwort gegeben werden, solange man bei einer Analyse des Vokabulars stehenbleibt. Aber die Denkweise läßt sich nachvollziehen. Sie entspricht dem, was im Genesistext festzustellen ist. «Da sprach Elohim: ‹Es werde Licht!› Und es ward Licht.» (Nach Dhorme.) Oder: «Elohim sprach: ‹Licht soll sein!› Und das Licht ist.» (Nach Chouraqui.) In beiden Fällen ist der Zusammenhang zwischen Elohim und der Entstehung des Lichts ein unmittelbarer, müheloser, natürlicher. Es ist das Tun Gottes durch Nichttun, durch Nichteingreifen. In der Genesis *spricht* Elohim, und sein Wort wirkt. In der chinesischen Version der Schöpfung spricht der Weg nicht; er *ist*, und sein Sein wirkt. Der Anthropomorphismus der Genesis ist ausgeprägter, aber der Autor ist sich bewußt, daß Gott, Elohim, erschafft, *indem er ist*, oder wenn man so will, daß das Wort Elohim ganz und gar geistig ist. Im Hinblick auf die Transzendenz stehen Elohim und der Weg mit den Wesen, seien sie nun gezeugt oder hervorgebracht, in einem Verhältnis der Überlegenheit, welche sie über das Geschaffene erhebt: sie sind eben wirklich transzendent.

Ich habe nicht die Möglichkeit, hier einen Punkt zu entwickeln, der für die Frage der Transzendenz des Weges nicht ohne Belang ist. Es geht um folgenden Punkt: der Weg ist immer von seiner Tugend begleitet. Es wäre, glaube ich, nicht zu gewagt, den Weg und die Tugend zu einem Paar zu verbinden: das Wirkliche an sich und seine wirksame Manifestation. Trotz seiner absoluten Transzendenz hätte der Weg in sich selbst, aber als ein sich selbst Gegenüberstellbares die Tugend. Zwei, die miteinander eins sind. Die Tugend ist aus dem Weg hervorgegangen, der Weg ist nicht aus der Tugend hervorgegangen.

Im 38. Kapitel des «Buches von Lao-tzu» wird die Beziehung zwischen dem Weg und der Tugend klarer zum Ausdruck gebracht. Nehmen wir den Text wieder auf, dessen Kommentierung wir begonnen hatten (Chuang-tzu Kap. 6), so stellen wir fest, daß der Weg über den Wesen steht und zugleich im Innern von all dem gegenwärtig ist, was aus ihm hervorgeht. Er ist niemals das, was er schafft, und alles, was existiert, stammt von ihm. Gibt es eine größere Transzendenz als die absolute Immanenz oder eine größere Immanenz als die absolute Transzendenz? Ist der Ingenieur, der die «Concorde» entwirft oder die Brücke von Tancarville plant, diesen Konstruktionen nicht immanent und zugleich transzendent? Unser Text sagt ausdrücklich: «Der Weg bewirkt, daß es Geister gibt, aber er selbst ist kein Geist, er macht, daß Himmel und Erde sind, aber er selbst ist weder hoch wie der Himmel noch abgrundtief wie der abgrundtiefe Schoß der Erde. Himmel und Erde sind von Dauer, aber der Weg ist jenseits von zeitlicher Dauer. Er breitet sich aus, teilt sich mit, überträgt sich, aber jene, die er beeinflußt, besitzen ihn nicht, machen sich ihn nicht zu eigen.»

Religiöse Bedeutung des Nichttuns

Aus dem Vorhergehenden können wir festhalten, daß die Transzendenz für die Taoisten eine (göttliche) Gegenwart jenseits des Menschen und ein Erhabensein sogar über den Himmel bedeutet und in ähnlicher Weise die Immanenz für sie eine (göttliche) Gegenwart ist, die tiefer im Menschen verwurzelt ist als sein eigenes Herz und als der Abgrund irdischer Quellen, in denen die Wesen und ihr Seinswille sich befinden. All dies ist ein Grundwissen, das nicht ausreichte, die Originalität des chinesischen Denkens zu begründen. Der den Chinesen eigenen Denkbewegung folgend müßte man sich weiter die *medias in res* führende Frage stellen, wo und wie sich die «wunderbare Begegnung» zwischen Transzendenz und Immanenz vollzieht. Wo sonst als in der dazwischenliegenden Leere? Wie anders als im Nichttun? Was die chinesische Eigenart eines Gedankens ausmacht, ist die Tatsache, daß er den Knoten der Widersprüche, das Moment antagonistischer Tendenzen und die Einswerdung zum Ausdruck bringt, die bewirkt, daß jene, die ihre Begegnung suchen, zusammenkommen und das Leben finden. Es gibt da immer einen scheinbar leeren und ständig aktiven Bereich. Nach chinesischer Auffassung sind Transzendenz und Immanenz, die lediglich die beiden entgegengesetzten Aspekte der uns übersteigenden Wirklichkeit darstellen, das Tun des Nichteingreifens, das Tun des Nichttuns: das Wei Wu Wei. So wie es Lao-tzu im dritten Kapitel zum Ausdruck bringt, wo er von den heiligen Königen der alten Zeit spricht, die das vollkommenste menschliche Abbild des Weges sind:

«Die Heiligen...
Sie handelten durch Nichthandeln.
Und nichts entzog sich ihrer Führung.»

Das, was Himmel und Erde geschaffen hat, wohnt diesen so sehr inne, daß es sich im natürlichen Tun der Wesen ausdrückt, einem Tun, das seine Gegenwart im Nichttun offenbart. Das (göttliche) Nichttun gewährt dem Menschen Freiheit und allen anderen Lebewesen und sogar der unbeseelten Welt (unbeseelt für uns Abendländische) Spontaneität. Das Schweigen Gottes, seine großartige empfindsame Abwesenheit ermöglichen den Gesang der Welt und das lebhafte Treiben von allem, was Form und Farbe besitzt.

Die personale Religion

Zum Abschluß dieser Überlegungen komme ich auf das zurück, was die Schwäche der Religion der Chinesen ausmacht. Sicherlich mangelt es den Individuen, die auf dem Schauplatz der schriftlichen Überlieferung auftreten, nicht an «Präsenz». Aber sie besitzen nicht, was wir das Personbewußtsein nennen. Der Personalismus Mouniers ist für China undenkbar. In ihrer Empfänglichkeit für das beängstigende Geheimnis der vergänglichen Existenz nehmen die Chinesen Geburt und Sterben eher als Bewegungen der Natur hin denn als Ereignisse des personalen Werdens. In ihrem Lebenswandel indessen beweisen sie Redlichkeit und moralische Stärke. Indem sie Jünger eines «Weges» werden, suchen sie das zu tun, was der Himmel von ihnen will. Himmel, Weg des Himmels, Großer Ahne, unser Meister, innere Qual, gegenwärtig und immer unerreichbar! Da sie den in alter Zeit üblichen Anthropomorphismus des Gottesbegriffs scheuen, verschreiben sie sich lieber einem «Das», welches mehr ist als die Person eines Menschen. Sie sind Probabilisten, nicht im moralischen, sondern im metaphysischen Sinn. Es fehlt ihnen gegenüber Gott an Gewißheit, sie sind sich unsicher über «Das», was er ist, und folglich auch über «Das», was sie selbst sind. Wie soll man sie da kritisieren? In der quälenden Ungewißheit «so tun als ob», ist das etwa ein Verbrechen? Zumal das «Als ob» nicht die Existenz Gottes oder die eigene Existenz berührt, sondern die Unmöglichkeit, das «Wer» und «Was» zu kennen. Und wenn wir Christen nicht – im Glauben – wüßten, daß der transzendente Gott sich in Jesus nahbar gemacht und uns im Sohn zu Söhnen gemacht hat, welche Gewißheit hätten wir dann? Mahnt uns nicht die Angst vor dem Tod, die uns manchmal mitten in der Nacht aus dem Schlaf zu reißen vermag, daß die Beständigkeit unseres Seins nicht in unserer Macht liegt?

CLAUDE LARRÉ

[1] Pius XI. erklärte 1939: die chinesischen Riten sind in sich selbst nicht abergläubisch. Die Christen dürfen sie praktizieren.

[2] Humanisme chinois, spiritualité chrétienne (Einleitung) (Casterman, 1964) 8.

[3] Das berühmteste Werk ist seine Autobiographie Par delà l'Est et l'Ouest (Casterman).

[4] C. Larré, Le Livre de la Voie et de la Vertu. Tao Te King. Trad. et Commentaires (Desclée de Brouwer, Paris 1977).

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

1919 geboren, Jesuit, studierte Chinesisch in Peking und Schanghai (1947–1952), Japanisch in Japan und Vietnamesisch in Saigon. Lehrt am Institut Catholique, am Centre Sèvres und an der Ecole Européenne d'Acupuncture in Paris. Er leitet das Institut RICCI, ein Zentrum für Chinastudien in Paris. Veröffentlichungen: Artikel, die sich die Öffnung der westlichen Welt für das chinesische Denken zur Aufgabe machen. Werke: Mao et la Vieille Chine; Le Livre de la Voie et de la Vertu (Übersetzung und Kommentar des Tao Te Ching); Structures de l'Acupuncture traditionelle. Anschrift: 15 rue Louis David, F–75016 Paris, Frankreich.

Jean Charbonnier

Die Neuinterpretation des westlichen Christentums auf dem Hintergrund des China von gestern und heute

Schon der Begriff «westliches Christentum» ist von China aus geprägt worden. Die chinesischen Intellektuellen, die Gelehrten von einst und die Revolutionäre von heute, verstehen unter diesem Ausdruck die christlichen Wirklichkeiten in ihrer Gesamtheit. Sie bezeichnen so die Religion der Europäer, die aus dem «Großen Westen» gekommen sind, seien sie nun Katholiken oder Protestanten, Lateiner oder Orientalen. In ihren Augen nimmt die weltweite Verbreitung des Christentums diesem nichts von seinem westlichen Charakter. Ob es sich nun um das Christentum in Amerika oder in Afrika oder in Asien handelt, stets trägt es für sie die Spuren seines europäischen Ursprungs an sich. Im Gegensatz zum Buddhismus, der in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ebenfalls aus dem Westen gekommen ist, wird das Christentum nicht als chinesische Religion anerkannt. Darin, daß in den Ländern der Dritten Welt – wie z.B. in Lateinamerika, auf den Philippinen und in Schwarz-Afrika – Christen vorhanden sind, erblicken die Chinesen nichts anderes als die Folgen der Eroberungszüge Europas seit dem 16. Jahrhundert.

Diese Abstempelung als «westlich» ist für das Christentum, das doch eine universale Heilsreligion sein will, schmerzlich. Damit setzt man ihm Grenzen, die übrigens nicht bloß geographischer Natur sind. «Westlich» bezeichnet eine Zivilisation, die sich von der chinesischen unterscheidet. Das Christentum bildet einen integrierenden Bestandteil von ihr. Seit dem 16. Jahrhundert haben Missionare beweisen wollen, daß diese Religion der chinesischen Weisheit überlegen sei. Das aggressive, habgierige Verhalten der Europäer schien jedoch das Gegenteil zu beweisen. Die heutige chinesische Revolution hat das Christentum als etwas, was dem westlichen Imperialismus geradezu die Weihe gibt, zurückgewiesen.

Es nützt nichts, dagegen geltend zu machen, daß das moderne Europa entchristlicht ist und daß man das Christentum nicht mit der wirtschaftlichen und politischen Herrschaft des Westens verwechseln darf. Ob in guten Treuen oder nicht haben sich doch die Kolonisatoren des 19. Jahrhunderts häufig auf die christliche Zivilisation berufen. Obschon man heute kaum noch von «christlichem Abendland» spricht, so kann man doch immer noch von westlichem Christentum sprechen. Es verhält sich eben doch so, daß die Christen in den reichen Ländern des Westens am zahlreichsten vertreten sind.

Die Menschen des Westens haben in China die Ideale der Gerechtigkeit, des Friedens, der Nächstenliebe verbreitet. Sie demütigten gleichzeitig eine uralte Kultur und trugen durch ihre Handelspraktiken dazu bei, ein ins Elend gestürztes Volk auszubeuten. Heute haben sich die Chinesen dieser Ideale bemächtigt und wenden sie gegen die westlichen Anmaßungen. Ist also das Christentum nicht einfach eine trügerische Ideologie? Die Christen des Westens sind aufgefordert, sich zu erklären. Um in Redlichkeit über ihren Glauben Auskunft zu geben, müssen sie den Sinn ihrer Präsenz in der Gesellschaft neu interpretieren. Zu diesem Zweck müssen sie die chinesische Herausforderung nach allen ihren Seiten hin ermessen.

I. Das China der Gebildeten angesichts des christlichen Humanismus

Seit bald vier Jahrhunderten stellt die Abschließung Chinas gegenüber der christlichen Lehre eine wahre Herausforderung dar, die sich aus zwei Elementen zusammensetzt: Erstens wird eine Religion, die man als die Interessen Chinas beeinträchtigend ansieht, zurückgewiesen; zweitens schenkt man einer chinesischen Weisheit, welche die politische Ordnung und die Wohlfahrt des Volkes sichert, volles Vertrauen.

Die Erfolge, die Matteo Ricci bei gewissen nichtkonformistischen Gebildeten der Reformpartei von Tunglin[1] erntete, dürfen nicht über die Angriffe hinwegsehen lassen, denen er von seiten der konservativen Gebildeten ausgesetzt war[2]. Diese stoßen sich an den Artikeln seines *T'ien chu shih yi* («Der wahre Gottesbegriff»), einer Einleitung in die christliche Glaubenslehre, die doch den Überlieferungen der chinesischen Weisheit aufs stärkste Rechnung trägt[3]. Die Bessergesinnten bemerken zwar, die meisten dieser Lehren seien gut, weil sie schon in der chinesischen Überlieferung enthalten seien. Sie werfen jedoch Ricci vor, sich um die Achtung vor ihnen zu bringen, indem er unhaltbare Auffassungen über Gott, die Schöpfung und das Jenseits vertrete. Sosehr sie seinen Beitrag zur Wissenschaft und zur Moral schätzen, so sehr bedauern sie seine religiösen Verirrungen. Ihr Hauptvorwurf betrifft den Kult des Himmelsherrn (*T'ien chu*, womit das Wort «Gott» übersetzt wird). Dieser Kult scheint ihnen die rituelle Hierarchie des Reiches und die kon-

fuzianischen Regeln in bezug auf die kindliche Pietät (*hsiao*) zu verletzen. Ricci behauptet, alle Menschen seien vor dem Himmelsherrn gleich und alle könnten sich im Gebet unmittelbar und nicht nur über den Kaiser an ihn wenden. Nun aber ist nach herkömmlicher Auffassung einzig der Kaiser befugt, dem Himmel Opfer darzubringen. Und was noch schlimmer ist: Der Gelehrte aus dem Westen (*hsi ju*) wagt zu behaupten, man müsse den Himmelsherrn über alles lieben, sogar mehr als den Vater und die Mutter, ja mehr als den Kaiser... Das heißt doch, sich über die drei heiligen Prinzipien des *hsiao* hinwegsetzen, welche die Unterwerfung des Untertanen unter den Herrscher, die des Sohnes unter den Vater und die der Frau unter den Mann verlangen.

Gewisse Gelehrte machen nicht nur den christlichen Lehren den Prozeß, sondern auch der kirchlichen Organisation. Yang Kuang-hsien, der ein wenig bemüht ist, sich die Gunst des Hofes zu verschaffen, zeigt auf, daß die Christen subversive Elemente sind, welche die Ordnung des Reiches umzustürzen suchen: sie halten Versammlungen ab und bilden Gemeinschaften, worin wie in den heterodoxen chinesischen Sekten Männer und Frauen vermischt sind; diese Gemeinden stehen in Kontakt miteinander; sie ziehen durch das ganze Reich hindurch ein Spionagenetz; sie stehen über Macao mit den fremden Mächten in Beziehung; die Christen gehorchen einem Kaiser der Religion (*chiao-huang* = Papst), der zu Rom seinen Sitz hat.

Indem sie u.a. die Tätigkeiten des sizilianischen Jesuiten Longobardi im Süden Chinas verurteilen, werfen die Gelehrten den Missionaren vor, die Standbilder auf den Altären zu zerstören und das Volk gegen die Heiligen aufzuwiegeln. Schon vor dem Verbot des Ahnenkults durch Rom gelten die Christen als schlechte Bürger.

Diese oft mit schwulstiger Rhetorik vorgetragenen Anklagen entbehrten nicht der Begründung. Wenn auch das christliche Europa des 17. Jahrhunderts nicht in der Lage ist, China zu erobern, wie Spanien das mit Südamerika gemacht hat, so träumen die katholischen Missionen doch von einer friedlichen Bekehrung des ganzen Landes. Matteo Ricci bahnt sich einen Weg bis nach Peking, um mit dem Kaiser selbst in Kontakt zu kommen. Es gelingt ihm, diesem ein Bild des Erlösers zu überreichen, und er kann sich einen Augenblick lang der Hoffnung hingeben, sein ihm liebster Traum werde zur Wirklichkeit werden: die Bekehrung des Kaisers, der dann gleich einem neuen Konstantin sein ganzes ungeheuer weites Reich dem Lager Christi zuführen werde[4]. Verwundern wir uns nicht über Ambitionen, die bei gewissen heutigen Missiologen immer noch weiterleben. Viele Wehklagen über das Verbot der chinesischen Riten stammen aus der unbewußten Idee, ganz China hätte bekehrt werden können, wenn diese Riten nicht verboten worden wären.

Die Jesuiten des 17. und 18. Jahrhunderts sind und bleiben große Bewunderer der chinesischen Zivilisation. Wie im 13. Jahrhundert die Reiseberichte von Marco Polo verbreiten ihre «Lettres édifiantes»[5] in Europa das Bild eines sehr gesitteten China, das an sittlichen Tugenden reich ist. Zu einem Humanismus herangebildet, der sich aus der griechisch-lateinischen Antike nährt, bereitet es ihnen keine Mühe, in China ein Christentum vorzustellen, das der Vernunft und der Moral hold ist. Sie müssen dies tun, um sich etwelches Gehör zu verschaffen. Die Reichtümer Chinas werden *ad maiorem Dei gloriam* zur Schau gestellt. Soll denn das durch die Religionskriege und die mörderischen Bruderkämpfe zwischen Fürsten geschwächte Europa sich nicht von der Ordnung und der Vernunft inspirieren lassen, die im chinesischen Reich herrschen?

Diese Herausforderung durch China läßt die intellektuellen Kreise Europas nicht kalt. China wird zu einem Pol, an dem sich die Geister scheiden und zwei große theologische Strömungen aufeinanderprallen. Die vom Jansenismus beeinflußten Kreise, die Partei der Frommen und die ihr angeschlossenen Gruppen, die schon seit langem über die humanistischen Tendenzen der Jesuiten beunruhigt sind, glauben nicht an dieses tugendhafte China. Sonst wäre ja der eigentliche Kern des Heils dahin: das Elend des gefallenen Menschen und das Wirken der Gnade. Im fünften seiner «Lettres à un provincial» wirft Pascal den Jesuiten vor, in China das Ärgernis des Kreuzes zum Verschwinden zu bringen.

Die Freunde der Jesuiten hingegen, Wissenschaftler und Philosophen, sind auf der Suche nach rationalen Grundlagen für die Moral und die Politik. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts freut sich Leibniz darüber, daß Mathematiker aus dem Jesuitenorden nach China entsandt werden. Er erblickt in ihnen Werkzeuge zur Herstellung der religiösen Einheit der Welt: während sie den Chinesen die wahre Theologie beibringen, ermöglichen sie es uns, von den Chinesen die Kunst des Herrschens und diese ganze natürliche Theologie zu lernen, die sie zu dermaßen hoher Vollendung gebracht haben[6]. Mit Leibniz und gegen Bayle optiert Voltaire für den Deismus der Chinesen, zieht aber aus ihrer natürlichen Moral extreme Schlüsse gegen die Autorität der Kirche und der Bibel. Er macht geltend: China hat sich mit Toleranz und ohne Beihilfe des Aberglaubens zu organisieren verstanden. Die materialistischen Philosophen haben nur noch einen Schritt zu tun, um aufzuzeigen, daß die Chinesen Atheisten

sind; sie brauchen bloß zu bemerken, daß ihr Himmel nichts anderes als die Natur ist. Der kommunistische Historiker Chu Ch'ien-chih steht denn nicht an, zu behaupten, daß die Einführung des chinesischen Denkens im Europa des 18. Jahrhunderts den dialektischen Materialismus des Westens hervorbrachte[7].

II. Die Herausforderung des Maoismus für die heutige Theologie der irdischen Wirklichkeiten

Die Herausforderung, die das neue China an unsere westliche Gesellschaft richtet, ist vielleicht nichts anderes als der logische Schluß aus den Prämissen, die vor drei Jahrhunderten gesetzt wurden. Auch heute dreht sich die Debatte im wesentlichen um eine Philosophie des Menschen und der Gesellschaft.

Doch diesmal ist das Christentum viel radikaler in Frage gestellt. Die Aufklärungsphilosophie griff vor allem die oppressive Gewalt einer Institution Kirche an, die sich den Wissenschaften und dem Fortschritt verschloß, und die Vorrechte eines den Obskurantismus begünstigenden Klerus. Heute sind es die Theologen und die Verantwortlichen der Kirche selbst, die über die chinesische Herausforderung besorgt sind, und der chinesische Atheismus erschüttert die heutigen Äußerungen des christlichen Denkens.

Seit 1974 sucht eine theologische Forschungsrichtung, die von den ökumenischen Zusammenkünften von Båstad in Schweden (29. Januar bis 2. Februar 1974) und von Löwen (9. – 14. September 1974) aufgebracht worden ist, die theologischen Implikationen des neuen China ausfindig zu machen[8]. In der Aufmerksamkeit, die dem «Maoismus» entgegengebracht wird, verrät sich vielleicht der dem europäischen Denken eigene Hang zur Verbegrifflichung. Mehr als die Probleme der chinesischen Gesellschaft, die auf dem Weg der Modernisierung ist, scheint das Denken Mao Tse-tungs die intellektuellen christlichen Kreise in Bewegung versetzt zu haben. Die Kulturrevolution von 1966 wiegt für diese Bewegung mehr als der 1971 erfolgte Eintritt Chinas in die Vereinten Nationen.

Die heutigen Fragepunkte der westlichen Theologie schwimmen im Kielwasser einer langen Entwicklung des europäischen Denkens. Während im 18. Jahrhundert der Deismus von damals der Theologie eine notdürftige Zufluchtsstätte bieten konnte, holten die großen Denker des 19. Jahrhunderts die Religion vom Himmel auf diese Erde herunter. Mit Feuerbach ist die Theologie in Anthropologie umgeschlagen. Karl Marx zieht daraus die Konsequenzen für die politische Ökonomie. Die Religion ist für ihn nur mehr der Traum einer leidenden Menschheit, die zu knechtenden, sie entfremdenden Produktionsverhältnissen verurteilt ist. Damit scheint die Entfaltung des Menschen über kurz oder lang das Verschwinden jeglicher Religion mit sich zu bringen. Verdächtigt, Lüge zu säen und den Menschen das Recht auf Leben und Freiheit abzusprechen, werden die Theologen aufgefordert, die irdischen Wirklichkeiten ernst zu nehmen. Das christliche Leben als ganzes wird neu interpretiert.

Statt daß die Christen wie einst ermahnt werden, sich vor den Verlockungen der Welt in acht zu nehmen, werden sie nun ermutigt, diese Welt zu lieben und sie durch Gerechtigkeit und Liebe umzugestalten. So entstehen die Theologien des christlichen Laientums, der Arbeit, der Entwicklung, der Befreiung, der Hominisation und der Mundanisation. Die Theologen heben die Bedeutung der Menschwerdung und der Schöpfung hervor. Die Welt hier und jetzt, so betont man, ist die Stätte des Heils: «Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er ihr seinen eigenen Sohn geschenkt hat.» Der Tod Christi am Kreuz ist nicht erniedrigend, sondern legt den Grund für die Autonomie des Menschen. Der christliche Glaube ist nicht entfremdend, sondern befreiend. Er verpflichtet dazu, die Welt zu verändern, um so Zeugnis für ein stetes Dem-Reich-der-Himmel-Entgegenschreiten abzulegen.

Von dieser Bewegung der Erhöhung des Menschen mitgerissen, vermeinen vielleicht einige, das chinesische Experiment leite Wasser auf ihre Mühle. Aber China scheint davon kaum beeindruckt zu sein. Ist dieses Reden von Befreiung wirklich aufrichtig? Man führt gern einen Ausspruch an, den Mao Tse-tung in einem Gespräch mit der Journalistin Anna Louise Strong getan hat. Auf seine Frage, was denn das Wesen des Christentums ausmache, antwortete sie ihm: «Die Gefangenen befreien.» Mao Tse-tung erwiderte schroff: «Was habt ihr denn eigentlich dafür getan?»

Es handelt sich dabei nicht einfach um den Vorwurf, in der Praxis versagt zu haben. Mao Tse-tung ist des tiefen Glaubens, daß die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft einzig und allein auf den Schultern des chinesischen Volkes ruht und an keine übernatürliche Macht appellieren darf. Diese Autonomie des Menschen, welche die westlichen Theologen im Namen der Liebe Gottes bekräftigen, wird von Mao Tse-tung im Namen der Kreativität des Volkes proklamiert. Die schöpferische Kraft des Volkes verkennt keineswegs die geistigen Dimensionen des Menschen, sondern läßt sich von hohen ethischen Idealen beseelen. Das maoistische Ideal des neuen Menschen scheint über die Unzulänglichkeiten der westlichen Produktivitäts- und Konsumgesellschaft hinwegzukommen. Das Bestreben, China zu entwickeln, geht Hand in Hand mit einem großangelegten Bemühen, den Menschen zu erziehen, die Ungleichheiten zu vermindern und nach

und nach der ganzen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ein Ende zu setzen.

Die revolutionärsten theologischen Formulierungen werden so in Frage gestellt. Ist die religiöse Rede von Befreiung nicht überflüssig oder zumindest nebensächlich? Ist es nicht bezeichnend, daß die Befreiungstheologien, obwohl sie sich von der Methode und den Sehweisen Mao Tse-tungs inspirieren lassen, sich eigentlich wenig auf die von China ausgelöste Strömung theologischer Reflexion einlassen?

Die Theologen Europas und Amerikas hingegen spielen bei dieser Suche eine führende Rolle. In der westlichen Säkularisierungsbewegung engagiert, finden sie in China einen Resonanzboden für ihre kritischen Bemerkungen über die weiterlebenden Überbleibsel der Christenheit. Die atheistische und gleichzeitig tief humane chinesische Revolution bestätigt die Vision einer auf dem Tod Gottes gründenden Befreiung des Menschen. Die Zurückweisung der religiösen Riten und jeder kirchlicher Institution scheint die Verbindungen mit der Gewalt und den Reichtümern dieser Welt, welche die christlichen Autoritäten hartnäkkig aufrechterhalten wollen, glücklicherweise zu zerbrechen. Aber es bleibt erst noch zu beweisen, daß diese säkulare Revolution einen christlichen Sinn haben kann.

III. Säkularisierung des christlichen Heils und Sakralisierung der chinesischen Revolution

Die theologische Reflexion über China wird von einem inneren Widerspruch bedroht. China hilft so sehr das Christentum säkularisieren, daß es dieses schließlich vernichten könnte. Diese Gefahr witternd, reagieren gewisse Theologen darauf in der Weise, daß sie die chinesische Revolution sakralisieren.

Raymond Whitehead[9] zufolge erhellt die chinesische Revolution, was ein zugleich radikales und innerweltliches Christentum sein könnte. Die Befreiung im Sinne Chinas ist ein wahrhaftes Heil außerhalb der Kirche. Sie relativiert das christliche Heil. Noch unvollendet, weil sie eine beständige Revolution verlangt, läßt sie sich darin der unablässigen Bewegung der Christen auf das Reich hin vergleichen. Somit erscheint ein Meinungsaustausch zwischen diesen beiden Heilsauffassungen wünschenswert. Insbesondere das maoistische Verständnis des Klassenkampfes kann unser Verständnis der christlichen Liebe erhellen. Unsere Verkündigung der universalen Liebe erfolgt oft zu abstrakt. Wahre Liebe ist immer geschichtlich engagiert und kann von den Klassenunterschieden nicht absehen. Das Gegenteil der Liebe ist nicht der Haß, sondern die Teilnahmslosigkeit und Tatenlosigkeit.

Auf ethischer Ebene läßt sich die Liebe leicht innerweltlich deuten. Aber wie verhält es sich mit der Gnade und dem Kreuz? R. Whitehead äußert den Gedanken, der maoistische Glaube an eine unumgängliche Befreiung könne als eine Gnade angesehen werden, weil sie im Herzen des Universums eine Macht der Gerechtigkeit erblicke. Was das Kreuz betrifft, so sei es nicht ein Zeichen der Ohnmacht, sondern ein Akt der Identifizierung mit den Unterdrückten, ein Sklaventod, damit die Niedrigen erhöht würden: «Das Kreuz», sagt er, «ist ein Zeichen der Hoffnung und des Kampfes, der Auferstehung und des Aufstands.»

Somit scheint erwiesen, daß sich das Christentum in maoistischen Begriffen innerweltlich deuten läßt. Doch worin besteht der Austausch zwischen den beiden Mystiken? Es gibt hier nur eine Substitution zweier Realitäten, die als miteinander vertauschbar angesehen werden. Sie sind dies vielleicht auch auf dieser innerweltlichen Ebene eines ideologisch-politischen Kampfes. Doch ist nicht mehr so recht zu ersehen, was sie zueinander beizutragen vermöchten. Die maoistische Auffassung der Liebe trägt zur christlichen Liebe bei, indem sie deren liberale Abweichung kritisiert. Bringt aber die christliche Liebe der Welt Chinas etwas bei? Hier wird nichts von dem gesagt, was ihr Wesen ausmacht als Liebe, die in der Person Christi und im Gottesvolk inkarniert ist, als Liebe, die sich um der Gerechtigkeit willen und aus Erbarmen hinopfert, als Liebe, deren Endziel in einer Vergöttlichung des Menschen durch die Annahme an Kindes Statt besteht. Diese religiöse Rede bringt eine ureigene Erfahrung zum Ausdruck, der Rechnung zu tragen ist.

Statt aber zu präzisieren, was die Eigenart der christlichen Botschaft ausmacht, nehmen gewisse Denker angesichts des drohenden Sinnverlusts ihres Glaubens zu einer Sakralisierung der chinesischen Revolution Zuflucht. Sie hüten sich wohlweislich, diese wie das Christentum der Prüfung der Säkularisierung zu unterziehen. Von der Religionsphänomenologie inspiriert, entdecken sie im maoistischen China sämtliche äußeren Anzeichen einer Religion. Ein Werk von Ninian Smart beutet dieses Flöz reichlich aus[10]. In dieser Perspektive hat der Maoismus seine Dogmen, seine Feiern, seinen Persönlichkeitskult, seinen Mythos über die Letzten Dinge, seinen Ruf zur Bekehrung, seine Beichten, sein Versprechen, ein neues Leben zu führen. Das Rote Büchlein ist ein Katechismus. Die Rote Sonne Mao Tse-tungs gemahnt an die universale Erleuchtung im Sinne Buddhas. Diese Religion besteht nicht im Glauben an Gott, sondern im Glauben an das Volk, und das Wohl des Volkes kann Menschenopfer erheischen. Es handelt sich um einen eschatologischen Kampf zwischen dem Licht und der Finsternis. Das

Gute besteht in der Befreiung des Volkes, das Böse ist der Imperialismus und der Feudalismus.

Ist somit der Maoismus wirklich eine neue Religion? Dies behaupten hieße ein Werturteil fällen, zu dem die Religionssoziologie nicht berechtigt. Nehmen wir erstens zur Kenntnis, daß Mao Tse-tung sich stets als antireligiös verstanden hat. Er hat sich nie nach Art eines Auguste Comte so etwas wie eine positivistische Religion ausgedacht. Er hat stets die Zerstörung der Tempel gewünscht. Er hat den Kult seiner Persönlichkeit nur während der Zeit der Kulturrevolution geduldet. Das Rote Büchlein sowie die Verweise auf den großen Steuermann sind heute in China selten geworden. Die chinesischen Festfeiern, selbst die des Beginns des Mondjahres, sind rein zivile und Familienfeste. Der 1. Mai und der Nationalfeiertag am 1. Oktober haben so wenig einen religiösen Charakter wie «die heilige Liebe zum Vaterland», die vom laizistischen republikanischen Frankreich besungen wird.

Nicht das Sakrale macht das Religiöse aus, sondern das Transzendente, werden gewisse Leute einwenden[11]. Somit ist zu präzisieren, was man unter «transzendent» versteht. Ist es das Übernatürliche? Der Maoismus will sowohl aus marxistischem Atheismus als auch aus chinesischer humanistischer Tradition heraus davon nichts wissen. Die Unterscheidung zwischen «Natur» und «Übernatur» wurde im Westen verwendet, um das Anderssein Gottes und das Geschenk seiner Erlöserliebe zum Ausdruck zu bringen. Doch die Idee des Übernatürlichen ruft bei den Chinesen das Gefühl hervor, von okkulten Mächten und vom Schicksal bedroht zu sein. Konfuzius hat gesagt, man müsse davor auf der Hut sein. Wenn es in China eine Transzendenz gibt, so in der Richtung, daß der Mensch voll und ganz Herr seines Schicksals wird. Die chinesischen Wege zur Transzendenz sind erst noch auszumachen. Die äußeren Manifestationen des Sakralen genügen nicht, sich dieser Dimensionen bewußt zu werden. Alles in die Kategorie des Sakralen hinaufzuheben ist ein ebenso steriles Unterfangen wie das Gegenteil: alles in die Kategorie des Innerweltlichen einzuebnen.

IV. Der Konflikt zwischen zwei Universalismen

Die westliche Säkularisierungsbewegung ist paradoxerweise von einer Tendenz begleitet, das chinesische Experiment zu sakralisieren. Welches sind die Gründe dieser gegenläufigen Bewegung? Muß man darin eine Art Kompensation für den Sinnverlust erblicken, an dem unsere Gesellschaft leidet? Äußert sich im Interesse für die maoistische Mystik nicht vielleicht westliche Hinneigung zu den östlichen Spiritualitäten?

Man kann sich auch einer umgekehrten Reaktion von seiten der Gläubigen gegenüberbefinden: der einer Selbstverteidigung. Wenn man den Maoismus als neue Religion qualifiziert, so will man damit sagen, daß es sich dabei um eine falsche Religion, um eine Idololatrie, um eine Mao-Vergötzung handle. Bestenfalls anerkennt man die guten Seiten der chinesischen Revolutionsmystik, findet aber darin die Spuren des christlichen Heils wieder, das China auf dem Umweg über den Marxismus in mehr oder weniger entstellter Form übermittelt worden ist.

Die katholische Theologie der Religionen neigt von jeher dazu, die Werte der verschiedenen Zivilisationen unter den weiten Mantel der Kirche zu bringen. Sie maßt sich somit das Recht an, ihnen ihren Eigenwert zu nehmen. Die griechischen Kirchenväter führten den Fall des jüdischen Volkes an, das die Schätze der Ägypter bei seinem Auszug mitgehen ließ. Dies scheint die von der Agentur Fides vertretene Linie zu sein, deren Redaktor 1973 in China Ausrichtungen gewahrt, worin sich die Lehren der Päpste und des Konzils widerspiegeln:

«Das heutige China neigt zu einer Mystik der uneigennützigen Arbeit im Dienste aller, zu einem Streben nach Gerechtigkeit, zu einer Verherrlichung des einfachen, genügsamen Lebens, einer Hebung der Bauernmassen und zu einer Verwischung der Gesellschaftsklassen. Ist dies aber nicht gerade das, was in den Rundschreiben ‹Pacem in terris› und ‹Populorum progressio› sowie im Synodendokument über ‹Die Gerechtigkeit in der Welt› unvergleichlich gut gesagt und immer wieder gesagt worden ist? Man bringt heute den kleinen Chinesen bei, sich ein Gemeinschaftsdenken anzuerziehen. Ist dies aber nicht das, was das Zweite Vatikanische Konzil vom Gottesvolk gefordert hat?»[12]

Nur schade, daß die «kleinen Chinesen» sich nicht zur Erkenntnis aufschwingen können, daß sie Christen sind, ohne es zu wissen! Sie sind keineswegs in allen Fällen bereit, das, was sie sich durch einen bewaffneten Kampf im Namen ihrer nationalen Unabhängigkeit errungen haben, von den Menschen des Westens beanspruchen zu lassen. Sie haben vom Westen genommen, was dem Fortschritt ihres Volkes dienen konnte. Sie haben dem westlichen Christentum Werte geraubt, die brachlagen, und ließen sie in einem neuen Volk Früchte tragen. Sie haben sich in der Optik ihres chinesischen Universalismus gewisse Werte des westlichen Christentums angeeignet, so wie der christliche Universalismus sich gerne die Werte der chinesischen Revolution aneignen würde. Die chinesische Revolution ist ja Erbin eines ebenso mächtigen Kulturmessianismus wie der der Christen. Dieser Messianismus

gründet ebenfalls auf der Geschichte eines Volkes. Diese Geschichte schreitet in einer revolutionären Dialektik einer Revolte ausgeplünderter Bauern gegen die Unterdrückungsmächte voran. Die einzige Rechtfertigung der Macht liegt in einer Verbindung der Weisheit (*Tao*) und des Regimes (*chih*). Das Volk schreitet einer großen Einheit (*Ta t'ung*) entgegen, worin die Chinesen von heute die klassenlose Gesellschaft des Marxismus erkennen können. Damit tritt ein neuer Mensch auf, der von jeder gegenseitigen Ausbeutung befreit ist. Alle Völker der Welt sind dann eingeladen, sich der universalen Brüderschaft «einer einzigen Familie unter dem Himmel» anzuschließen.

Diese um China kreisende Vision von der Zukunft der Menschheit bildet ein Ganzes, das sich mit der um Europa kreisenden Auffassung vergleichen läßt, die der jüdisch-christlichen Heilstradition entnommen ist. Je mehr sich der entchristlichte Westen von seinem Heilshorizont löst, desto verführerischer kann es sein, an eine globale Übertragung der christlichen Heilssendung auf das neue Volk zu denken, das in der chinesischen Welt groß wird.

Song Choan-seng, ein presbyterianischer Theologe auf Taiwan, geht so weit, daß er eine neue Phase der Heilsgeschichte in China ansetzt[13]. Wie er sagt, eröffnet nach der Periode, die vor dreitausend Jahren durch den Auszug Israels eingeleitet wurde, der Lange Marsch Mao Tse-tungs eine neue Etappe der Menschheitsgeschichte. Es gibt nämlich zwischen der Heilsgeschichte und der Weltgeschichte keinen Riß. Gott handelt in der Universalgeschichte. Es ist somit nicht notwendig, den Weg über die biblische Geschichte zu gehen, sondern man braucht bloß in den verschiedenen kulturellen Kontexten ausfindig zu machen, welches die für das Wirken des Schöpfers- und Erlösergottes charakteristischen Ereignisse sind. Dieses Heilshandeln besteht in einem Abbruch der Schranken der Sklaverei und in einer Offenheit auf Gott und die Menschen hin. Die chinesische Revolution ist zunächst eine Befreiung von Armut, Hunger, Ausbeutung gewesen. Gegenüber den neuen Ausbeutungsformen, die sich im gegenwärtigen Regime abgezeichnet haben, muß sie zu einem Kampf für die Geistesfreiheit werden. So war es auch, als das Volk Israel vom Nomadentum zu nationalen Strukturen überging. Einzig der unbezähmbare Geist der Propheten vermochte die ideologische Erstarrung zu bekämpfen.

Eine solche Sendungsübertragung, wie Song sie sich denkt, ist nicht problemlos. Der biblische Bezug auf den Schöpfer- und Erlösergott ist für sie unerläßlich. Was die Befreiung von der Wirtschaftssklaverei und von der Geistessklaverei betrifft, so kann niemand behaupten, daß China das Monopol darauf hat. Man würde damit bloß einen christlich-chinesischen Kulturuniversalismus an die Stelle des westlich-christlichen Kulturuniversalismus setzen. Keine besondere Zivilisation darf behaupten, in ihr allein inkarniere sich das Heil der ganzen Menschheit.

Muß man sich also mit einem bloßen Pluralismus der Wege zur Befreiung des Menschen zufrieden geben? Doch wie soll man dann die universale Reichweite respektieren, worauf diese Heilsbotschaften Anspruch erheben?

V. Auf dem Wege zu einer kritischen Strukturierung spezifischer Heilswege

Das westliche Denken bleibt abstrakt und globalisierend, obwohl es durch die marxistische Kritik überprüft worden ist. Eine eingehendere soziologische und historische Analyse des christlich-westlichen Ganzen und des marxistisch-chinesischen Ganzen dürfte behilflich sein, über die Widersprüche hinauszukommen, die zwischen dem Religiösen und dem Innerweltlichen, zwischen den beiden Universalismen bestehen. Im Rahmen der europäischen ökumenischen Forschungsarbeit sind bereits gewisse nützliche Unterscheidungen beigebracht worden, insbesondere in Form der Gegensatzpaare Mythos und Wirklichkeit, Glaube und Ideologie.

Während sich die Ideologen vom maoistischen Mythos des neuen Menschen faszinieren lassen, achten die Praktiker, Sinologen und ehemaligen Missionare mehr auf die wirklichen Daseinsbedingungen in China[14]. Chinesische Theologen in Hongkong machen auf neue Unterdrückungsformen aufmerksam, die sich im Gefolge der Kulturrevolution entwickelt haben. Diese von der Prüfung der Sachverhalte ausgehende Kritik liegt übrigens in der Logik des Marxismus: Jede von der Praxis gelöste Idealisierung ist trügerisch. Falls er einer wirklichen Phase der menschlichen Entwicklung entspricht, spielt der Mythos vom neuen Menschen die Rolle einer fruchtbaren Utopie. Dient er aber dazu, wirtschaftliche Mißerfolge, gesellschaftliche Unordnungen oder Konflikte zwischen politischen Klans zu übermalen, so wird dieser Mythos zu einer Mystifikation, zu einer idealistischen Fälschung der Geschichte. Übrigens muß man auch von den christlichen Idealen ebenso kritisch Distanz nehmen. China macht die Christen darauf aufmerksam, wie sehr ihre Worte und ihre Taten auseinanderklaffen.

Die Ideologie als systematischer Ausdruck einer Vision von der menschlichen Existenz kann eine positive oder eine negative Rolle spielen[15]. Wenn sie daraus hervorgeht, daß man die in Bewegung befindliche menschliche Realität besser wahrnimmt, so ist sie fort-

schrittlich. Wenn sie hingegen zu einem Dogma erstarrt, das von einer totalitären Macht der Gesellschaft aufgezwungen wird, so ist sie konservierend. Es gibt eine christliche Ideologie, die sich vom Glauben an Christus inspirieren läßt. Sie verbindet einen theologischen Ausdruck des Glaubens mit gesellschaftlich-politischen Elementen. Diese Ideologie kann dogmatisch und oppressiv werden, wenn sie die Herrschaft der Privilegierten sanktioniert. Einzig ein lebendiger Glaube an die bei den Ärmsten inkarnierte Liebe kann sie erneuern. Es gibt auch eine marxistische Ideologie, die aus der proletarischen Revolution und aus dem Glauben an die Befreiung des Volkes hervorging. Diese Ideologie will progressistisch sein und an die Praxis der Massen gebunden bleiben. Doch auch sie kann sich zu einem starren, formalistischen Dogmatismus entwickeln, der eine totale Macht der Partei legitimiert. Einzig ein wirkliches Hinhorchen auf das Volk kann sie erneuern. Der christliche Glaube an das menschgewordene Wort und der marxistische Glaube an das Volk sind von verschiedener Natur, die jeweils zu erhellen ist, doch sind beide lebendige Erfahrungen und können zu einer Kritik von Ideologien inspirieren, die zu Werkzeugen der Unterdrückung der menschlichen Freiheit entartet sind.

Nachdem beide durch das Sieb der marxistischen Kritik gegangen sind, schließen sich der christliche und der chinesische Weg keineswegs aus. Ja, sie streben sogar eine Annäherung an. Der christliche Weg hält sich nun an ein erdhafteres Itinerar, nachdem er durch die platonische Spaltung der Seele vom Leib lange Zeit blockiert war. Der chinesische Weg, der lange Zeit von einer fatalistischen Auffassung von Geschichtszyklen versperrt war, öffnet sich heute auf den Horizont eines neuen Volkes hin, das für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt eintritt.

Wenn man die chinesische Erfahrung in Erwägung zieht, so beschränkt dies die Ambitionen eines unkritischen Christentums, das aus einer eroberungslustigen Christenheit mit Europa als Zentrum hervorging. Die Ausmerzung des Christentums durch China ist jedoch ebensowenig gerechtfertigt wie ein Heilsmonopol der Christen. Das neue China hat seine konservative konfuzianische Tradition der Kritik unterzogen, wie Europa seine christlichen Institutionen einer Kritik unterzogen hat.

Werden die christliche und die chinesische Weisheit, die im Prinzip von der Macht gelöst sind, in den Bereich einer rein privaten inneren Erfahrung verbannt? Es ist dringlich, die Originalität des Christentums, des Buddhismus, des Taoismus, des Konfuzianismus deutlicher zu sehen und auch zu präzisieren, wie sie das Leben des Volkes bereichern und erneuern können. Es ist zu wünschen, daß die wissenschaftliche Anstrengung, die China im Bereich der Humanwissenschaften unternimmt, zu einer internationalen Zusammenarbeit im Studium der Religionen führt. Es könnten sich fruchtbare Kontakte anbahnen zwischen dem Pekinger Institut für das Studium der Weltreligionen und den verschiedenen christlichen Zentren für das Studium der Religionen, die in Hongkong, Kyoto, Manila, Singapur sowie in Indien, Europa und Amerika bestehen.

Nachdem ihnen ihr Überlegenheitsgefühl genommen ist, können die Christen in aller Zuversicht an diese Aufgabe herangehen. Ihre religiöse Überlieferung, die präzisiert und mehr ins Leben der Welt gestellt worden ist, bleibt ein wesentliches Element der Geschichte des Menschen. Auf die gegenseitige Herausforderung zwischen dem Osten und dem Westen sollte eine fruchtbare Ära interkultureller Austauschbeziehungen folgen.

[1] Die Akademie von Tunglin, die im 12. Jahrhundert zu Wuhsi gegründet und 1604 wiederhergestellt wurde, führte Gelehrte zusammen, welche die Machtmißbräuche im Namen der neo-konfuzianischen Orthodoxie kritisierten.

[2] Die markantesten Sammlungen antichristlicher Schriften des 17. Jahrhunderts sind «P'o hsieh chi», 1639 in der Provinz Fukien erschienen, und «P'i hsieh lun» von Yang Kuang-hsien (1659) (die beiden Titel besagen: «Zurückweisung der Häresie»).

[3] «T'ienchu shih yi» ist nicht ein Katechismus, sondern eine «Rechtfertigung Gottes» aufgrund der chinesischen Weltanschauungen. Dieser Traktat ist 1596 redigiert und 1604 gedruckt worden. Eine alte Übersetzung davon findet sich in Band IV der «Lettres édifiantes et curieuses» (Ed. du Panthéon) 380–453.

[4] Vgl. Henri Bernard S.J., Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552–1610) (Hautes études, Tientsin 1937), Bd. 2, 5–19.

[5] Abkürzung für: «Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus», 34 Bände in 12 (1702–1776).

[6] Aus einem Vorwort von Leibniz zu einem Buch über das Toleranzedikt von 1697, das den christlichen Gottesdienst in China gestattete, zitiert von Virgile Pinot, La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740) (Paul Geuthner, Paris 1932) 335–336.

[7] Chu Ch'ien-chih, Questions sur l'objet et le domaine de l'histoire de la philosophie chinoise: Chungkuo chêhsueh shih went'i t'aloun chuanchi (Sammelband von Debatten über die Geschichte der chinesischen Philosophie) (Presses scientifiques, Peking 1957) 90.

[8] Die Dokumente von Båstad und Löwen sind veröffentlicht worden unter dem Titel «Christianity and the New China» (Ecclesia Publications, William Carey Library, Pasadena 1976). Eine erste hektographierte Ausgabe wurde 1974 von Pro Mundi Vita und vom Lutherischen Weltbund verbreitet: Bd. I (Båstad), Theological implications of the New China; Bd. II (Löwen), Christian Faith and the Chinese experience = Kolloquium von Löwen über China. Die wichtigsten Dokumente (Heft 54/1975 von Pro Mundi Vita, Brüssel. Vgl. auch Heft 55/1975: China und die Kirchen. Auf dem Wege zur einen Welt).

[9] Raymond Whitehead (Amerikaner), Love and animosity in the Ethic of Mao: Dok. Båstad (Bd. I) 71–85.

[10] Ninian Smart (aus Schottland), Mao (London 1974).

[11] Vgl. Paul Rule (von Melbourne), Is Maoism open to the Transcendant?: Michael Chu S.J. (Hg.), The New China, a Catholic Response (Paulist Press, New York 1977) 25–43.

[12] Internationale Agentur FIDES der Propaganda Fide zu Rom, 4. April 1973.

[13] Song Choan-seng, The New China and Salvation History – A Methodological Inquiry: Båstad (Bd. I) 113–133.

[14] «New man» in China – Myth or Reality? Dok. Löwen (Bd. II) 45–58 (vgl. Pro Mundi Vita 54 [Brüssel 1975] 17–22).

[15] Zu dieser Frage vgl. Winfried Glüer, Faith and Ideology in the Context of the New China; Båstad (Bd. 1) 37–53 und Julia Ching, Faith and Ideology in the Light of the New China: Båstad (Bd. 1) 15–36.

Aus dem Französischen Übersetzt von Dr. August Berz

Autorenrubrik J. Charbonnier: siehe S. 413!

Luigi Sartori

Das theologische Thema «Heil und Befreiung» in seiner Beziehung zum maoistischen Begriff des «neuen Menschseins»

Es fehlt in der Theologie immer noch an einer systematischen Behandlung des Themas «Heil»[1]. Im Laufe der Geschichte hat die christliche Reflexion «Fragmente» dazu geliefert. Das volle Mosaik wartet aber immer noch darauf, zusammengesetzt zu werden. Was die erwähnten «Fragmente» betrifft, so halten wir die folgenden fünf Schritte für bedeutsam:

(1) Die Aufnahme des Alten Testaments in den biblischen Kanon – wenn auch die Betonung der typologischen Auslegung dazu beigetragen hat, daß man dem Realismus und der Konkretheit des biblischen Begriffes von «Befreiung» nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hat; (2) das beharrliche Bestehen des Augustinus darauf, daß die Freiheit Gnade sei, seine Betonung des radikalen Ungenügens des Menschen, der Notwendigkeit der Erlösung, des Gebetes, so daß die Freiheit eine bloße Abstraktion bleibt; (3) die Aufwertung der Initiative des Menschen gegen laxistische und fatalistische Tendenzen in den berühmten Auseinandersetzungen über das Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade; (4) in der gegenwärtigen Epoche die starke Betonung, welche in den betreffenden Kapiteln der sozialen und politischen Ethik die Voraussetzungen erfahren, welche die Strukturen und die Institutionen im Blick auf die Freiheit mit sich bringen, das heißt als Beiträge zur Befreiung oder zur Versklavung; (5) die heutige Einsicht in das Zusammenwirken verschiedenartiger «spezifischer» Beiträge zum Heil des Menschen, besonders im Bereich des «Weltlichen» einerseits und des «Geistlichen» andererseits, weswegen die Kirche weder die einzige heilwirkende Macht ist noch um so weniger ein Monopol hat für das umfassende Heil in allen seinen Dimensionen.

Warum denn wohl bloß «Fragmente»? Vielleicht könnte das folgende eine – wenn auch ein wenig vereinfachende – Erklärung dafür abgeben: Bis jetzt ist der Prozeß der «Befreiung» immer als eine schon abgeschlossene historische Tatsache betrachtet worden, die sich ein einziges Mal in der Geschichte vollzogen hat, so daß man sich an die «Heilsgeschichte» nur noch erinnert oder sie in der Liturgie feiert. Zwischen dieser historischen Tatsache und der Ewigkeit öffnet sich ein Raum für eine Art von «Millenarismus», der davon träumt, sich jetzt an den Früchten des mühsamen, aber schon ans Ziel gekommenen Marsches zur Freiheit freuen zu können[2].

Heute dagegen ist das Christentum dank der Fügung der Vorsehung zum «Nullpunkt» zurückgeführt worden, um ganz neu zu beginnen. Im mediterranen und westlichen Raum versetzt die Säkularisierung das Christentum an den Anfang zurück, drängt sie es in eine neue Startposition. Anderswo, wie etwa in Lateinamerika, in Afrika, in Asien ergeben sich neue «Anfangserfahrungen», bieten sich Modelle neuer Befreiungsprozesse an. Vielleicht ist das Modell China dasjenige, das der Bibel am nächsten kommt. In Lateinamerika herrscht noch eine Mischung zwischen Altem und Neuem, und die Feinde, von denen es sich zu befreien gilt, suchen vielfach Deckung hinter der Bezeichnung «christlich». Afrika ist immer noch zerteilt in Bereiche mit verschiedenen Brennpunkten. Allein China betreibt den planvollen und einheitlichen Aufbruch eines Volkes, das die Freiheit eines neuen Menschen, eines neuen Menschseins anstrebt.

Das radikale theologische Problem angesichts solcher neuer Erfahrungen (vor allem in China) ist immer noch das der Hermeneutik, das schon entstanden ist mit der Bildung des biblischen Kanons und das die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament betrifft: Ist lediglich die allegorische und typologische Auslegung erlaubt? Oder kann man von wirklichen

Schritten einer echten und eigentlichen Heilsgeschichte sprechen, die in Richtung auf Christus hin eröffnet worden ist (oder doch eröffnet werden kann)?[3]

Der vorliegende Beitrag möchte helfen, diese Frage zu beantworten, aber von einem weit zurückliegenden Ausgangspunkt her, indem er gleichsam nur einen methodologischen Ansatz erarbeitet. Daher wollen wir das Thema «christliche Befreiung» unter drei entscheidenden Gesichtspunkten betrachten: unter der Rücksicht des Ausgangspunktes; unter der Rücksicht des Zieles; und im Blick auf die Handelnden.

I. Ausgehen vom wirklichen Menschen; deswegen von der Praxis her; wobei den «Geringsten», den Unterdrückten, eine Vorzugsstellung zukommt

Die christliche Weisheit ist geboren aus einer Geschichte, die voller Sinn ist, die zuerst gelebt und dann erst begriffen wird, die experimentiert wird, um begriffen zu werden. Christus «hat zunächst begonnen zu handeln und dann zu lehren» (vgl. Apg 1,1). Erst viel später hat die Theologie der deduktiven Methode den Vorzug gegeben, indem sie zunächst einmal sozusagen eine Ideologie anbot, aus der dann auch praktische Anwendungen abzuleiten waren. Der Marxismus treibt das Christentum heute an, den Primat der Praxis wiederzuentdecken; offensichtlich aber nicht einer Praxis, die zu verstehen ist als ein blindes, fideistisches oder irrationales Handeln, sondern einer erleuchteten Praxis, die voller Sinn ist für die Bestimmung des Menschen und des Universums. Denn schließlich ist ihr absoluter Anfang des Leben eines Propheten, Jesu nämlich.

Im besonderen könnten die Christen sich doch wohl leicht einverstanden empfinden mit der maoistischen Forderung, die auf einer *ständigen und fruchtbaren Beziehung zwischen Theorie und Praxis* besteht, und zwar im Blick auf eine ständige Bewährung und Berichtigung, gegen jede Versuchung eines launischen Subjektivismus ebenso wie gegen jede Versuchung eines sturen Dogmatismus[4]. Jeder Schritt muß kontrolliert werden, denn jede «Weisheit» kann insgeheim illegitime Aspekte enthalten und ideologisch werden[5]. In einem gewissen Sinne scheint der Maoismus das Mißtrauen gegen den Dogmatismus zu betonen. Die Revolution der «Strukturen» genügt ihm nicht, er will parallel dazu auch eine «Kulturrevolution», wobei er allen Nachdruck auf die «Erziehung» legt, damit die Ideen der Motor der Geschichte bleiben[6].

Die christliche Weisheit ist an die Inkarnation gebunden. Sie kann nicht vom neuen Menschen reden, ohne ihn konkret aufzubauen. Und aus ebendiesem Grunde verlangt das Heil des Menschen Verständnis für die realen Bedürfnisse, ein Verständnis für die konkreten Situationen, von denen her der Weg zur Befreiung seinen Ausgang nimmt. Die Weisheit fürchtet nicht die Wissenschaft, sondern sie ruft sie zu Hilfe. Der Appell an die Wertvorstellungen genügt nicht. Man muß den Übeln, von denen der Mensch befreit werden muß, einen «Namen» geben. Die klassische Theologie redet, wenn sie die paulinischen Themen aufgreift, von Christus, der vom «Tod», von der «Sünde», vom «Teufel» befreit (vgl. Röm 5–6), um so das radikale und totale Elend des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Die Wissenschaft aber muß immer wieder sozusagen als Prozeßbeteiligte zu Hilfe gerufen werden, um die realen und konkreten Aspekte dieses Übels, welches den Menschen zum Sklaven macht, im einzelnen auszumachen. Wie Gott sich hinter allen positiven Werten verbirgt, so verbirgt der Satan sich hinter allen konkreten Übeln. Die Theologie und die Pastoralpraxis müssen heraus aus ihrer altgewohnten Allgemeinheit und Abstraktheit und konkrete Ziele für den Prozeß der menschlichen Befreiung aufweisen.

Das Risiko der Ideologie ist nicht ein für allemal zu überwinden. Mao scheint sich jedenfalls bewußt gewesen zu sein, daß das einzige, woran ihm gelegen sein mußte, daß es der ständigen Kritik entzogen bleibe, die Grundentscheidung sei, nämlich die Ausrichtung auf das Wohl des ganzen Volkes und die Ausschließung der Vorherrschaft einer Unterdrückerklasse[7]. Ich bin überzeugt, daß das christliche Heil sich ebenfalls auf nichts anderes als auf eine einzige und definitive Entscheidung gründen kann: auf die Entscheidung für die Armen, für die «Geringsten». Und zwar, weil Christus diese Entscheidung getroffen hat. In ihm hat Gott «sich arm gemacht» (vgl. 2 Kor 8,9). Darum ist der Prozeß der Befreiung nur echt in dem Maße, wie er ausgeht von der allerniedrigsten Situation her, von denen, die keine Privilegien vorzuweisen haben, die es zu bewahren und zu verteidigen gilt und die daher fähig sind, Ausschau zu halten nach einem Heil, das allumfassend und für alle Menschen da ist. Die schon mit Gütern Versorgten, diejenigen, die schon auf ihrem Wege sind, drohen ständig zum Hindernis für den Aufbruch der anderen zu werden. Den ganzen Menschen retten und zum Heil führen, alle Menschen retten und zum Heil führen: das kann zur Illusion werden, wenn man nicht ausgeht von den Geringsten her, wenn diese Geringsten nicht selbst die eigentlich Handelnden werden.

Das *aggiornamento* des Zweiten Vatikankonzils hat diese Ausrichtung bestätigt. Auf der Linie der «vier Dialogkreise», welche die Enzyklika «Ecclesiam suam» Papst Pauls VI. theoretisch behandelt (jenseits der Gefahr eines «Ekklesiozentrismus», deren sich die

aufmerksame Kritik bewußtgeworden ist), ist der Entwurf eines christlichen Handelns konkreter geworden, nicht nur, weil er ein aristokratisches Monopol der Kirche ausschließt und statt dessen alle menschlichen Kräfte zusammenführen möchte, sondern vor allem, weil er sich inspiriert am Kriterium der «Zusammenarbeit», des «Aufbruchs zu einem gemeinsamen Weg». Von daher leitet sich die konkrete evangelische Forderung ab, die notwendigen Schritte zu bemessen nach dem Maß der «Geringsten». Der letzte Kreis des Dialogs, nämlich des Dialogs mit dem Menschen, mit den Humanismen, ist demnach maßgebend auch für die anderen Dialogkreise. Wenn das Heil das Thema einer theoretischen Botschaft wäre, könnte man bei den Ersten beginnen und dann schließlich zu den Letzten, den Geringsten kommen. Wenn es aber umgekehrt ein historischer Prozeß ist, der vor allem das Handeln betrifft, das «Tun», dann ist die Kirche aufgerufen, immer von neuem anzufangen und also bei den «Geringsten» zu beginnen. Der entfremdete Mensch, der Sklave der Sünde und des Todes, muß sich als eigentlich Handelnder in der Heilsgeschichte erfahren, wenn diese ihren ersten Beweger in Christus hat. Der wahre Kampf für die «libertas Ecclesiae», für die Freiheit des Christen, ist der Kampf für die «libertas humana», für die Freiheit der Menschen, der konkreten Menschen in ihren konkreten Versklavungen; so wie die Juden unter dem Joch des Pharao konkrete Menschen und konkrete Sklaven waren[8].

II. Auf dem Weg zu einem eschatologischen Ziel: Der neue Mensch in Christus ist eine neue Schöpfung und absolute Zukunft im Jenseits

Auch der Marxismus gründet – wie die gesamte moderne Kultur – auf einer evolutionistischen Sicht der Natur. Und dennoch bleibt er das Opfer jener säkularisierten Form der christlichen Häresie des Millenarismus, welche den schließlichen Stillstand der Geschichte in einem innerweltlichen endgültigen Vollkommenheitszustand für möglich hält: ein fideistisches Postulat, widersprüchlich aufgrund der inneren Veränderlichkeit alles dessen, was «endlich» ist. Unter diesem Blickwinkel *scheint der Maoismus einen Bruch mit einer solchen marxistischen Pseudoeschatologie zu wagen:* auch innerhalb einer sozialistischen Gesellschaft bleibt die Dialektik der Veränderlichkeit bestehen, welche zur *Forderung der ständigen kritischen Revision* führt[9]. Dies ist ein scheinbar noch fideistisches Denkmodell, das aber allem Anschein nach eine Nachwirkung der klassischen östlichen Auffassung ist, nach der das Werden unendlich und unermeßlich ist.

Das christliche Denken – dies muß man zugeben – hat sich oft von der griechischen Vorliebe für das «Vollendete» irritieren lassen. Der Zustand der «Vollkommenheit» ist mit allzu großer Leichtfertigkeit innerhalb der Zeit angesiedelt und verweltlicht worden. In der Theologie hat man dem Thema der «menschlichen Natur» als einem Komplex von «schon gegebenen» Gaben und als Ergebnis einer ganz und gar «abgeschlossenen» Schöpfung übergroßen Raum gewährt: So wäre die Geschichte nur noch offen für «akzidentelles», unwesentliches Neues, für oberflächliche Veränderungen, die überdies öfter eher als Ordnungswidrigkeiten denn als Ordnungen zu definieren seien, als etwas Künstliches und als Manipulationen. Als Christen brauchen wir uns nicht allzusehr von der von Mao geäußerten Kritik an den leichtfertigen Lobrednern der «menschlichen Natur», der Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, des Friedens und der Liebe beeindrucken zu lassen[10]. Wir müssen uns vielmehr wieder daran gewöhnen, all dies mehr als ein in der Zukunft liegendes Ziel zu betrachten, als eine künftige Gabe Gottes, aber auch als eine Frucht unserer eigenen angestrengten Bemühung, die auch durch Konflikte und leidenschaftlichen Kampf hindurchgehen muß, und nicht als Werte, die schon verwirklicht sind und die nur noch der Bewahrung und Verteidigung bedürfen.

Das Zweite Vatikankonzil hat den Sinn für die Eschatologie als von der Wurzel her in den Begriff der Hoffnung und des Heiles eingeschlossen wiederentdeckt. Die bestehende Schöpfung ist bloß ein «Vorentwurf». Die Schöpfung insgesamt ist eine weitergehende Geschichte. Der neue Mensch, das neue Universum in Christus sind uns derzeit noch als bloßes Angeld gegeben. Die volle Offenbarung Christi hat ihren Ort am Ende der Geschichte, und zwar gerade zu dem Zweck, der Geschichte ihre Dynamik zu verleihen. Sicherlich bleibt damit noch Raum für einen philosophischen Diskurs über die «menschliche Natur», über die Freiheit als eine konstitutive Mitgift des Menschen, die es zu respektieren und zu fördern gilt. Aber das «proprium» des Christentums besteht nicht darin, d.h. in der Verteidigung der «Voraussetzungen» und der «bloßen Möglichkeiten». Das christliche Interesse liegt beim wirklichen Menschen: bei dem versklavten Menschen, der befreit werden muß, damit er wirklich er selbst werde und eine ihm gemäße Natur erlange, die Freiheit, den Frieden, die Liebe. Alle diese Werte sind eschatologisch. Der Christ muß sie in die Zukunft projizieren, als einen Ansporn für das Weitergehen auf dem vor ihm liegenden Weg, als Endziel eines Prozesses der angespannten Erwartung und des Handelns, als Gnadengabe und Frucht eigener Eroberung. Die ganze

Schöpfung liegt noch in Geburtswehen (vgl. Röm 8,22).

Sicherlich kann der Weg, der bestimmt wird von der gottgeschenkten Freiheit, welche die Freiheit des Menschen weckt und aktiviert, nicht anders als eine ihm gemäße Folgerichtigkeit haben. Die schöpferischen Akte können nicht launische Sprünge sein, brüske Brüche, die Widersprüche herbeiführen. Die Weisheit muß vielmehr eine gewisse einem einheitlichen Entwurf entsprechende Logik aufweisen. Die *Kontinuität zwischen Anfang und Ziel* muß außerdem eine wesentliche Grundlage für die Initiative des Menschen darstellen. Aber die «menschliche Natur» bliebe eine Abstraktion, die keine Utopie zu eliminieren imstande wäre, wenn es nicht das ständige schöpferische Handeln Gottes gäbe, das allein das Universum zu seiner abschließenden und endgültigen Gestalt zu führen vermag.

Dennoch ist die ethisch-juridische Perspektive, die doch so oft das christliche Denken beherrscht hat und die auch ihre Grundlagen in der Bibel hat, nicht hinreichend. Nach dieser Sicht wäre die Geschichte bloß eine Theaterprobe im Blick auf das Abschlußexamen. Wichtig wäre dann nicht das gespielte Drama an sich, nicht die einzelne Rolle in jedem Akt auf der Bühne des Lebens. Entscheidend wäre nur der moralische Einsatz (sozusagen das künstlerische Talent) der «Schauspieler», denn die Ewigkeit wäre etwas ganz anderes, nämlich die Schlußabrechnung in Form von Belohnung oder Bestrafung. Zwischen Geschichte und Ewigkeit ergäbe sich dann tatsächlich eine absolute Diskontinuität. Beim christlichen Heil gibt es *auch* diesen Aspekt. Aber es läßt sich nicht auf diesen einen Aspekt reduzieren. Andernfalls hätte die Inkarnation keinen Sinn, das heißt das Geheimnis Gottes, der sich nicht nur zum Richter am Ende der Geschichte macht, sondern schon vorher plötzlich in die Geschichte eintritt, um sich zusammen mit dem Menschen zum Handelnden zu machen auf dem Weg zur Freiheit und zum Heil, um die konkreten Lasten der Versklavung des Menschen auf seine Schultern zu nehmen, um mit ihm den Weg zu gehen und dies so zu tun, daß das Ziel nicht bloße Schlußabrechnung oder bloße Gnade ist, sondern auch Errungenschaft des Menschen selbst. Die juridische Perspektive zu verabsolutieren hieße, *de facto* der Häresie des Manichäismus nachzugeben, der Gott zerteilt mit der Folge, daß er auch den Menschen, seinen Kosmos und seine Geschichte zerteilt.

Wirklich christlich ist nur jene Auffassung, welche in der Eschatologie die Mündung des Stromes der Geschichte sieht und in der Geschichte die Vorarbeit für den letzten Pinselstrich Gottes, welcher den Handlungen und Absichten des Menschen Vollendung und Endgültigkeit verleiht. Allein die Hoffnung auf ein Ziel, das neu und endgültig ist, das jenseits allen Verfalls und aller Begrenztheit liegt, gibt dem Einsatz in einer «ständigen Revolution» Sinn. Dann wird die hoffnungsvolle Erwartung wirkmächtig und beschränkt sich nicht auf einen «kritischen Vorbehalt», der das Gefühl für die Relativität lebendig hält, um damit die götzendienerischen Anbeter menschlicher Aktivität, welche bloße Teilbereiche der Geschichte erbaut, in Frage stellt.

Der Christ ist ebenso für das Handeln wie für die Weisheit und für das Gebet. Das Gebet öffnet den Ausblick auf den Horizont der Freiheit jenseits aller Grenzen, indem es das Handeln des Menschen mit der Initiative Gottes verbindet. Dann wird das «Wunder» in einem gewissen Sinne zum täglichen Brot. Mit Gott kann man wirklich Grenzen überschreiten, durch das Rote Meer hindurchziehen und den Jordan überschreiten, und zwar in der Kraft des Ostergeheimnisses, welches «das ins Dasein ruft, was noch nicht ist» (vgl. Röm 4, 17). Diese beiden Arten von Freiheit, die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen, wetteifern miteinander, um so wechselseitig «Wunder» zu wirken. Das ist der Sinn der «mirabilia Dei» in der Heilsgeschichte[11].

Damit sich dieser Plan verwirklichen kann, *muß der Egoismus besiegt werden.* Allzuoft hat das Christentum zur Verteidigung eines *«privatistischen» Freiheitsbegriffs* gedient: einer Freiheit als Privatbesitz, als eifersüchtig gehüteter Besitz von geschlossenen Räumen, welche «mein» und «dein» trennen, wo das «Mein» dort endet, wo das «Dein» beginnt und wo es Frieden nur gibt, wenn jeder in seinem Egoismus isoliert und geschützt lebt. Ein Gott, der zum Beschützer von Grenzen und Unterteilungen verkürzt ist!

Das maoistische Programm besteht auf dem Kampf gegen den Egoismus. Und darum will es, daß jeder Lebensentwurf innerhalb eines größeren Entwurfs, nämlich des Entwurfs des Volkes, welches schließlich den Entwurf der Gesamtmenschheit in sich schließt, geplant wird[12]. Wirkliche christliche Freiheit besteht nur innerhalb des «universalen Planes Gottes». Der einzelne ist aufgerufen, in sich die Haltung der «Kenosis» oder der «Entäußerung», wie sie auch in Christus lebendig war (vgl. Phil 2, 5), zu haben, um so den Entwurf seiner eigenen Freiheit zu verwirklichen im größeren Rahmen des Entwurfs Gottes, der Kirche und der Menschheit. Die wahre Freiheit besteht demnach in Solidarität und Liebe.

Nur so hat die Diskussion über den *Sinngehalt des Heils* Wert. Heute ist das Thema der «Ganzheitlichkeit» der Gehalte von Freiheit und Heil fast allzu selbstverständlich geworden: Seelische und leibliche

Güter, personale und soziale Güter, zeitliche und ewige Werte... Vielleicht hat man in der Vergangenheit darauf zu wenig Aufmerksamkeit gewendet. Man hat hier durch Spiritualismus gesündigt. Jedenfalls waren die leibliche Dimension sowie die soziale und kosmische Dimension des Heils zumindest mitenthalten in zwei grundlegenden Thesen: in der These von der «Konkupiszenz», die im Menschen als Zeichen der Sünde wirksam bleibt («sie kommt von der Sünde her und führt zur Sünde» – Konzil von Trient) und die Wurzel der Notwendigkeit des Heils bis in den Leib und die Materie hinein darstellt; und in der These von der doppelten Solidarität der Menschen, deren Zusammengehörigkeit gegründet ist in zwei «Anfängen», das heißt Adam im Bösen und Christus im Guten, wodurch angezeigt wird, daß das Heil ein umfassender Prozeß ist, der die Menschheit als ganze betrifft.

Es gilt also nun, die Ziele einer neuen Menschheit und eines neuen Universums (den neuen Himmel und die neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt) anzuvisieren, damit sich auch die Freiheit der einzelnen verwirklichen kann[13]. Es handelt sich hier um die Verwirklichung eines Planes, bei der «Himmel und Erde Hand anlegen» müssen (Dante). Gottes Menschwerdung hat gezeigt, daß nunmehr die Geschichte Gottes sich inmitten der Geschichte des Menschen vollzieht. Und die Befreiung geht ihren Weg in Richtung auf die endgültige Fülle Gottes und seine Vollkommenheit, wenn sie ausgerichtet ist auf die Fülle des Menschlichen und des Kosmischen.

III. Die Handelnden im Befreiungsprozeß: Der Mensch und Gott

Der eigentliche kritische Knotenpunkt in der derzeitigen Konfrontation zwischen dem Christentum und den Humanismen liegt in der *Beziehung zwischen Gott und Mensch. Hier* liegt auch das am schärfsten zugespitzte Problem für das christliche Verständnis des Heils. Die Lehren aus der Geschichte zu diesem Thema haben das Feld schon von vielen Hindernissen freigemacht. Die mit Augustinus in Gang gekommene Debatte hat den ganzen Umfang des menschlichen Elends ermessen lassen und so die entscheidende Wichtigkeit der Gnade und daher auch des Gebets unterstrichen. Es sind dann in der Folge pessimistische, fatalistische und auf Weltverzicht gestimmte Anschauungen aufgetreten, gegen welche das echte christliche Denken aber immer Widerstand geleistet hat. Erst auf dem Wege über erregte Auseinandersetzungen zwischen den Parteigängern der Initiative Gottes und den Parteigängern der Freiheit des Menschen ist man dazu gekommen, im Problem der Freiheit das Problem des Dienstes am Menschen zu entdecken.

Den jeweiligen *Sinn der beiden Hauptetappen* der christlichen Reflexion können wir folgendermaßen definieren: Die Berufung auf die Gnade Gottes hat das Modell geboten, aus dem das *Ursprungsprinzip* der wahren Freiheit herauszulesen ist; die Berufung auf den Einsatz und Dienst am Menschen hat das Modell geboten, aus dem *die Sinnrichtung und das Endziel* der Freiheit abzulesen sind. Aus dem ersten Modell wird Freiheit als «Geschenk» erkannt, als Frucht einer vorausgehenden Liebe und daher als etwas, was niemals verkürzt werden kann auf «unser Wohlergehen», auf Privateigentum und eifersüchtig verteidigten Besitz. Aus dem zweiten Modell wird Freiheit als «Aufgabe» erkannt, als ein Geschenk, das anderen angeboten werden soll, als Prinzip der Liebe im Sinne von «amor» bzw. «eros», die auf ihrem Wege durch Dienst und Solidarität zur höchsten Form von Liebe im Sinne von «caritas» bzw. «agape» heranreift. Liebe als Gabe und als Aufgabe, als Gnade und als Dienst.

Heute aber stellt sich dieses Problem noch konkreter. Wir treffen tatsächlich auf Entwürfe für Befreiung und Heil in *Humanismen, die sich ausschweigen über Freiheit als Gnade, als Gabe Gottes, als empfangene Liebe,* auch wenn sie sich zu einem Begriff von Freiheit als Dienst bekennen. In dieser Hinsicht stellt China für uns einen ganz besonderen Bewährungstest für die Begegnung zwischen Christentum und Humanismus dar. Wenn auch vielleicht nicht im Maoismus als praktischer politischer Kraft, so scheint doch sicherlich in den theoretischen Darlegungen Maos der kämpferische Atheismus keine so beherrschende Rolle zu spielen wie dagegen das positive Thema des «Dienstes am Volk»[14]. Es scheint, daß sich in diesem Punkt bis in das Denken Maos hinein der mehrhundertjährige Einfluß des klassischen chinesischen Humanismus auswirkt, für den der Himmel sich in der Erde widerspiegelt und für den die beste Bestätigung der «Religion» eben in der «Ethik» liegt. Schon lange vor Mao glaubte man, daß die Stimme des Himmels sich durch das Volk hindurch vernehmen lasse[15]. Das Schweigen über Gott könnte dann Diskretion und Achtung bedeuten, um so die Aufmerksamkeit auf das moralische Verhalten des Menschen umzulenken, damit sich im Menschen das Göttliche offenbaren könne.

Jedenfalls kann der Glaube an den Primat der Gnade kein Mißtrauen gegenüber dem Menschen bedeuten. Der Mensch öffnet sich im Gebet nur dann für die Gnade, wenn er an die unbegrenzten objektiven Möglichkeiten glaubt, konkret gesprochen: wenn er die Schranken des Egoismus durchbricht, um sich anderen Werten zu erschließen, den Werten der Freiheit des Mitmenschen, der Freiheit aller, und noch über die Freiheit aller hinaus, bis er schließlich sich selbst über-

schreitet in die Freiheit Gottes hinein. Mao stellt das Vertrauen in die historischen Werkzeuge, welche in die Hände des Volkes gegeben sind, nicht dem echten Glauben an Gott entgegen (womit wir den Gott der Inkarnation meinen, der dem Menschen die Möglichkeit geben will, «Sohn Gottes» zu werden), sondern bloß dem Glauben an einen Götzen, dem magischen Vertrauen an Wunder, welcher handlungsunfähig macht[16]. Er fordert das «Transzendieren», die Überwindung des Egoismus.

Aus dem chinesischen Modell können wir aber jedenfalls auch noch einen anderen Aspekt des Weges ablesen, der vom «Ethischen» zum «Religiösen» führt. Ich möchte mich hier beziehen auf das Fortbestehen eines gewissen Dualismus zwischen Individuum und Gemeinschaft, die an eine Art von «Transfert» oder «Sublimierung» denken läßt. In der Psychoanalyse spricht man ja von einem Sieg des «Ich» über den Bereich des «Es» mittels der Sublimierung in das «Über-Ich». Im Maoismus scheint dieser «Transfert» – nunmehr in der Ebene des Soziopolitischen – der Gruppe, ja sogar dem ganzen Volk den Rückgriff auf die Gewalt, auf das Besitzstreben und das Bedürfnis nach egoistischer Herrschaft zuzugestehen, und zwar in dem Maße, wie man vom einzelnen die Askese des Verzichts, der Geduld, der Loslösung und des Dienstes verlangt[17].

Die christliche Tradition scheint etwas Entsprechendes zu kennen. Die Reinigung wird erlangt dadurch, daß man Gott die Gerechtigkeit überläßt, die auf grausame Machtmittel zurückgreifen kann, während man vom frommen Gläubigen als einzelnem Demut und Sanftheit fordert. Eventuell lassen sich dann Gefühle wie Zorn und Rachsucht bei Gott ausleihen. Wenn das Böse so auf Gott übertragen wird, so kann man sich unschuldig fühlen.

Eine solche *Personspaltung* scheint dann auch übergehen zu können in die gesellschaftlichen Strukturen, seien sie nun ziviler oder kirchlicher Art. Ihnen wird sozusagen das Recht zugestanden, «ohne Sünde zu sündigen», um so den einzelnen unschuldig bleiben zu lassen. Dem einzelnen werden mehr und mehr die Mittel und Formen der Gewalttätigkeit entzogen. Man verlangt bis in die kirchlichen Institutionen hinein, daß der einzelne arm, gehorsam, keusch sei, all dies aus einer persönlichen Entscheidung zur Heiligkeit, während die Gemeinschaften als solche sich bisweilen noch zweideutige Verhaltensweisen (Reichtum, Stolz, Neid, Streit, Kampf...) genehmigen. Wie schwer ist es doch, einen konsequenten Stil der Armut, der Demut, des Dienstes, der asketischen Loslösung für die anonymen Strukturen zu bilden, in denen die kirchlichen Institutionen sich darbieten! Es hat den Anschein, daß der Preis, der für die Übung der Heiligkeit gezahlt werden muß, darin besteht, daß man kollektive Subjekte schafft, die nun ihrerseits die Last der Sünde zu tragen haben.

Der Maoismus könnte heute eben aufgrund seines fortbestehenden Dualismus den Anstoß geben, endlich ein historisches Subjekt des Dienstes ohne dualistische Ausflüchte zu bilden, ohne zurückzugreifen auf eine Spaltung des Menschen in zwei Subjekte, ein «reines» und ein «unreines».

Das Geheimnis Christi, der die Sünde der Welt auf sich genommen hat, verpflichtet uns dazu, eine tiefgreifende Entscheidung für die Menschheit zu vollziehen, und zwar bis zur Solidarität mit den konkreten Sündern. Die fortdauernde Gültigkeit des Alten Testamentes verpflichtet uns, die Last der Zweideutigkeiten und der Sünde nicht allzu leicht auf andere abzuwälzen. Gott ist im Menschen, und der Mensch ist in Gott. Sie können nicht einander entgegengesetzt werden, so als wäre es leichthin gestattet, sich in reinen Zonen, in den Zonen Gottes, anzusiedeln, weit entfernt von den unreinen Zonen des Menschen. Die Freiheit wird erst dann ans reine Licht der Sonne kommen, wenn das mühselige Geschäft der Befreiung durchgestanden ist, welches von der ganzen vereinten Menschheit besorgt werden muß, von einer Menschheit, die darum immer eine Mischung von Reinen und Unreinen sein wird, weshalb auch die Kirche immer «heilig und sündig zugleich» sein wird.

Wie sich dieses Ertragen der Sünde verwirklichen läßt, das ist ein nicht leichthin zu lösendes Problem[18]. Die Tatsache, daß man auf die Spaltung der Subjekte (oder der Person) zurückgegriffen hat, kann als Hinweis darauf dienen, daß irgendeine Lösung möglich ist, man muß sie nur zu finden suchen. Es ist aber nicht die Aufgabenstellung dieses Beitrags, diese Problemlösung zu versuchen. Es möge genügen, auf die Notwendigkeit hingewiesen zu haben, zusammenzuarbeiten am *Aufbau der einen neuen Menschheit als dem ersten Subjekt der Befreiung*, welches den Auftrag hat, wirklich den Sieg über «die kollektive Unfähigkeit zu lieben» zu erringen. Allein in Gott ist diese Selbstüberschreitung in vollem Umfang möglich. Der Maoismus hat sie nicht einmal in ihren Umrissen erkannt. Er ist angespannt tätig in Richtung auf einen umfassenden Humanismus, aber er wird noch festgehalten innerhalb beträchtlicher Begrenzungen. Das Christentum kann sich nicht den Luxus leisten, von Gott zu schweigen und sich festhalten zu lassen innerhalb der engen Grenzen einer noch gespaltenen und endlichen Menschheit, innerhalb eines partiellen und bloß historischen Befreiungsprozesses.

V. Schlußbemerkungen

Das christliche Verständnis des Heils bedarf der «Heilung» seiner Spaltungen: Die beiden Aspekte «Gabe» (Gnade) und «Aufgabe» (Dienst) werden oft unverbunden und getrennt gelebt. Gottes Menschwerdung sollte ernst genommen werden, insofern sie uns nämlich verpflichtet, Gott und Mensch zu einer Einheit zusammenzubringen, die Freiheit als eine Gabe Gottes zu leben, die wiederum zur Gabe an den Bruder wird, empfangene und weitergegebene Gabe. *Das aktuellste Problem* ist nicht so sehr, die Einheit zu sichern innerhalb der Heilswirklichkeit, die Einheit zwischen materiellen und geistlichen Werten, und noch weniger zwischen dem Wohl der Person und dem der Menschheit und des Kosmos. Es ist dies vielmehr *das Problem der Harmonie zwischen Glaube und Ethik, zwischen Gott und Mensch.* Die chinesische Tradition kann uns helfen, das Christentum wieder als «Weg» sehen zu lernen, als Harmonie zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Glauben an Gott und dem Dienst am Menschen.

Der davon ausgehende Anstoß kann sich im einzelnen konkretisieren in einem neuen Verständnis für *die Entdeckung des Heiles Gottes inmitten des vom Menschen in Gang gesetzten Befreiungsprozesses.* Und zwar sozusagen mehr gegen das Ende zu als am Anfang, insofern Gott sich nämlich verbirgt und in der Geschichte erst dechiffriert werden muß.

Heilsgeschichte ist nicht allein jene Geschichte, welche von einem ausdrücklichen Glauben ausgeht, welche Gott an den Anfang stellt. Das interpretierende Urteil des Historikers, das Gottes Initiative entdeckt, fragt nicht danach, ob vorher «unzweideutige» Geschichtsabschnitte augenfällig erkennbar sind, die von Christen oder von der Kirche gestaltet sind. Sonst hätte ja das Alte Testament nie zu Christus hingeführt. Heute wird es dringend notwendig, den Mut zu haben, sich an dem *paulinischen Grundsatz* zu inspirieren: *«Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott»* (1 Kor 3, 22–23).

Gott ist zu finden am Ende eines Weges, auf dem der Mensch beginnt, sich das Universum zu eigen zu machen. In dem Maße, wie die Menschheit sich selbst befreit, wird sie sich auch als Tochter der Gnade erkennen und alles an Christus übergeben können, damit dieser es dann dem Vater übergibt. Das Christentum kann und darf sich nicht befremdet fühlen von den langsamen Prozessen, die nicht unmittelbar und deutlich den Namen Gottes offenbaren. Mir scheint, die Tendenzwende lasse sich bis in die Konzilskonstitution «Lumen gentium» hinein bestätigen. Nr. 1 dieses Dokumentes beginnt damit, daß anerkannt wird, daß die Menschheit schon dabei sei, einen Einigungsprozeß zu vollziehen (und das heißt einen Prozeß der Befreiung und zum Heil), und zwar auf verschiedenen Ebenen: auf technischer, kultureller und soziopolitischer Ebene. Nun ist aber die Kirche gerade im Hinblick auf diesen Prozeß eingeladen, sich zu beteiligen, weil in Christus, der das Ziel und die Erfüllung aller Zeiten ist, die Menschheit das letzte Stadium der Einheit und der Freiheit erreicht und so zum eschatologischen Heil gelangt. Der laufende Prozeß erscheint als etwas bloß «Menschliches». Worauf es ankommt, ist, daß er offen gehalten wird auf immer weitere Ziele hin, damit er christlich werde und so zu einer Sache Gottes. Es kommt darauf an, die Geschichte der Freiheit aufmerksam zu verfolgen und sie tätig zu begleiten.

[1] Zu einer Bibliographie zum Thema «Heil» vgl.: La salvezza cristiana (Atti del 6. Conngresso della Associazione Teologica Italiana, Assisi 1975); E. Garulli/P. Rossano/C. Molari, Art. «Salvezza»: Nuovo Dizionario di teologia (Edizioni Paoline, Rom 1977) 1397–1438; R. Facelina (Hg.), Liberation and Salvation. Liberation et Salut. International Bibliography (Cerdic, Straßburg 1973).

[2] Vgl. C. Vagaggini, Storia della salvezza: Nuovo Dizionario di teologia (aaO.) 1559–1583.

[3] Vgl. J. Ching, Per una risposta cristiana alla «nuova Cina»: Esperienza cinese e fede cristiana (Bologna 1976) 25–44.

[4] Zum Thema Subjektivismus vgl. Mao Tse-tung, Opere scelte, I (Peking 1969) 116–118; zum Thema Dogmatismus vgl. aaO. 313–328.

[5] Vgl. Mao aaO., I, gegen die metaphysische Weltauffassung: 330–332; angegriffen wird vor allem das klassische Axiom: «Der Himmel ist unwandelbar, und unwandelbar ist auch das Tao» (331).

[6] Vgl. R. Faracy, Il pensiero di Mao e la fede cristiana: Esperienze cinese (aaO., vgl. Anm. 3) 159–199.

[7] Vgl. die ganze Abhandlung Maos über den Widerspruch (August 1937), Bd. I der Werke (aaO., vgl. Anm. 4) 329 ff.

[8] Ein Dokument von «Justitia et pax» (zum 10. Dezember 1974, dem Internationalen Tag der Menschenrechte), veröffentlicht als «Arbeitspapier» (Nr. 1, Vatikanstadt 1975), unterstreicht diese Wendung von der Verteidigung der Rechte der «christianitas» zur Verteidigung der Rechte der «societas hominum»; vgl. Nr. 13–35 in: Regno-Documenti 17 (1975) 338 ff.

[9] Vgl. R. Faracy, aaO. 163.

[10] Vgl. Mao, Opere scelte, III, 89–90.

[11] Vgl. Mao, aaO. 283–285, die berühmte Abhandlung über die chinesische Fabel «Wie Yu Kung die Gebirge wegräumte». Mao ruft dazu aus: «Wir werden auch den Himmel bewegen, und dieser Himmel ist nichts anderes als das Volk von ganz China.» (284.)

[12] Vgl. Mao Tse-tung, Il libretto rosso (= Das Rote Büchlein), (Edizione Longanesi, Mailand 1976) 66–67.

[13] Diese umfassende Perspektive hat Eingang gefunden in die Eschatologie des Zweiten Vatikankonzils. Vgl. «Lumen gentium» Kap. 7 und «Gaudium et spes» Nr. 39.

[14] In den Werken Maos finden sich höchstens drei oder vier Anspielungen auf die Religion, und zwar immer aus politischer Perspektive oder unter dem Aspekt des Aberglaubens.

[15] Zur Auseinandersetzung zwischen Mao und der alten Tradition vgl. P. Rule, Il maoismo è aperto al transcendente?: Esperienza cinese (aaO.) 45–66.

[16] Vgl. Mao, Opere scelte, I, 359.

[17] Vgl. in dem Sammelband Christianity and the New China, I und II (Ecclesia Publications, New York 1976) die Beiträge: J. Charbon-

nier/L. Trivière, The New China and the History of Salvation, I, 87–112; J. J. Spae, Theology and the New Maoist Man, I, 155–166; D. van Coillie, The New Man in China and in Christianity, II, 59–70.

[18] Zum Thema «Ecclesia semper purificanda et reformanda» vgl. Karl Rahner, Il peccato nella chiesa: Baraúna (Hg.), La chiesa del Vaticano II (Florenz 1965) 419–435, ein Kommentar zu «Lumen Gentium» Nr. 8.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LUIGI SARTORI

1924 in Roana/Vicenza geboren. Studium der Theologie am Diözesanseminar von Padua und an der Gregoriana-Universität in Rom. Abschluß mit dem Lizentiat in Philosophie und dem Doktorat in Theologie. 1946 Priesterweihe. Zunächst Professor der Philosophie am Diözesanseminar von Padua, derzeit ebendort Professor der Theologie. Außerdem lehrt er Theologie an der Theologischen Fakultät Mailand. Präsident der Associazione Teologica Italiana. Seit ihrer Gründung Redakteur der Zeitschrift für Religionswissenschaften «Studia Patavina». Mitarbeit auch bei anderen Zeitschriften. Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Veröffentlichungen neben vielen anderen Artikeln und Essays: Blondel ed il Cristianesimo (Padua 1963); Teologia della storia (Padua 1956); E Dio il regista della storia? (Mailand 1961). Anschrift: Seminario Vescovile, I–35100 Padova, Italien.

Claude Geffré

Zu einer zeitgemäßen Theologie für China

Evangelisation und Kultur

Man muß nicht unbedingt Spezialist für chinesische Fragen sein, um sich als Theologe von der chinesischen Wirklichkeit betroffen zu fühlen. Sie ist Teil des geschichtlichen Hintergrundes, vor dem wir versuchen müssen, das, was uns in der christlichen Offenbarung anvertraut ist, neu zu durchdenken.

Das unübersehbare Faktum China, d.h. eine Welt von mehr als 800 Millionen Menschen, die außerhalb der Einflußsphäre der noch immer mit der westlichen Welt gleichgesetzten Kirche steht, ist ein Faktum, das im Licht des Evangeliums interpretiert werden will.

Ist die geschichtliche Verwirklichung einer neuen Seinsweise des Menschen als Individuum und als Kollektiv nicht eine Herausforderung an das christliche Bewußtsein? Schließlich weiß es sich einer Utopie verpflichtet, in der das Interesse jedes einzelnen den Interessen aller untergeordnet ist. Läßt es sich – einmal abgesehen von den historischen, politischen und kulturellen Ursachen überhaupt erklären, daß China für das Christentum undurchlässig ist, ohne an das schwerwiegende Gefälle zwischen dem geschichtlichen Aussehen der Kirche und der Handlungsweise nach dem Evangelium als Entwurf für eine neue Menschheit zu erinnern?

Gleichzeitig wird eine bessere Kenntnis der Volksrepublik China, insbesondere im Licht der stark beschleunigten Entwicklung, die die Zeit nach Mao kennzeichnet, den Theologen davor bewahren, die chinesische Wirklichkeit zu schnell zu idealisieren. Manche Theologen zögern nicht, vom neuen China als von der Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte (Gesta Dei per Sinenses...) zu sprechen[1].

Gewiß, die Heilsgeschichte verwirklicht sich auf geheimnisvolle Weise in allen Völkern, mitten in den Ereignissen ihrer Geschichte. Aber wir wissen wohl um die Gefahr, in der Geschichtstheologen stehen, wenn sie bestimmte Ereignisse als Zeichen des Gottesreiches ansehen wollen, die zuerst in ihren historischen Ursachen verstanden werden müssen und deren Heilsbedeutung und nicht nur freimachende Wirkung praktisch nicht überprüft werden kann.

Ich werde auf den folgenden Seiten nicht versuchen zu sagen, wie die Rolle des neuen China im Heilsplan Gottes aussehen kann. Wer könnte dies schon wagen? Ich möchte nur zeigen, wie die Begegnung zwischen dem Christentum und China die theologische Forschung in den für unser zeitgenössisches Verständnis des Christentums entscheidendsten Bereichen befruchtet. Ich denke dabei insbesondere an das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur, an die geschichtliche Eigenart des Christentums und an unser neues Verständnis der Mission, an die Beziehung zwischen Lehre und gläubigem Tun im Christentum.

I. Wie kann einer Christ sein, ohne zu leugnen, daß er Chinese ist?

Ich will von der Frage ausgehen, die den Teilnehmern des 4. Treffens der CEEC (Catholics in Europe Concerned with China) in Paris im Oktober 1977 unterbreitet wurde: «Ist es möglich, Taoist, Konfuzianist, Maoist und zugleich Christ zu sein?»

Das ist eine Fangfrage, die zugleich etwas künstlich wirkt. Theoretisch ist es sicher möglich, Taoist, Konfuzianist oder sogar Maoist zu sein und gleichzeitig nach dem Evangelium zu leben. Aber es ist schwierig, von ein und demselben Menschen mit Sicherheit zu sagen, daß er voll Taoist oder Maoist und voll Christ ist, soweit sich dies durch seine Zustimmung zu einem System von Gedanken (insbesondere, wenn es sich wie beim Maoismus um eine Ideologie im Unterschied zu einer Religion handelt) und durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe ausdrückt.

Der Frage kommt jedoch das Verdienst zu, ein echtes Problem aufzugreifen, nämlich das der religiösen Doppelzugehörigkeit. Dies ist überall dort ein sehr aktuelles Problem, wo das Christentum mit einer großen vorherrschenden Religion in Kontakt ist. Man bleibt tatsächlich bei einer oberflächlichen Sicht der Dinge stehen, wenn man hier nur von einer doppelten Zugehörigkeit, zum Christentum und zur Kultur, spricht.

Man muß deutlich sehen, daß in manchen Gesellschaften (ich denke an bestimmte Länder Asiens) die Zugehörigkeit zur Kultur mit der Zugehörigkeit zur vorherrschenden Religion zusammenfällt. Man kann das Problem der Evangelisation nicht nur als Konfliktfall zwischen zwei völlig abstrakt nach ihren wesentlichen Bestandteilen definierten Religionen fassen. Man muß von einem Konflikt zwischen zwei Kulturen sprechen.

Dies trifft um so mehr zu, wenn es sich um die Begegnung zwischen dem Christentum und dem chinesischen Menschen handelt, der geprägt ist von einem Gesamt von konfuzianischen, taoistischen, buddhistischen und maoistischen Elementen, die man nicht trennen kann.

Auf die Frage, ob man zugleich ganz Christ und ganz Chinese sein kann, muß man natürlich mit ja antworten. Aber dabei muß man wissen, daß es sich nur um eine neuartige Synthese handeln kann, die nicht *a priori* zu verordnen ist und die das Werk der chinesischen Christen selbst sein muß.

M. Zago schreibt an einer Stelle, wo er ganz allgemein von der Situation der Kirche in Asien spricht: «Die Kirche erscheint selbst den Asiaten, die mitunter Christus kennen und lieben, als eine fremde Wirklichkeit, wie ein Baum, dem es nicht gelingt, zu wachsen und Früchte zu bringen, d.h. mehr wie eine philanthropische Organisation, die Respekt verdient, denn als ein Weg geistlicher Erfahrung.»[2]

Daß China in gewisser Hinsicht für das Christentum undurchdringlich ist, stellt für uns eine Einladung dar, über die Bedingungen für eine wirkliche kulturelle Eingliederung des Glaubens in eine fremde Mentalität nachzudenken, in der kulturelle und religiöse Elemente unentwirrbar miteinander verbunden sind. Wird das Christentum außerhalb der westlichen Welt nicht noch zu oft als eine Wirklichkeit erlebt, die der religiösen und kulturellen Identität der Neubekehrten fremd ist?

Wenn man zu einer lebendigen Synthese gelangen will, die die zweifache Gefahr einer Doppelzugehörigkeit und eines schlechten Synkretismus vermeidet, dann muß man damit beginnen, die verschiedenen Elemente der Begegnung zwischen dem Christentum und einer anderen Religion zu unterscheiden. Die Begegnung kann sehr weit gehen auf der kulturellen und ethischen Ebene, ja sogar auf der Ebene der grundlegenden geistlichen Erfahrung, wenn man damit die besonderen Weisen bezeichnet, in denen die Erfahrung des Absoluten Gestalt annimmt (Meditation, Gebet, Selbstverständnis, Weltverständnis, Sinn für das Heilige).

Ganz neu wird die Art und Weise sein, wie der Glaube an Jesus Christus Elemente, die einer anderen Religion als der des Christentums einer jeweiligen Zeit angehören, organisieren, in eine neue Ordnung bringen und dynamisch machen wird. Unter der Bedingung, daß man den Bruch deutlich macht, der sich aus der Neustrukturierung identischer Elemente von einem von ihnen ganz verschiedenen Beziehungspunkt her ergibt, dann sieht es ganz so aus, als wäre es möglich, zugleich Konfuzianist, Taoist und Christ zu sein. Man führt schon das Beispiel an, daß es nämlich in manchen Ländern Asiens Formen eines christlichen Buddhismus gibt, die eine originelle Synthese darstellen und zwar hinsichtlich einer rein buddhistischen wie auch hinsichtlich der christlichen Tradition, so wie sie uns vertraut ist[3].

Wer Evangelisation sagt, der sagt gleichzeitig Evangelisation des ganzen Menschen und Respekt vor der kulturellen und religiösen Identität dessen, dem die Frohbotschaft verkündet wird. Die Kirche würde ihre Katholizität Lügen strafen, wenn sie nicht in der Lage wäre, die kulturellen und religiösen Werte jener Völker aufzugreifen, in denen sie Gestalt annimmt.

Ein solcher Vorgang der Gestaltnahme entspringt einer zweifachen Bewegung. Einerseits muß das Christentum die Rolle eines «kritischen Katalysators»[4] für die ethischen, medidativen, aszetischen und rituellen Werte der anderen Religionen spielen. Aber andererseits müssen die Zeugen des Evangeliums bereit sein, ihre gewohnten Verhaltensweisen in Frage zu stellen und sich auf eine Andersartigkeit einzulassen, die sie nicht im Griff haben.

«Wir müssen anderen das Wort anvertrauen, es in ihren eigenen Kulturen, an jenen Stellen ihres Menschseins, die wir nicht kennen, ertönen und diese ergreifen

lassen. Wenn sie dieses Wort, das wir ihnen anvertraut haben, annehmen, mit allem, was ganz konkret ihr persönliches und kollektives Dasein ausmacht, wenn es ihm gelingt, den Tiefen ihrer Einzigartigkeit einen Sinn zu geben, dann werden sie selbst es in ihrer menschlichen Sprache wieder aussprechen[5]. Es geht nicht darum, ein anderes Christentum zu verkünden, sondern darum, der universalen Berufung der Kirche gemäß die Bedingungen dafür zu schaffen, daß das Christentum sich in einer anderen geschichtlichen Gestalt verwirklichen kann.

Solange man noch von einer Doppelzugehörigkeit, einerseits zum Christentum und andererseits zu einer anderen Religion oder einem anderen Denksystem, spricht, gibt man damit ein gewisses Versagen der Mission der Kirche zu und leugnet die Kraft des Evangeliums, sich zu integrieren. Wenn ich hier an die Begegnung zwischen dem Christentum und dem chinesischen Gegenüber erinnere, spüre ich den Wunsch in mir, die Beziehung zwischen Christentum und Kultur allgemeiner zu bestimmen als eine Beziehung, die untrennbar Bruch und Neuschöpfung ist.

Mit Bruch ist hier gemeint, daß das Evangelium immer das Einbrechen von etwas Neuem in die Denkweisen, in die Vorstellungskraft und in die Kultur der Menschen darstellt. Geschichtlich betrachtet hat das christliche Kerygma tatsächlich einen Bruch in der Sicht und in der Redeweise des antiken Menschen nach sich gezogen.

Mit Neuschöpfung soll die Tatsache unterstrichen werden, daß das christliche Kerygma trotz seiner Neuheit nur aufgenommen werden konnte, indem es ein kulturelles Faktum wurde, d.h. indem es sich in schon vorhandenen Redeweisen und Psychologien niederschlug.

Auch heute noch muß das Evangelium eine Gute Nachricht bleiben und gleichzeitig bis zu einem gewissen Punkt ein kulturelles Faktum werden. Wenn die Sprache des Glaubens sich nicht um diese kulturelle Anpassung[6] müht, dann wird das Evangelium nicht Ereignis. Dann gibt es nur noch den falschen Skandal eines fremden oder überholten kulturellen Trägers.

Aber umgekehrt, wenn sich diese Sprache des Glaubens ganz in eine bestimmte Kultur hineinbegibt, so sehr, daß sie ihre eigene Identität verliert, auch dann wird das Evangelium nicht Ereignis. Im Hinblick auf diese Dialektik von Beständigkeit und Bruch muß man versuchen, das zu durchdenken, was ein Einbringen des Evangeliums in kultureller Hinsicht in die chinesische Mentalität bedeuten könnte, die durch den Taoismus, den Konfuzianismus und den Maoismus verschieden strukturiert ist.

II. Die Originalität des Christentums als Religion

Wie auch immer es um die künftigen Möglichkeiten zur Begegnung bestellt sein mag, mir scheint, daß die quälende Sorge um diese zwei ungeheuer großen Kontinente, die einander fremd sind, nämlich um das Christentum und um China (sie beide stellen fast die Hälfte der Menschheit dar) uns dazu führt, daß wir die Originalität des Christentums als Religion überdenken. In dieser Hinsicht wird man nie über die exemplarische Bedeutung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum hinauskommen.

Man weiß, daß der in Jesus begonnene Neue Bund nicht gleich einen neuen Kult, ein neues Priestertum und neue Tempel nach sich zog. Sogar im ethischen Bereich liegt die Neuheit der Lehre Jesu eher in der Radikalisierung von Ansätzen, die keimhaft im jüdischen Gesetz angelegt waren, zum Gesetz der Liebe. Die radikale Neuheit ist zusammengefaßt im Ereignis Jesus Christus, mit allem, was er an Neuem in der Beziehung zu Gott und zu den anderen nach sich zieht. Und diese Neuheit drückt sich vor allem in dem neuen Geist aus, mit dem eine Gedankenwelt, eine Sicht der Welt und des Menschen, ein Lebensstil, welche die alten bleiben können, übernommen werden.

Die Bedürfnisse der Heidenmission waren es, die zu einer Unterscheidung zwischen übernommenen jüdischen Elementen und der Botschaft des Evangeliums selbst geführt haben. Die Juden, die Jünger Jesu geworden waren, fanden es normal, weiter in die Synagoge zu gehen, sich beschneiden zu lassen und bestimmte Fleischsorten nicht zu essen. Dies ist so sehr wahr, daß die ersten Christen nicht überrascht sind, wenn die neue, mit Christus begonnene Religion einfach als der «Weg» (odos; vgl. Apg 9,2) bezeichnet wird. Für sie handelt es sich um eine Fortentwicklung der Halacha als einer Gesamtheit von Regeln moralischer, sozialer und religiöser Art[7].

All dies muß uns von der grundlegenden Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens von seiner Geburtsstunde an überzeugen. Man kann die Substanz des ursprünglichen Christentums nicht außerhalb eines sozio-kulturellen Universums erreichen, das übrigens ein komplexes Ganzes darstellt, in dem es schwierig ist, den Anteil des Semitismus, des Hellenismus, des Philonismus und des Stoizismus zu unterscheiden...

Noch heute wird es keine Überlieferung der christlichen Botschaft geben, die sich dieser Gesetzmäßigkeit geschichtlicher Gestaltannahme entziehen kann. Das Ereignis Jesus Christus liegt uns immer voraus; es bleibt der ursprüngliche Beziehungspunkt für jedes christliche Handeln. Aber die Überlieferung dieses Ereignisses läßt sich nicht von einer Neuschöpfung tren-

nen, weil sie immer geschichtlich ist, d.h. weil sie immer in Beziehung steht zu den konkreten Verhaltensweisen der Menschen, seien sie nun sozial, ethisch, religiös oder einfach kulturell.

«Das Christentum ist eine Tradition, weil es von einem ersten Ursprung lebt, der vorgegeben ist. Aber es ist notwendigerweise auch immer eigenes Hervorbringen, weil dieser Ursprung nur in geschichtlicher Form weitergegeben werden kann, in einer schöpferischen Interpretation.»[8] Das «Hervorbringen» eines chinesischen Christentums wird eine originelle Schöpfung sein: keine Theologie kann sie im voraus beschreiben. Aber die aktuellen Forderungen nach Gestaltannahme des Evangeliums in anderen Kulturen als der des Westens und sogar in anderen religiösen Traditionen laden die Theologie ein, die Originalität des Christentums als Religion neu zu durchdenken.

Worüber spricht man denn eigentlich, wenn man von Christentum spricht? Handelt es sich dabei um die geschichtlichen Übersetzungen der Neuheit Christentum, die wir seit zwanzig Jahrhunderten kennen, oder um den neuen Geist, der mit dem Geist Christi begonnen hat? Man könnte so weit gehen zu sagen, daß Christus nicht eine neue Religion gegründet hat, wenn man unter Religion ein System von Vorstellungen, ein Gesamt an Riten, einen Katalog ethischer Vorschriften, ein Programm sozialer Handlungsweisen versteht. Die christliche Existenz läßt sich nicht *a priori* definieren. Es gibt sie überall dort, wo der Geist Christi eine neue Seinsweise des individuellen und kollektiven Menschen wachruft.

Ich bin versucht zu denken, daß die Frage nach dem spezifisch Christlichen unglücklich gestellt ist. Es gibt keine Gattung Christ. Es gibt nur eine christliche Art, die schwer zu fassen ist. Sagen wir einmal, daß es eine christliche Art und Weise gibt, Mensch zu sein, zu lieben, zu leiden, zu arbeiten. Und diese Art zu leben läßt sich nicht auf den Ausdruck des Glaubens reduzieren. Dies bedeutet auch, daß es eine christliche Art und Weise gibt, Chinese zu sein, unabhängig davon, ob man nun Konfuzianist, Taoist oder Buddhist ist. So verweist die Frage, ob man Taoist oder Buddhist und zugleich Christ sein kann, auf die radikalere Frage, was denn das Wichtigste am Christentum sei? Ein Gesamt von Riten, Vorstellungen, Handlungsweisen, also von strukturierenden Elementen, die allen Religionen gemeinsam sind, oder aber die unvorhersehbare Kraft des Evangeliums?

Jedenfalls kann man, auch wenn die Evangelisation in manchen Fällen das Problem einer religiösen Doppelzugehörigkeit nicht ganz ausschließen kann, eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen den Beziehungen feststellen, die das Urchristentum zum Judentum hatte, und jenen, die das Christentum heute zu den nichtchristlichen Religionen hat. Daß die Beziehung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen im Sinne von sich ausschließenden Wirklichkeiten gelebt wurde, ist kein Grund dafür, daß diese Situation auch als Norm für das Ende des 2. Jahrtausends Geltung hat.

Wie wir erwähnten, sind wir in Asien bereits Zeugen für Formen eines «christlichen Buddhismus» oder eines «christlichen Hinduismus», die alles andere als ein fauler Synkretismus sind. Es sind originelle Schöpfungen des Geistes Jesu. Übrigens sind wir im Westen selbst erst am Anfang einer christlichen Existenz neuen Stils, wo die soziale Zugehörigkeit zur Gruppe Kirche weniger wichtig ist als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten menschlichen Gruppe und wo die vorherrschende Kultur nicht mehr die der sogenannten christlichen Zivilisation ist.

Zum Schluß dieser kurzen Bemerkungen zum Christentum als Religion gibt mir die Koexistenz der Kirche mit dem riesigen zeitgenössischen China zwei Folgerungen ein, die auch theologische Aufgaben darstellen:

1. Die geschichtliche Haltung der Kirche gegenüber den großen Religionen und die im eigentlichen Sinn revolutionäre Tatsache, daß man vom Gedanken der Eroberung weg hin zu dem des Dialogs gekommen ist, verpflichtet uns, den Gedanken einer *praeparatio evangelica*, den Tertullian herausgestellt hat, neu zu durchdenken. Der Heilsplan Gottes darf nicht nur von einem diachronischen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, sondern muß auch von einem synchronischen Gesichtspunkt her gesehen werden.

Aus dieser Perspektive heraus erscheint es zu einfach, aber auch als zu triumphalistisch, wenn man sagt, das Christentum ist ein Sauerteig, der eine «Aufhebung» (= Zerstörung und Aufnahme) aller religiösen Traditionen bewirken muß. Gewiß wird das Christentum immer eine kritische und reinigende Funktion haben. Aber man muß sich vor der Illusion hüten zu meinen, man könne die kulturellen Werte behalten, indem man sie aller religiösen Elemente entkleidet.

Die Kirche bleibt ihrer universalen Sendung nicht dadurch treu, daß sie die anderen Religionen missionarisch erobert, sondern durch eine christliche Anwesenheit, die zum Keim und zur Verheißung für jene neuen geschichtlichen Verwirklichungen eines chinesischen, japanischen, arabischen Christentums wird.

2. An zweiter Stelle müssen wir die Einzigartigkeit des Christentums tiefer erfassen. Die Themen eines Christentums ohne Religion, eines Christentums ohne Ideologie, der Christen ohne Kirche werden für allzu strategische Zwecke benutzt. Es gibt keinen christli-

chen Glauben ohne ideologische Übersetzung und ohne soziale Sichtbarkeit. Wir können die aristokratische Einstellung der dialektischen Theologie Karl Barths nicht teilen, wenn er die anderen Religionen als «rein menschliche Projektionen» geringschätzt im Vergleich zum Christentum, das unter dem Vorwand, daß das Evangelium allen Religionen ein Ende setzt, eigentlich nicht mehr als Religion anzusehen sei. Hingegen sind wir noch nicht am Ende damit, die theologische Intuition Karl Barths auszuschöpfen, wenn er das Christentum als Religion der Gnade versteht.

Dies bedeutet insbesondere, daß das Christentum sich selbst untreu ist, wenn es eine seiner geschichtlichen Verwirklichungen, d.h. ein gewisses Gebäude von Institutionen und Lehren absolut setzt als einen endgültigen Zustand der Kirche Christi. Das Evangelium hat nicht nur kritische Funktion den anderen Religionen gegenüber, sondern auch in bezug auf die christliche Religion selbst.

Konkret heißt das, daß die Kirche angesichts der zugleich quantitativen und qualitativen Herausforderung der anderen Kulturen und der anderen Religionen ihrer Katholizität nur treu sein kann, wenn sie sich der Forderung stellt, sich zu bekehren, d.h. wenn sie sich auf eine ernste Infragestellung ihrer westlichen Ausprägung einläßt.

III. Historische Besonderheit und Absolutheitsanspruch des Christentums

Eine gewisse Undurchlässigkeit Chinas für das Christentum stellt für uns eine Einladung dar, uns seiner historischen Besonderheit neu bewußt zu werden. Die geschichtliche Ausprägung des Christentums (streng genommen müßte man von geschichtlichen Ausprägungen des Christentums sprechen!) kann nicht den Anspruch erheben, daß es jede mögliche Kreativität, was Sinngebung und Wertsystem angeht, und alles Mühen der Menschen guten Willens um mehr Menschsein zusammenfaßt.

Wir stehen oft in Versuchung, dem Christentum unverdienterweise gewisse Werte zuzuschreiben, die ganz einfach eine Errungenschaft der Menschheit im Lauf ihrer Geschichte sind. Andere vor uns haben auf den geheimen Triumphalismus hingewiesen, der in Ausdrücken wie «implizites Christentum» oder «anonyme Christen» steckt. Wenn z.B. zutrifft, daß es China gelingt, eine neue Seinsweise des in Gemeinschaft lebenden Menschen hervorzubringen, treibt man da keinen Mißbrauch mit Worten, wenn man sagt, dabei handele es sich nur um eine Entfaltung dessen, was in der christlichen Moral enthalten ist?

Dies bestätigt uns in der Meinung, daß man vom Absolutum des Ereignisses Jesus Christus als endgültige Offenbarung der absoluten Wirklichkeit Gottes nicht auf die Absolutheit des Christentums als geschichtliche Religion schließen darf[9]. So wie es Gott auch über die Bibel hinaus gibt, so gibt es Christus auch über das Christentum hinaus. Das Christentum als Religion hat – als geschichtliche Wirklichkeit – nicht aus sich selbst die Macht, zu retten und andere Religionen zur Vollendung zu führen.

Es läßt nur das Heil, das vorausgesagt war und das nun in der Kirche gegenwärtig wurde, Gestalt annehmen. Das Christentum hat nicht das Monopol für das Handeln Gottes. Selbst nach der Lehre des Zweiten Vatikanums wird die Gnade allen Menschen guten Willens angeboten, und zwar auf Wegen, die nur Gott kennt. Man kann demnach nicht mit Karl Rahner die nichtchristlichen Religionen als «anonymes Christentum» betrachten[10]. Das würde voraussetzen, daß man das «kategorische Absolutum» Christentum als die einzige und allein wahre Religion für alle Menschen ansieht.

Theologisch sind wir also nicht dazu verpflichtet, die universale Sendung der Kirche vom Absolutheitsanspruch des Christentums abhängig zu machen. Wir kommen vielmehr dahin, eines der Hauptthemen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu vertiefen, das behauptet, daß «in Christus» die Kirche in gewisser Weise das Sakrament der Einheit mit Gott und mit dem Menschengeschlecht ist (vgl. LG I,1).

Die Kirche kann nicht nur als das Volk derer angesehen werden, die durch das Wort zusammengeführt wurden, das in Jesus Christus ausgesprochen wurde. Sie muß vielmehr gesehen werden als das Sakrament der Gegenwart Gottes für die ganze Menschheit. Die Kirche als geschichtliche Wirklichkeit hat nicht das Monopol für die Zeichen des Gottesreiches.

Gott ist größer als seine Kirche, größer auch als die historischen Zeichen, durch die er seine Gegenwart geoffenbart hat, und diese legen auch andere, unsichtbare Zeichen, was die Zukunft der Menschheit angeht, nicht fest. Der christliche Same, der im Westen gesät wurde, ist zu einem großen Baum geworden. Wir wissen nichts über die unerwarteten Früchte, die der verborgene Same hervorbringen kann, der in die chinesische Erde geworfen wurde.

Dies mindert keineswegs die Notwendigkeit der Mission. In den ältesten Zeiten der Kirche finden wir keine Spur von Selbstverherrlichung, von einem Sichselbst-absolut-Setzen, von einem Bewußtsein, ausschließlich Heilsmittler zu sein[11]. Es wäre übrigens angebracht, sich daran zu erinnern, daß das Christentum nur dann seine Identität bewahren kann, wenn es seine Partikularität annimmt.

Man kann nur dann man selbst bleiben, wenn man es akzeptiert, vom anderen unterschieden und so begrenzt zu sein. Und das sicherste Mittel, um auf die der christlichen Botschaft eigene Wahrheit aufmerksam zu machen, ist, sie als eine eigene Botschaft über den Menschen darzustellen. Sinngebung gibt es in der Tat nicht vom Allgemeinen her. Eine universale Botschaft, die sich an alle richten will, läuft große Gefahr, bedeutungslos zu sein.

Man darf sich auch nicht damit begnügen, die Notwendigkeit der Evangelisation aus legalistischer Sicht auf den «Missionsbefehl» des Herrn zu gründen. Diese lebenswichtige Notwendigkeit entspringt der Natur des Glaubens an Jesus Christus. Was die Dringlichkeit der Mission begründet, ist nicht der Wille, den Eintritt der größtmöglichen Anzahl von Menschen in die sichtbare Kirche zu erreichen, unter dem Vorwand, daß sie ohne die sichtbare Mittlerrolle der Kirche dazu verurteilt wären, ewig zugrunde zu gehen.

Man hat manchmal geglaubt, die Schlußfolgerungen aus den neuen theologischen Ansätzen hinsichtlich des Heils der Ungläubigen würden dazu berechtigen, in der Dringlichkeit der Mission nachzulassen. Die Texte des Zweiten Vatikanums stellen gleichzeitig die Heilsmöglichkeiten heraus, die den Menschen angeboten sind, die das Evangelium nicht kennen (vgl. besonders Lumen Gentium Nr. 16), und die Notwendigkeit der Mission für die Kirche.

«Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr 11,6), so liegt also doch auf der Kirche die Notwendigkeit (vgl. 1 Kor 9,10) und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung» (Ad Gentes Nr. 7). Yves Congar faßt den Fall dieser Menschen, die das Evangelium nicht kennen, ins Auge und kommentiert: «Das ist ihre Sache und die Sache Gottes. Die Kirche kennt nur eine Verpflichtung, die sich aus ihrer Natur ableitet.»[12]

Diese Perspektiven sind uns vertraut geworden. Aber wie lassen sich die Dringlichkeit der Mission und der Geschenkcharakter der Verkündigung des Evangeliums miteinander vereinbaren[13]? Diese Frage sollte uns zu einer theologischen Meditation über den Geschenkcharakter der Liebe Gottes führen, der alle Menschen retten will und trotzdem die lange Zeitspanne bis zu seiner Offenbarung in Jesus Christus nicht abkürzen wollte. Auf jeden Fall ist es erlaubt, angesichts der Herausforderung der Kirche durch den Fall China einige Vorschläge hinsichtlich zeitgemäßer Anforderungen an die Evangelisation zu formulieren.

1. Die Mission kann das Zeugnis für Jesus Christus nicht aussparen, sei es nun durch das Wort oder durch bedeutsame Handlungsweisen. Nach der schönen Formulierung von M.-D. Chenu geht es darum, «das Evangelium in der Zeit Gestalt annehmen zu lassen». Das Evangelium Gestalt annehmen lassen, das bedeutet nicht nur, Zeugnis geben für Jesus Christus; es bedeutet auch, an der individuellen und kollektiven Veränderung der Menschen gemäß dem Evangelium mitzuarbeiten.

2. Im Unterschied zum Proselytismus kann Zeugnisgeben nicht unbedingt Bekehrung aussagen, in dem Sinn, daß man die Anzahl derer, die der katholischen Kirche angeschlossen sind, vermehrt. Es geht vor allem darum, die Anwesenheit einer Kirche zu sichern, die mehr und mehr als universales Sakrament des Heils erscheint, das uns Christus erworben hat. Sie muß also bereit sein, sich in ihren veränderlichen geschichtlichen Formen von den anderen kulturellen und religiösen Traditionen in Frage stellen zu lassen.

3. Es würde jedoch nicht genügen, wenn man sagen würde, die Kirche solle sich darauf beschränken, die implizit christlichen Werte, die in dieser Religion oder in jener Kultur enthalten sind, zu entdecken und diese Werte zu respektieren und zu vertiefen. Das Zeugnis für das Evangelium muß zu einer gewissen Bekehrung führen. Es geht um die Bekehrung des Herzens, die für die neuen Jünger Jesu nicht notwendigerweise ein Fremdwerden gegenüber ihren ethnischen, kulturellen und sogar gegenüber ihren religiösen Wurzeln nach sich zieht.

Die Handlungsweise Jesu bleibt die absolute Norm. Aber es ist normal, daß die christlichen Handlungsweisen unterschiedlich sind in Hinblick auf unterschiedliche geschichtliche und sozio-kulturelle Umstände. Wir müssen lernen, den christlichen Namen plural auszusagen.

4. Ob es sich nun um die Evangelisation in unseren christlichen Ländern, die wieder heidnisch geworden sind, oder in Kulturbereichen, die dem Christentum fremd sind, handelt, man muß aus theologischer und aus pastoraler Sicht dem Begriff der Schwelle oder des Abschnitts den Vorrang geben. In dieser Hinsicht wäre es wünschenswert, einmal über die Tatsache nachzudenken, daß die Kriterien für Kirchlichkeit nicht unbedingt mit den Kriterien für eine sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als Gruppe zusammenfallen.

Bezüglich der Vollgestalt christlicher Seinsweise, die der eschatologischen Ordnung vorbehalten ist, gibt es eine Vielfalt von Teilverwirklichungen, sowohl auf der Ebene des Glaubensbekenntnisses als auch auf der des gelebten Glaubens. Hier muß man die Analogie zwischen der Einheit der Kirche als Leib, die immer im Werden ist, und der Identität christlicher Seinsweise, die ebenfalls immer im Werden ist, herausstellen.

IV. Das Thema des «Weges» als Ort der Begegnung zwischen dem Christentum und der chinesischen Gedankenwelt

Immer noch in der Linie unserer Überlegungen bezüglich der Anregungen, die die christliche Theologie von der chinesischen Andersartigkeit empfängt, lädt uns die letzte Bemerkung über das Werden im Christentum dazu ein, in einem letzten Schritt über das Thema des «Weges» als Ort eines fruchtbaren Dialogs zwischen Christentum und chinesischem Denken nachzudenken.

Man kann nicht an diese Gedankenwelt erinnern, ohne Bezug zu nehmen auf das Buch über den Weg und die Tugend von Lao Tse. In einem ersten Mühen um Verständnis kann man den Taoismus als einen moralischen Weg verstehen, den man gehen soll, einen Lebensstil.

In Wirklichkeit aber bezeichnet das Wort Tao, wie es Claude Larré in seinem jüngsten Kommentar treffend gezeigt hat[14], eine geheimnisvolle Wirklichkeit, in der viele Elemente zusammenspielen. Es ist ebenso unangemessen wie das Wort Gott, um das Absolute zu bezeichnen. Es bezeichnet genauso gut den Weg des Himmels wie den Weg der Heiligen. Es weckt in der Tat den Gedanken an die Wirklichkeit unter den Gestalten, jenseits des Wissens und der Erfahrung. Hinsichtlich des menschlichen Handelns hat der Weg gleichzeitig mit der Mystik, der Weisheit und der Askese zu tun.

Nun ist es bemerkenswert, festzustellen, daß die Metapher «Weg» auch in den jüdisch-christlichen Texten mit Vorliebe verwendet wird, und zwar mit der gleichen Breite an Bedeutungen. Im Neuen Testament, insbesondere in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 9,2) bezeichnet das Wort «Weg» (odos) *den* Weg, die Lebensweise der Jünger Jesu. Es erinnert geradezu an die Tatsache, daß sich das Christentum in der Verlängerung der jüdischen Halacha ansiedelt.

Man würde jedoch das Thema «Christentum als Weg» stark einschränken, wenn man diesen Weg nur als Lebensführung verstehen wollte. Dieses Bild vom Weg (mit allen Wörtern, die mit ihm in Zusammenhang stehen, besonders mit dem des Exodus und dem der Wanderung) ist ein Schlüssel, der uns Einsicht gibt in das, was es an völlig Originellem im Christentum als religiösem System gibt.

Es gibt ein Wort dafür, das seit einiger Zeit oft gebraucht wird, um jene originelle Dimension zu bezeichnen, nämlich: Orthopraxis. Es hat den Vorteil herauszustellen, daß es im Christentum keine Rechtgläubigkeit geben kann, die nicht auf ein Handeln zielt. Aber falsch verstanden, kann es die Gefahr beinhalten, daß man zu schnell eine Angleichung an andere Religionen sucht und dabei den Glaubensinhalt ausklammert.

Ich möchte kurz daran erinnern, daß es einerseits unmöglich ist, Glaube und Orthopraxis gegeneinander auszuspielen, daß aber andererseits das Wort Orthopraxis sehr wohl einen ganz eigenen Zug der christlichen Religion bezeichnet, nämlich das Handeln nach dem Evangelium. Dies aber will die Metapher des Weges gerade ausdrücken.

1. Man hat vor kurzem versucht, einen Vorrang der Orthopraxis über die Orthodoxie mit der johanneischen Formel «die Wahrheit tun» (Joh 3,21) zu rechtfertigen. Man möchte von da aus eine biblische Grundlegung für eine pragmatische Auffassung von der Wahrheit begründen, derzufolge nur wahr wäre, was in die Tat umgesetzt oder durch die Tat nachgeprüft werden kann.

Aber dieses johanneische «die Wahrheit tun» bezeichnet, wie I. De La Potterie treffend gesagt hat, nicht das moralische Handeln des Menschen als Folgerung aus dem Glauben, sondern den Vorgang des Glaubens selbst[15]. Man kann keineswegs Johannes dafür heranziehen, daß man Glauben und Handeln in Gegensatz zueinander bringen möchte. Man muß vielmehr sagen, daß für ihn *das* Tun der Glaube selbst ist. So bedeutet denn vom Christentum als Weg sprechen nicht nur von einem Gesamt an Vorschriften sprechen, die man befolgen muß, sondern vom Weg des Glaubens selbst.

2. Nachdem man so eine falsche Interpretation des johanneischen «Tuns der Wahrheit» ausgeschaltet hat, kann man um so freier behaupten, daß sich hinter dem Wort «Orthopraxis» eine sehr tiefe Wahrheit verbirgt, die das Wesen des Christentums betrifft. Hinsichtlich des religiösen Kontextes der es umgebenden griechisch-römischen Welt hat das Christentum nicht als Religion der Wahrheit (aletheia) oder als Mysterienreligion den Sieg davongetragen, sondern als Religion der Liebe (agape).

Gewiß, man soll Glaubensbekenntnis und Handeln nicht gegeneinander ausspielen. Dennoch läßt sich auch nicht leugnen, daß sich das Christentum zunächst durch ein gewisses Handeln, das Handeln nach dem Evangelium, bestimmen läßt, ehe es sich als Wissen, als Zustimmung zu einem Gebäude von Wahrheiten, definiert.

Wenn man im Mühen um einen Dialog mit dem Tao das Christentum als Weg oder als Orthopraxis versteht, dann wird einem deutlich, daß das christliche Handeln nicht nur die Folge oder das Versuchsfeld einer schon festgelegten Wahrheit und Lehre ist. Das christliche Handeln selbst offenbart nicht nur jeweils

neue Bedeutungen im Inhalt der christlichen Botschaft; es bringt sie auch hervor.

Entsprechend dem Geist Christi handeln bedeutet nicht nur, neue Auslegungen des Ereignisses Jesus Christus vorzulegen, sondern auch neue geschichtliche Ausgestaltungen des Christentums nach Zeit und Ort hervorbringen. Eine solche Auffassung vom christlichen Handeln läßt sich nicht von dem Begriff der Wahrheit trennen. Diese ist weder mit einer Seinsfülle am Anfang noch mit einer Ausgestaltung in der Geschichte identisch. Die Wahrheit steht vielmehr im Zeichen des Werdens. Sie kommt ständig neu an[16]. Hierin liegt die eigentliche Bedeutung der biblischen Wahrheit, insofern sie eine eschatologische Wirklichkeit ist.

Der Glaube im Sinn des Johannesevangeliums ist selbst ein Weg. Der Glaube kann eine lange Entwicklung beinhalten, die so einige Wegstrecken voraussetzt, ehe man das Vollalter erreicht, «das Vollalter Christi» (Eph 4,13). Und es gibt eine Art Spürsinn für die Wahrheit, einen Glauben, der noch vor dem ausdrücklichen Glauben liegt und es uns möglich macht zu verstehen, warum das Handeln nach dem Evangelium nicht ausschließlicher Besitz der Glieder der Kirche ist und derer, die den Glauben an Jesus Christus ausdrücklich bekennen.

Man kann durchaus in einem anderen religiösen System als dem Christentum als geschichtlicher Religion Jünger Jesu sein. Deswegen ist es schwierig, das spezifisch Christliche als Rechtgläubigkeit oder auch als Orthopraxis zu bestimmen, in dem Sinn, daß es nur einen rechtmäßigen christlichen Weg geben würde.

Es gibt da eine Art und Weise, die Seligpreisungen zu leben, die man nicht im voraus bestimmen kann. Die christliche Antwort ist genauso wenig vorauszubestimmen wie der Geist Jesu, der nicht nur den Christen gehört. Wir dürfen also nicht überrascht sein, wenn Atheisten oder Menschen, die anderen Religionen als dem Christentum angehören, uns oft eine Lektion im Leben nach dem Evangelium erteilen. «Selig sind die, die nicht sehen und doch glauben», sagte Jesus. «Selig sind die, die nach dem Evangelium gelebt haben, ohne daß sie es wußten», können wir heute sagen.

Wir müssen uns darüber freuen, wenn viele Menschen den Weg Jesu gehen, die Nachfolge Jesu leben können, noch ehe sie dem dogmatischen Inhalt des christlichen Glaubens anhangen und sogar ehe sie Jesus ausdrücklich als Herrn anerkennen. Wenn man also vom Christentum als Weg spricht, so legt man damit nahe, daß es mehr ist als eine besondere Religion, die gekennzeichnet ist durch Dogmen, einen Kult und durch Kriterien für die Zugehörigkeit zu ihr. Es gehört jedem Menschen, der auf das Licht zugeht.

Die Metapher Weg möchte ebenso wie die neutestamentlichen Bilder vom Korn, vom Keim oder vom Sauerteig die im wesentlichen dynamische Wirklichkeit des Gottesreiches bezeichnen. Liegt darin nicht die Möglichkeit, es mit dem vitalen und organischen Vokabular des Tao zu vergleichen? Wie das Gottesreich, so ist Tao am Anfang ein fast unsichtbares Samenkorn (Vgl. K. 67: «Alle erklären, daß mein Weg groß ist, aber von erbärmlichem Ansehen...»). Tao umschreibt einen Zwischenbereich zwischen Wahrheit und Gesetz. Deshalb darf man das Gottesreich als Äquivalent zum Tao verstehen.

Dieser so reiche Begriff des Weges legt mit die Schlußfolgerung für dieses ganze Mühen um eine Gegenüberstellung von Christentum und chinesischer Andersartigkeit nahe. Die Fülle des Evangeliums als eschatologischer Wirklichkeit ist ständig im Kommen. Dies gilt zunächst für die Kirche in ihrer historischen Gestalt.

Ohne Bezug zum Gründungsereignis Jesus Christus wird das Christentum bedeutungslos. Aber ohne Kreativität ist es kein Weg mehr, der offen ist auf eine unbekannte Zukunft hin. Wir wissen nichts über die geschichtlichen Chancen des Christentums im China von heute und von morgen. Eines aber ist sicher: Es wird nur dann in chinesischer Erde Wurzeln schlagen, wenn es dem Leben im Exodus treu ist.

[1] Ich denke dabei besonders an die Studie von C.S. Song, The New China and the History of Salvation. A methodological Enquiry, in: Christianity and the New China (Båstad-Löwen, 1974) 113–134. Für eine kritische Wertung siehe D. Frasso, The new China and God's Plan for Salvation, in: The new China, A catholic Response (New York 1977) 81–123.

[2] M. Zago, Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen: CONCILIUM 14 (1978) 250–257.

[3] Vgl. M. Zago aaO.

[4] Ich entnehme diesen Ausdruck H. Küng, Christsein (München 1974), hier zitiert nach der französischen Ausgabe: Etre chrétien, Le Seuil (Paris 1978) 118.

[5] E. Jughet, L'évangélisation peut-elle respecter les cultures? Etudes, November 1978, 537.

[6] Im Französischen verwendet man unterschiedlich die Worte acculturation und inculturation. Aber das neuere Wort inculturation unterstreicht besser die Notwendigkeit für den Glauben, innerhalb der Kulturen selbst Wurzel zu schlagen und zu wachsen.

[7] Vgl. Ch. Perrot, Halakha juive et morale chrétienne: fonctionnement et référence: Ecriture et pratique chrétienne (Cerf, Paris 1978) 35–51.

[8] Cl. Geffré, La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie: Rev. des Sciences Rel. 52 (1978).

[9] Vgl. A. Ganoczy, Absolutheitsanspruch: Begründung oder Hindernis der Evangelisation? CONCILIUM 14 (1978) 221–225.
[10] Vgl. H. Küng, aaO., 102 und 117.
[11] A. Ganoczy, aaO.
[12] Y. Congar, Principes doctrinaux dans l'activité missionaire de l'Eglise (Dekret Ad Gentes) (Cerf, Paris 1967) 214–215.
[13] Vgl. Cl. Geffré, Evangélisation ou dialgoue? Parole et Mission 45 (1969) 225–235.
[14] Lao Tseu, Tao te King, Le Livre de la Voie et de la Vertu, ins Französische übersetzt von Claude Larré, Collection Christus (Desclée De Brouwer, Tournai/Paris 1977).
[15] I. De La Potterie, «Faire la vérité: devise de l'orthopraxie ou invitation à la foi? Le Supplément 118 (1976) 283–293.
[16] Vgl. P. Gisel, Vérté et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann (Paris 1977) 190–196.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

CLAUDE GEFFRÉ

1926 in Niort geboren. Dominikaner. 1953 Priesterweihe. Studium an der Theol. Fakultät der Dominikaner in Le Saulchoir. 1957 Doktor der Theologie. Er lehrte Dogmatik in Le Saulchoir, wo er von 1965–1968 Rektor der Fakultät war. Seit 1968 ist er Professor für Fundamentaltheologie an der UER und Professor für Theologie und Religionswissenschaft am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: Un nouvel Age de la théologie (Paris 1972); in Zusammenarbeit mit anderen: Procès de l'objectivité de Dieu (Paris 1969); Révélation de Dieu et langage des hommes (Paris 1972); Herméneutique de la sécularisation (Paris 1976); Le déplacement de la théologie (Paris 1977); La Révélation (Brüssel 1977). Anschrift: 29, Boulevard Latour-Maubourg, F–75340 Paris Cédex 07, Frankreich.

Zeugnisse

Stanislaus Lokuang

Wie kann man gleichzeitig echter Chinese und echter Christ sein?

«‹Meine Konversion ist keine Umkehr, sondern eine Berufung.› Dieser Gedanke, den ich in meinem Tagebuch unter dem 23. Mai 1934 finde, faßt die ganze religiöse Geschichte des chinesischen Politikers zusammen, der von Gott und nicht so sehr aus eigenem Antrieb zur heiligen katholischen Kirche, in den Benediktinerorden und zum Priestertum geführt wurde.

Ich bin Konfuzianer. Als ich dreizehn Jahre alt war, hat mich mein Vater an die Schue für fremde Sprachen in Schanghai gebracht, und so habe ich nicht sämtliche klassischen Studien gemacht, die in China Brauch sind. Was liegt daran! Die intellektuelle und spirituelle Tradition des Konfuzianismus, der Verehrung des Allerhöchsten, die Übung kindlicher Pietät, der Eifer im Tugendstreben mit dem Ziel, den Menschen besser zu verstehen und auf dem Weg der Praxis immer mehr Weisheit zu erwerben – alles, was die Seele des chinesischen Volkes ausmacht...

Der konfuzianische Geist hat mich darauf vorbereitet, die Überlegenheit des Christentums einzusehen, so wie er vor drei Jahrhunderten den Staatsminister Paul Zi darauf vorbereitet hat, und zwar trotz der persönlichen Fehler der Christen oder vielmehr gerade aufgrund der Wirklichkeit der guten und schlechten Seiten des Menschen. Der konfuzianische Geist hat mich dazu disponiert, die so deutliche Überlegenheit der heiligen römischen Kirche anzuerkennen, die einen Schatz verwahrt, woraus der Gläubige von Jahrhundert zu Jahrhundert alte und neue Werte schöpft, einen lebendigen Schatz, der von Jahrhundert zu Jahrhundert anwächst und Früchte trägt.»[1]

Abt Lu, von dem dieses Bekenntnis stammt, war vorher Diplomat. Er war der erste Außenminister der Republik China und versah dreimal das Amt des Ministerpräsidenten. Er nahm die Lehre des Konfuzius mit ganzem Herzen an und war dabei ein vortrefflicher Katholik.

Im oben angeführten Zitat wird Paul Zi erwähnt. Dieser war ein Schüler von Matteo Ricci und wurde als einer der Apostel Chinas angesehen. Auch er war Premierminister des Reiches und behauptete: «Die Lehre Christi kann die Lehre des Konfuzius vervollständigen und vervollkommnen und den Buddhismus verändern.»[2]

Präsident Tschiang Kai-schek, der vor vier Jahren gestorben ist, hat in seinem letzten Willen und Testament geschrieben: «Ich habe mich allzeit als Schüler Jesu Christi betrachtet und als Jünger von Dr. Sun Yatsen.»[3]

Ein echter Chinese muß Dingen des Geistes tiefe Hochachtung entgegenbringen. Er muß den Himmel und seine Ahnen verehren. Er muß den konfuzianischen Sittenkodex beobachten. Er muß die fünf Tugenden – Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Treue und Klugheit – pflegen. Er muß von kindlicher Pietät erfüllt sein, um die Familie aufzubauen.

Ein echter Christ muß Gott über alles lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. Er muß sich an die zehn Gebote halten. Er muß das ewige Leben zum Endziel seines Lebens machen.

Wenn wir die Voraussetzungen dieser zwei Lebensweisen miteinander vergleichen, so ersehen wir, daß sie einander nicht widersprechen. Sie ergänzen einander.

Wer aus kindlicher Pietät lebt und die Sorge für das Wohlergehen der Eltern für die höchste Pflicht im Leben ansieht, wird die kindliche Verehrung besser verstehen, die man dem himmlischen Vater schuldet, und wird die kindliche Pietät Jesu Christi gegenüber seinem Vater nachahmen.

Wer sich an die konfuzianische Liebe zu allen Menschen gewöhnt hat, wird der allumfassenden Liebe Christi tiefer nachleben.

Wer nach der Lehre des Konfuzius lebt und die Gerechtigkeit höher stellt als sein Leben, wird Christus in seiner Selbstaufopferung um der Gerechtigkeit willen besser nachfolgen.

Zu Beginn der Evangelisation in China sah Matteo Ricci deutlich, daß ein Chinese, der sich zum Christentum bekehrt, imstande ist, sich selbst treu zu bleiben. Nach dem chinesischen Ritenstreit verpflichteten die Missionare die chinesischen Neuchristen, ihre Traditionen aufzugeben. Später gingen die westlichen Mächte darauf aus, China durch den Kolonialismus zu beherrschen. Infolgedessen wurde der Katholizismus als eine fremde Religion betrachtet. Die Christen galten als Werkzeuge der westlichen Mächte. Diese bedauerliche Situation änderte sich allmählich. Als Papst Pius XI. 1922 Mgr. Celso Constantini als Ersten Apostolischen Delegaten nach China entsandte, studierte dieser die chinesischen Traditionen und lernte sie hochschätzen. Er war es, der das Studium der chinesischen Literatur in den Seminarien einführte, wo früher das Lateinstudium vorherrschte.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gilt in China

und auf der ganzen Welt der Grundsatz, die Ortskirche zu errichten. In Formosa studieren wir die chinesische Tradition, Philosophie und Religion in der Absicht, unsere Kirche in der chinesischen Kultur zu verankern, so daß die katholische Kirche in China nicht mehr als eine fremde Religion erscheint und daß jeder chinesische Katholik sich als echter Chinese fühlen kann.

Wenn wir jedoch Chinesen, die unter dem Kommunismus leben, fragen, ob ein echter Chinese auch ein echter chinesischer Christ sein könne, dann wird die Antwort anders tönen.

Doch zuallererst müssen wir uns fragen, ob ein Chinese, der unter dem Kommunismus lebt, wirklich ein echter Chinese sein kann. Die Grundsätze des Kommunismus sind die des Marxismus. Der Kommunismus in China ist dem Kommunismus in Sowjetrußland nachgestaltet. Die chinesische kommunistische Partei zwang das Volk Festland-Chinas, seine Traditionen sowie die konfuzianische Philosophie zu verleugnen. Erstens zerbrachen die Kommunisten die Familie und zerstörten die kindliche Pietät der Kinder gegenüber den Eltern. Zweitens erzogen sie diese zu gegenseitigem Haß und Konflikt. Drittens schafften sie alle Formen von Religionen ab und verboten die Verehrung des Himmels und der Ahnen. Viertens gebrauchten sie den Materialismus zur Erklärung von allem. Zudem bedienten sie sich des materialistischen Denkens, um den Inhalt der chinesischen Geschichte zu ändern und somit sämtliche Werte des menschlichen Lebens umzustürzen. Infolgedessen kann ein Chinese, der zur Unterwerfung unter das kommunistische Lebensmodell gezwungen ist, nicht mehr ein der Tradition entsprechender Chinese sein.

Chinesen, die nach dem kommunistischen Lebensmodell leben, können sicherlich auch nicht echte Christen sein. Sie leben vielleicht so arm, wie Jesus Christus selbst gelebt hat. Sie erdulden vielleicht Verfolgung um der Gerechtigkeit willen. Sie rechtfertigen vielleicht den Klassenkampf um der sozialen Gerechtigkeit willen. Sie betrachten vielleicht die nationale Befreiung als einen Kampf für die Menschenrechte. Doch all dies zusammengenommen bringt den echten Sinn des christlichen Evangeliums nicht voll zum Ausdruck. Wieso? Weil sie innerhalb der Fesseln des Materialismus nicht behaupten dürfen, daß Gott existiert. Sie dürfen Jesus Christus nicht als den Erlöser der Menschheit annehmen. Sie können nicht mit dem Papst, dem Nachfolger des Apostels Petrus in Rom, in Kontakt sein. Die katholischen Gläubigen in Festland-China können ihren Glauben nur in ihrem innersten Herzen bewahren; sie dürfen ihn nicht zum Ausdruck bringen. Sie lassen sich mit den Christen der Katakomben im alten Rom vergleichen. Selbst wenn die Kommunisten ihnen erlauben, ihren Glauben zum Ausdruck zu bringen, anerkennen sie ihren Glauben an einen geistigen Gott nicht.

Gegenwärtig widersetzen sich die Katholiken Polens der kommunistischen Partei in ihrem Land. Sie weigern sich, die kommunistischen Grundsätze zu akzeptieren, und bewahren so ihre Identität als echte Christen. Die Katholiken in Festland-China hingegen haben nicht die Möglichkeit, sich wie die Katholiken in Polen offen zu widersetzen. Sie können nur einen inneren Geisteskampf führen in der Hoffnung, daß sie ihrem christlichen Glauben immer ein wenig treuer bleiben.

Die «Befreiung» im Sinne Mao Tse-tungs hat nicht die geringste theologische Bedeutung mit Ausnahme der Darwinschen Theorie des Überlebens des Tüchtigsten. Was Mao Tse-tung für das Proletariat forderte, hat nicht das geringste mit dem Geist Christi zu tun und auch nichts mit dem, was die soziale Gerechtigkeit eigentlich ist, mit Ausnahme einer Periode des dialektischen historischen Materialismus. Wenn man seinem Denken eine theologische Erklärung gibt, wird bloß eine partielle, einseitige theologische Illusion herauskommen. Wenn man meint, eine solche Erklärung könne die religiösen Auffassungen eines chinesischen Katholiken in Festland-China darstellen, so kann ihr Glaube nicht mehr als echt christlicher Glaube angesehen werden.

[1] Dom Pierre-Célestin Lou Tseng-tsiang, Souvenirs et pensées (Desclée) 94, 97.

[2] Stanislaus Lokuang, The Life of Paul Zi (Taipeh 1970) 17.

[3] Tribute to President Chiang Kai-shek, Commemorating the Third Anniversary of His Passing (Taipeh 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

STANISLAUS LOKUANG

1911 in der Diözese Hunan-henyang auf dem chinesischen Festland geboren. Studium an der Urbaniana-Universität in Rom, Promotion zum Dr. phil., Dr. theol. und Dr. iur. can an der Lateran-Universität dortselbst. Nach seiner Priesterweihe 1936 blieb er in Rom als Professor an der Urbaniana-Universität und als Berater der chinesischen Botschaft beim Heiligen Stuhl. 1961 Ernennung zum Bischof von Tainan, Taiwan. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils war er einer der Stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission für die Missionen. 1966 Ernennung zum Erzbischof von Taipeh, der Hauptstadt von Taiwan. Mitglied der römischen Kommissionen für die Revision des kanonischen Rechtes, für die nichtchristlichen Religionen und die Nichtglaubenden sowie Sekretär der asiatischen Bischofskonferenz. Rektor der Fu-Jen-Universität in Taipeh. Veröffentlichungen: Points of Chinese Philosophy (^{3}1975); Theoretical Philosophy (^{3}1975); Practical Philosophy (^{3}1975); Metaphysics of Confucianists (1959); Historical Philosophy (1972); A History of Chinese Philosophical Thought I–III (1975/1976/1978); The Chinese Philosophical Perspective (1977); Bucolic Prose Works (1972); Experience of Life (^{2}1968); A History of an Envoy Between China and the Holy See (^{2}1970); The Life of Chi Kuang-Shi (^{2}1972); The Life of Lu Cheng-shyang (^{2}1967); The Life of Lee Matthew (1972); Jesus Christ (1960); The Life of Mary the Mother of Jesus (1954); Saint Pope Pius X (1954). Anschrift: Fujen Catholic University, Taipei, Taiwan.

Edmond S. S. Tang

Kann man zugleich wahrhaft Christ und Chinese sein?

Meinung eines Christen aus Hongkong

Chinesische Konversionserfahrung

Meine Aufgabe ist klar und eindeutig. Ich soll versuchen, Ihnen nahezubringen, wie ein zum Christentum konvertierter Chinese die vorliegende Frage zu betrachten neigt. Das bedeutet aber bereits einen Standort beziehen, von dem aus das Problem aus einer ganz bestimmten Perspektive betrachtet wird. Hier handelt es sich nicht darum, aus einer gewissen Distanz China und Christentum in ihren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten miteinander zu vergleichen, sondern um die Stellungnahme eines Menschen, der zutiefst in beidem verwurzelt ist und in der steten Spannung lebt, in der beides zueinander steht.

Nach meiner Auffassung umfaßt unser Problem zumindest drei Ebenen. Die erste ist die psychologische. Die Konversion eines Einzelmenschen kann als Suchen nach einem neuen Ego-Ideal im Christentum betrachtet werden. Das bisherige ist irgendwo verlorengegangen oder hat sich als inadäquat erwiesen. Daraus ergibt sich, daß stets ein gewisses Maß moralischen Konfliktes vorhanden ist. Konversion zum Christentum ist ein Einbruch Jesu Christi in das innerste Gefüge einer Persönlichkeit oder eines kulturellen Systems, je nach Art des betreffenden Falles, ein Einbruch, der eine neue Hierarchie personaler Werte und Orientierungen hervorbringt.

Eben in dieser Neuordnung persönlicher Orientierung erfahren wir die zweite Ebene. Eine im Innern vorgehende Konversion ist immer begleitet von einem Wandel im Verhalten einer bestimmten sozialen Gruppe oder nationalen Tradition gegenüber. Das ist besonders deutlich bei Konversionen in asiatischen Ländern, wo in der Regel eine homogene religiöse und politische Tradition vorherrscht. Wie die Konversion vonstatten geht und was für eine Persönlichkeit konvertiert, hängt davon ab, in welcher Form und wie das Christentum in die soziale Welt der betreffenden Persönlichkeit eintritt, – das heißt: als beherrschendes, überlegenes kulturelles System oder als umstürzende Kraft der Eschatologie eines unterdrückten Volkes. Das Eintreten der jüdischen Diaspora in die dominierende hellenistische Welt sowie die Kolonisationstätigkeit des ausgehenden Mittelalters haben ganz unterschiedliche Arten von Konversion hervorgebracht.

Schließlich haben wir noch eine dritte Ebene: Das Bemühen des Konvertierten, seine Symbolwelt neu zu errichten. Dabei arbeitet er mit vorhandenen theologischen Modellen oder versucht, neue zu finden, um seine Erfahrung anzupassen und eine Projektion für seine Zukunft zu haben. Für eine einheimische, bodenständige Glaubensgemeinde muß eine neue ideologische Basis gefunden werden. Wichtig ist es, hier wieder zu betonen, daß Erfolg oder Mißerfolg dieses Beginnens sehr oft davon abhängt, wie die sozialen und psychologischen Faktoren der Konversionserfahrung aufgearbeitet werden und wie die Konversion selbst vonstatten geht.

Die Konversion eines Chinesen zum Christentum läßt sich in etwa vergleichen mit einer Ehekrise. Der Chinese ist in eine wohl vorbereitete Ehe mit seiner kulturellen Tradition hineingeboren. Doch befand sich diese Kultur in den letzten hundert Jahren in einem Verfallsprozeß, hervorgerufen durch innere Zersetzung und die Einführung des westlichen Kapitalismus. Sie vermochte den Chinesen nicht mehr zu befriedigen, der mit dem Westen in Kontakt kam, da sie kein innerlich logisches Weltbild und keine echte Identität mehr bot. In diesem Stadium der Entwicklung kam das Christentum nach China mit der Neuheit und dem Reiz liberaler europäischer Ideen und eines hohen materiellen Fortschrittes verbunden. Mit einmal nahm es das Herz vieler Chinesen gefangen, die daraufhin Christen wurden. Manche von diesen haben seitdem eine Scheidung von ihrer eigenen kulturellen Identität angestrengt; andere leben weiter in dieser «anomalen» Situation bis zum heutigen Tag. Dann trat mit einmal das von den chinesischen Christen abgeschobene China aus seiner Depression heraus und entdeckte neu seinen Stolz und seine Schönheit unter den Völkern der Welt und erneuerte in den chinesischen Christen die Bewunderung und Liebe, die nie ganz erloschen waren. Zugleich damit wurde ihre Konversion zum christlichen Glauben für sie ein Anlaß, sich zu schämen, und ein Zeichen ihrer Treulosigkeit.

Welchen weisen Rat kann hier ein guter Hirt geben? Das paulinische Privileg? Eine Beibehaltung der Situation des «Ehebruches» als einzige Lösung unter den gegebenen Umständen? Oder könnte nicht, um weiter in unserem Bild von der Ehekrise zu bleiben, das Christentum, wenn es für sich die Fähigkeit beansprucht, die Kulturen zu transzendieren, nicht die Rolle eines «Liebhabers» der Welt übernehmen? Diese letzte Formulierung mag ein wenig vulgär klingen. Aber kann man sich das Christentum nicht im Sinne

unseres Bildes als die ein für allemal angebotene außereheliche Erfahrung vorstellen, die dazu dient, ein tieferes Verhältnis zwischen den entfremdeten Eheleuten herbeizuführen, so daß durch die Entdeckung des Christentums der ungetreue Christ neu für die wirkliche Schönheit und den Wert seiner vernachlässigten überkommenen Kultur empfänglich gemacht wird? Es bestehen gewisse Ähnlichkeiten zwischen der eben entwickelten Denkweise und manchen modernen missiologischen Methoden, die der Meinung folgen, das Hauptziel der Mission sei nicht, heidnische Seelen in die rettenden Institutionen der Kirche zu bugsieren, sondern Buddhisten zu besseren Buddhisten oder Marxisten zu besseren Marxisten zu machen, – kurzum: Menschen menschlicher zu machen.

Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Geschichte

An chinesischen Christen, die zu einer persönlichen Synthese zwischen ihrem Glauben und ihrer Kultur gelangt sind, hat es nicht gefehlt. Da waren Katholiken, die im Westen bekannt geworden sind; Namen wie Dom Pierre-Célestin Lou oder John Wu. Beide haben eine Spiritualität entfaltet, die ihren Reichtum aus der philosophischen Tradition Chinas schöpfte. Dabei war ihre theologische Überzeugung streng orthodox – das heißt westlich –, ohne überhaupt die heftigen sozialen Kämpfe widerzuspiegeln, die sich zu ihrer Zeit in China abspielten. Ihre Hauptschwäche – gleich der ihrer protestantischen Brüder in derselben Situation – liegt in ihrer zutiefst idealistischen Philosophie: darin, daß China nur kulturell und nicht soziologisch verstanden wurde und daß sie nicht fertig wurden mit der Rolle der Geschichte, die heute noch die chinesischen Christen bewegt.

Wenn sich für unser Thema aus der chinesischen Revolution eine Lehre ziehen läßt, dann die, daß historische Unrichtigkeiten und Mißgriffe selten vergessen werden. Das ist deshalb der Fall, weil Geschichte die Erinnerung eines Volkes ist und nicht einem Einzelmenschen oder einer Generation gehört. Die chinesischen Kommunisten, zu deren Programm es als wichtiger Teil gehört, China von allen Spuren von Fremdherrschaft zu befreien, haben die chinesische Geschichte sorgfältig ausgeklammert. Es kommt nicht darauf an, wie die Christen dies gern sehen möchten: das Ergebnis der letzten hundert Jahre ist, daß es zwei antagonistische Ströme von Geschichte gibt, die Geschichte Chinas und die des christlichen Westens; und sie sind nahezu in allem verschieden.

Einige Christen im Westen möchten gern behaupten, daß diese beiden historischen Ströme in Wirklichkeit eins seien. Manche sind so weit gegangen, den Mantel der Bibel sogar über den chinesischen Langen Marsch und ähnliche Ereignisse auszubreiten. Das ist zwar ein bewunderswertes Zeichen von Weitherzigkeit, doch wird es in einem chinesischen Herzen kaum eine Saite des Einverständnisses zum Schwingen bringen. Die Schwierigkeit liegt bei diesen Christen in der Annahme einer Art heilsgeschichtlicher Theologie. Diese Art von Theologie versteht Geschichte in einem idealistischen Sinne als etwas im Grund Überhistorisches. Sie geht selten über eine Wiederholung biblischer Kategorien hinaus. Für die Christen des Westens ist es ganz richtig, wenn sie vom Gott ihrer Väter sprechen, da sie niemals im Namen dieses Gottes unterjocht worden sind. Für einen Chinesen liefe es, wenn er dasselbe tun wollte, darauf hinaus, als wollte er die Vorfahren eines ganz anderen Volksstammes anrufen. Praktisch hat sich indes in Wirklichkeit nichts geändert, und die Brücke zwischen den beiden «Geschichten» gibt es noch nicht.

Das Suchen nach dem «kairos» in Hongkong

Die Vereinbarkeit des Christentums mit chinesischer Tradition ist eine Frage der historischen Praxis: ob historisch Getrenntes wieder zusammenfinden kann. Diese Auffassung ist aus der Erfahrung einer neuen Christengeneration in Hongkong entstanden, für die das Problem «China und Christentum» über den üblichen Meinungsstreit hinausreicht. Das Besondere daran ist die enge Verbindung zwischen ihrer Zugehörigkeit zu China und ihrer Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der sie sich selbst finden. Sie sind sich nicht allein klar darüber, daß die Zukunft von Hongkong von der Chinas bestimmt wird, vielmehr ist ihre Verbundenheit mit der Gesellschaft von Hongkong der notwendige Boden, den sie gewinnen und der Nachweis, den sie erbringen müssen, um an Chinas Geschichte von morgen teilzunehmen. Zugleich ist es für sie unmöglich, ihre Verbundenheit mit Hongkong ohne Bezug zu China zu verstehen. Soziales Tätigsein schließt stets Bündnisse und Gegensätze ein und bringt sie in engste Berührung mit anderen Gruppen, für die China keineswegs nur eine Quelle geistiger Inspiration ist, sondern auch der ideologische Rahmen, innerhalb dessen sie ihre Strategien zugunsten Hongkongs entwickeln.

Der Prozeß eines Neuüberdenkens ihres Christentums hat begonnen, und er hat begonnen mit einem Verlassen der westlichen Kirchenstrukturen und bürgerlichen Mentalität, die keine Beziehung zu den Armen oder zu ihrer Zugehörigkeit zu den Armen haben. Diese Bewegung zurück zum Ausgangspunkt wird als

ein wesenhaft reinigender Prozeß angesehen, als eine Selbstentäußerung, die sowohl den Grund als auch den Weg für das Christsein heute darstellt. Daraus ergeben sich für unsere Fragestellung zwei Dinge. Zum ersten brachte diese Bewegung die heilsgeschichtlichen Theologien einen Schritt weiter: Man entdeckte, daß Gott nicht allein an dieser Geschichte teilgenommen, sondern daß er überdies Partei ergriffen hat. Zum zweiten trägt diese Klassenzugehörigkeit bei zur Schaffung eines neuen Universalismus der Unterdrückten. Die Inkarnation ist mehr in der Geschichte der Klasse als in der der Rasse oder der Nation zu erblicken, und das im Blick auf eine Gesellschaft, in der auch die Klasse überwunden wird. Was das anbetrifft, wird China, so darf man hoffen, kein eifersüchtiger Rivale, sondern ein machtvoller Beteiligter sein.

Wie weit aus dieser Erfahrung ein chinesisches Christentum hervorgehen wird, hängt davon ab, wie dieser neue Universalismus mit historischen Reminiszenzen und Trennungen fertig wird und ob er zu einer tragbaren Theologie der Inkarnation und der Geschichte hinführt. Der chinesische Christ wird vermutlich Chinese bleiben – mit seiner konfuzianischen menschlichen Bildung, seiner taoistischen Innerlichkeit, seinem buddhistischen Mitleid usw. Alle diese Elemente werden dabei weitergetragen im Suchen nach jenem einmaligen «kairos», an dem China und Christentum sich als Partner finden bei der Gestaltung einer einzigen Geschichte.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

EDMOND S.S. TANG

1947 geboren in Hongkong, studierte Philosophie an der Universität Hongkong und Theologie an der Katholischen Universität zu Löwen (Belgien). Er gehörte zu den Mitarbeitern des Hong Kong Center for Pastoral Studies von 1974–75. Von 1975–76 war er Dozent am Holy Spirit Seminary. Seit 1977 ist er Mitarbeiter des Forschungsteams von Pro Mundi Vita, einem internationalen Forschungs- und Informationszentrum in Brüssel. Anschrift: 6, rue de la Limite, B–1030 Brussel, Belgien.

Berichte

Donald MacInnis

Die Kirchen im neuen China

Aus verschiedenen Gründen ist es nicht leicht, über die Kirchen im neuen China zu schreiben. Zunächst einmal ist es für jeden anderen als einen chinesischen Christen, der am kirchlichen Leben in China teilnimmt, vermessen, das Leben dieser Kirche berichtend darstellen und deuten zu wollen. Tatsächlich verfügen wir nur über sehr wenige Informationen, die das Leben der Kirche im heutigen China betreffen: Weder die protestantische noch die katholische nationale Kirchenorganisation veröffentlicht Statistiken, Berichte oder Zeitschriften. Zum zweiten haben zwar in jüngster Zeit Besucher mit einigen Kirchenführern gesprochen, und aus dem Ausland kommende chinesische Besucher haben christliche Freunde und Angehörige auf Dorf- oder Nachbarschaftsebene besucht, doch fehlt uns völlig ein Gesamtbild, anhand dessen sich die Vitalität der örtlichen kirchlichen Gemeinden, ihr Hineinwirken in die größere Gemeinschaft und ihre theologischen Entwicklungen im Verlauf dieser Jahre einschätzen ließen. Und schließlich besteht dabei stets das Problem der persönlichen Einstellung und Lebensanschauung. Der christliche Beobachter aus dem Westen, bestimmt durch seine religiöse, kulturelle und politische Ausrichtung, sucht nach vertrauten Orientierungspunkten, nach denen er seinen Weg in einer so wenig vertrauten sozio-politischen Landschaft finden kann.

Was kann man also über die Kirche im neuen China sagen? Was für Informationsquellen stehen zur Verfügung? Und können sie in einer objektiven Weise interpretiert werden?

Die Antwort: Es liegen beträchtliche Angaben vor über Kirche und Religion während der ersten 15 Jahre dieser Periode. Bis 1964 erschien die protestantische Zeitung *Tien Feng*[1].

Eine Reihe von Artikeln über die Religion betreffende Theorien erschien in den verschiedensten nationalen Zeitungen einschließlich *Volkszeitung*, *Rote Flagge* und *Neuer Aufbau* bis 1964–65; und das Forum konfuzianischer Gelehrter fand einen weiten Widerhall in der chinesischen Presse[2]. Aber die Kulturrevolution (1966–71) unterbrach die religiöse Tätigkeit ebenso wie die Tätigkeit in allen anderen Bereichen des Lebens und der Kultur. Von da an hat die chinesische Presse nur sehr wenig über das Thema Religion gebracht.

An inoffizieller und unveröffentlichter Information über die Kirchen von dieser Zeit an liegt manches vor: zahlreiche Berichte von Auslandschinesen, die ihre Freunde und Angehörigen in China besucht haben, Berichte von chinesischen Christen, die nach Hongkong oder Übersee ausgewandert sind; und die Information reichte von jüngsten Interviews mit kirchlichen Führern in China selbst, wie etwa K.H. Ting, dem Präsidenten des Nanking Theological College, Wu Yi-fang, dem früheren Präsidenten des Ginling Christian Women's College bis zu bestimmten einzelnen katholischen, protestantischen und islamischen Geistlichen, Ordensfrauen, Seelsorgern und Imamen[3]. Doch selbst damit haben wir nur verstreute Eindrücke vom Leben der Kirche im heutigen China.

Außerdem muß die Situation der christlichen Kirche und anderer Religionen im heutigen China im gesamten sozio-politischen Zusammenhang der derzeitigen innerchinesischen Vorgänge betrachtet werden. Das Land erfährt eine außerordentliche Wandlung und Entwicklung; seine Führer lassen sich bei ihrem Streben, eine sozialistische chinesische Gesellschaft zu schaffen, von einer total weltlichen Ideologie leiten. Unter der Leitidee der Vereinigten Front haben religiös Gläubige, die gleich anderen Bürgern der Nation dienen, volle bürgerliche Rechte. Religiöse Führer aller größeren Religionsgemeinschaften leisten ihre Dienste im Nationalen Volkskongreß und anderen Organen auf den Ebenen der Zentralregierung, der Provinzregierungen, der kommunalen wie lokalen Verwaltung. Doch China ist heute eine vollständig säkularisierte Nation. Religiöse Tätigkeit ist ein Randphänomen, eine private Übung, die für die Hauptvorgänge der Fortentwicklung Chinas zur Modernisierung und zum Jahr 2000 als irrelevant angesehen wird.

Religionspolitik in der Volksrepublik China

Wenn man von den christlichen Kirchen im heutigen China sprechen will, muß man von allen Religionen, von der amtlichen Religionspolitik sowie von der konkreten Durchführung dieser Politik in den verschiedenen Epochen seit 1949 sprechen. Ja, man muß darüber hinaus verstehen, wie Religion im heutigen China definiert wird, wie man zwischen Religion und Aberglaube unterscheidet und welche Variationen es in der Politik den verschiedenen Religionen sowie den verschiedenen Funktionen der Religionen gegenüber gegeben hat. Schließlich sollte erwähnt werden, daß Perioden der Unterdrückung der religiösen Rechte der Gläubigen auf lokaler Ebene mit heftigen nationalen Propagandakampagnen zusammenfielen, die jeweils

dazu dienen sollten, das Volk für ganz bestimmte Ziele zu mobilisieren, wie dies etwa bei der gegen die Rechtsabweichler gerichteten Kampagne 1957–58 und der Kulturrevolution 1966–71 der Fall war.

Artikel 88 der Verfassung der chinesischen Volksrepublik enthält die Zusicherung, daß «jeder Bürger der Volksrepublik Religionsfreiheit genießen soll». Die revidierte, 1975 angenommene Verfassung bestimmt diese Zusicherung näher, indem sie zwei Bedingungen beifügt: «Alle Bürger der chinesischen Volksrepublik», heißt es da, «sollen Religionsfreiheit genießen; doch sollen sie ebensogut die Freiheit haben, keinen religiösen Glauben zu bekennen, sowie die Freiheit, atheistische Propaganda zu treiben.»

Weder in der Verfassung noch in irgendeinem anderen Dokument der Legislative oder Exekutive wird der Versuch gemacht, Religion zu definieren oder die Grenzen religiösen Glaubens und religiöser Betätigung zu bestimmen. «Religionsfreiheit – Freiheit religiösen Glaubens» kann natürlich von örtlichen Funktionären so weit oder so eng ausgelegt werden, wie es ihnen angebracht erscheint. Doch wurden im Laufe der Jahre die Funktionen der institutionellen Religion immer mehr beschnitten, bis während der Kulturrevolution faktisch die einzige religiöse Betätigung, die man kannte, in einer formlosen Versammlung von Gruppen von Gläubigen zum Gebet bestand.

Zur gleichen Zeit begann man jedoch, klar zwischen Religionen und Aberglauben zu unterscheiden. Abergläubische Praktiken wurden als nichtreligiös und damit außerhalb der verfassungsmäßigen Garantie der Religionsfreiheit stehend erklärt. Ya Han-chang, ein Theoretiker des Marxismus, schrieb dazu im Jahre 1964 in *Hsin Chien-she* (Neuer Aufbau): «Feudalistischer Aberglaube mag zwar seine Organisationen, seine Gruppen und Betätigungen haben, besitzt indes keine religiöse Lehre und nicht die charakteristischen Merkmale einer Religion. Feudalistischer Aberglaube ist nicht Religion.»[4] In den Augen Ya Han-changs umfaßt die Kategorie des «feudalistischen Aberglaubens» Ahnenkult, Zauberei, Exorzismus, Wahrsagerei, Physiognomik, Geomantik, Anbetung von Lokalgottheiten, sowie die Tätigkeiten von Geheimgesellschaften. Aufgrund ihres sozial unproduktiven und ausbeuterischen Charakters «müssen all diese Tätigkeiten unterdrückt» und die, die sie ausüben, dazu gebracht werden, sich neu zu orientieren und «auf ehrliche Weise ihren Lebensunterhalt zu erwerben».

Religion – und darunter versteht Ya die entwickelten Religionen mit organisierten Tätigkeiten und einer systematischen Lehre – ist etwas ganz und gar anderes. In aller Klarheit tritt er für eine «demokratische» Politik den religiös Gläubigen gegenüber ein. Dazu zitiert er die Anweisung des Vorsitzenden Mao aus seiner Schrift: «Von der korrekten Behandlung von Widersprüchen innerhalb des Volkes»: «Wir können Religion nicht durch einen Verwaltungsakt zerstören oder Menschen zwingen, nicht an Religion zu glauben... Der einzige Weg, Fragen ideologischer Art oder strittige Probleme im Volk zu behandeln, ist die demokratische Methode: die Methode der Diskussion, der Kritik, der Überzeugung und Erziehung und nicht die Methode des Zwanges oder der Unterdrückung.»[5]

Doch Eintreten für die Rechte der Gläubigen einer Religion bedeutet noch nicht Bestätigung von Religion als einem gesetzlich anerkannten Glauben. 1940 schrieb Mao Tse-tung: «Kommunisten können eine anti-imperialistische und anti-feudalistische Einheitsfront für politische Aktion zusammen mit bestimmten Idealisten, ja sogar Anhängern eines religiösen Glaubens bilden. Doch können wir niemals ihren Idealismus oder ihre religiösen Lehren gutheißen.»[6] Die grundsätzliche Stellung zur Religion leitet sich her von den Schriften von Marx und Engels. In einem 1938 veröffentlichten Aufsatz hat Mao geschrieben: «Die Geschichte der Wissenschaften liefert dem Menschen den Beweis für die materielle Natur der Welt und dafür, daß sie von Gesetzmäßigkeiten gelenkt wird. Sie hilft dem Menschen, die Nichtigkeit der Illusionen der Religion und des Idealismus zu erkennen und von da aus zu materialistischen Schlußfolgerungen zu kommen.»[7]

Die amtliche Politik der Religion gegenüber war die ganzen Jahre über, ungeachtet der nichtamtlichen Fluktuationen in den Perioden politischer Hochspannung, eine Politik der Duldung den Anhängern der Religion gegenüber, während gleichzeitig eisern an der marxistischen Verwerfung der Religion als berechtigtem Glaubenssystem festgehalten wurde. Das Büro für religiöse Angelegenheiten des Amtes der Vereinigten Front ist vermittelndes Organ der offiziellen Politik und stimmt die religiösen Tätigkeiten durch die von jeder der größeren Religionsgemeinschaften gebildeten nationalen Verbände aufeinander ab.

Die Politik den drei anerkannten Religionen – Buddhismus, Islam und Christentum – gegenüber ist in den Jahren nicht immer gleich gewesen. Nach dem faktischen Verstummen von Nachrichten über religiöse Tätigkeiten während der Kulturrevolution (1966–71) sind in den letztvergangenen Jahren alle drei Religionen von Zeit zu Zeit in den chinesischen Presseverlautbarungen wieder aufgetaucht. So haben beispielsweise buddhistische Delegationen aus Japan in den letzten Jahren wiederholt China besucht, und diese Besuche sind 1978 durch eine chinesische buddhistische Delegation in Japan erwidert worden[8].

Über entsprechende Delegationen aus islamischen Ländern ist ebenfalls in der Presse berichtet worden.

Dagegen haben seit Mitte der fünfziger Jahre weder Gruppen christlicher Kirchen aus anderen Ländern China betreten, noch haben kirchliche Führer aus China während dieser Zeit irgendwelche im Ausland stattfindenden internationalen Kirchenkonferenzen besucht. Die Gründe für diese unterschiedliche Behandlung der drei Religionen sind komplex. Sie hängen zusammen mit den Beziehungen Chinas zu den Völkern der Dritten Welt wie auch den westlichen Nationen gegenüber. Hier stoßen wir auf die Reste eines Ressentiments den christlichen Missionen gegenüber, die als eine Art von kulturellem Imperialismus angesehen wurden, wie auf der anderen Seite auf die Politik des *tzu li keng sheng* (Selbstvertrauen) in jedem Aspekt des sozialistischen Aufbaus der Nation, die die Abhängigkeit von ausländischer Hilfe oder von ausländischen Vorbildern, gleich welcher Art, leidenschaftlich ablehnt.

Die Politik des Selbstvertrauens und die Kirchen

Die Politik des Selbstvertrauens und des Aufbaus der Nation durch Entwicklung eigener Modelle hat sich in der Geschichte der christlichen Kirchen widergespiegelt. Das erste Stadium der Reorganisation der Kirchen diente der Durchführung des Programmes der «drei Selbst», wie es erstmals im *Christlichen Manifest* vom Mai 1950 formuliert und von 400 000 protestantischen Christen unterzeichnet wurde[9]: Selbsthilfe, Selbstentwicklung, Selbstregierung. Das erforderte die vollständige Trennung von jeglicher Abhängigkeit von Führung durch Missionare und Mittel, die aus dem Ausland kamen. Zu Beginn des Jahres 1951 hatten die Missionare entweder bereits das Land verlassen, oder sie warteten auf Ausreisegenehmigungen. Und der Erlaß vom 29. Dezember 1950 über die Drosselung der Mittel durch die amerikanische Regierung im Zusammenhang mit dem Koreakrieg hatte jegliche ausländische Finanzhilfe für die chinesischen Kirchen abgeschnitten. Das war die erste Etappe in der Reorganisation der Kirchen.

Die zweite Etappe, die Verschmelzung der protestantisch-konfessionellen Kräfte zu einer einzigen Organisation, begann mit der Reformbewegung der «drei Selbst». Sie wurde durch ein von Premierminister Tschu En-lai einberufenes Treffen von 151 kirchlichen Führern, das im April 1951 in Peking stattfand, eingeleitet. In der *Gemeinsamen Erklärung der christlichen Kirchen Chinas* riefen die Delegierten der Konferenz alle chinesischen Christen auf, «...vollständig, für immer und vorbehaltlos alle Beziehungen zu amerikanischen oder sonstigen Missionen abzubrechen und so die Prinzipien der Selbstregierung, Selbsthilfe und Selbstentwicklung in den chinesischen Kirchen zu verwirklichen.»[10] Sie verpflichteten sich ferner, die Landreformpolitik der Regierung und das *Grundsatzprogramm* zu unterstützen, allen Gesetzen zu gehorchen, keine Mühe zu scheuen für den Wiederaufbau der Nation, sowie «der Regierung behilflich zu sein bei der Entdeckung und Bestrafung antirevolutionärer und korrupter Elemente innerhalb der protestantischen Kirche». Gleichzeitig wurden alle kirchlichen Schulen, Krankenhäuser und sozialen Dienste unter die Oberaufsicht und Verwaltung der Provinzen, Kommunen oder anderer weltlicher Institutionen gestellt.

Die letzte Nationale Christenkonferenz – bis zur Abfassung des vorliegenden Berichtes – fand 1961 in Schanghai statt mit 319 Delegierten. Dr. Wu Yi-fang, ehemaliger Präsident des Ginling Christian Women's College, legte den Bericht des Exekutivausschusses vor über die Arbeit der Organisation seit der Konferenz von 1954, die Lage der theologischen Lehranstalten und der christlichen Verlagstätigkeit und die Teilnahme von Geistlichen und Laien am sozialistischen Erziehungsprogramm, wobei «unser Verständnis für die Verbundenheit mit dem Volk zunahm»[11].

Die einheimischen Kirchen

Die Leiter der Drei-Selbst-Bewegung kamen hauptsächlich aus den Kirchen, die von den größeren Missionsgesellschaften gegründet und dadurch an ihre Mutterkirchen in Europa und Nordamerika historisch gebunden waren. Ein weiterer wesentlicher Teil der Kirche Chinas war vollständig von chinesischen Geistlichen und Laien gegründet und organisiert. Alle diese einheimischen Kirchen waren bekannt für ihre Vitalität, ihre Unabhängigkeit von jeglicher ausländischer Unterstützung und Führung und ihre ausgeprägte Identität und Theologie. Die bestbekannte davon waren die Jesus-Familie (Jesus Family), die Wahre Kirche Jesu (True Jesus Church) und die Kleine Herde (Little Flock, wörtlich: Versammlungsplätze). Ferner gab es wohlbekannte Pastoren unabhängiger Gemeinschaften wie Wang Ming-tao vom Christian Tabernacle in Peking. Weil sie sich der Drei-Selbst-Bewegung nicht anschlossen, wurden diese Gruppen und ihre führenden Männer als Dissidenten betrachtet, und man nahm ihnen das Recht, unabhängig weiterzuarbeiten.

Die katholische Kirche

Die katholische Kirche Chinas mit ihrer dreieinhalb Jahrhunderte alten Geschichte zählte 1949 zwischen

zwei und drei Millionen Mitglieder, das heißt drei- bis viermal soviel wie die Protestanten. Weil sie in einer einzigen einheitlichen Kirche zusammengefaßt war unter einer Hierarchie, die bis nach Rom reichte, widmete ihr die neue Führung eine besondere Aufmerksamkeit. Die Bewegung für die «drei Autonomien» wurde vom Büro für religiöse Angelegenheiten mehrere Jahre lang gedrängt, bis 1957 der Nationale Patriotische Katholische Bund unter Erzbischof P'i Shushih als Vorsitzendem gebildet wurde, – demselben Erzbischof P'i, der im Februar 1978 in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Nationalen Patriotischen Katholischen Bundes an der Beratenden politischen Konferenz des chinesischen Volkes (Chinese People's Political Consultative Conference = CPPCC) teilgenommen hat.

Die katholischen Kirchen waren durch ein der Erfahrung der Protestanten ähnliches System von Beschneidungen und Einschränkungen gegangen, mit einer bemerkenswerten Ausnahme: der chinesischen Hierarchie. Über vierzig Bischöfe wurden während dieser Zeit gewählt und geweiht ohne Bestätigung durch den Vatikan, der sie als ungesetzlich, aber nicht schismatisch ansieht. Nach Aussagen eines in Frankreich lebenden chinesischen Priesters sind die neuen Prälaten nicht schismatisch, weil sie «guten Glaubens handeln, allein aus der pastoralen Absicht heraus, ihre Kirche zu erhalten und ihre Gemeinden zu schützen»[12].

Kirchliches Leben auf dem Dorf

Was wissen wir vom christlichen Leben auf der dörflichen Ebene? Nach zahlreichen Augenzeugenberichten aus den verschiedensten Provinzen zu urteilen, versammeln die Christen sich regelmäßig zum Gottesdienst. Eine junge chinesische Christin, die 1976 nach Hongkong kam und gelegentlich in ihr Heimatdorf zurückkehrte, wurde 1978 interviewt[13]:

Frage: Die meisten Leute werden überrascht sein, wenn sie erfahren, daß Sie Christin sind. Die meisten Berichte aus der Zeit nach der Kulturrevolution legen die Annahme nahe, daß die Christen in China in wirksamer Weise unterdrückt worden sind.

Fräulein Wong: Ich kann nichts sagen über andere Gegenden, aber in meinem eigenen Heimatdorf trifft das nicht zu. Während der Kulturrevolution war ich erst ein kleines Mädchen, aber danach versammelte sich wie heute noch meine Familie regelmäßig zu Hause zum gemeinsamen Gebet und Bibelstudium.

Frage: Hatte während dieser Zeit Ihre Familie oder Ihr Dorf irgendwelche Schwierigkeiten zu erdulden von seiten der staatlichen Behörden?

Fräulein Wong: Soweit ich weiß, hatte in unserem Dorf niemand etwas zu leiden. Wir sind nur einfache Bauersleute. Weshalb hätte man uns ein Leid antun sollen? Sind doch sogar einige der örtlichen Funktionäre Christen...

Frage: Können Sie uns etwas über Ihre Gebetsgottesdienste sagen?

Fräulein Wong: Wir treffen uns regelmäßig in den Häusern der Gemeindemitglieder. Wir halten den Samstag als Sabbat und arbeiten normalerweise nicht an diesem Tag. Die Leute besuchen verschiedene Hausversammlungen, wann immer sie frei sind und Interesse haben. Für gewöhnlich ist in jedem Christenhaus jeden Abend eine Versammlung. Unsere Gottesdienste bestehen aus Singen, Gebet, Schriftlesung und Predigt. Man erwartet von jedem, daß er sich an diesen Tätigkeiten beteiligt. Wir haben niemanden, der für eine bestimmte Funktion benannt wäre. Vor kurzem sind in unserem Gebiet an die hundert Leute getauft worden... Und das Abendmahl feiern wir sehr häufig. Wir bedienen uns dabei der traditionellen Gottesdienstordnung. Das ist für uns sehr wichtig.

Frage: Wie vereinigen Sie als Christin in einem sozialistischen Land Ihren Glauben mit der Liebe zu Ihrem Land?

Fräulein Wong: Nun, ich bin Chinesin, und natürlich liebe ich mein Land. Ich bin nicht Parteimitglied, aber ich stehe ein für mein Land. In unserer Kirche gibt es ein Wort: «Liebe das Land, liebe den Herrn und liebe den Frieden.» Ich sehe darin keinerlei Widerspruch. Sie etwa?

Zusammenfassung

Ungeachtet eines alles durchdringenden Säkularismus und einer unnachgiebigen ideologischen Feindschaft allen Religionen gegenüber, bestätigen amtliche wie nichtamtliche Berichte, daß die Kirchen im neuen China überleben. Unter der neuen politischen Leitung wurde die in Ungnade gefallene «Viererbande» kritisiert, weil sie «die Bemühungen der Religionspolitik» (Freiheit des religiösen Glaubens) «untergraben habe». Eine größere Zahl von Kirchen hat ihre Gottesdienste für ausländische Besucher geöffnet. Eine Anzahl buddhistischer Tempel und Klöster mit einer ihre Funktionen ausübenden Geistlichkeit sind ebenfalls für fremde Besucher geöffnet worden.

Laut jüngsten Berichten von Reisenden sind auch religiöse Studien wieder aufgenommen worden. Es gibt wieder eingeschriebene Studenten der katholischen und protestantischen Theologie. Mehr als hundert Personen wohnten einem Forum über religiöse For-

schung bei, das am 10. und 11. April 1978 in Peking stattfand. Den Vorsitz hatte Jen Chi-yu, der Leiter des Institutes zur Erforschung der Weltreligionen, das 1964 auf Anweisung des Vorsitzenden Mao errichtet worden war, aber erst 1978 seine eigentliche Tätigkeit aufnahm, als Studenten sich eingeschrieben hatten «zum ernsthaften wissenschaftlichen Studium der Weltreligionen», nämlich des Buddhismus, des Christentums und des Taoismus[14].

Schließlich tauchten, nachdem man seit den frühen sechziger Jahren in der nationalen Berichterstattung nichts mehr von ihnen gehört hatte, im Februar 1978 sechzehn prominente römisch-katholische, protestantische, buddhistische und islamische Persönlichkeiten auf der Politischen Beratenden Konferenz des chinesischen Volkes auf, legitimiert von den Organisationen, die sie vertraten. Erwähnt wurden ferner der Katholische Patriotische Bund Chinas, die Gesamtchinesische Konferenz der protestantischen Kirchen und die islamischen und buddhistischen Zusammenschlüsse Chinas[15].

Das alles sind Blätter im Wind. Nur die Zeit wird erweisen, ob das religiöse Leben auf der Ebene der Zeit vor der Kulturrevolution wiederhergestellt werden kann. Doch bricht die neue Führungsmannschaft derzeit auf so vielerlei Weise mit dem Vergangenen, daß man mit einer energischeren Durchführung der von Mao Tse-tung in seiner Schrift «*Über eine Koalitionsregierung (1945)*» gegebenen Anweisungen rechnen kann. «Alle Religionen», heißt es da, «sind erlaubt...entsprechend dem Prinzip der Religionsfreiheit. Alle religiös Gläubigen...genießen den Schutz der Volksregierung, solange sie sich an deren Gesetze halten. Jedermann hat die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben: Keinerlei Zwang oder Diskriminierung ist gestattet.»[16]

[1] Siehe China Bulletin (1949–64), East Asia Office, National Council of Churches of Christ in the USA (NCCCUSA), New York betr. Übersetzungen aus Tien Feng.

[2] In Auswahl nachgedruckt in D. MacInnis, Religious Policy and Practice in Communist China (MacMillan, New York 1972), Section 3: «Theoreticians Debate Religious Policy, Theory and Tactics.»

[3] Berichte in China Notes (NCCCUSA); Information Letter (Marxism and China Study, Lutherischer Weltbund, Genf); China Talk (China Liaison Office, United Methodist Church, Hongkong); China Study Project Bulletin (British Council of Missionary Societies); Echange France-Asie Dossier (26, rue de Babylone, Paris); Pro Mundi Vita Reports (Brüssel); Mondo e Missione (Pontificio Istituto Missioni, Milano) usw.

[4] On the Difference between the Theist Idea, Religion and Feudal Superstition, Hsin Chein-she (Neuer Aufbau), 20. Februar 1964: MacInnis, aaO. 48.

[5] On the Correct Handling of Contradictions (1957): MacInnis, aaO. 13.

[6] On Religion and the United Front (1940): MacInnis aaO. 12.

[7] Dialectical Materialism: Notes of Lectures at K'ang-chan tahsueh (War of Resistance University Magazine, April 1938): MacInnis aaO. 10–11.

[8] Buddhist describes Life in China: Japan Times, 18. Mai 1978.

[9] The Christian Manifesto: «Direction of Endeavor for Chinese Christianity in the Construction of New China» = Documents of the Three-Self-Movement, hg. von Francis P. Jones (Fernostbüro, NCCCUSA, New York 1963) 19.

[10] Chinesischer Text in Tien Feng, 8. Mai 1951, übersetzt in China Bulletin, Bd. 1, Nr. 108.

[11] The Second General Conference of the Three-Self Movement: Tien-Feng, Januar/Februar 1961; übersetzt in Documents of the Three-Self Movement, 194.

[12] Fr. Wei Tsing-sing, Open Letter to the West: Commonweal, 25 (November 1966) 222–225; zitiert in R. Bush, Religion in Communist China (Abingdon, New York and Nashville 1970) 146.

[13] Christian Worship in Rural China, Interview in China Talk, China Liaison Office, United Methodist Church, Hongkong; zitiert in China Study Project Bulletin, Nr. 6 (1978) aaO.

[14] Hsinhua, New China Daily News Release, 1. März 1978.

[15] AaO.

[16] On Coalition Government (1945, zitiert in D. MacInnis, aaO. 14.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DONALD E. MACINNIS

Geboren in Jefferson, Wisconsin. Studium an der Universität Chicago 1943–44; Army Chinese Program Stanford Graduate School, International Relations, 1946–47 Yale Divinity School, B.D. 1953, STM 1959, Ohio Northern University D.D. 1965. Ordiniert im Juni 1953 von der New York East Conference der Methodist Church. 1948 als Methodistenmissionar ausgesandt. Von 1959 bis 1965 Bezirks-Superintendent der Taiwan Provisional Annual Conference und Dozent am Taiwan Theological College sowie der Soochow Universität. Er vertrat bei ökumenischen Bemühungen in Taiwan die Methodistenkirche. Er war von 1966 bis 1975 Erster Direktor des China Program und Herausgeber der China Notes, einer vierteljährlich erscheinenden Veröffentlichung des National Council of Churches of Christ/USA. 1975 Erster Direktor des Midwest China Study Resource Center (St. Paul). Mitglied des Nationalkomitees für US-chinesische Beziehungen, des China Council der Asia Society, der Association of Asian Studies, der Midwest Conference of Asian Affairs und des Upper Midwest East Asian Seminar. Zeitweise Kurator des United Board for Christian Higher Education in Asia. Veröffentlichungen: Religious Policy and Practice in Communist China: A Documentary History (New York 1972 und London 1973); Religionspolitik im Kommunistischen China: Theorie und Praxis in Dokumenten (Göttingen 1974). Beiträge in Christian Century Magazine: 43 Artikel, einschließlich einer monatlichen China-Seite (1968–74); Artikel in Christianity and Crisis, Event, Response, Occasional Bulletin, Engage, Tempo, Presbyterian Life, Together, Outlook (London), Frontier (London), Wending (Holland), International Reformed Bulletin, Missiology: an International Review, World Encounter, One World (W.C.C.), New China, Holy Cross Quarterly, Studies in the International Apostolate of Jesuits, Review and Expositor, Lutheran World, Japan Christian Quarterly, Worldview, China Notes, Presbyterian Journal of History. Anschrift: Midwest China Study Resource Center, 2375 Como Ave. West, St. Paul, MN 55 108, USA.

Jean Charbonnier

Bericht über die Situation des chinesischen Christentums außerhalb Chinas

Etwa zwei Millionen Chinesen leben außerhalb des Landes ihrer Vorfahren. Diese Zahl umfaßt nicht die chinesische Provinz Taiwan und auch nicht Hongkong, das Handelszentrum Südchinas unter englischer Administration. Die Mehrzahl der Chinesen in Übersee (*Hua ch'iao*) hat nicht die chinesische Nationalität. Viele sind noch heimatlos, aber in zunehmendem Maße werden sie Bürger der Staaten, in denen sie leben. Sie sind über 115 Länder der fünf Kontinente verstreut. Die meisten von ihnen halten sich in Südostasien auf.

I. Vom Kuli bis zum Bankdirektor: eine bewegte Geschichte

Trotz des wirtschaftlichen Aufstiegs mancher Familien haben die Chinesen in Übersee eine ungesicherte Existenz geführt und führen sie immer noch. Die Urgroßväter der Geschäftsleute und Professoren von heute waren häufig vom Hunger bedrohte Bauern, die ins Ausland gingen, um ihre Familien vor Not zu bewahren. Nachdem sie in Sammeltransporten im unteren Schiffsraum zu fremden Ufern gebracht worden waren, wurden die ersten chinesischen Auswanderer häufig für die schwersten Arbeiten eingesetzt, so auch für die Rodung des malaisischen Urwalds oder für den Bau der transkontinentalen Eisenbahnlinie in den Vereinigten Staaten.

Obwohl sie geduldig und folgsam wie die Sklaven früherer Zeiten waren, gelang es ihnen doch, sich untereinander zu organisieren. Auch waren sie die Hüter einer langen kulturellen Tradition, deren Geheimnis in ihrer Sprache verborgen lag. Trotz Ausbeutung, Mißhandlung und Verfolgung konnten sie überleben. Aufgrund ihrer Arbeitsleistung und des steigenden Gewichts ihres wirtschaftlichen Vermögens gewannen sie in allen Ländern Freunde.

Die lange Geschichte der chinesischen Auswanderer ist noch nicht abgeschlossen, obwohl die meisten Länder ihre Pforten der Einwanderung geschlossen haben. Die ethnischen Minderheiten, die sie darstellen, leiden manchmal noch immer unter diskriminierenden Maßnahmen. Es kommt vor, daß ihnen Bodenerwerb oder die Ausübung bestimmter Berufe untersagt ist. Sie haben keinen anderen Ausweg, als sich dem Handel zuzuwenden, obwohl dieser Tätigkeit in der chinesischen Tradition ein verächtlicher Charakter beigemessen wird. Tatsächlich aber tun sie sich auf diesem Gebiet seit langem hervor. Das chinesische Handelskammer- und Bankennetz Südostasiens ist zu einer Wohlfahrtsquelle für die jeweilige lokale Wirtschaft geworden.

II. Ein für das Christentum aufnahmebereites Milieu

Von alters her haben sich einige Chinesen der Diaspora dem Christentum angeschlossen. 1661 bilden die spanischen Dominikaner in Manila eine Gemeinde von 4000 Chinesen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts treffen die großen chinesischen Auswanderungen in Richtung Südostasien und Amerika auf die in voller Expansion begriffenen christlichen Missionen. In Singapur und in Malaisia wurden Gemeinden mit verschiedenen Dialektgruppen geschaffen. Christsein bedeutet die Hoffnung auf eine offenere Erziehung und erleichtert die Beziehungen zu den fremden Händlern und Verwaltungsorganen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entdeckt der junge Sun Yatsen den christlichen Glauben in einer anglikanischen Schule in Honolulu. In den Gegenden Zentral-Amerikas, wo die chinesischen Kulis die früheren Sklaven ersetzten, bedeutet der christliche Glaube einen Aufstieg innerhalb der lokalen Gesellschaft. Chinesische Priester spielen eine aktive Rolle in der Entwicklung der katholischen Gemeinden; so Pater François Tam Assou in Cholon (1897), Pater Chiang auf Réunion (1890) oder Pater Philippe Lau in Neuguinea gegen 1930. Zur Zeit der Gründung der Volksrepublik China im Jahr 1949 repräsentieren die Katholiken etwa 1 % einer Diaspora, die zu der Zeit 10 Millionen Chinesen umfaßt.

III. Förderung eines spezifisch chinesischen Apostolats

In den folgenden 20 Jahren erhöht sich das Verhältnis auf 3 %, während die Gesamtbevölkerung der Diaspora sich verdoppelt hat. 1978 gibt es 750000 Katholiken. Zusammen mit den Protestanten erreicht der Prozentsatz der Christen 5 %, was zehnmal mehr ist als in China selbst. Mehrere Untersuchungen analysierten die Bekehrungsbewegung der 50er und 60er Jahre. Die schnellen Veränderungen des sozialen Lebens brechen die Gettos auf. Die Großfamilie löst sich in kleinere Einheiten auf. Die traditionellen Ideale sind bedroht. Viele Chinesen treten den örtlichen katholischen Gemeinden bei aus dem Bedürfnis nach Sicherheit und nach brüderlicher Solidarität, gepaart mit dem

Wunsch, ihr traditionelles Menschheitsideal auf neue Grundlagen zu bauen.

Diese Bewegung genießt die Unterstützung von Priestern, Ordensleuten und Ordensfrauen, Missionaren oder Chinesen, die nicht mehr in China selbst dienen dürfen. Freilich strömt eine große Anzahl von ihnen mit den etwa 2 Millionen Flüchtlingen vom Kontinent auf die Insel Taiwan. Einige von ihnen lassen sich in Hongkong nieder, wo sie die Unterstützungsdienste für Flüchtlinge und Erziehungshilfen wahrnehmen. Allzu viele wurden in Gegenden außerhalb der Zentren der chinesischen Diaspora eingewiesen, so daß ihre chinesische Erfahrung ihnen keinen Nutzen mehr bringen konnte. Man mußte die Aufmerksamkeit der Kirche auf das Gewicht der Diaspora an sich lenken. Der Bischof von Ninghsia, Carlo Van Melckebeke, der 1952 aus China vertrieben wurde, widmete sich mit Leib und Seele dieser Aufgabe.

Im Jahre 1953 ernennt die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens Bischof Van Melckebeke zum apostolischen Visitator der Chinesen in Übersee. Seine Mission besteht darin, das Apostolat unter den Chinesen in Übersee zu fördern und zu koordinieren, ohne jedoch besondere rechtliche Befugnisse zu haben. Eine seiner dringendsten Aufgaben ist es, die rund zweihundert jungen chinesischen Priester, die zur Zeit der kommunistischen Machtergreifung ihres Landes an ausländischen Seminaren studierten, klug einzusetzen. Er sollte im übrigen später an die Erneuerung dieses Personals denken durch die Befürwortung zweier kleiner chinesischer Seminare in Phulam bei Saigon und in Cebu auf den Philippinen.

Während er so den dringendsten Bedürfnissen nachkommt, organisiert er eine spezifische und dauernde Mission in Singapur, das die größte chinesische Konzentration außerhalb Chinas darstellt; er gründet ein katholisches Zentralbüro, das seinen Wirkungskreis schon bald auf die ganze Welt ausdehnt. Zu diesem Büro gehören ein Pressedienst, eine Bibliothek, ein Fernkurs in religiöser Unterweisung, ein Katechesedienst und ein Gebetsbund für China. Es gewährt allen Unternehmungen, die zum Vorankommen der christlichen chinesischen Gemeinden beitragen, finanzielle Unterstützung. Im Bewußtsein der Notwendigkeit der Bildung eines katholischen chinesischen Geistes befürwortet der apostolische Visitator im Jahre 1957 die Gründung zweier Studienzentren: des Studium Sociologicum in Singapur, das die Soziallehre der Kirche in den Gebieten Südostasiens und Chinas verbreiten soll und das von den Franziskanern übernommen wurde; des Studium Sinicum in Königstein in Deutschland als Informations- und Publikationszentrum. Das erste dieser Zentren, das von Belang sein konnte für die Zukunft, sollte später leider nach Taiwan verlegt werden.

Soziale und finanzielle Hilfe wird schließlich den zwangsumgesiedelten Personen und den Flüchtlingen gewährt. Dieser Dienst gegenseitiger Hilfe paßt sich dem Rahmen des beweglichen Milieus der Diaspora gut ein. Von jeher haben sich die Chinesen in Verbänden zur gegenseitigen Unterstützung organisiert, um den Ungewißheiten der Geschichte zu begegnen. Gewisse geheime Vereinigungen haben ja auch schonungslos dieses Schutzbedürfnis ausgenutzt. Die christlichen Hilfsdienste gleichen in brüderlicher Weise die Schwäche des sozialen Netzes der chinesischen Emigration und die Unzulänglichkeiten der Unterstützung aus. Die nationalen karitativen Dienststellen der Diözese versuchen, so gut es in ihrem Vermögen liegt, die ihnen bekannt werdende Not zu lindern.

Der Fortschritt eines spezifisch chinesischen Apostolats weckt die Aufmerksamkeit der örtlichen religiösen und auch der zivilien Autoritäten. Werden die Bischöfe der kulturellen chinesischen Wirklichkeit wohl gerecht? Ist die besondere Führung, die diese ethnische Minderheit braucht, im Rahmen ihrer Gesamtpastoral gesichert? Die lokalen Verwaltungsorgane, die daran interessiert sind, die Einheit und Unabhängigkeit ihrer Nation zu festigen, betrachten Aktivitäten, die einen kulturellen Partikularismus nähren könnten, mit Argwohn. Besteht da nicht die Gefahr politischer Spaltung? Die Christen setzen sich hier mit einem Problem auseinander, das in Wirklichkeit die gesamte chinesische Diaspora betrifft. Wie kann man ihre kulturellen Traditionen und ihre sozialen Bräuche mit einer totalen Integration in das Land, das sie aufnimmt, verschmelzen?

IV. Treue zur eigenen Kultur und Integration in die örtliche Gesellschaft

Mit wem fühlen sich die Chinesen der Diaspora tatsächlich solidarisch? Gehören sie voll und ganz dem Land an, in dem sich ihre Ahnen niederließen, wo sie selbst geboren sind, dessen Sprache sie sprechen und dessen Bürger sie oft sind? Dies ist wahrscheinlich der Fall zum Beispiel für die Mehrheit der Chinesen in Thailand. In anderen Ländern ist es möglich, daß die Chinesen sich wenig in die örtliche Bevölkerung integrieren, vor allem wenn sie weiterhin ihre Sprache sprechen und ihre eigenen Schulen unterhalten.

Die jungen Nationen Südostasiens verlangen ihrerseits eine absolute politische Loyalität. Sie müssen die nationale Sprache sprechen, sogar einen ortsüblichen Namen annehmen und ihren chinesischen Namen aufgeben. In dem Wunsch, ihre Sicherheit zu retten und in

Frieden vorwärtszukommen, beugen sich die Chinesen diesen Auflagen. Aber sie wissen, daß ihre Anpassungsanstrengungen nicht imstande sind, jegliche Gefahr zu bannen. Ihre jüngste Geschichte in Indonesien und in Vietnam rechtfertigt ihre Vorbehalte. Nachdem die Regierung in Saigon allen Chinesen im Jahre 1957 die vietnamesische Staatsbürgerschaft auferlegt hat, untersagt sie ihnen anschließend die Ausübung gewisser Berufe. Im Jahre 1978 nimmt das kommunistische Regime ihnen ihre Güter und läßt eine gewisse Anzahl von ihnen nach China flüchten, so als wären sie chinesische Nationalisten.

Da sie seit langem mit diesen Existenzproblemen zu kämpfen haben, haben sich die Chinesen in Übersee daran gewöhnt, ihr Überleben durch kulturelle Bande und durch ihre Vereinigungen zu sichern. Die Bande, die sie einen, sind schwerlich durch juristische oder politische Ausdrücke zu definieren. Was auch der Grad der lokalen Integration sein mag, so teilen sie miteinander einige tiefgehende Gefühle: die Liebe zu ihrem Herkunftsland und den Stolz auf die Errungenschaften des neuen China: die Verbundenheit mit der chinesischen Sprache und ihre Frustration, wenn sie diese weder lesen noch schreiben können; den Respekt familiären Beziehungen gegenüber und die Pflicht zur gegenseitigen Hilfe unter Personen derselben Klans; die Sorge um die Erhaltung eines ethischen Erbes an menschlichen Qualitäten durch eine gute Erziehung.

Diese solide kulturelle Grundlage gibt ihnen eine große Freiheit, sich einer ganzen Palette sozialer und politischer Situationen anzupassen. Sie gehören allen sozialen Gruppen an: Landwirte, Arbeiter, Fischer, Kleinhändler, Ärzte, Lehrer, Techniker, Unternehmer und Manager. Eine Untersuchung des zentralen katholischen Büros in 150 Diözesen im Jahre 1955 ergab, daß 5 % der Chinesen reich sind, 30 % wohlhabend, 40 % haben ein bescheidenes Einkommen und 25 % das Lebensminimum. Unter den sehr reichen begegnet man nur wenigen Katholiken. Ihre Zahl vergrößert sich eher in der mittleren Klasse als unter den Ärmsten. Studenten und Akademiker nehmen einen gewichtigen Platz ein. Die ärmsten Familien glauben, daß Erziehung und Wissen alle Türen öffnen können. Um diesen Hoffnungen zu begegnen, hat die Kirche Schulen mit Niveau öffnen können. Diese Schulen bieten eine bürgerliche Ausbildung nach den Direktiven der Regierungen und kultivieren gleichzeitig die Werte, die dem chinesischen Charakter eigen sind.

Die Teilnahme am politischen Leben bleibt eines der heikelsten Probleme der Chinesen. Jede Aktion, die sich einer ungerechten öffentlichen Ordnung entgegenstellt, macht sie augenblicklich revolutionärer Umtriebe verdächtig. Häufig bleibt ihnen nur die Möglichkeit eines folgsamen Konformismus. Manchmal müssen sie die Ortsfunktionäre bezahlen, um sorglos leben zu können. Ihre sozialen Aktivitäten machen sie verdächtig, für Peking zu sein: ihre Verbundenheit mit der chinesischen Kultur macht sie verdächtig, für Taiwan zu sein; deshalb halten sie sich häufig abseits der Politik und verwenden ihre ganze Energie auf den Handel und die technischen Dienstleistungen.

V. Die spezifische Mission der Diasporachristen

Die Orientierungen des chinesischen Christentums passen sich den allgemeinen Bedingungen der Diaspora an. Im allgemeinen ist der christliche Glaube ein Faktor, der die Integration in die Ortsgemeinde fördert. Meistens verwenden die liturgischen Zusammenkünfte und die katholischen Gemeinschaften die Landessprache. In ihnen sind die Chinesen unter die Bürger des Ortes gemischt. Auf diese Weise tragen sie dazu bei, ihr eigenes Milieu für andere Menschen und Realitäten zugänglich zu machen. Dieses Zeugnis kann sie manchmal teuer zu stehen kommen. Es kommt vor, daß sie von ihren Brüdern und Schwestern verstoßen werden, so als verkauften sie sich durch die Taufe der Fremde. Dieses Unverständnis wird schmerzlich empfunden. Diese Christen wollen nicht nur solidarisch mit ihrem Volk bleiben, sondern sie bleiben den Werten, die dieses auszeichnet, verbunden, und sie haben sogar das Verlangen, sie zu kultivieren.

Unter diesen Umständen konnte die Entwicklung eines spezifisch chinesischen Apostolats nur mit Freude begrüßt werden. Im November 1958 verbreitet der Dienst des apostolischen Visitators eine Mitteilung über die jüngsten Instruktionen der Propaganda zum Thema der chinesischen Riten. Das Unbehagen, das durch die Verbote der Vergangenheit entstanden war, wird vertrieben. Die Katholiken dürfen ihrer Familientradition alle Zeichen von Treue zukommen lassen. Sie tragen im übrigen aktiv dazu bei, im Rahmen der modernen Gesellschaft ein blühendes Familienleben zu fördern. Die Verfügungen des Zweiten Vatikanums erlauben darüber hinaus die Erarbeitung einer Liturgie in chinesischer Sprache. Während chinesische Gottesdienstfeiern schwer zu realisieren sind im Rahmen der sonntäglichen Messen, die allen Gläubigen des Ortes zugänglich sind, sind diese in kleinen Gruppen leicht zu bewerkstelligen. Diese Gruppen sind ebenfalls geeignet, Austauschmöglichkeiten zu fördern und auf diese Weise zu einer chinesischen Ausdrucksform des Glaubens beizutragen. Während die chinesische Diaspora früher als Wirkungsfeld des Apostolats im Sinne einer Betreuung verstanden wurde, wird sie sich jetzt mehr und mehr eines eigenen Missionsauftrags be-

wußt, der ihr in der Verkündigung des Evangeliums in der Welt zukommt.

Da Bischof Van Melckebeke, durch die langjährige Arbeit erschöpft, seinen Rücktritt angeboten hatte, ernannte die Kongregation für die Evangelisation der Völker am 26. September 1977 Pierre Chung Wanting, Erzbischof von Kuching in Malaisia, zu seinem Nachfolger. In den Anweisungen, die ihm bei dieser Gelegenheit übergeben wurden, wird präzisiert, daß die verschiedenen ethnischen chinesischen Gruppen dabei unterstützt werden sollen, sich selbst in die Ortsgemeinden einzufügen und, «ohne eine Kirche in der Kirche errichten zu wollen, ihre Identität und ihre Eigentümlichkeiten beibehalten sollen».

Eine chinesische Ausdrucksgestalt des christlichen Lebens in dieser Welt ist heute gerade deshalb um so wünschenswerter, als sich neue Verständigungsmöglichkeiten zwischen China und der übrigen Welt abzeichnen. Seit Ende 1977 können die Chinesen aus Übersee sich ohne Schwierigkeiten in der Volksrepublik aufhalten und ihre technischen Fähigkeiten und ihr Vermögen in den Dienst der Entwicklung dieses Landes stellen. Die Christen sollten fähig sein, die ganze menschliche Tragweite dieser neuen Austauschmöglichkeiten zu ermessen. Abgesehen davon, daß sie aufgrund ihrer Vertrautheit mit dem internationalen Leben China behilflich sein können, seine Isolierung zu überwinden, befinden sie sich auch in einer außergewöhnlich guten Ausgangsposition, um der Welt die ethischen und kulturellen Werte der chinesischen Zivilisation zugänglich machen zu können.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

JEAN CHARBONNIER

1932 in Paris geboren. 1957 Priester der ausländischen Missionen von Paris. 1959 Lehrauftrag für Philosophie an der Sorbonne. Von 1960 bis 1970 zehn Jahre pastoraler Tätigkeit in Singapur, vor allem in den Milieus chinesischer Sprache: Katechismusunterricht, Jugendbewegungen, Familien- und Sozialgruppen. 1970 nach Frankreich zurückberufen für eine Unterweisung in sakramentaler Anthropologie am Centre d'Etudes Missionnaires in Chevilly-la-rue. Staatsexamen und Promotion in den theologischen Wissenschaften über das Thema «Kulturelle Identität und Modernisierung in Singapur» am Institut Catholique in Paris (1973). Veröffentlichungen: Sinologische Studien: Thesis des 3. Abschnitts an der Sorbonne über «Lu Hsün (1881–1936) et la libération de l'homme» (1972, auf Mikrokartei, Hachette). Danach vier Forschungsjahre in Taipeh, Hongkong, Manila, Singapur (1974–1976) und an der Universität Paris 7 (1976–1978). Staatsexamensthesis über «L'Interpretation de l'histoire en Chine contemporaine» (Jan. 1978) (von der Universität Lille 3 in dreihundert Exemplaren vervielfältigt 1979). Zwei Aufenthalte in der Volksrepublik China (Sept.–Okt. 1977 und Mai 1978). Autor verschiedener Artikel und einer Serie vervielfältigter Arbeitsmappen, verbreitet durch den Informationsdienst der ausländischen Missionen in Paris: Echange France–Asie, 26 rue de Babylone, Paris 75007. Anschrift: 128, rue du Bac, F–75341 Paris Cedex 07, Frankreich.

Joseph J. Spae

Die theologische China-Forschung seit Båstad/Löwen

Die Konferenzen von Båstad (Schweden) und Löwen (Belgien) im Jahre 1974 waren Ereignisse, in deren Folge eine reiche Saat aufging. Sie markierten das Ende einer langen Periode kirchlicher Selbstgenügsamkeit. Sie halfen den Kirchen zu entdecken, daß es nicht bloß hoffnungslose Armut war, was China in die Arme des Kommunismus trieb, sondern auch ihre eigene Unfähigkeit und ihre Gespaltenheit. Die Vielgestaltigkeit und der gründliche Tiefgang der China-Forschung nach Båstad/Löwen läßt immer mehr «Entscheidungsmacher», Sinologen und Theologen an dieser Arbeit teilnehmen. Diese Forschung schreit geradezu nach einer doppelten Kennzeichnung: Sie muß stark interdisziplinär und stark ökumenisch ausgerichtet sein. Seit Båstad/Löwen wurden 1975 fünf Konferenzen gehalten, 1976 acht, 1977 vier und 1978 zwei. Vier Treffen, von denen man sich nennenswerte Versprechungen machen kann, sind für 1979 angekündigt worden.

I. Die «Frühlings- und Herbstchronik» 1978 bringt faszinierende Neuigkeiten

Die Theologie nährt sich von Ereignissen und von der Bibel. Der 5. Nationale Volkskongreß vom 28. Februar bis zum 5. März 1978 in Peking überschüttete die China-Beobachter mit einem ganzen Sack voller turbulenter Geschehnisse. Bei diesem «Requiem für Mao» erschienen erstmals wieder buddhistische, muslimische und christliche Führer wie aus der Versenkung hervorgezaubert im Blickfeld der Öffentlichkeit. Im Sommer desselben Jahres konnten während einer ausgedehnten Reise Gespräche mit sechs katholischen Bischöfen und 30 Priestern geführt werden. An die Katholische Universität Löwen trat man heran mit der Absicht, einen Austausch von Professoren und Studenten mit dem im Oktober in Peking eröffneten «Institut für das Studium der Weltreligionen» (Buddhismus, Christentum, Islam, Taoismus) in die Wege zu leiten. Das kommunistische Parteiblatt «Volkszeitung» schrieb am 30. Oktober, die «Genietheorie», die Maos Denken vergöttliche, sei «das größte ideologische Hindernis für Chinas wirtschaftliche Entwicklung». Das «Kleine Rote Buch», das in 36 Sprachen und einer Auflage von nahezu 1 000 Millionen Exemplaren herauskam, ist heute in Mißkredit geraten: «Es zerstückelt Maos Denken und verkürzt es auf Maximen ohne inneren Zusammenhang und ohne eigentlichen historischen Kontext.» Der mächtige Teng Hsiao-ping sagte vor kurzem: «Wenn die Leute nur hart arbeiten, dann kümmert es die Regierung nicht, welche Religion sie praktizieren.» Chinas 950-Millionen-Volk befindet sich im Aufbruch, umweht von einer Brise frischer Luft. Und Theologen haben voller Erwartung den Beobachtungsstand bezogen.

II. Laßt hundert (theologische) Blumen blühen

Was auffällt auf den China-Konferenzen von Theologen, ist eine von allen gemeinsam betriebene und peinlich-sorgfältige Bemühung um Wahrheit und Liebe gegenüber dem chinesischen Volk und der Kirche. Manche Teilnehmer würden am liebsten «die Kirche so verändern, daß sie des neuen China würdig wäre» – ein Satz, der zuerst in Löwen so zu hören war. Andere sehen in China den Ausgangspunkt einer Frage: Was ist seine theologische Bedeutung, und welche Herausforderung stellt die Volksrepublik China für die örtliche und die weltweite Kirche dar? Alle Theologen aber setzen beide Gesichtspunkte in Beziehung zueinander.

Um hier einen kurzen Blick auf die wesentlichen Elemente der Entwicklungen seit Båstad/Löwen zu ermöglichen, wollen wir drei Konferenzen herausnehmen: Columbus (lutherisch), Brügge (katholisch) und Notre Dame (ökumenisch).

Columbus/Ohio, 26. bis 29. Mai 1975

Hier trafen sich – wie Arne Sovik berichtet – elf führende Persönlichkeiten des Lutherischen Weltbundes, «nicht um Kritik zu üben an dem, was in Båstad und Löwen getan worden war, sondern um auf der dort getanen Arbeit weiterzubauen, wobei wir uns der Mittel aus unserem eigenen theologischen Erbe bedienten». Tatsächlich steht «Columbus» hier für ein Bündel zumeist lutherischer oder deutscher evangelischer Meinungsäußerungen im Hinblick auf Båstad/Löwen, die eröffnet wurden mit einem lauten «Nein» von Gustav Weth und denen dann eine Reihe von Stellungnahmen folgte, die gut zusammengefaßt worden sind im Informationsdienst des Lutherischen Weltbundes (Nr. 15, August 1976). Wir zitieren daraus zwölf kritische Bemerkungen und Anfragen an die Adresse von Båstad/Löwen:

«1. Der bloß vorläufige Chrakter der Ergebnisse von Båstad/Löwen ist unterschätzt worden. 2. Löwen und

Columbus beachten nicht die Problematik des Verhältnisses zwischen Religion und Offenbarung, zwischen Evangelium und Ideologie. 3. Es fehlt noch eine ausführliche und kritische Auswertung der missionarischen Gegebenheiten. 4. Ungeachtet der Unzuverlässigkeit unserer Informationen über China wurden gewagte Behauptungen aufgestellt. 5. Theologen mit persönlichen Erfahrungen mit einer als Quasireligion dienenden Ideologie wurden nicht gehört. 6. Die derzeitigen Vorgänge in China können nicht einfach als «Früchte des Geistes» angesehen werden. 7. Bezüglich der «Teilnahme an Gottes Erlösungswirken in und an der Welt» und der «vollen Integration von Glauben und guten Werken» bleiben offene Fragen. 8. Wir haben noch keine Klarheit gewonnen über das Wesen und die Möglichkeiten des natürlichen Menschen. 9. Was ist zu halten von einer Machtstruktur, welche die Menschen in Fesseln legt und Menschenrechte verletzt durch eine fortgesetzte Revolution? 10. Kann die Verwestlichung Chinas durch den Marxismus wirklich eine Vorbereitung für einen dauerhaften Kontakt zur Kirche sein? 11. Bis zu welchem Grade müssen die Leiden von Christen in China nicht religiösen, sondern politischen Ursachen zugeschrieben werden? 12. Drängt sich ein Vergleich mit anderen kommunistischen Staaten auf?»

An einer endgültigen Antwort auf diese wichtigen Fragen wird noch gearbeitet, aber ein erster Anfang wurde schon gemacht.

Brügge, 1. bis 3. Oktober 1976

Dieses dritte Treffen von «Katholiken in Europa, die mit China befaßt sind» («Catholics in Europe concerned with China [CECC]) erschloß Neuland dadurch, daß es China-Beobachter mit hervorragenden europäischen Theologen wie Claude Geffré, Domenico Grassi, Luigi Sartori, Jacques Sommet und Hans Waldenfels zusammenführte. Hans Waldenfels wurde gebeten, auf die Überlegungen von Columbus zu antworten. Er tat dies mit einem 5-Punkte-Papier, dessen Inhalt wir hier kurz zusammengefaßt wiedergeben:

Waldenfels stimmt den Punkten 1, 4 und 11 von Columbus zu. Er fordert mehr Zurückhaltung bei der Äußerung von politischen und theologischen Urteilen (5). Ökumenische Annäherung ist abhängig von theologischen Voraussetzungen, über welche die Beteiligten sich klar sein sollten (2). Die Möglichkeiten des natürlichen Menschen und das Wesen «transzendentaler Erfahrungen» in China bedürfen tiefergehender Studien (8). Dasselbe ist zu sagen hinsichtlich der «Früchte des Geistes» und der «vollen Integration von Glauben und guten Werken» (6 und 7).

Die Konferenz von Brügge hielt acht wichtige Fragen für das weitere Studium fest: 1. Wie weit kann in der Begegnung zwischen Christentum und China Orthopraxis (Christentum «als Weg») stärker betont werden gegenüber einem ausführlichen Interesse an Orthodoxie? 2. Welche Beziehung besteht zwischen individuellem und gemeinschaftlichem Gewissen und Moralität? 3. Ist China tatsächlich ein «Zeichen der Zeit»? 4. Welches sind die Zeichen des Reiches Gottes in China? 5. Kann man Taoist, Konfuzianer oder Maoist und gleichzeitig Christ sein? 6. Was ist die neue Situation für das Evangelium hinsichtlich des neuen China im Vergleich zum alten China? 7. Gibt es eine gemeinsame Grundlage für den «Dienst am Volk» und die christliche Kenosis? 8. Welcherart kenotisches Verhalten ist von der Kirche im Blick auf China gefordert?

Diese Fragen wurden tatsächlich Gegenstand weiterer Untersuchungen bei den CECC-Treffen vom 28. bis 30. Oktober 1977 in Paris (Fragen 5 und 7) und vom 28. bis 30. September 1978 in Rom (Fragen 1 und 2). Und sie standen auch sehr deutlich im Raum bei dem Treffen in Notre Dame.

Notre Dame/Indiana, 29. Juni bis 2. Juli 1977

Die 38 Wissenschaftler, die in der Notre-Dame-Universität zusammentrafen, kamen aus den Fachbereichen Geschichtswissenschaft, Philosophie, Politikwissenschaften, Religionswissenschaft und Theologie. Das Treffen von Notre Dame verschärfte in mancherlei Hinsicht noch die Fragestellungen von Brügge. Es ging sogar noch darüber hinaus bei seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Christentum und nichtwestlichen Kulturen im Blick auf die Neubelebung der Theologie und die Schaffung einer neuen theologischen Sprache in einem Milieu wie dem Chinas. Es stellte auch Fragen nach hermeneutischen Regeln für die Deutung von China-Ereignissen angesichts unseres gewaltigen Informationsmangels.

Zwei Grundhaltungen schälten sich heraus: 1. Eine Haltung aktiven Hinhörens, welche die Teilnehmer bedacht darauf sein ließ, auf das christliche Selbstverständnis und auf die vielen Hinweise auf das Wirken des Geistes in China zu meditieren. Diese Haltung machte sie frei von aller Sorge um Selbstverteidigung, die ja auch wenig zu tun hat mit einer missionarischen Strategie. 2. Eine Grundstimmung der nach innen gerichteten Selbstbesinnung, die zur Einsicht in die Notwendigkeit christlicher Kenosis führte, jenes «Leerwerdens», das auch erinnert an das buddhistische *k'ung* und das taoistische *hsü*: «Dies verweist uns auf ein Leerwerden von unseren missionarischen Hand-

lungsnormen und unseren theologischen Voraussetzungen. In einer solchen Selbstentleerung könnten wir dahingelangen, das Wort zu vernehmen, das in der Geschichte gesprochen wird. Aus einem solchen disziplinierten Hören könnte das selbstlose Zeugnis für das Evangelium erfließen – sei es in China oder sonstwo.» (James Whitehead, Introduction to the Notre Dame Proceedings. Derzeit im Druck).

III. Bewußtseinsbildende Arbeit innerhalb der Kirchen

Die Konferenzen von Båstad und Löwen brachten eine Bewegung in Gang, die China einen immer höheren Stellenwert im Aufgabenkatalog der christlichen Kirchen zuteilt. China-Beobachter wie Parig Digan und Jonas Jonson (das Castor- und Pollux-Paar von Båstad und Löwen), Arne Sovik vom Lutherischen Weltbund, Donald MacInnis und Franklin Woo aus den USA, Léon Trivière, Jean Charbonnier und René Laurentin aus Frankreich, Victor Hayward aus England, Bernward Willeke aus Deutschland, Angelo Lazzarotto aus Italien ebenso wie Julia Ching und Michael Chu aus China, um nur ein Dutzend Namen zu nennen, haben hier Pionierarbeit geleistet. Einige Bischofskonferenzen, so etwa die von Frankreich, sind im Besitz eines China-Dossiers zu ihrer Information. Noch wichtiger vielleicht sind Reihen von volkstümlichen Schriften zur weitgestreuten Verbreitung innerhalb der Kirchen, vor allem in Nordamerika, wo «Das heutige China» («Contemporary China») zu den Themen der Kampagne «International Education for Mission» für 1978/1979 gehört.

Bemerkenswertes Interesse finden auch die Folgen, welche christliche Verhaltensweisen gegenüber China in der Vergangenheit und zu unseren Zeiten für die Missionsarbeit gehabt haben. Es wird auch allgemein zugegeben, daß die Spaltungen, unter denen die Christenheit seit langem zu leiden hat, mitverantwortlich sind für die Mißgeschicke, welchen die Kirche in China zum Opfer gefallen ist. Es blieb nicht dabei, daß Båstad/Löwen aufzeigte, daß die Einigung unter den Christen im Hinblick auf eine neue Zuwendung zu China eine gebieterische Forderung ist; nachfolgende Konferenzen bewiesen auch, wie vieles wir schon heute gemeinsam tun sollten und könnten. Wir haben einfach nicht das Recht, unsere Spaltungen immer aufs neue zu exportieren und sie China aufzubürden, so wie wir es in der Vergangenheit getan haben. Es ist erfreulich, berichten zu können, daß von den an der China-Forschung beteiligten Theologen diese große Nation als eine ökumenische Herausforderung erster Größe betrachtet wird, der sie sich stellen wollen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPH J. SPAE

1913 in Lochristi, Belgien, geboren. Studien der Orientalistik und des Buddhismus in Löwen, Peking, Kyoto (Otani-Universität und Kaiserliche Universität) und an der Columbia-Universität, New York. Dort Doktorat in Sprachen und Philosophie des Fernen Ostens. 1961 gründete er das «Oriens Institute for Religious Research» in Tokio. 1972–1976 Generalsekretär der Gemischten Kommission SODEPAX in Genf und Rom. Derzeit Konsultor des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen und (zusammen mit Robert Schreiter) Kodirektor des Chicago Institute for Theology and Culture (gegründet 1978) mit dem besonderen Verantwortungsbereich Asien und Europa. Veröffentlichungen: Itō Jinsai (Monumenta Serica, Peking 1948 und Paragon, New York 1968); Neigborhood Associations in Japan (Committee of the Apostolate, Himeji 1956); Catholicism in Japan (International Institute for the Study of Japanese Religions, Tokio 1967); Christian Corridors to Japan (Oriens, Tokio 1968); Nihonjin no mita Kirisutokyō (zus. mit Suzuki Norihisa) (Oriens, Tokio 1968); Christianity Encounters Japan (Oriens, Tokio 1968); Japanese Religiosity (Oriens, Tokio 1971); Shinto Man (Oriens, Tokio 1972); Buddhist-Christian Empathy (in Vorbereitung). Anschrift: Geldmuntstraat 32, B–8000 Brugge, Belgien.

Parig Digan

Forschungszentren im Dienst der Begegnung zwischen dem Christentum und China

Durch eine Ironie der Geschichte sind Forschungszentren im Dienst der Begegnung zwischen dem Christentum und China erst in jüngster Zeit entstanden, in einer Periode also, in der keine Begegnung zwischen ihnen stattfanden. Erst nachdem China das Tor zur westlichen Welt geschlossen hatte – somit erst nach 1949 –, waren interessierte Christen, die dieses Interesse nicht mehr in Form von Missionstätigkeit äußern konnten, zur Entdeckung gezwungen, daß es vorteilhaft sei, Abstand gewonnen zu haben und so über das ganze Bild ihrer Begegnung oder Nichtbegegnung mit China eine Übersicht zu gewinnen. Dies war vorher noch nie in systematischer Weise geschehen. Die Kulturerforschung bildete selbst innerhalb der Missionsgesellschaften und -institutionen kaum je eine eigene Sparte, obwohl die hauptsächlichen katholischen und protestantischen Koordinierungskörperschaften, die Kongregation für die Glaubensverbreitung (seit 1622 bestehend) und der Internationale Missionsrat (1921 gebildet) einige Anstöße dazu gaben.

Selbst in der Periode seit 1949 waren bis 1970 christlich inspirierte Studienzentren, die sich mit China befassen, selten und isoliert. Die bemerkenswertesten älteren Beispiele sind: das China-Programm des Nationalen Kirchenrates (NCC-USA) in New York, das Büro von «China News Analysis» (China-Nachrichten-Analyse) in Hongkong und das Christliche Studienzentrum für chinesische Religion und Kultur, gleichfalls in Hongkong.

Der Nationale Kirchenrat der USA war führend in der Bewegung, über den Kalten Krieg zwischen der Volksrepublik China und den USA hinwegzukommen. Er zeichnete für viele Konsultationen über China verantwortlich oder mitverantwortlich und gibt seit 1971 eine Zeitschrift heraus, die zuerst mit «China Bulletin» betitelt wurde und jetzt «China Notes» heißt. Die Hefte dieser Veröffentlichung bilden jetzt eine Hauptquelle für die Dokumentation über Ereignisse und Gedanken, die das christliche Interesse am heutigen China betreffen. Zumindest sind sie eine Quelle von Informationen über Geschehnisse und Ideen, die als mit der vom NCC vertretenen versöhnlichen Linie vereinbar erachtet wurden. Was die Schattenseiten des Bildes betrifft, so mußte man für gewöhnlich anderswo suchen, wenigstens während der Periode der Kulturrevolution.

In den Augen vieler ehemaliger Chinamissionare und anderer ist die zuverlässigste Quelle kritischen Materials über sämtliche Aspekte der Volksrepublik China seit 1953 die «China News Analysis», worin ein ungarischer Jesuit, Ladislao La Dany, selbst ein ehemaliger Chinamissionar, während eines Vierteljahrhunderts alles, was China betrifft, zu erkunden und zu deuten sucht. Obwohl das Schicksal des Christentums nur eine der vielen Sparten dieser Zeitschrift bildet, kann ein Beobachter der heutigen christlichen Forschung über China aus einer regelmäßigen Durchsicht der von den genannten zwei Zentren veröffentlichten Materialien ein sehr gutes Bild der Meinungspolarisation erhalten, ja des widersprüchlichen Charakters des erhältlichen Dokumentationsstoffes.

Das christliche Studienzentrum zu Tao Fong Shan in Hongkong gibt ebenfalls eine Zeitschrift mit dem Titel «Ching Feng» heraus. Diese befaßte sich ursprünglich mehr mit Religion und Kultur in Nationalchina, doch in den letzten Jahren räumte sie der heutigen Fragestellung in bezug auf die Beziehungen des Christentums zu China mehr Raum ein. Auf der Suche nach einer passenden Stätte für die internationale ökumenische Beschäftigung der Christen mit China richteten sich die Blicke in der letzten Zeit hauptsächlich auf dieses christliche Studienzentrum.

Es brauchte mehr als ein Jahrzehnt, bis diese drei Studienzentren über China nicht mehr isolierte Erscheinungen waren, doch als der Wandel eintrat, war er verhältnismäßig dramatisch. Eine Übersicht, die Jonathan Chao 1976 verfaßte, zählte damals 25 bestehende christliche Studienzentren auf, und nahezu zwei Drittel von ihnen waren seit der Kulturrevolution (also nach 1965) gegründet worden. Von keinem der hier zu erwähnenden Zentren ist bis 1972 viel zu erzählen. In diesem Jahre existierten drei etwas aktivere Zentren, die alle für die neuen Strömungen des Interesses an der Begegnung entscheidend waren: das Studienzentrum über Marxismus und China des Lutherischen Weltbundes in Genf, die das heutige China betreffenden Tätigkeiten des internationalen katholischen Studienzentrums «Pro Mundi Vita» in Brüssel und das «China Study Project», zu dem sich mehrere britische Religionsgemeinschaften in London zusammengetan haben. Im gleichen Jahr (1972), in dem sie gegenseitig von ihrer Existenz vernahmen, stellten diese drei Zentren, zusammen mit dem NCC-China Program in New York, bereits die Verbindungen her, welche die erste Grundlage zu dem bildeten, was man dann Ecumenical China Study Liaison Group nannte.

In der Geschichte dieses Zusammenschlusses war das entscheidende Jahr 1974, als der Lutherische Weltbund und «Pro Mundi Vita» in Båstad, Schweden, und in Löwen, Belgien, gemeinsam internationale Konferenzen über China veranstalteten. Hauptsächlich davon angeregt, fand in den späten siebziger Jahren eine Reihe christlicher Konferenzen über China statt, was der Arbeit von mehr als einem Dutzend Zentren oder Stätten für die christliche Forschungsarbeit über China neuen Auftrieb gab. Unter den Zentren, die während dieser Periode tätig waren, sind vor allem zu erwähnen: das China-Programm des Kanadischen Kirchenrates in Toronto; die China Studies Delgation der Jesuiten, die jetzt in New York ihren Sitz hat; das Midwest China Study Resource Center in St. Paul, Minnesota; das Methodistische China Liaison Office in Hongkong; das Institut für Chinastudien an der Urbaniana-Universität in Rom und das protestantische Unternehmen in Hongkong, das jetzt Chinese Church Research Center heißt und seit 1977 von Jonathan Chao geleitet wird. Weitere christliche Forschungszentren, die China zu einem bedeutsamen Teilgegenstand ihrer Studien machen, sind: Echange France-Asie in Paris, das Institut für Asienstudien in Mailand, das Bureau of Asian Affairs in Manila, die Forschungsabteilung von Missio in Aachen und das Asian Bureau Australia in Melbourne.

In einer normalen Situation der Begegnung würden die genannten Institutionen nur einen Teil der Tätigkeiten (von christlicher Seite) darstellen, die sich mit dieser Begegnung befassen. Ist in der heutigen Situation überhaupt kein Beitrag von nichtchristlicher chinesischer Seite vorhanden? Doch, es besteht möglicherweise ein solcher. 1978 berichtete man, ein von Mao schon vor der Kulturrevolution vorgeschlagenes Institut zum Studium der Weltreligionen nehme in Peking Gestalt an.

Für weitere Einzelheiten verweise ich auf: Parig Digan, The Christian China-watchers (Brüssel 1978); Jonathan Chao, Guidelines towards a Christian Understanding of China (Hongkong 1977); René Laurentin, Chine et christianisme (Paris 1977) 243–250 und den Information Letter des Lutherischen Weltbundes über Marxismus und Chinastudien.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PARIG DIGAN

Ire, 1929 geboren, Mitglied der Missionsgesellschaft St. Columban, 1953 zum Priester geweiht; Gradstudien (Geschichte, Anthropologie, Asienstudien) an der Catholic University of America und an der Universität London; 1956–1969 Missionstätigkeit auf den Philippinen (Pfarreiseelsorge, Kollegiumsrektor usw.); seit 1971 Mitarbeiter an der Asien-Abteilung von Pro Mundi Vita in Brüssel; Veröffentlichungen über Religion und China, Japan, Indonesien, Philippinen usw. Anschrift: 6, Rue de la Limite, B–1030 Brussel, Belgien.

Joseph J. Spae

Bibliographische Anmerkungen: Sechs Bücher zu Randfragen, die aber wichtig sind

Für den Leser, der auf dem hier behandelten Gebiet nicht Fachmann ist, der aber über die in diesem Heft erwähnte im engeren Sinne theologische China-Literatur hinaus Hintergrundinformationen wünscht, berichten wir hier über sechs Bücher, die ihm bei seiner Bewertung des Problems «Kirche und China» helfen können:

Julia Ching, Confucianism and Christianity. A Comparative Study (Kodansha International, Tokio 1977).
Julia Shing ist eine in Shanghai geborene Spezialistin für Sinologie. Ihr Buch ist zum größeren Teil eine kritische Auseinandersetzung mit dem konfuzianischen Erbe, in dessen Mittelpunkt das Problem des Menschen (vgl. unten Munro!), das Gute und das Böse in seinem «Herzen» und die menschliche und kulturelle Gemeinschaft stehen. Auf die Frage «Haben Konfuzianer und Christen denselben Gott?» antwortet sie: «Ja, mit gewissen Unterschieden.» Dieses Buch ist ein bemerkenswerter Beitrag zum interkulturellen und interreligiösen Dialog und eine gute Einführung in eine auf China bezogene kontextuelle Theologie, die für die gesamte Kirche von Interesse ist.

Ruth Gamberg, Red and Expert. Education in the People's Republic of China (Schocken Books, New York 1977).
Die Autorin legt eine weitgespannte Untersuchung aller Ebenen des Erziehungsprozesses in China vor. Ihr Buch ist vollgestopft mit einer Fülle verschiedener Fakten, es versäumt aber, die tiefergreifende Frage zu stellen: Wo liegen die Grenzen bei der Umgestaltung menschlicher Beziehungen wie etwa Ehe und Elternschaft im Licht von Maos Theorie über die sozialen Klassen? Das kulturelle Klima in China wird sich nicht zugunsten liberaler Reformen verändern, solange Politik und Ideologie das Kommando führen. Einstweilen können wir aber mit Beifall die Tatsache registrieren, daß nun auch den Massen durch die Bereitstellung von Erziehungseinrichtungen die Möglichkeit geboten wird – wie Mao es erhofft hatte –, wirkungsvoller an der nationalen Wiedergeburt mitzuwirken.

Creighton Lacy, Coming Home – to China (The Westminster Press, Philadelphia 1978).
Lacy, der als Sohn eines Missionarsehepaares noch im alten China geboren wurde, vergleicht in seinem Reisebericht die Gegenwart mit der Vergangenheit, die er nicht mehr wiederfindet. Dabei drängen sich ihm Fragen auf wie diese: «Ist der Maoismus eine angemessene Religion für das China von heute?» Seine bestürzende Antwort lautet: «Zahllose Menschen, die ernsthaft Jesus nachfolgen, glauben, daß die sozialen und wirtschaftlichen Errungenschaften der Volksrepublik China der Erfüllung der Botschaft des Magnificat, der Bergpredigt oder des ersten Auftretens Jesu in Nazaret näherkommen als die meisten sogenannten christlichen Gesellschaften.» Lacy hat den Eindruck gewonnen, daß Maos Revolution in den letzten dreißig Jahren heilsam gewirkt hat und daß das neue Programm für die nächsten dreißig Jahre vielversprechend ist. Die Weltmächte sollten dazu Hilfe leisten, aber keinesfalls beherrschenden Einfluß zu gewinnen suchen. Lacys Buch wird jedenfalls einen Beitrag zur missionarischen Reflexion leisten, ohne daß es den Theologen die durch die Doppelsinnigkeit seiner Beobachtungen ausgelöste Beklemmung abnehmen kann.

Donald J. Munro, The Concept of Man in Contemporary China (The University of Michigan Press, Ann Arbor 1977).
Dieses Buch, das zusammen mit einer anderen Veröffentlichung des Autors (The Concept of Man in Early China, Stanford University Press 1969) gelesen werden sollte, wertet die unterschiedlichen Grundvoraussetzungen aus, unter denen das konfuzianische und das marxistische System (letzteres sowohl in seiner russischen wie in seiner chinesischen Spielart) arbeiten und sogar zusammenarbeiten könnten. Munro deckt das Vorhandensein einer Anzahl dauernd wirksamer Grundzüge menschlichen Verhaltens auf. Er kommt dabei zu der Schlußfolgerung, daß der Maoismus nicht etwas ganz und gar Neues ist. Im chinesischen Kontext kann er gar nicht anders, als nur wenig an «Menschenrechten», wie sie vom Westen gesehen werden, interessiert zu sein. Erziehung ist ein kraftvoller Einsatz für die Umgestaltung des Menschen, da dieser, wie sowohl Konfuzius wie Mao emphatisch betonen, vor allem anderen ein soziales Wesen ist. Munros Bücher sind zugleich eine gute Einführung in eine neue denkerische Auseinandersetzung mit alten westlichen Dualismen wie etwa der Leib-Seele-Dichotomie; ebenfalls in eine Aufwertung des Affektiven gegenüber dem Kognitiven, der gemeinschaftlichen gegenüber der individuellen Freiheit, der Existenz als Mensch-für-andere gegenüber einer Existenz als Mensch-für-sich-

selbst. All dies sind Fenster, die von einem Nichttheologen geöffnet werden zum Ausblick auf entscheidende theologische Probleme, mit denen wir immer aufs neue zu tun haben werden.

Ross Terrill, The Future of China after Mao (Delta, New York 1978).
Hier haben wir es mit einer raschen Inventuraufnahme der Nach-Mao-Periode, gemischt mit einem kräftigen Schuß Futurologie hinsichtlich der führenden Kräfte in China, zu tun. Terrill ist der Meinung, daß «die Veränderungen in der Nach-Mao-Ära aller Wahrscheinlichkeit nach weder sehr schnell noch dramatisch verlaufen werden; im China von morgen wird es eine tüchtige Portion von Bürokratie geben, überdies eine gute Portion von Privatisieren auf seiten des Mannes auf der Straße, der es versteht, den schmutzigen Begleiterscheinungen der Staatsgeschäfte aus dem Wege zu gehen». Er ist realistisch, wenn er hinzufügt, daß individuelle Freiheit, so wie der Westen sie versteht, für China nicht zur Debatte steht und daß andere Werte von größerer Wichtigkeit zu sein scheinen, wie etwa wirtschaftliche Sicherheit, Nationalstolz und «die Chance der Teilnahme am Schlagabtausch in der Gestaltung des Gemeinschaftslebens». Der Maoismus wird fortbestehen, «aber Veränderungen an ihm werden auch in das Leben des chinesischen Volkes gewichtige Veränderungen bringen». Terrill ist überzeugt, daß weder der Buddhismus noch das Christentum wiederaufleben werden. Hier hätte er allerdings zu guter Letzt die realistische Frage anfügen sollen: Wer weiß?

Dick Wilson (Hg.), Mao Tse-tung in the Scales of History (Cambridge University Press 1977).
Wilson präsentiert zehn wichtige Studien von Wissenschaftlern, die auf Mao und seine Zeit spezialisiert sind. So ist denn hier kurz nach dem Tod des Großen Steuermanns im September 1976 eine aus verschiedenen Mosaiksteinen zusammengefügte Biographie entstanden. Das Buch wertet Mao als Philosophen (Wahrheit und Handeln sind miteinander verwoben; der Sozialismus ist, anders als die industrielle Revolution, ganz und gar auf die Veränderung des menschlichen Wesens ausgerichtet; die Führer müssen auf die Geführten hinhören), als Marxisten (Mao gab die marxistische Vorstellung von der unerbittlichen Vorwärtsbewegung der Geschichte auf zugunsten einer gewissen Indeterminiertheit), als politischen Führer (die Kulturrevolution ist einer seiner politischen Fehler), als Soldat (Mao lebt noch von seinem alten Ansehen, aber der wesentliche Gehalt seiner Originalität und seiner Geltung ging 1949 verloren), als Lehrer (Mao ringt mit dem Widerspruch zwischen dem Anspruch der Kommunisten, die Wahrheit zu besitzen, und der Tatsache, daß sie noch der Hilfe anderer bedürfen), als Wirtschaftler (Mao sagte: «Ich bin ein kompletter Außenseiter, wenn es um wirtschaftliche Planung geht»), als Patriot (er erhoffte eine Umwandlung von Chinas Traditionen in einen revolutionären Zustand, der sich gründen sollte auf der Alltagsarbeit des Volkes) und als Staatsmann (er war kein Staatsmann von Weltrang und hatte auch kein Interesse, ein solcher zu werden). Terrills zusammenfassendes Urteil: «Nachdem Mao China eine neue Orthodoxie, ein neues Bewußtsein der Selbstachtung auf internationalem Parkett und ein Mindestmaß notwendiger sozialer Veränderungn gebracht hatte, erlitt er zuletzt einen Rückschlag.» Das Schlußkapitel beschreibt Mao als Erneuerer. Es gibt ihm eine hohe Bewertung als Prophet der Hoffnung, der anderen «die Vitalität des Möglichen, eine Vision der Gerechtigkeit» zu vermitteln wußte. Die Feuerprobe für Mao wird in der Beantwortung dieser Frage liegen: «Wird China über eine bloße Anwendung des Marxismus auf seine besonderen Verhältnisse hinausgehen? Wird es ein Beispiel abgeben für eine allumfassende Neueinschätzung dessen, was Leben überhaupt soll?» Auf diese und ähnliche Fragen eine Antwort zu geben, scheint nicht Sache des Buches zu sein; die Geschichte selbst scheint schon eilig hinzudrängen auf die Anbahnung der Antwort.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Einleitung
Peter Huizing/Knut Walf

Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen

Am 21. November 1970 setzte Paul VI. mit Wirkung vom 1. Januar 1971 an für Kardinäle eine Altersgrenze für die Ausübung ihrer Amtsbefugnisse fest, wie dies vorher schon für Diözesanbischöfe und Pfarrer geschehen war. Die ständig der Römischen Kurie und dem Vatikan verbundenen Kardinäle mußten nun mit Vollendung des 75. Lebensjahres von sich aus ihr Amt dem Papst zur Verfügung stellen. Ihre Kollegen, die außerhalb Roms ein Bistum leiteten, mußten dies ohnehin schon als Diözesanbischöfe tun. Mit der Vollendung ihres 80. Lebensjahres sollten alle Amtsbefugnisse der Kardinäle erlöschen, und dann sollten sie auch nicht mehr am Konklave zur Papstwahl teilnehmen können.

Daraufhin erklärte der seit dem 29. Oktober 1970 80jährige Kardinal Alfredo Ottaviani in einem Interview mit der römischen Tageszeitung «Il Messaggiero», daß der Papst mit dieser Maßnahme gegen das Kirchenrecht verstoßen habe. Ottaviani war ein zu guter Kenner dieses Rechtes, um nicht zu wissen, daß er mit diesr Behauptung zum Ausdruck gebracht hatte, daß die Rechtsposition von Kardinälen, namentlich hinsichtlich der Papstwahl, auch für Päpste unantastbar sei.

Der Beitrag von Joseph Lécuyer in diesem Heft berichtet, daß noch bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts ein so hervorragender Kanonist wie D. Bouix, obschon er selbst anderer Meinung war, schrieb, die Ansicht derer, die den Standpunkt vertraten, das Kardinalskollegium gehe auf die apostolische Zeit zurück und sei eine Einrichtung «göttlichen Rechtes», sei jedenfalls nicht aller Wahrscheinlichkeit bar. Und der Beitrag von Giuseppe Alberigo berichtet von einer Ansprache eben dieses Kardinals Ottaviani an Papst Johannes XXIII. anläßlich von dessen Besuch bei der «Obersten Heiligen Kongregation des Sanctum Officium» (*Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii*), in der er – als Vorsteher dieses ersten und obersten Kurienorgans – sich zum Dolmetscher der Gefühle aller Mitglieder der Kurie macht, «dieser einzigartigen und ruhmreichen Körperschaft..., eines so ruhmreichen und alten Organs, daß es in seinen ersten Keimen ein Zeitgenosse der Apostel zu sein scheint; so jung in seiner feurigen, eifrigen und fruchtbaren Tätigkeit, daß es erst gestern geboren zu sein scheint».

Es muß wohl eine Verbindung bestanden haben zwischen Ottavianis Hinweis auf die apostolische Abstammung der ersten Keime der Kurie und seinem späteren Verweis für den Papst, wonach dieser die Rechtsposition der Kardinäle angetastet habe. Einzelne Keime der mittelalterlichen Konstruktion des Kardinalskollegiums als einer Einrichtung «göttlichen Rechtes» leben also offensichtlich so weit in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hinein fort – vielleicht nicht allein bei Ottaviani.

Wenn auch kein Zweifel mehr besteht hinsichtlich des kontingenten, historischen und positiv-kirchenrechtlichen Charakters dieses Kollegiums und der Römischen Kurie, so ist damit noch nicht gesagt, daß deren theologischer Ort keine Fragen mehr wachrufe. Sicher gilt dies in der Situation, in der Paul VI. die Kurie hinterließ, nämlich mit der neben ihr bestehenden Bischofssynode, einem konkurrierenden beratenden Kollegium des Papstes.

Die Römische Kurie

Die Römische Kurie ist der Komplex von Kardinalskongregationen, Ämtern oder Büros (*officia*), Gerichtsorganen, Sekretariaten und päpstlichen Vertretungen außerhalb des Vatikans, deren der Papst sich zur Regierung der Weltkirche bedient. Dazu gehören jedoch nicht die Kurie des Vikariats Rom, ein Organ des Papstes in seiner Eigenschaft als Bischof der Diözese Rom; ebenso nicht der Stab, der ihm als Staatsoberhaupt der Vatikanstadt zur Verfügung steht.

Obgleich Paul VI. den Konzilsmitgliedern das Recht zuerkannte, über die Reorganisation der Kurie zu sprechen, ließ er keinen Zweifel daran, daß nicht das Konzil oder das Bischofskollegium, sondern ausschließlich er selbst das Recht habe, darüber zu bestimmen. In einer Ansprache an die Rota vom 21. September 1963 charakterisierte er die Kurie als ein Organ, das, unmittelbar mit dem Papst verbunden und ihm zu absolutem Gehorsam verpflichtet, ihm zu Diensten stehe zur Ausübung seiner universalen Sendung. Er bestätigte, daß verschiedene Reorganisationen nötig seien, aber daß die Kurie selbst diese feststellen und ausführen solle.

Das Konzil äußerte einzelne sehr allgemeine Wünsche. Die Reorganisation sollte den heutigen Bedürfnissen der verschiedenen Länder und Riten entsprechen und sich vor allem beziehen auf die Zahl, die Benennung, die Befugnisse, die Arbeitsweise und die wechselseitige Zusammenarbeit der Kurienabteilungen. Ihre Mitglieder, Angestellten und Berater und die

päpstlichen Vertreter außerhalb des Vatikans sollten soweit wie möglich aus verschiedenen Gebieten herangezogen werden, so daß die Zentralorgane der Kurie einen universalen Charakter erhielten. Auch Bischöfe, vor allem residierende Diözesanbischöfe, sollten zu Mitgliedern von Kurienabteilungen ernannt werden, die dann die Interessen aller Kirchen wirksamer an den Papst herantragen könnten («Christus Dominus» Nr. 9 und 10).

Am 6. August 1967 bestimmte der Papst, daß jeder Kongregation 7 Diözesanbischöfe eingegliedert werden sollten, die auf Vorschlag der Leiter dieser Kongregation (die vorher die Bischofskonferenzen konsultieren sollten) von ihm selbst zu ernennen seien. Wegen der Residenzpflicht in ihren Diözesen sollten diese Bischöfe nur an der einmal jährlich abzuhaltenden Vollversammlung ihrer Kongregation teilnehmen, in welcher die allgemeinen Richtlinien für die betreffenden Aktivitäten behandelt werden sollten. Dadurch kann das, was diese Bischöfe einbringen, nur sehr mäßig sein.

Die Reorganisation der Kurie, die auf der Konstitution «Regimini Ecclesiae universae» vom 15. August 1967 gründet, hat deren Charakter als eines Organs des Papstes noch stärker betont; und zwar nicht allein durch die Altersgrenzen für das Personal, sondern auch dadurch, daß Leiter, Mitglieder und Berater der Abteilungen immer nur für jeweils fünf Jahre ernannt werden, wenn sie auch wiederernannt werden können; ebenfalls dadurch, daß ein neuer Papst innerhalb von drei Monaten nach seiner Wahl alle Ernennungen bestätigen muß; und schließlich dadurch, daß nach dem Tode des Papstes die Kardinäle, die einer Abteilung vorstehen, ihre Ämter niederlegen müssen und daß es Rechte auf Beförderung nicht mehr gibt. Dadurch hat der Papst freiere Verfügung über die personelle Besetzung der Kurienorgane erhalten.

Daß der Kardinalstaatssekretär die Kardinäle, die einer Abteilung vorstehen, regelmäßig zusammenruft, um die Aufgaben und Aktivitäten zu koordinieren, hat in der Praxis dazu geführt, daß alle Angelegenheiten auf dem Wege über dieses Sekretariat an den Papst gelangen und es sich zu einem Miniduplikat der Kurie mit verschiedenen Abteilungen ausgeweitet hat. Dadurch, daß der Papst alle Kongregationen für juridisch gleichrangig erklärt hat, so daß auch die Kongregation für die Glaubenslehre keinen Vorrang mehr hat, hat er – auf dem Wege der Zentralisierung in seinem Sekretariat – einen festeren Zugriff auf den Lauf der Geschäfte erhalten.

Unter Paul VI. ist die Kurie merklich erweitert und verstärkt worden: Die Mitgliederzahl des Personals ist von 1322 im Jahre 1961 auf 3146 im Jahre 1977 gestiegen. Die Kurie ist, was die Zahl der höheren Führungsposten und die nichtständigen Funktionen – wie die Berater – betrifft, weniger römisch und internationaler geworden. Auf dieser Ebene hat auch der Anteil der Dritten Welt zugenommen.

Wie zu erwarten ist, überwiegt in den mittleren und untersten Rängen der ständigen Mitglieder des Personals der italienische Anteil. Am stärksten international sind die Abteilungen der «neuen Kurie», unter ihnen verschiedene Kommissionen, der Rat für die Laien, «Justitia et Pax» und «Cor unum» für die Koordinierung der Einrichtungen für Caritas- und Entwicklungsarbeit. Von den leitenden Mitgliedern sind 60 % Nichtitaliener, und zwar größtenteils solche, die nicht aus der Kurie kommen, sondern vorher Diözesanbischöfe waren. Große Verstärkung erfuhr die Zahl der päpstlichen Vertretungen, namentlich in Afrika, Asien und Ozeanien, deren Personal nun auch internationaler zusammengesetzt ist. (Vollständigere Angaben sind zu finden bei Giancarlo Zizola, Quale papa? Analisi delle strutture elettorali e governative del papato romano [Rom 1977] 228–233).

Die Bischofssynode

Die Bischofssynode wurde am 15. September 1965 während der 4. Sitzungsperiode des Zweiten Vatikankonzils errichtet (päpstliches Dokument «Apostolica sollicitudo»; siehe auch: Revidierte Geschäftsordnung der Synode vom 24. Juni 1969). Ihre Zusammensetzung ist unterschiedlich, je nachdem, ob sie in allgemeiner, außergewöhnlicher oder besonderer Sitzung tagt. Eine allgemeine Sitzung behandelt Gegenstände, die für die ganze Kirche von Belang sind und bei denen es ratsam ist, den Weltepiskopat zu konsultieren. Daran nehmen teil: die Patriarchen; die Erzbischöfe; Bischöfe, die von den Bischofskonferenzen gewählt sind, und zwar einer, zwei, drei oder vier, je nachdem ob die Mitgliederzahl der Konferenz weniger als 25, zwischen 25 und 50, zwischen 50 und 100 oder mehr als 100 beträgt; ferner 10 männliche Ordensleute als Vertreter der Priesterorden und -kongregationen, die gewählt werden von der Union der Generaloberen der Orden; schließlich noch die Kardinäle, die einer Abteilung der Kurie vorstehen.

Eine außergewöhnliche Sitzung behandelt gleichartige Gegenstände, deren Beratung jedoch größere Eile verlangt. Daran nehmen anstelle der gewählten Bischöfe die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen teil, außerdem drei statt zehn Ordensleute.

Eine besondere Sitzung wird angesetzt für Angelegenheiten, die bloß für bestimmte Gebiete von Belang sind. Daran nehmen alle Mitglieder aus diesen Gebie-

ten teil, außerdem die Kardinäle, deren Abteilungen mit diesen Angelegenheiten zu tun haben.

Darüber hinaus kann der Papst andere Bischöfe, Priester und Ordensleute zu Mitgliedern einer Synodensitzung ernennen, und zwar bis zu einer Zahl von 15 % der Anzahl ordentlicher Mitglieder.

Die Synode ist eine feste Einrichtung mit periodischen Sitzungen, die etwa alle zwei oder drei Jahre stattfinden. Ihre Mitglieder werden bloß für eine Sitzung gewählt. Sie hat ein ständiges Sekretariat. Sie ist keine Abteilung der Römischen Kurie und untersteht unmittelbar der Autorität des Papstes. Er hat das ausschließliche Recht, eine Sitzung einzuberufen; den Ort dafür zu bestimmen; die Wahl der Mitglieder zu bestätigen; die zu behandelnden Themen und die Tagesordnung festzulegen; den Vorsitz der Synode zu führen, entweder persönlich oder durch Bevollmächtigte; die Synode an einen anderen Ort zu verlegen, sie zu vertagen oder aufzulösen; den Generalsekretär und einzelne andere Personen, die Funktionen in der Synode wahrnehmen, zu benennen; und schließlich die Empfehlungen der Synode in Erwägung zu ziehen.

Die Synode hat dem Papst gegenüber nur eine informative und beratende Funktion, außer der Papst bevollmächtige sie, über bestimmte Angelegenheiten einen Beschluß zu fassen. Aber solche Beschlüsse sind nicht rechtskräftig ohne Bestätigung durch den Papst. Bei Vakanz des Päpstlichen Stuhls wird eine bereits ausgeschriebene oder begonnene Synode automatisch vertagt in Erwartung der durch den neuen Papst zu treffenden Entscheidung.

Papst und Römische Kurie

Im Entwurf der Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici ist der Kanon 7 dieses Gesetzbuches unverändert übernommen worden: «Mit dem Namen ‹Apostolischer Stuhl› oder ‹Heiliger Stuhl› wird in diesem Gesetzbuch nicht allein der Papst bezeichnet, sondern auch – außer, wenn es aus der Eigenart der Sache oder aus dem Kontext anders hervorgeht – die Kurienabteilungen oder andere Institutionen, mit deren Hilfe der Papst die Angelegenheiten der Gesamtkirche zu behandeln pflegt.» Das wirft die Frage auf, ob – und wenn ja, inwiefern – die Kurie am päpstlichen Leitungsprimat teilhat.

Bereits bei der Einführung des Codex im Jahre 1917 hat Benedikt XXV. bestimmt, daß die Kurienorgane keine gesetzgeberischen Befugnisse haben, sondern lediglich Instruktionen und dergleichen für die Durchführung der ausschließlich päpstlichen allgemeinen Gesetzgebung. Seine Nachfolger haben sich rein formell daran gehalten: Kein Kurienorgan hat jemals ein Dokument mit der Bezeichnung «kirchliches Gesetz» herausgegeben. Inhaltlich aber haben die Päpste die Kurienorgane aber doch grundlegend gesetzgeberische Befugnisse ausüben lassen. Man denke nur an das krasse Beispiel der Gesetzgebung über verheiratete Priester, die erlassen wurde von der Kongregation für die Glaubenslehre.

Nichtsdestoweniger wurde auch dann noch die Abhängigkeit der Kongregationen von der ausschließlichen gesetzgeberischen Befugnis des Papstes aufrechterhalten durch die Norm, die in der Konstitution «Regimini Ecclesiae universae» so formuliert ist: «Für alle Abteilungen der Kurie gilt als erste Norm – *hoc in primis solemne sit* –, daß keine wichtige und außergewöhnliche Angelegenheit behandelt werden darf, ohne daß der Papst durch ihre Leiter zuvor darüber informiert worden ist. Überdies ist für alle Beschlüsse die Gutheißung des Papstes erforderlich, außer für diejenigen, für welche die Abteilungsleiter besondere Vollmacht von ihm empfangen haben, und für die Gerichtsurteile der Sacra Romana Rota und der Apostolischen Signatur.» Keine Kurienabteilung fertigt jemals bindende Entscheidungen aus ohne die ausdrücklich erwähnte Gutheißung durch den Papst.

Es stellt sich die Frage, ob die Anwendung ein und derselben Bezeichnung «Heiliger» oder «Apostolischer Stuhl» sowohl auf den Papst wie auch auf die Kurie einen theologischen Inhalt hat oder ob sie bloß eine kirchenrechtliche Konstruktion ist.

Als kirchenrechtliche Konstruktion wirft eine solche scheinbare Gleichschaltung keine Probleme auf. Im Kirchenrecht ist wiederholt die Rede von Angelegenheiten, die dem Heiligen Stuhl vorbehalten sind, von Berufung an den Heiligen Stuhl, ohne daß jedesmal angegeben würde, ob damit der Papst persönlich oder eine Abteilung seiner Kurie – und wenn ja, welche – gemeint ist. Das Verhältnis der Kurie zum Papst und die Aufgabenverteilung unter den verschiedenen Abteilungen wird für alle Fälle ganz allgemein in einem besonderen Kapitel beschrieben, und zwar für die derzeitige Rechtslage in der Konstitution «Regimini Ecclesiae universae». Danach kann dann in besonderen Fällen ein Verweis auf den einen und allgemeinen Begriff «Heiliger Stuhl» stehen.

Die Frage nach einem eventuellen theologischen Inhalt dieser Terminologie wirft sehr wohl Probleme auf. Bisher ist es zwar Sprachgebrauch geworden, die Qualifikationen «heilig» und «apostolisch» für den Bischofsstuhl von Rom zu reservieren, aber korrekt ist das nicht. Auf Vorschlag von Kardinal Alfrink verbesserte das Zweite Vatikanum die Worte «Petrus und die Apostel» in «Petrus und die *anderen* Apostel». Konsequenterweise hätte es auch die Worte «der Apostoli-

sche Stuhl und die anderen Bischofsstühle» verbessern müssen in «der Stuhl von Rom und die anderen apostolischen Stühle». Man kann zwar sagen: «Das ist nur Sprachgebrauch.» Aber dieser Sprachgebrauch entspricht nicht mehr der Sicht des Zweiten Vatikankonzils vom Apostolischen Kollegium der Bischöfe mitsamt dem «Stuhl von Rom».

Was aber soll man halten von der Ausweitung solcher Qualifikationen zu Wortbildungen wie «*Heilige* Kongregationen», «*Heilige* Römische Rota» oder «*Apostolische* Signatur»? Daß diese Formulierungen auch als Sprachgebrauch veraltet sind, ergibt sich eindeutig daraus, daß sie nicht ausgedehnt werden auf die Kurienabteilungen neueren Stils, auf die Sekretariate, und selbst nicht auf die Bischofssynode. Aber es ist auch theologisch bedenklich, wenn Kurienorgane sich gleichsam hinter der päpstlichen Autorität verstecken. Selbstverständlich benötigt der Papst einen Stab, um seine universale Sendung in der Kirche erfüllen zu können; aber niemand anders als er kann in der Kirche mit päpstlicher Autorität auftreten. Der theologisch-«sakrale» Charakter des Petrusamtes beruht wesentlich auf seiner sakramentalen Bischofsweihe und ist nicht übertragbar auf Amtsträger, deren Funktion auf einer administrativen Ernennung beruht; ebenso nicht auf Institutionen, deren Existenz, Funktion und Befugnisse auf administrativer Errichtung, Ernennung und entsprechenden Vollmachten beruhen.

Es scheint hier noch dringender, wirksame Korrekturen vorzunehmen an Terminologien, die heutigen Gefühlen nicht mehr entsprechen. Und es scheint auch, daß die Vorschrift, daß Kurienorgane keine Entscheidungen – außer im Rahmen der gewöhnlichen Routinesachen – treffen dürfen ohne die ausdrückliche Gutheißung durch den Papst, keine bloß positiv-rechtliche Vorschrift ist.

Bischofssynode und Papst

Das Dokument «Apostolica sollicitudo», durch das die Bischofssynode errichtet wurde, nennt dafür die folgenden Motive: Stärkung der Bindungen zwischen dem Papst und den Bischöfen; deutlichere und aktivere Teilnahme der Bischöfe an der Sorge des Papstes für die Weltkirche; unmittelbare und richtige Information über Leben und Wirken der verschiedenen Kirchen; Förderung der Einmütigkeit im Bischofskollegium, wenigstens in wichtigen Dingen in Lehre und Leben der Kirche.

Bei der ersten Sitzung der Zweiten Bischofssynode am 30. September 1971 erklärte Paul VI., daß die Bischofssynode das Band des Glaubens, der Liebe und der Hirtensorge zwischen dem Papstamt und dem Episkopat sowie zwischen den Bischöfen und den Orden und Kongregationen verstärken solle; daß Einheit und Gemeinschaft innerhalb der Hierarchie das erste Motiv sei für dieses neue Organ des kirchlichen Hirtenamtes; das zweite Motiv aber sei, daß damit dem Papst Rat, Hilfe und Unterstützung geboten werden solle. Am selben Tag sagte er auch noch, daß die Bischofssynode nicht die Autorität eines Ökumenischen Konzils habe, weil sie weder dessen Zusammensetzung noch dessen Aufgaben habe; wohl aber sei sie ein gewisses Abbild eines Konzils. Die Bischöfe repräsentieren *die Kirchen*, deren Fundament der Einheit sie sind, so wie der Papst dies ist für die Kirche von Rom, für die ganze Kirche, für den gesamten Episkopat und für alle Gläubigen; sie repräsentieren *die Bischofskonferenzen*, durch die sie gewählt und deren Sprecher sie sind; *die Hierarchie der katholischen Kirche*, die selbst das einzige und höchste unsichtbare Haupt der Kirche repräsentiert; und in gewissem Sinne auch *das christliche Volk*, nicht als seine Beauftragten, sondern als Repräsentanten Christi bei diesem Volk.

Zur Förderung von jedermanns freier Meinungsäußerung wünschte der Papst bloß zuzuhören: Ein vielsagendes Bild seiner Position nicht innerhalb, sondern gegenüber der Synode. Er ist selbst nicht Mitglied der Synode. Dies ist zu vergleichen mit der Stellung des Bischofs in der Diözesansynode: Er ist der einzige, der Entscheidungen trifft, rechtlich unabhängig von den durch die Synode vorgebrachten Anträgen und Voten.

Bei der Eröffnung einer außergewöhnlichen Sitzung am 11. Oktober 1969 zitierte der Papst zwar die Konzilskonstitution «Lumen gentium» Nr. 22: «Wie nach der Verfügung des Herrn der hl. Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden»; und er sagte zwar auch, daß er diese Kollegialität durch die Einrichtung der Bischofssynode gefördert habe. Aber diese Synode ist keine Verwirklichung der in «Lumen gentium» angezielten Kollegialität, sondern ebenso wie die Römische Kurie ein Organ im Dienst des persönlichen Primats des Papstes, durch ihn selbst ins Leben gerufen, und keine Vertretung des Weltepiskopats bzw. der Weltkirche aufgrund der in der Bischofsweihe empfangenen sakramentalen Sendung. Übrigens hat Paul VI. mehrfach gesagt, daß die Synode als menschliche Einrichtung offenstehe für weitere kanonische Entwicklungen.

Bischofskollegium und Kardinalskollegium

Hinsichtlich der Zusammensetzung des Kardinalskollegiums verfolgte Paul VI. die Strategie, dieses zu er-

weitern um fast alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und führenden Figuren der verschiedenen Kirchen, einbegriffen die folgsamsten Theologen, wobei er eine Vorliebe zeigte für Männer aus der Dritten Welt. 1977 gab es Kardinäle aus 53 Ländern, davon waren 12 Afrikaner und 9 Asiaten (Zizola, aaO. 178 – 181).

Im September 1965 veröffentlichte Kardinal Pellegrino seinen Vorschlag, das Kardinalskollegium aus den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, solange sie diese Funktion innehätten, zusammenzusetzen. Darüber hinaus sollte der Papst noch andere Kardinäle ernennen können. Der Vorschlag fand bei mehreren Bischöfen innerhalb und außerhalb Italiens Beifall. Am 28. Juni 1967, anläßlich der Überreichung des roten Biretts an neuernannte Kardinäle, erklärte Papst Montini, daß er keinen Grund habe, die Regelung seiner Vorgänger hinsichtlich des Kardinalskollegiums zu ändern. Die Papstwahl würde gefährlichen Einflüssen ausgesetzt, wenn sie nicht geschützt werde durch eine qualifizierte, stabile und gegen alle unzulässige Einmischung gesicherte Körperschaft. Später hat er zwar erwogen, dem Kardinalskollegium zum Zweck der Papstwahl noch Bischöfe anzugliedern, namentlich die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen; aber er ist dann diesem Plan doch nicht konkret nähergetreten. Der vornehmlichste Grund dafür scheint wohl gewesen zu sein, daß der Bischof von Rom durch die Kirche von Rom gewählt werden sollte, als deren Repräsentanten – und sei es auch bloß auf fiktive Weise – die Kardinäle betrachtet werden.

Mehr Aufruhr verursachte das Interview mit Kardinal Suenens in den «Informations Catholiques Internationales» vom 15. Mai 1969. Die Spannungen in der Kirche zwischen dem «Zentrum» Rom und der «Peripherie», dem Rest der Weltkirche, rühren ihm zufolge her aus der Spannung zwischen zwei verschiedenen Weisen, die Kirche zu betrachten: einer, die ausgeht vom «Zentrum» in Richtung auf die diesem untergeordnete «Peripherie»; der anderen, die ausgeht von den eigenständigen Ortskirchen, die verbunden sind mit der Kirche von Rom, dem Zentrum der Einheit zwischen allen. Die erste tendiert naturgemäß mehr zu einer zentralisierten, juridischen, bürokratischen und statischen Einheit; die andere zur Entfaltung einer viel reicheren Verschiedenheit, als es die bloß marginalen Verschiedenheiten, die jetzt zugelassen werden, sein können, zu Verschiedenheit auf allen Gebieten der Spiritualität, der Liturgie, des Kirchenrechts, der Pastoral usw. Die erste neigt zur Isolierung des Papstes und seiner Kurie, die andere zu gemeinschaftlichem Handeln des Bischofs von Rom mit dem Bischofskollegium, dessen Haupt er ist.

Bischöfe und selbst Bischofskonferenzen wurden oft durch den wenig elastischen Umgang der Kurie mit den kirchlichen Gesetzen gehindert, Beschlüsse auszuführen, die sie nach gemeinsamer Beratung mit ihrem Klerus und Volk gefaßt hatten. Kardinäle wurden ernannt nach Kriterien, die niemand kennt, und ohne jeden Dialog darüber. Die Kirche sollte wieder ein getreues Abbild ihrer eigenen Verschiedenheit in diesem Kollegium wiedererkennen können, auch was das Lebensalter ihrer Mitglieder betrifft.

Was die kirchliche Funktion der päpstlichen Vertreter betrifft, warum sollten noch päpstliche Aufseher bei den Bischöfen vonnöten sein, wenn die Bischofssynode wirklich direkte Kommunikation und brüderliche Beziehungen zwischen Papst und Bischöfen zustande bringt? Das Papstamt, welches das unveräußerliche und einzigartige Charisma der Einheit und der Gemeinschaft besitzt, würde seine Weltsendung immer besser entfalten, wenn es befreit würde von einem zu weit vorangetriebenen Zentralismus.

Obwohl Paul VI. beim Abwägen der Kritik Gefühle demütiger und aufrichtiger Objektivität und des Vertrauens gegenüber den Personen, von denen diese Kritik kam, äußerte, nahmen die Kardinäle Daniélou, Felici, Garrone, Tisserant und Villot sowie der Pressechef des Vatikans, Msgr. Vallainc, und der «Osservatore Romano» vom 29. Juni 1969 scharf Stellung gegen Suenens. Der Papst selbst rügte das Generalkapitel der Paulisten, die das Interview in ihrer Zeitschrift «Famiglia Cristiana» abgedruckt hatten, woraufhin das Blatt ein «Gegeninterview» von Daniélou aufnahm.

Am 24. Juni 1969, vor Beginn der Bischofssynode jenes Jahres, unterzeichnete der Papst eine neue Regelung für die päpstlichen Vertretungen, um darauf hinzuweisen, daß Angelegenheiten, welche die Römische Kurie betreffen, ausschließlich unter seine Kompetenz fallen. Zustimmung zu Suenens bezeugten u.a. die Kardinäle Alfrink und Pellegrino. Der notorisch freimütige melkitische Patriarchalvikar Elias Zoghby erklärte, er frage sich, ob wir auf ein neues Konzil warten müßten, um von einer beratenden Kirche zu einer kollegialen Kirche zu kommen.

Auch bei der Bischofssynode von 1974 wurde die Spannung deutlich zwischen der Sicht der Kirche als einer brüderlichen Gemeinschaft von Kirchen einerseits und der Sicht der Kirche als einer Organisation, die von der hierarchischen Spitze her regiert wird, andererseits. Namentlich der freimütige Beitrag der Kirchen von Afrika, Asien und Lateinamerika schien wie eine Offenbarung. Von den 12 «kleineren Sprachgruppen» (*circuli minores*) sprachen sich 7 für die den Ortskirchen zuzuerkennende Autonomie aus. Es wurde auf wirklich konkrete Durchführung des Dekrets über

das Hirtenamt der Bischöfe gedrängt, so daß die verschiedenen Kulturen in der Kirche zu ihrem Recht kommen könnten in ihren vielfältigen eigenen Formen, in ihrer eigenen Theologie, Liturgie und Katechese. Man drängte auf einen Dialog Roms mit den Ortskirchen. Rom kann nicht über alle örtlichen Besonderheiten urteilen, sondern muß zuhören und begleiten und darf nur als letzte Autorität in grundlegenden und allgemeinen kirchlichen Fragen auftreten.

Diese Tendenz wurde durch die Mehrheit der Bischofskonferenzen unterstützt. In seiner Schlußrede reagierte Paul VI. eher zurückhaltend. Die Ausübung des Papstamtes dürfe sich nicht beschränken auf außergewöhnliche Umstände. Er hielt es auch nicht für unbedenklich, von «Theologien» zu sprechen, die ebenso zahlreich und verschieden sein sollten, wie es verschiedene Weltteile und verschiedene Kulturen gibt. Was im Glauben enthalten ist, ist entweder katholisch, allgemein, oder es gehört überhaupt nicht zum Glaubensinhalt.

Erwartungen

In diesem Heft wird versucht, das Thema «Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen» von verschiedenen Seiten her zu beleuchten. Ein erster Abschnitt (mit den Beiträgen von Lécuyer und Alberigo) bringt eine theologische Beurteilung der Stellung der Römischen Kurie und eine pastoraltheologische Betrachtung, in der das Problem behandelt wird, ob die Kurie, die aufgrund ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung ein Organ des Papstes als des Hauptes der Gesamtkirche ist, ein Organ im Dienste der Gemeinschaft der Kirchen mit der Kirche von Rom sein könnte. Ein zweiter Abschnitt (beginnend mit dem Beitrag von Delgado del Rio, endend mit dem Beitrag von Heijke) versucht eine Analyse der Funktionsweise der verschiedenen Kurienabteilungen und wenigstens einzelne Beispiele für die wirklichen Beziehungen zwischen Ortskirchen und der Kurie zu bieten. Ein dritter Abschnitt versucht ein wenig, einen Ausblick auf mögliche zukünftige Entwicklungen zu eröffnen.

Bereits in seiner allerersten Ansprache hat Papst Johannes Paul II. die Erwartung geweckt, daß er die Solidarität und Kollegialität des Bischofskollegiums, die teilweise schon in örtlichen Synoden, in Bischofskonferenzen und vor allem in der Bischofssynode verwirklicht wird, weiterentwickeln will. Es ist wohl auch nicht anders möglich, als daß die Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Bischofskollegium mit seiner auf apostolischer Sukzession und sakramentaler Weihe gründenden Sendung für die Leitung der Kirche mehr und mehr die zukünftigen zentralen Strukturen der Kirchenleitung bestimmt.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Joseph Lécuyer

Die theologische Position der Römischen Kurie

Es ist immer gefährlich, zugleich jedoch verführerisch, eine Institution zu kritisieren und ihr zu widersprechen; gefährlich deshalb, weil man sich immer leicht von persönlichen Beweggründen, deren Objektivität also nicht garantiert ist, leiten läßt; verführerisch, weil derjenige, der Kritik übt oder widerspricht, sich damit zum Richter der Institution erhebt und also die subtile Genugtuung genießt, sich denjenigen überlegen zu fühlen, über die er urteilt. Tatsächlich sind die Heiligen Vorbilder wahren Widerspruchs, wie Hans Urs von Balthasar sagt[1]. Solcher Widerspruch ist außerordentlich delikat, wenn es sich um eine Institution wie die Römische Kurie handelt, denn, was man auch tut, man wird immer den Schein erwecken, über die Kurie hinaus den Papst selbst zu kritisieren. Kardinal Lercaro sagte es im Verlauf des Konzils mit größter Klarheit: die Römische Kurie gehört zum Papst wie ein Instrument, für das er allein letztlich die Verantwortung trägt, und zwar in einem solchen Maße, daß niemand, auch nicht das Konzil, wirklich über die Kompetenz verfügt, sie in Frage zu stellen[2]. Man kann sie nicht als einen Organismus bezeichnen, der der Gesamtheit der Kirchen unmittelbar dient; sie steht im Dienste des Papstes zur Erfüllung seiner absolut einzigartigen und einsamen Aufgabe als des obersten Hirten, des Zentrums der *Communio*[3]. Die römische Kurie kritisieren heißt das Instrument kritisieren, durch das der Papst beschlossen hat, in der Regel seine Mission eines «Dieners der Diener Gottes» zu erfüllen.

Heißt das also, daß man die Mängel einer solchen Institution nicht anprangern darf? Selbstverständlich nicht; die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. haben selbst die Väter des Konzils aufgefordert, ihre Wünsche betreffend einer Reform der Kurie zum Ausdruck zu bringen[4]. Zwar betonte eine große Zahl von Bischöfen die Verdienste dieses Organismus, aber es wurden auch viele Vorschläge zur Verbesserung seiner Dienste gemacht[5]. Im übrigen könnte auch niemand, der auch nur im geringsten mit der heutigen Römischen Kurie vertraut ist, die Vorzüge der großen Mehrzahl ihrer Mitglieder, ihre Kompetenz, ihre Ergebenheit und Uneigennützigkeit[6] und sogar ihre Wirkungskraft[7] leugnen. Trotzdem gibt es auch Mängel, die von jedem erkannt werden[8], und es sind gerade Mitglieder der Kurie, die selber bereit sind, diese anzuprangern[9]; einer von ihnen, inzwischen Kardinal geworden, schrieb im Jahre 1970: «In ihren Mitgliedern tritt das Menschliche der Kirche zutage. Und überall dort, wo der Mensch ist, finden sich auch seine Grenzen, seine Fehler und vielleicht auch seine Sünde. Seine übernatürliche Mission wird immer durch fehlerhafte und vervollkommnungsfähige Strukturen hindurch verwirklicht. Dies trifft auch für die Kurie zu, ja, für die Kurie in erhöhtem Maße, da dort die Versuchung der Macht, des Prunks und dessen, was man ‹Triumphalismus› nennt, größer ist.»[10]

Die Geschichte lehrt uns, daß die Kurie nicht immer dieser Versuchung hat widerstehen können; es ist nicht schwer, die Mißstände, die sich in der Vergangenheit ereignet haben, aufzuzählen, selbst wenn vieles erklärbar und sogar zu rechtfertigen ist durch den kulturellen und politischen Kontext der verschiedenen Epochen[11]. Es genügt, an die Proteste der hl. Hildegard, der hl. Birgitta und der hl. Katharina gegen die Mißbräuche der Kurie zu erinnern, um einzusehen, daß solche Kritik nicht immer jeglicher Gründe entbehrt. Wir werden im folgenden nur einen genau umgrenzten Gesichtspunkt dieses Problems untersuchen, nämlich denjenigen, der die Theologie selbst betrifft: von welcher Art ist das Band, das die Römische Kurie mit dem Papst selbst verbindet? Kann man von einem «Teilhaben» der Kurie an der Mission und an der Autorität des Papstes sprechen, und wenn ja, in welchem Sinn und innerhalb welcher Grenzen? Wir werden versuchen, einige Richtlinien herauszuarbeiten, von denen verschiedene offenbar von allen anerkannt werden.

I. Eine göttliche Institution?

In unserer Zeit würde es niemandem einfallen zu behaupten, daß die Kurie eine göttliche Institution sei. Das war jedoch nicht immer so, zumindest was das Kardinalskollegium betrifft. Noch in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts stellte der Kirchenrechtler Bouix seine Meinung, die Kardinalswürde sei keine göttliche Institution, als eine «erlaubte», eine bloß «probable» Ansicht dar, nachdem er ausführlich die Argumente der Gegenseite aufgeführt hatte[12]. Nach vielen anderen hat G. Alberigo diesen Gedankengang, den wir nur in großen Linien nachzeichnen werden, eingehend studiert[13].

Zunächst sei bemerkt, daß sich das Problem zu Anfang nicht unter dem Begriff «Kurie» stellte, denn, wie es scheint, war dieser Ausdruck vor dem 12. Jahrhun-

dert nicht gebräuchlich, und Gerhoh von Reichersberg sollte gegen seine Einführung protestieren[14]. Es geht um die «Ecclesia Romana»; diese identifiziert sich nicht nur mit dem Papst, sondern sie umfaßt auch das Kardinalskollegium, und als «caput Ecclesiae» empfängt sie ihre Macht gewiß von Gott; nach Petrus Damiani ist der Primat dieser Kirche göttlichen Ursprungs: die Kardinalbischöfe haben teil an der Macht des Nachfolgers Petri, mit ihm sind sie im Besitz der «Schlüssel» der Kirche; anders ausgedrückt heißt es gegen Ende des 12. Jahrhunderts, daß die Kardinäle an der *«plenitudo potestatis»* des Papstes über die gesamte Kirche teilhaben, während die Bischöfe der übrigen Diözesen nur *«in partem sollicitudinis»* genannt werden[15].

Ohne uns bei zahlreichen anderen vergleichbaren Äußerungen aufzuhalten, muß doch die Anstrengung vermeldet werden, die unternommen wurde, um den göttlichen Ursprung des Kardinalskollegiums der Kurie auf Bibeltexte zu gründen; die Kardinäle verkörpern im Verhältnis zum Papst das, was die im Auftrag Gottes bestimmten 70 Ältesten für Mose bedeuteten (vgl. Anm. 11)[16], das, was die in Dtn 17,8–11 erwähnten Priester für ihren Vorsteher bedeuteten; nach Innozenz III., der sich auf diese letzte Stelle stützt, sind die Kardinäle «kraft levitischen Rechtes» die Amtsgehilfen des Papstes[17]. Der Papst ist der Stein, dessen sieben Augen die Kardinäle sind, oder der goldene Leuchter, dessen sieben Lichter dieselben Prälaten sind, entsprechend Zacharias 3,9 und 4,2[18]. Noch erstaunlicher ist die sehr verbreitete Meinung, daß kraft der Einsetzung durch Christus die Kardinäle als Nachfolger der Jünger so um den Papst gruppiert sind, wie die Elf um Petrus[19]. Diese Theorien hatten einen außergewöhnlichen Erfolg während des Streits zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen und während des abendländischen Schismas[20]. Man wird mit Petrus Damiani daraus folgern, daß die römischen Kardinäle über den Patriarchen und über den Bischöfen stehen; nach dem Kirchenrechtler Heinrich von Susa (Hostiensis) sind sie *eins* mit dem Papst und urteilen über alles, was die Kirche betrifft, mit diesem gemeinsam[21].

Heute, und vor allem nach dem II. Vatikanischen Konzil, mögen solche Ansichten sehr übertrieben klingen; und doch zögerte, wie bereits erwähnt, D. Bouix im vergangenen Jahrhundert noch, eine zu entschiedene Position dagegen zu beziehen. Viel erstaunlicher jedoch ist es, daß sich in jüngster Zeit gewisse Autoren der Meinung der mittelalterlichen Kurialisten nähern, indem sie die Privilegien der Kardinäle verteidigen, als handle es sich um unantastbare Rechte[22].

Seit dem Mittelalter wurde dem göttlichen Ursprung der Kardinalswürde (und also auch der römischen Kurie) stark widersprochen: Bernhard von Clairvaux äußert trotz mehrerer nicht eindeutiger Formulierungen sehr klar, daß die Kardinäle nur soviel Macht innehaben, wie ihnen der Papst zukommen läßt; insbesondere können die Kardinäle, die keine Bischöfe sind, nicht, wie sie behaupten, über allen Bischöfen der Welt stehen[23]. Ohne bei anderen Namen stehen zu bleiben, ist vor allem Wilhelm von Ockam in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu nennen; letzterer bestätigt mit Nachdruck, daß die römischen Kardinäle eine rein menschliche Institution darstellen, die vom Papst aus freiem Willen eingerichtet wurde; sie besitzen weder eine göttliche noch eine apostolische Herkunft, und das «Kollegium» der Erzbischöfe und der Bischöfe ist demjenigen der Kardinäle übergeordnet (*eminentius*)[24]. Um die gleiche Zeit lehnt der französische Kirchenrechtler Jean Le Moyne die göttliche oder apostolische Herkunft der Kardinalswürde entschieden ab, ohne jedoch auf die Ehrentitel zu verzichten; wenn der Papst sich von seinen Kardinälen beraten läßt, so geschieht dies nur schicklichkeitshalber, weil er in den zu treffenden Entscheidungen ein Beispiel an Klugheit sein soll[25].

Es liegt klar zutage, daß sich das II. Vatikanische Konzil klar und deutlich in diesem Sinne geäußert hat; von einer göttlichen Institution sprechen kann man nur vom Bischofskollegium mit dem Papst als Haupt, da dieses ein Kollegium ist, das die Nachfolge der Apostel unter der Führung des Apostels Petrus angetreten hat.

II. Unfehlbarkeit?

Analoge Überlegungen sind anzustellen betreffend die Teilhabe an den Privilegien des Papstes und insbesondere die Unfehlbarkeit in Fragen der Lehre, die im I. Vatikanum definiert wurde. Bischof Vinzenz Gasser, der Berichterstatter der Glaubenskommission, hob in der äußerst wichtigen Rede, die er am 11. Juli 1870 vor der Definition hielt, mit größter Klarheit hervor, daß dieses Vorrecht des Papstes unstreitig nur seiner «eigenen Person» anhafte und nicht das Privilegium eines abstrakten Papsttums, sondern ausschließlich des gerade im Amt sich befindenden Papstes sei[26].

Andererseits bestand auch hier die Tendenz, diese Unfehlbarkeit auf die Kurie oder doch wenigstens auf die Kardinäle auszudehnen; eine solche Auffassung ergibt sich ja auch in recht logischer Weise aus der Ansicht, daß letztere die Nachfolger des mit Petrus verbundenen Apostelkollegiums seien. Es ist verständlich, daß gewisse Zeitgenossen des abendländischen Schismas diese Unfehlbarkeit der Kardinäle in Erwägung gezogen hätten, um aus der Sackgasse herauszu-

kommen; dies trifft u.a. auch für Vinzenz Ferrerius zu[27]. Nach dieser Periode waren diejenigen, die sich gegen eine solche Auffassung wandten, jedoch zahlreich; Alberigo nennt insbesondere die deutschen Theologen Konrad von Gelnhausen und Heinrich Heynbuch von Langenstein[28], deren Argumentation jedoch nicht ohne Mängel ist, denn sie kommt schließlich dahin, die Unfehlbarkeit sogar dem Lehramt der Nachfolger der Apostel und des Papstes abzustreiten: nur die *universitas fidelium* besitzt die Unfehlbarkeitsverheißung. Die Antwort des französischen Benediktiners Pierre Bohier, des Bischofs von Orvieto, ist befriedigender; für ihn sind die Bischöfe die einzigen rechtmäßigen Nachfolger der Apostel, und die universale Kirche ist in jeder einzelnen Kirche, der die Bischöfe vorstehen, anwesend; die Kardinäle sind nicht göttlichen Ursprungs, und sie sind nicht die Nachfolger der Apostel: So, wie das in anderen Kirchen auch der Fall ist, sind sie in Rom nur die Berater und die Assistenten ihres Bischofs[29]. Wenn diese Ekklesiologie auch die lehramtliche Funktion, die dem Papst eigentümlich ist, unterbewertet, so hat sie zumindest den großen Vorzug, auf die traditionelle Bestätigung des Lehramtes der Bischöfe zurückzukommen, die durch die Stellung, die den Kardinälen und mit ihnen also der Römischen Kurie eingeräumt wurde, fast verlorengegangen war.

Im Verlauf der Auseinandersetzungen über die Unfehlbarkeit, die in die Definition des I. Vatikanums mündeten, sollte der Kirchenrechtler L. Bouix im Jahre 1859 klar und deutlich die Meinung aussprechen, die später diejenige des Konzils werden sollte: «Das dem Bischof von Rom von Gott zugesagte Privileg der Unfehlbarkeit (*inerrantiae*) ist unbedingt mit seiner Person verbunden; und der Oberste Pontifex kann auf keinen Fall andere Personen an diesem Vorrecht teilnehmen lassen.»[30] Auch wenn der Ausdruck «persönlich» (*personale*) hier eine andere Bedeutung hat als in den Diskussionen des I. Vatikanums, vor allem was die Intervention des Kardinals Guidi[31] betrifft, so ist die Lehre Bouix' in bezug auf die Beziehungen des Papstes zur Kurie sehr klar; diese kann unter keinen Umständen an dem Privileg der Unfehlbarkeit teilnehmen; der Papst selbst kann andere weder an diesem Privileg teilhaben lassen noch es anderen übertragen.

Eigentlich ist es, um präziser zu sein und um der Terminologie des I. Vatikanums besser gerecht zu werden, nicht so sehr die «Person» des Papstes, die unfehlbar ist, als seine Lehramtsausübung. An der Ausübung dieser führenden Funktion darf und soll die Kurie mitwirken. Dies führt auch Bischof Gasser aus: «Wir schließen in keiner Weise die Mitwirkung der Kirche an einer Unfehlbarkeit, die dem Papst nicht in der Form von Inspiration oder Erkenntnis, sondern einzig und allein aufgrund von Gottes Hilfe gegeben ist, aus. Deshalb obliegt es dem Papst im Interesse seiner Aufgabe und des Gewichts der zu behandelnden Sache, die geeigneten Mittel einzusetzen, um die Wahrheit zu entdecken und mit der größtmöglichen Genauigkeit zu formulieren. Dazu sind die Konzilien, die Beratungen der Bischöfe, die Kardinäle und auch die Theologen da...»[32]. Es ist klar, daß auch die Römische Kurie ihre wichtige Bedeutung hat. Trotzdem sollen ihre Dienste den Papst nicht davon entbinden, die gesamte Kirche und in erster Linie die Bischöfe anzuhören; in dieser Aufgabe des Hörens und der Konsultierung der ganze, in ihrem Glauben unfehlbaren Kirche wird die Kurie den größten Dienst erweisen: Das überkommene Erbe der Offenbarung ist der universalen Kirche anvertraut; seine Erhaltung, seine Interpretation, die Erforschung seines lebendigen Sinnes ist unter der Führung des Petrusamtes die Aufgabe eines jeden. Petrus muß immer wieder lernen und darf sich niemals allein von sich selbst leiten lassen.[33] Wenn die Kurie sich verschließt, wenn sie sich für unfehlbar hält und glaubt, nicht auf die Gesamtheit der Gläubigen hören zu müssen, dann riskiert sie dem Geist Gottes untreu zu werden und dem Papst, dem sie unterstellt ist, den schlechtesten Dienst zu erweisen, indem sie ihn isoliert und den notwendigen Kontakt zur Gesamtheit des Volkes Gottes unterbricht, welches «durch jenen Glaubenssinn, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt, den einmal den Heiligen übergebenen Glauben festhält. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.» (Lumen Gentium Nr. 12).

III. Ein Verwaltungsorgan

Wenn der Papst auch nicht in der Lage ist, andere an seinem *unfehlbaren* Lehramt teilhaben zu lassen, so kann er doch einen Teil seiner Autorität auf dem Gebiet der Verwaltung und der kirchlichen Disziplin übertragen oder daran teilhaben lassen. Offensichtlich besitzt die Römische Kurie Macht dieser Art; es ist, wie es die Kirchenrechtler nennen, «eine *ordentliche* und *stellvertretende* Jurisdiktion, die sich an sich auf die ganze Kirche ausdehnt... All diese Behörden handeln im Namen und durch die Autorität des Papstes, und ihre Zuständigkeit, die sich, wie bereits erwähnt, auf die ganze Kirche erstreckt, indem sie alle Gläubigen zum Gehorsam verpflichtet, ist innerhalb der jedem Organismus anhaftenden Grenzen exklusiv»[34].

Vom theologischen Gesichtspunkt her können die römischen Kongregationen nicht als zum wesenhaften Kern der Verfassung der Kirche gehörend betrachtet werden, denn dieser ist fundamental von ihrem göttlichen Gründer bestimmt. Andererseits ist es sicher, daß Christus dem Petrus bei der Aufgabe, die gesamte Herde zu «hüten», und seine «Mitbrüder im Glauben zu bestärken», durch diesen Akt selber das Recht und die Pflicht übertragen hat, die zur Erfüllung dieser Aufgabe notwendigen Mittel einzusetzen. Die Kurie ist eines dieser Mittel, nämlich «das Organ, das der römische Papst einsetzt, um die höchste Gewalt, die er durch die Einsetzung durch Christus selbst innehat, über die ganze Kirche auszuüben.»[35]

Die Möglichkeiten der Kurie sind also ausschließlich vom Papst abhängig, und sie besitzt nur die von ihm verliehene Autorität. Während die bischöflichen Amtsbefugnisse durch die Weihe selbst verliehen werden, auch wenn ihre Ausübung an gewisse Bedingungen gebunden ist (vgl. Lumen Gentium 21), bleiben diejenigen der Kurie immer «in Stellvertretung», in völliger Abhängigkeit vom Papst. Die Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae»[36] erinnert daran, daß «alle Entscheidungen auf die Bestätigung durch den Papst angewiesen sind»; theologisch gesehen, ist es unwichtig, ob diese Bestätigung «in forma communi» oder «in forma specifica» erfolgt; insofern die Kurie ihre Kompetenzen nicht übersteigt, tut sie den Willen des Papstes kund. Man wende nicht ein, daß nach diesem Konzept das Bischofskollegium der Kurie unterstellt wird; denn weder die Kurie noch das Bischofskollegium sind denkbar ohne den Papst; letzterer ist es schließlich, der in der Ausübung seines Amtes als «Haupt» des Bischofskollegiums letztlich für die Entscheidungen der Kurie verantwortlich ist.

Wie könnte man sich darüber wundern, daß die Mitglieder der Kurie ihre Macht manchmal schlecht nutzen oder sie sogar mißbrauchen; jeder, dem Macht übertragen wurde, kann, auch wenn diese noch so gering ist, in Versuchung geraten, als «Herr» aufzutreten, anstatt sich wie ein «Diener» zu geben (vgl. Luk 22,25–26). Man kann davon ausgehen, daß zum großen Teil die Ambitionen der Kurienmitglieder schuld an den Exzessen der römischen Zentralisierung hatten, die, zusammen mit anderen Mißverständnissen, zum Schisma mit der östlichen Kirche geführt haben. Bernhard von Clairvaux hat heftig gegen den Prunk und die Anmaßung des römischen Hofs protestiert, aber auch gegen die Vervielfachung der nach Rom weitergeleiteten Berufungsverfahren, gegen die Zentralisierung, die die Funktion der Bischöfe entgegen dem Willen Christi fast auf ein Nichts reduzierte: «Wenn Du einen Finger von der Hand löst und ihn an den Kopf hängst..., so machst Du ein Monster. Dasselbe geschieht, wenn Du am mystischen Leib Jesu Christi die Glieder anders anordnest als er selbst»[37].

Es kommt in der Tat darauf an, zwischen zwei Vorstellungen von der Kirche zu entscheiden: der einer päpstlichen Monarchie oder der einer Gemeinschaft. Natürlich wird die Kurie, die als *päpstlicher Hof* angesehen wird, immer versucht sein, das erste Bild vorzuziehen. Besteht die Möglichkeit, an eine radikale Veränderung zu denken, so wie einige Bischöfe sie während des Konzils vorgeschlagen haben, wonach die Römische Kurie zu einem Beratungs- und Exekutivorgan würde im Dienst nicht nur des Papstes allein, sondern einer Entscheidungsinstanz, die zusammen mit dem Papst und den Kardinälen aus einer Versammlung gewählter Bischöfe aus der ganzen Kirche gebildet würde[38]? Die Kernfrage ist, ob die höchste Macht von einer Person oder von einem Kollegium ausgeübt werden soll. Es ist nicht unsere Aufgabe, an dieser Stelle darüber zu diskutieren.

Würde andererseits die Vorstellung, daß die Einsetzung einer solchen zentralen kollegialen Institution möglich wäre, bereits die Natur der römischen Kurie von Grund auf verändern? Gesetzt diesen Fall, der Papst würde selbstverständlich seine ganz besondere Aufgabe, die er zu erfüllen hat und die er nicht mit anderen teilen kann, behalten. Niemals könnte er damit einverstanden sein, nur der Ausführende der Entscheidungen eines zentralen Gremiums zu sein, selbst dann nicht, wenn er dessen Vorsitzender ist. Oder wie es Yves Congar formulierte, er behält «die Möglichkeit, seine Autorität immer in persönlicher und unabhängiger Weise zu manifestieren, d.h., ohne notwendigerweise auf eine formale Befragung der anderen Bischöfe zurückgreifen zu müssen»[39]. Eine solche Aufgabe wird niemals ohne die Zuhilfenahme von Ratgebern und Helfern zum Wohle der gesamten Kirche zu bewältigen sein. Der Papst wird also immer von Gremien umgeben sein müssen, die ihm nach den Worten Johannes Pauls I. die konkrete Möglichkeit bieten, «den apostolischen Dienst, den er der ganzen Kirche schuldet, zu leisten und auf diese Weise die organische Zusammenarbeit der rechtmäßigen Autonomien zu sichern in der unverzichtbaren Haltung des Respekts vor der im Wesen der Kirche gründenden Einheit, nicht nur des Glaubens, sondern auch der Disziplin, für die Christus am Vorabend seines Todes betete»[40].

Das Zusammenspiel *rechtmäßiger Autonomien* und der *grundsätzlichen Einheit* in Glauben und Disziplin: diese beiden Forderungen wird der Papst, unterstützt durch die Kurie, immer im Auge behalten müssen.

[1] H. Urs von Balthasar, Le complexe antiromain (Paris 1976) 329 (= französ. Ausgabe von «Der antirömische Affekt», Freiburg i. Br. 1974).

[2] Vgl. Acta Synodalia S. Conc. Vat. II, Vol. II, 4, S. 620.

[3] Dieses Mißverständnis ist dem Artikel von Cereti und Sartori nicht ganz fremd: CONCILIUM 11 (1975) 580–587.

[4] Siehe die Ansprache des Papstes in der 2. Session: Act. Ap. Sed. 55 (1963) 849–850.

[5] Vgl. I. Gordon, De curia romana renovata: Periodica de re morali et liturgica 58 (1969) 59–116.

[6] Paul VI., Ansprache vom 21. Sept. 1963: Act. Ap. Sed. 55 (1963).

[7] H. Urs von Balthasar, aaO. 42–43.

[8] AaO. 47, 110, 271–272, 332.

[9] Vgl. G.M. Garrone, L'Église (Paris 1972), 133–141.

[10] P. Palazzini: N. del Re, La curia romana (Rom, 1970)[3] XIV.

[11] Dies ist der Fall in vielen von F. Leist zusammengetragenen Beispielen: Der Gefangene des Vatikans (München 1971).

[12] D. Bouix, Tractatus de Curia Romana (Paris 1859) 50–51.

[13] G. Alberigo, Cardinalato e Collegialità (Florenz 1969).

[14] Einführung zum Kommentar zu Psalm 64: Patr. Lat. 194, 9–10.

[15] Vgl. Alberigo, aaO. 22 f.; 36–42; 44–45; 69–72.

[16] Ebenso Bernhard von Clairvaux, Pierre d'Ailly, Torquemada usw.; vgl. Alberigo, aaO. 72.

[17] Epist. V, 128: Patr. Lat. 214, 1132–1133. Dieser Text wird veröffentlicht werden in: Corpus Iuris Canonici (Hg. Friedberg, 2, 716).

[18] Vgl. Petrus Damiani, De dignitate romanae Ecclesiae et Episcopali Studio Disciplina: Patr. Lat. 144, 253–259.

[19] Vgl. Alberigo, aaO. 86–93.

[20] AaO. 117 ff. u. 159 ff.

[21] AaO. 36–42 u. 97–105.

[22] Wie z.B. R. Raffalt, Wohin steuert der Vatikan? (München, 1973) 113.

[23] De Consideratione, L. IV, IV, 9 und IV, V, 16.

[24] Vgl. Alberigo, aaO. 141.

[25] AaO. 145 ff. – Erst in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde die Ansicht, das Kardinalat sei göttlichen Rechtes, aufgegeben: Vgl. G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale (Herder, Rom 1964) 106 ff.

[26] Mansi, Sacrorum Concilior. Collectio 52, 1212–1213.

[27] Vgl. G. Alberigo, Cardinalato e Collegialità: aaO. 171 f.

[28] AaO. 168–182.

[29] Vgl. D. Prerovsky, Pietro Bohier vescovo, riformatore all'inizio dello scisma d'Occidente: Salesianum 28 (1966) 495–517; s. auch aaO. 626–671.

[30] L. Bouix, Tractatus de Curia Romana (Paris 1859) 475.

[31] Vgl. J.P. Torell, L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège «personnel»? (Rev. Sc. Phil. et Th., 45 (1961) 229–245.

[32] Mansi, aaO. 52, 1213.

[33] Vgl. H. Urs von Balthasar, aaO. 328.

[34] N. Del Re, La Curia Romana (Rom 1970[3]) S. 49.

[35] Const. Regimini Ecclesiae Universae: Act. Ap. Sed. 59 (1967) 887. Vgl. das Dekret «Christus Dominus» Nr. 9.

[36] AaO. Nr. 136, S. 928.

[37] Vgl. B. Jacqueline, Papauté et épiscopat selon S. Bernard de Clairvaux (Laint-Lô, 1963), 67 ff; 112–116 u. 120. Titel des zitierten Textes: De Consideratione, III, IV, 17: Patr. Lat. 182, 768 c.

[38] Für die Periode der Arbeit der «Antepraeparatoria-Kommissionen» siehe Acta et Documenta Conc. Oecumenici Vat. II, Ser. I, Bd. II/1, 511; Bd. II, 6, 50–51; Bd. III, 23. Siehe ebenfalls die Änderungsvorschläge zum Schema De Episcopis (Act. Synodalia... Bd. II, 1, 921–922).

[39] Y. Congar, Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971).

[40] Ansprache an die Kardinäle, 30. Aug. 1978: Act. Apost. Sedis, 70 (1978) 703.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

JOSEPH LÉCUYER

1912 in Kerfourn (Frankreich) geboren. Trat 1930 in die Kongregation vom Hl. Geist ein und promovierte zum Doktor der Philosophie und der Theologie an der Gregorianischen Universität Rom. Seit vielen Jahren Leiter des Séminaire Français in Rom. Lehrt an den Theologischen Fakultäten der Gregorianischen Universität und der Universität Sant'Anselmo. Veröffentlichungen in verschiedenen Fachzeitschriften, Lexika und Sammelwerken. Wichtigste Veröffentlichungen: Le Sacerdoce dans le mystère du Christ (Paris 1957); Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance (Le Puy / Lyon 1964); Études sur la collégialité épiscopale (Le Puy / Lyon, 1964); Anschrift: Séminaire Français, Via Santa Chiara 42, I–00186 Roma, Italien.

Giuseppe Alberigo

Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen

Eine Analyse der Römischen Kurie ist ganz besonders schwierig, wenn es dabei um die Frage gehen soll, welchen pastoralen Dienst diese leistet im Sinn einer Ekklesiologie der Gemeinschaft unter den Ortskirchen, der die Kirche von Rom und deren Bischof in der Liebe vorsteht. Entweder postuliert man nämlich, die Kurie sei prinzipiell, unabhängig von Zeit und Raum, imstande, sämtlichen Bedürfnissen der Kirche zu genügen, oder aber es stellt sich heraus, daß die Struktur der Kurie ungeeignet ist zu Aufgaben im Dienst der Pastoral und der kirchlichen Gemeinschaft, wenigstens nach dem heutigen Verständnis dieses Dienstes.

Dieser Eindruck ist zu verifizieren, und zwar vor allem in geschichtlicher Sicht, hat man es doch mit einer Institution zu tun, die seit Jahrhunderten besteht und sich oft und gern darauf beruft, bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückzureichen[1]. Nach der Meinung, der die Historiker am meisten beipflichten, liegen die Anfänge der Römischen Kurie um das elfte bis zwölfte Jahrhundert. Doch ein Hinweis wie dieser läßt zwei Problemkreise von höchster Bedeutung offen. Erstens können sich einige kuriale Ämter mit Recht eines früheren Ursprungs rühmen; zweitens muß man sich vor Augen halten, daß die Kurie seit dem zwölften Jahrhundert nicht nur sich geschichtlich weiterentwickelt, sondern auch wesentliche Änderungen erfahren hat, in deren Licht sich das Verhältnis klären läßt, das zwischen der Kurie und dem pastoralen Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen effektiv besteht. Ein Rückblick auf die Hauptetappen der Geschichte der Römischen Kurie wird diesem Grundcharakter ihrer Entwicklung Rechnung tragen, worin institutionelle Kontinuität und Einführung neuer Elemente beständig miteinander abwechseln.

I. Administrative und finanzielle Dienstleistungen

Man weiß, daß es in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends eine Anzahl von Personen gab, die dem Bischof von Rom zu Diensten standen, und zwar mehr für öffentliche Funktionen zivilen Charakters, die er erfüllte, als für das Leben der Großkirche. Der Bischof von Rom teilte sich mit der römischen Synode – die halbjährlich abgehalten wurde – in die Aufgabe, Beschlüsse zu fassen. Die Verwaltungs- und Sekretariatsdienste hingegen existierten mehr am Rande, funktionierten für sich und ließen sich von einem ganz kleinen Personalstab leisten. Nur langsam bildeten sich zwei Kerne heraus: einerseits die sogenannte «cancelleria», die Kanzlei, welche die Dokumente redigierte, die Bewerbungen um Benefizien betrafen; andererseits die «camera», die Kammer, welche für die Erhebung der Einkünfte, der Zehnten und Zinsen besorgt war[2]. In beiden Fällen handelte es sich um fachtechnische Ämter mit einem sehr geringen Personalbestand, denen nur in sehr beschränktem und untergeordnetem Sinn Vollzugsaufgaben anvertraut waren. Die eigentlichen Entscheidungen, die während dieser Periode vor allem richterlicher Natur waren, wurden in den Lateransynoden getroffen. Diese embryonalen Kerne einer kurialen Struktur wiesen ganz deutlich zwei Eigenarten auf: sie waren keine Entscheidungsinstanzen und hatten keinerlei pastorale Bedeutung.

II. Zentralisierung von Gerichtsentscheiden und normativen Beschlüssen

Mit der Gregorianischen Reform und der zunehmenden Verschiebung des Raums der lateinischen kirchlichen Gemeinschaft nach Westen kommt es in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts und im zwölften Jahrhundert zu einer ausgeprägten Zentralisierung der Gerichtsentscheide und normativen Beschlüsse in Rom. Die Stelle, an der diese Akte vollzogen werden, bleibt die römische Synode – man denke an die großen Laterankonzile von 1123, 1139, 1179 und 1215. Ihr tritt nach und nach das Konsistorium an die Seite, d.h. die Versammlung der Kardinäle unter dem Vorsitz des Papstes. Diese Konzentrierung wird ursprünglich von den Erfordernissen der Reform bestimmt, von der Notwendigkeit also, dem reformwilligen Episkopat das Übergewicht über die reformfeindlichen Bischöfe zu verschaffen. Sie bringt jedoch einige Keime einer organischen Zentralisierung mit sich: die Tendenz zu einer gewissen Vereinheitlichung der Normen (die «Concordia discordantium canonum» Gratians) und zur Zentralisierung von sehr wichtigen Entscheiden – damit wird der Begriff «causae maiores» bedeutsam, wie z.B. die Wahl der Bischöfe und die Beziehungen zur politischen Autorität. Der Umstand, daß oft in kürzester Frist rechtzeitige Entscheide zu treffen waren, begünstigte die Verlagerung der Kompetenz über solche Materien von der römischen Synode auf das Konsistorium.

Die geschichtliche Perspektive läßt die ganze ekklesiale und nicht bloß institutionelle Tragweite dieser Veränderung ermessen. An der Synode entschied der Bischof von Rom zusammen mit den Vertretern der

anderen lateinischen Kirchen, im Konsistorium erkannte der Papst einer kleinen Personengruppe das Recht zu, an der Formulierung von Beschlüssen mitzuwirken, die vom kirchlichen Standpunkt aus stets persönliche Entscheide waren. Natürlich wirkten sich diese verwickelten und bedeutsamen Neuerungen auf die Römische Kurie aus. Die ursprünglichen Kerne nahmen an Personalbestand zu. Es kam eine gerichtliche Abteilung hinzu, um sich mit den Appellationen zu befassen, die gegen örtliche Entscheide in Rom eingereicht wurden. Zwangsläufig verstärkte sich damit auch das «politische» Gewicht dieser Ämter. Man braucht bloß daran zu denken, daß mit Innozenz III. am Ende des zwölften Jahrhunderts für sämtliche Dokumente, die von der Kurie ausgestellt wurden, nun eine Gebühr erhoben wurde. Dies beweist, daß der Finanzbedarf der obersten Stellen der Kirche ständig anstieg, und damit erhielt das Amt, das für den Zufluß der nötigen Geldmittel sorgte, eine immer größere Bedeutung.

Dies sind somit sehr bedeutsame Neuerungen in der kirchlichen Organisation. Es zeigt sich darin eine ausgeprägte Neigung, von der Perspektive der Gemeinschaft unter den Einzelkirchen hinüberzuwechseln in die Sicht, wonach die Kirche eine universale Körperschaft darstellt. Dies führt zu einer Ausweitung der kurialen Ämter, die sich mit den administrativen und fiskalischen Belangen der «sollicitudo omnium ecclesiarum» befassen. Doch bleibt die Eigenart erhalten, daß diese Ämter untergeordnet sind und nichts mit der Pastoral zu tun haben. Ihre Dienste betreffen nur sehr begrenzte Sektoren der Tätigkeit Roms.

III. Spätmittelalterliche Zentralisierung

Bekanntlich hat die Periode von Avignon (1309–1376) eine Wende im Sinn einer wirtschaftlichen und finanziellen Zentralisierung herbeigeführt. Die Aspekte, die schon im zwölften Jahrhundert betont und im dreizehnten Jahrhundert konsolidiert worden waren, wurden noch mehr erweitert. Dies geschah auch unter dem Einfluß der zentralisierten Organisation der neuen Bettelorden. Das Konsistorium wird immer mehr zu der Stelle, wo die wichtigen Entscheide gefällt werden, welche die Gesamtkirche betreffen. In Symmetrie dazu, aber in einer sehr auf Sektoren beschränkten Symmetrie, dehnt die päpstliche Kurie die Zuständigkeit ihrer Ämter aus, die eine viel zu große wirtschaftliche Macht in Händen haben, als daß sie nicht von vielen angestrebt würden. Die Konzentrierung eines sehr ausgedehnten und vielverzweigten Fiskalnetzes, die entsprechende Verfügungsgewalt über immer unerläßlichere Geldmittel, die Möglichkeit, in viele Entscheidungen einzugreifen, charakterisieren diese neue Phase des Lebens der Kurie. Zwar sind diese Ämter immer noch untergeordnet und nicht mit der Pastoration befaßt, doch zeichnet sich eine Umgehung ab, da die Praxis, für jedes päpstliche Dokument die Entrichtung einer Gebühr zu verlangen, sowie die Häufung nicht notwendiger Dokumente (Kommenden, Ablässe usw.) im Blick auf den daraus erfließenden Steuerertrag Gelegenheiten zum Sich-Einmischen bieten.

Vor allem seit dem 15. Jahrhundert werden diese Verhältnisse und die sich daraus ergebenden Verzerrungen im kirchlichen Leben häufig beklagt, gerade auch von allgemeinen Konzilen (Konstanz, Basel) und von sehr stark beachteten Persönlichkeiten der Christenheit, wie z.B. von Nikolaus von Kues. Eine ganze Reihe von Päpsten wird dadurch bewogen, Vorkehrungen zu einer Reform vorzusehen, die aber nie in die Tat umgesetzt werden. Ja, der Nepotismus, der bei den Päpsten der Renaissancezeit grassiert, verstärkt noch die Kurie, da oft Verwandte des Papstes leitende Ämter innehaben. Andererseits wird die päpstliche Regierung immer mehr zu der Angelegenheit einer einzigen Person, da sie dem Konsistorium mehr und mehr entzogen wird. Von diesem Standpunkt aus stellt die Institution des Kardinalnepoten als des ersten Mitarbeiters des Papstes und als des Leiters des Sekretariats den bedeutsamsten Akt dar. Das Papsttum steht im Bann des absolutistischen Regimes der weltlichen Monarchien und duldet es immer weniger, daß Kardinäle die ungezügelte Familien- und Staatspolitik der verschiedenen Nachfolger Petri oft von einem nationalistischen Standpunkt aus mitbestimmen wollen. Die koordinierende, kompensierende und synthetisierende Funktion, die das Konsistorium – wenn auch lückenhaft und nicht durchgängig – während einiger Jahrhunderte ausübte, nimmt langsam ein Ende.

Die nächsten Gründe hierfür liegen bald in der Langsamkeit, mit der das Konsistorium funktioniert, bald in der Notwendigkeit, sich mit einzelnen besonders schweren und dringenden Problemen (antiprotestantische Inquisition, Interpretation der Beschlüsse des Konzils von Trient) zu befassen, bald in der Forderung des Papstes, daß man ihm in den politischen Verhandlungen mit den Monarchen freie Hand lasse. Doch über all das hinaus drängt sich übermächtig das Bestreben vor, den Primat des Papstes in einer totalen Unabhängigkeit und Autonomie gegenüber jedweder anderen kirchlichen Instanz zu bekräftigen und plastisch in Erscheinung treten zu lassen. Das päpstliche Amt, das von den Protestanten einer radikalen Kritik unterzogen und zum Gegenstand erbarmungslosen Spottes wird, scheint es vorzuziehen, sich institutio-

nell und autoritativ zu behaupten, statt das Risiko einer charismatischen Erneuerung seines Bildes auf sich zu nehmen, zu der doch qualifizierte Kreise der katholischen Reform geraten hatten.

IV. Die sixtinische Reform

Im Rahmen einer nun betont universalistischen und zentralistischen Ekklesiologie nimmt das nachtridentinische Papsttum die ohne Zweifel bedeutsamste Änderung in der ganzen Geschichte der Zentralorganisation der Kirche des Westens vor. Bekanntlich hat Sixtus V. im Jahre 1588 zwar das Konsistorium nicht abgeschafft, aber dessen Kompetenzen in eine Reihe von Bereichen unterteilt, deren jeder einer Gruppe von Kardinälen unterstellt wurde. Diese sollten die Traktanden für die Entscheide im Plenum des eigentlichen Konsistoriums vorbereiten. Obwohl nur wenige dies ahnten[3], sollte die sixtinische Reform umstürzende Auswirkungen haben. Sie schien bloß fachtechnischer Natur zu sein und einer größeren Leistungsfähigkeit zu dienen, strukturierte aber das Leitungsorgan der Kirche wesentlich um. Die Aufsplitterung des Konsistoriums leitete dessen gänzliche Entmachung ein. Der persönliche Charakter der Autorität des Papstes wurde überbetont, jedes Element der Koordinierung und Synthetisierung in der kirchlichen Leitung ausgeschaltet. Die Unterscheidung zwischen *causae maiores* und bloßen Routineangelegenheiten, die jahrhundertelang das maßgebende Kriterium für die Unterscheidung der Verantwortlichkeiten und Zuständigkeiten zwischen den beschließenden Organen einerseits und den ausführenden Stellen andererseits gebildet hatte, wurde eingeebnet. Und schließlich bot die Reform Gelegenheit zu einigen «politischen» Wenden, die weniger leicht durchzuführen gewesen wären, wenn noch ein Konsistorium wirklich hätte mitreden dürfen[4].

V. Die sixtinische Kurie

Wie sieht die Kurie an der Schwelle zur Neuzeit eigentlich aus ? Sie ist ein Gefüge von Ämtern, Diensten, Gerichten, die in verschiedenen Umständen und nach verschiedenen Modalitäten eingesetzt worden waren und sich entwickelt hatten, wobei die Kompetenzen sich oft kreuzten oder überlagerten. Diese Kompetenzen decken jedoch nicht sämtliche Bereiche des Lebens der Kirche ab und noch weniger die pastoralen Bedürfnisse, sondern sie sind das Produkt spezifischer Zeitumstände, so z.B. die typisch nachtridentinische Konzilskongregation oder die vor allem antiprotestantische Inquisition oder das Staatssekretariat, das sich mit den politischen Beziehungen zu den Staaten zu befassen hat. Eine weitere Gruppe von Kongregationen schließlich hat die Angelegenheiten des Kirchenstaates zu behandeln, dessen weltlicher Souverän der Papst ist. Zum anfänglichen Kern administrativ-fiskalischer Ämter werden somit Organe hinzugefügt, die zur Aufgabe haben, dem Papst bei der Auseinandersetzung mit neuen Problemen zur Seite zu stehen. Obwohl diese Probleme anderer Art sind, da sie das geistliche Leben der Kirche viel unmittelbarer berühren, werden diese neuen Kongregationen nicht *ad hoc* zusammengestellt, sondern sie alle entsprechen einem einzigen administrativ-bürokratischen Modell, von der Inquisition bis zum Ernährungsamt des Kirchenstaates und zur Propaganda Fide, die im Jahre 1622 für die Missionsländer eingesetzt wurde.

Gemäß der sixtinischen Reform stehen diese Kongregationen vor allem durch die Audienzen des Leiters jeder Kongregation mit dem Papst in Beziehung. Dies schwächt die Unterscheidung zwischen dem Moment der Beschlußfassung und der Phase der Ausführung ab – eine Unterscheidung, die früher von den Beratschlagungen des Konsistoriums formalisiert wurde. Schließlich ist auch noch zu berücksichtigen, daß der unmittelbare Kontakt zwischen Papst und Kurie gern auch eine Kehrseite aufweist. Die Kurie neigt dazu, sich mit dem Papst zu identifizieren. Auch besteht immer häufiger die Möglichkeit, daß die Entscheide des Papstes von der Kurie «von innen her», also unsichtbar und unverantwortbar bestimmt werden. Die sixtinische Organisation des obersten Gremiums der Kirche postuliert ganz klar, daß der Papst in Person sich die globale Übersicht über die Probleme der Kirche zu verschaffen und die entsprechende Koordinierung der Tätigkeiten der Kurie vorzunehmen hat. Wie die Erfahrung zeigt, handelt es sich dabei mehr um eine juridisch-ekklesiologische Präsumption als um eine reale Möglichkeit. In Wirklichkeit ist die Zentralleitung nach und nach von einzelnen Kongregationen und vor allem vom Staatssekretariat oder der (obersten) Kongregation des S. Officium an sich gezogen worden.

Diese Organisation, die in den Nuntien eine wichtige Verzweigung nach außen gefunden hat, hat die in Gemeinschaft mit Rom stehenden Westkirchen in den Jahrhunderten der Neuzeit in bürokratischer Routine geleitet. Diese wurde jedoch durch ein sehr hohes Wissen um sich selbst und vor allem durch einen universalistischen Horizont veredelt. Auch in den langen Perioden, da der Katholizismus zu einer Abwehrhaltung gezwungen war und wie eine belagerte Stadt Schutzwälle aufwarf, hat die Römische Kurie in einer Überzeugung, die an Anmaßung grenzte, bekräftigt, daß es ihr Auftrag sei, die Kirche auf universaler Ebene zu lei-

ten. Ja, die Unmöglichkeit, eine wirkliche Universalität zu erreichen, trieb sie dazu an, eine betonte innere Gleichförmigkeit der Katholizität anzustreben. Sie vertrat die Ansicht, die einem einzigen geschichtlichen Modell entsprechende Gleichförmigkeit der Kirchen sei die sichere Voraussetzung zu einer baldigen weltweiten Ausdehnung. Bekanntlich hat sich diese Sicht immer mehr als unzulänglich und schließlich als theologisch unhaltbar sowie geschichtlich nachteilig erwiesen. Sie hat jedoch eine beträchtliche Ausweitung des von der Kurie und ihren Kongregationen besetzten Raums gewährleistet. Zu *causae maiores* werden all die Angelegenheiten, hinsichtlich derer die Einförmigkeit in Frage gestellt werden könnte. Die Kurie habe das Recht und die Pflicht, in bezug auf sie einzugreifen. Es ist leicht verständlich, daß dies mehr und mehr dazu führte, daß die Bischöfe und die Ortskirchen in ihrer Freiheit und Eigenverantwortung geschmälert wurden. Aber paradoxerweise war dies auch beim Papst jedesmal dann der Fall, wenn er in das Leben der Kirche wichtige Neuerungen einführen wollte. Unmerklich haben die ausführenden Ämter eine Stellung und Geltung erhalten, die weit über ihre eigentliche Bedeutung hinausgeht. Sie spielten sich zu einer Zitadelle der Tradition auf, die einer typisch bürokratischen Fehlhaltung entsprechend als Wiederholung stets gleicher Akte verstanden wurde. Es ist nicht zu übersehen, daß eine solche unangebrachte Ausweitung der Kompetenzen vom entsprechenden Schwund wahrer, eigentlicher Entscheidungsstellen ermöglicht und zum Teil verursacht worden ist.

VI. Die pianische Reform

Mit dem 19. Jahrhundert verschärfte sich der Ruf nach einer Reform der römischen Kurie, denn es war nötig, die geistlichen Kompetenzen von den weltlichen Kompetenzen, die den Kirchenstaat betrafen, besser abzugrenzen. Dieses Erfordernis, das mit dem Verschwinden des Kirchenstaates noch dringlicher wurde, weitete sich noch aus, da die Forderung hinzukam, den Kompetenzenwirrwarr zwischen den einzelnen Kongregationen zu klären und sich mit neuen Problemen auseinanderzusetzen, die sich mit der Säkularisierung der heutigen Gesellschaft (ein typischer Fall ist die Ehe) stellten. Aufgrund von all dem kam es 1908 zu der von Pius X. beschlossenen Reform, welche die Kongregationen, die sich mit weltlichen Angelegenheiten befaßten, ausschied, hingegen die Sakramentenkongregation errichtete, um der Säkularisierung der Ehe zu wehren, und die jeweiligen Kompetenzen abzugrenzen suchte.

Auf einer allgemeineren geschichtlichen Ebene hängt die pianische Reform mit dem äußerst schwerwiegenden Beschluß zusammen, dem Gesetzeswirrwarr durch die Abfassung eines ganz neuen Kodex für die Gesamtkirche ein Ende zu machen, und auch mit dem äußerst harten Kampf, den Rom gegen die modernistischen Strömungen führte und der sich bald zu einer Zurückweisung jeglicher dynamischer Beziehung zwischen der Geschichte auf der einen und der christlichen Offenbarung und der Kirche auf der anderen Seite auswuchs. In dieser Periode, beim Fehlen eines Koordinierungs- und Entscheidungsorgans, wurde interessanterweise nicht nur die Leitung der Kurie, sondern auch die Regierung der Kirche von der Konsistorialkongregation ausgeübt, da Kardinal De Lai, der sie leitete, eine dynamische Persönlichkeit war und sich des Vertrauens Pius' X. erfreute. Allein schon die Titel der Anordnungen, die von dieser Kongregation zwischen 1908 und 1911 getroffen wurden, zeigen, welch zufälligen Charakter diese Führung hatte und wie gänzlich unbestimmt die Kompetenz dieser Kongregation war[5].

Damit zeigte sich, daß die pianische Reform nur sehr wenig zustande gebracht hatte. Was sich aber als sehr lebenskräftig und unaustilgbar erwies, war der «wilde» Charakter der Kurienstruktur, die sich starrsinnig keiner Disziplin unterordnete. Eine in Schichten aufgebaute und dem Zufall überlassene Organisation war auch kaum zu einer solchen Disziplin befähigt. Es war kein inneres Gleichgewicht vorhanden, das auf objektiven, anerkannten Unterschieden beruht hätte. Es war aber auch keine klare Rechenschaftsablage gegenüber dem Papst auf der einen und gegenüber der Kirche auf der anderen Seite vorhanden. Die unmittelbare Verquickung der Kurie mit den päpstlichen Prärogativen sowie der persönliche, überkirchliche Charakter dieser Prärogativen schufen einen unseligen Circulus vitiosus.

VII. Der Kodex von 1917

Der Kirchenrechtskodex, der 1917 promulgiert wurde, ohne daß der Episkopat ernsthaft beigezogen worden war, sanktionierte diesen Stand der Dinge. In can. 7 bestimmte er: «Die Bezeichnung ‹Apostolischer Stuhl› oder ‹Heiliger Stuhl› meint hier nicht nur den Papst, sondern, sofern nicht aus der Natur der Sache oder dem Kontext etwas anderes hervorgeht, auch die Kongregationen, Gerichte und Ämter, durch die der Papst sich mit den Problemen der Gesamtkirche befaßt.» In Titel VII des ersten Teils, der von der «Obersten Gewalt und denen, die kraft des kirchlichen Rechts daran teilnehmen» handelt, ist in Kapitel IV – nach den Kapiteln über den Papst, das Ökumenische

Konzil und die Kardinäle – von der Römischen Kurie die Rede (can. 242–264) und sodann von den päpstlichen Legaten, von den Patriarchen und Metropoliten, von den örtlichen Synoden und so weiter. Auf diese Weise erstreckte sich die Kompetenz der Kurie ebenso weit wie die des Papstes und umfaßte (nach can. 220) «sämtliche Angelegenheiten von größerer Bedeutung, die infolge ihrer Natur oder kraft gesetzlicher Verfügung *causae maiores* genannt werden». Innerhalb dieses unbegrenzten Zuständigkeitsbereichs mußten nur die ganz besonders schwerwiegenden oder außerordentlichen Probleme vorerst dem Papst vorgelegt werden (can. 244, § 1), während sämtliche gewöhnlichen, nicht besonders schwerwiegenden Angelegenheiten von der Kurie selbst behandelt werden konnten. Die gleiche Unterscheidung galt auch in bezug auf die Beschlüsse. Diese mußten vom Papst nur dann eigens approbiert werden, wenn sie Angelegenheiten betrafen, die in den besonderen Vollmachten der Kongregationsleiter nicht enthalten waren (can. 244, § 2).

Somit war die gesamte ordentliche Leitung der Kirche der Kurie anvertraut. Es wurde darüber keinerlei Kontrolle ausgeübt, nicht einmal von seiten des Papstes, außer daß dieser die Leiter der verschiedenen Abteilungen ernannte. Dabei aber war die Freiheit des Papstes durch die Erwartungen in bezug auf die «Karriere» der höchsten kurialen Würdenträger drastisch eingeschränkt. Von den cann. 247 bis 257 betraf jeder eine Kongregation, die cann. 258 und 259 betrafen die Gerichte und die cann. 260 bis 264 die Ämter. Die sich überkreuzende Beteiligung der obersten Leiter hätte die gegenseitige Information und die Koordinierung gewährleisten sollen[6].

Wollte man in Anlehnung an die verschiedenen Kompetenzbereiche der einzelnen Kongregationen ein Bild der Kirche rekonstruieren, so käme man zu merkwürdigen und vielleicht verwirrlichen Ergebnissen. Da gibt es die Kongregation für die Glaubenslehre (S. Officium), die Kongregation für das höhere kirchliche Personal (Konsistorialkongregation), eine weitere für die Sakramentendisziplin (!?), namentlich für die Ehe (Sakramentenkongregation), eine weitere für die Disziplin des niederen Weltklerus und des Volkes (Konzilskongregation) und eine für die Ordensleute und Säkularinstitute (Religiosenkongregation). Alle diese Bereiche werden jedoch anders behandelt, wenn sie Missionsländer betreffen (Propaganda Fide) oder unierte Ostkirchen (K. für die Ostkirche). Dann gibt es noch das Gremium für die Riten, Zeremonien und Heiligsprechungen (Ritenkongregation), ein weiteres für die päpstlichen Zeremonien (Zeremonienkongregation), das für die Beziehungen zu den Regierungen (K. für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten) sowie das für Studien in den Priesterseminarien und katholischen Universitäten (Studienkongregation). Das Staatssekretariat bildet ein Organ für persönliche Interventionen des Papstes, vor allem in politischen Fragen[7].

Wer nicht über weitere Informationsquellen verfügt, könnte sich auf dieser Grundlage nur sehr schwer ein Bild von der Kirche machen und erst recht nicht ein pastorales Bild der Kirche als einer Communio von kirchlichen Gemeinschaften. Die Kirche als Volk tritt in diesem sehr unzusammenhängenden und auffallend lückenhaften Mosaik nicht hervor. Von der wirklichen Kirche kennen die Kongregationen nur Teilaspekte und Ausschnitte, die oft die Kirche als ganze zu entstellen drohen, von der weder die einzelnen Kongregationen noch die Kurie als ganze sich eine globale, realistische Vorstellung machen können. Vielleicht liegt hierin einer der Hauptgründe für das eingefleischte Mißtrauen der Kurie gegenüber den Konzilen, in denen man nicht nur eine alternative Macht fürchtet, sondern vor allem auch ein «monströses» Bild der Kirche erblickt, eben weil man die Kirche nie in ihrer Gesamtheit kennt. Umgekehrt empfindet die «Peripherie» die Kurie oft als etwas Seltsames, insofern sie nicht zu sehen vermag, wie diese ihrem eigenen Kirchesein entspricht.

VIII. Die Kurienreform auf dem Zweiten Vatikanum

Nachdem Papst Johannes XXIII. ein neues Konzil angekündigt hatte, enthielt das von den Bischöfen beigebrachte Vorbereitungsmaterial zahlreiche vehemente Klagen, welche die Römische Kurie betrafen. Vor allem beschwerte man sich über ihre übergroße Macht, ihr arrogantes Verhalten gegenüber den Bischöfen, über das Monopol der Italiener. Man verlangte Reformen, um die Dezentralisierung, die Internationalisierung, die Klärung der Kompetenzen und die Respektierung der geltenden Regeln zu fördern, damit so die Kurie im Dienst der Kirchen und der pastoralen Anliegen stehe. Im Gefolge alarmierender Symptome, die in den letzten Jahren des Pontifikats Pius' XII. in Form eines in Watte gehüllten, doch heftigen Konflikts zwischen dem Papst und der Kurie zutage getreten waren, war die Beziehung zwischen Johannes XIII. und dem Kurienapparat sehr heikel: Es handelte sich nicht mehr bloß um einen Streit um Prärogativen und Kompetenzen, sondern um das Aufeinanderprallen zweier Kirchenbilder. Das Kirchenbild des Papstes war organisch und ließ sich von pastoralem Denken leiten; das der Kurie war politisch-empirisch. Das eine Kirchenbild war dynamisch, das andere statisch; das erste von der Treue zum Evangelium bestimmt, das zweite von ei-

nem pessimistischen Traditionalismus beherrscht. Der Widerstreit erreichte seinen Höhepunkt, als die Kurie eifersüchtig die Vorbereitung des Konzils für sich allein beanspruchte und in einer titanischen Anstrengung darauf ausging, dabei das eigene Bild der Kirche durchzusetzen. Unerwarteterweise zog Papst Johannes einem erbitterten Nahkampf eine Auseinandersetzung auf Distanz vor, indem er sich darauf beschränkte, Gewähr dafür zu bieten, daß der zum Konzil versammelte Episkopat sich der ganzen Freiheit erfreuen könne, auf die er ein Anrecht hatte. Der Ausgang des Ringens bedeutete mit der Ausschaltung sämtlicher vorbereiteter Schemata mit Ausnahme dessen über die Liturgie eine historische Niederlage der Kurie. Diese hatte beansprucht, eine globale Erneuerung der Kirche zu planen, und war dabei gescheitert. Sie erwies sich als ungeeignet, die Kirche zu interpretieren und ihr Leben zu lenken[8].

Auf dem Hintergrund dieser Vorfälle machte sich das Zweite Vatikanum daran, die Kurienreform an die Hand zu nehmen, und zwar zu Beginn der zweiten Arbeitsperiode anläßlich der Debatte über das Schema des Dekrets über die Bischöfe und die Leitung der Diözesen. In diesem Dokument handelte Abschnitt 4 des ersten Kapitels vom Bischof als dem Mitarbeiter des Papstes in der Leitung der Gesamtkirche, doch waren die vorgesehenen Weisen und Gegenstände dieser Zusammenarbeit ganz enttäuschend. Man sprach von Zusammenarbeit zugunsten der verfolgten Kirchen oder der Missionen oder der Bistümer untereinander, um schließlich einem «Pastoralzentrum», das bei der Konzilskongregation bereits existierte, eine erstrangige Funktion anzuvertrauen. All dies beschränkte sich offensichtlich auf die individuelle Beziehung der einzelnen Bischöfe zum Papst, von der alles, was die normative Leitung der Kirche betraf, ausgeschlossen war.

Es kam sodann die Eröffnung des Konzils, die erste Periode, an deren Ende Johannes XXIII. Weisungen zu einer gründlichen Revision der Arbeit der Vorbereitungskommissionen erließ. Auf all das hin unterbreitete Ende April 1963 der Staatssekretär als Präsident der Koordinierungskommission zwei Dekretsentwürfe zur Prüfung, wovon der eine die Bischöfe, der andere die Seelsorge betraf. Diese wurden dann im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (das jetzige Dekret «Christus Dominus») miteinander verschmolzen. In beiden Entwürfen waren einige Normen für die Beziehung zwischen den Bischöfen und den Leitungsorganen der Gesamtkirche vorgesehen. Die Vorlage über die Bischöfe widmete das erste Kapitel den Beziehungen zwischen den Bischöfen und den Kongregationen der Römischen Kurie, während Abschnitt 11 des Schemas über die *cura animarum* vom Bischof als dem Mitarbeiter des Papstes sprach. Somit war noch nicht der kleinste Schritt getan worden, um die Probleme, die diesen heiklen Punkt der Kirchenstruktur betrafen, realistisch in Angriff zu nehmen. Es tönt unglaublich, aber noch in der Zwischenzeit während der ersten und der zweiten Konzilsperiode vertrat man die Auffassung, die Beteiligung der Bischöfe an der Zentralleitung der Kirche könne höchstens darin bestehen, daß man einige von ihnen in die römischen Kongregationen eingliedere und daß das Pastoralzentrum der Konzilskongregation eine Koordinierung vornehme.

Diese paradoxe Situation konnte überwunden werden vor allem dank der festen Haltung, die in der Debatte über die Vorlage zur Kirchenkonstitution von der Konzilsmehrheit eingenommen wurde. Mit einer Mehrheit von mehr als achtzig Prozent stimmten die Konzilsväter dem Grundsatz zu: «Die Ordnung der Bischöfe folgt dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nach... Es ist gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche» («Lumen gentium», Nr. 22). Damit tat die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums einen wesentlichen, entscheidenden Schritt nach vorn. Dieser wirkte sich auf die verschiedenen Aspekte des Lehramtes des Konzils aus und legte die Grundlagen zu einem heilsamen Reformwerk.

Die klärende Wirkung dieser Bewußtseinsbildung auf der Ebene der Lehre zeigte sich in der Debatte, die in der Konzilsaula vom 5. November 1963 an die Vorlage über die Bischöfe und die Leitung der Diözesen diskutierte. Schon in der allgemeinen Diskussion über das Schema als ganzes wurde die unabdingbare Forderung erhoben, die Vorlage einer gründlichen Überarbeitung zu unterziehen und auf die allgemeinen ekklesiologischen Ausrichtungen, die vom Konzil angenommen worden waren, abzustimmen. In diesem Zusammenhang erinnerte Kardinal Liénart auch an die von Paul VI. angedeutete Möglichkeit, dem Papst beim Studium der Probleme, die sich der Kirchenleitung stellen, und in der Verantwortung für diese eine Vertretung des Episkopats beizugesellen. Er schloß mit dem Vorschlag, in das Schema ein Kapitel über die Beziehungen zwischen dem Episkopat und dem Papst einzufügen.

Die Debatte über diese Frage erreichte ihren Höhepunkt am 6. und 8. November, als eine Reihe von Interventionen auf organische Weise die ganze Problematik ans Licht hob, welche die Formen der Zentralleitung der Gesamtkirche betrifft. Besonders bedeutsam in dieser Hinsicht waren die Reden des melkiti-

schen Patriarchen Maximos IV., des Kardinals Lercaro, des Kardinals Rugambwa und des Erzbischofs von Florenz.

Der melkitische Patriarch machte auf die Notwendigkeit einer Reform des Kardinalskollegiums aufmerksam. Dieses solle zu einem Kollegium umgestaltet werden, das sich aus einer gewissen Zahl von Bischöfen zusammensetzen solle, die den Gesamtepiskopat vertreten und mit dem Papst an der Leitung der Kirche mitbeteiligt sein solle. Ein so zusammengesetztes Kollegium solle die Lösung der großen Probleme des kirchlichen Lebens studieren und bestimmen und ein zahlenmäßig kleines Organ darstellen, das dem Papst bei der gewöhnlichen Leitung der Kirche beständig zur Seite stehe.

Als eine klare Alternative zu diesem Vorgehen machte der Erzbischof von Florenz tags darauf den Vorschlag, innerhalb der Römischen Kurie eine neue (über der obersten Kongregation des S. Officium stehende) Kongregation ins Leben zu rufen, die gegenüber allen anderen eine gewisse Koordinierungs- und Leitungsfunktion hätte.

Am 8. November schließlich kamen zwei Kardinäle, der eine als Inhaber eines altehrwürdigen Bischofssitzes in Europa, der andere als Exponent eines Kontinents, Afrika, worin eine neue Ära des Christentums anbricht, bezeichnenderweise in der Forderung überein, diese ganze verwickelte Angelegenheit von einer Sonderkommission in engstem Kontakt mit dem Papst gründlich bearbeiten zu lassen. Namentlich der Kardinal von Bologna betonte, daß nicht sämtliche Organisationsprobleme der Zentralregierung die Kollegialität der Bischöfe betreffen und von ihr abhängen. Es gebe auch eine «personale» Form dieser Regierung, und neben der Entscheidungs- und Gesetzgebungsebene gebe es einen Verwaltungs- und Ausführungsbereich, in bezug auf den ebenfalls Probleme der Reform und der Anpassung an neue Erfordernisse beständen. Im wesentlichen, d.h. auf der Entscheidungsebene, kann die oberste Gewalt vom Papst entweder persönlich ausgeübt werden, wie dies in den letzten Jahrhunderten für gewöhnlich der Fall gewesen ist, oder in kollegialer Form, wie das beispielsweise vom 11. bis zum 16. Jahrhundert in der kollegialen Beziehung zwischen Kardinalskollegium und Papst im Konsistorium geschah. Auf der ausführenden Ebene hingegen stellt sich ein Problem der zweckmäßigeren Gestaltung von Instrumenten, die oft ungeeignet sind, sei es *per defectum* gegenüber immer größeren Problemen, die sich stellen, sei es *per excessum*, wie dies dann der Fall ist, wenn Kongregationen, wie dies immer häufiger vorkommt, ihre Grenzen überschreiten und auf die Entscheidungsebene übergreifen.

Bei diesem Anlaß wurde treffend darauf hingewiesen, daß die Vorschläge, den einen oder anderen amerikanischen, afrikanischen oder asiatischen Bischof in die verschiedenen Dikasterien und Organe einzugliedern, angesichts von dermaßen gewaltigen Problemen zu keiner wirklichen Erneuerung, ja nicht einmal zu nennenswert zweckdienlicheren Verfahrensweisen führen würden.

Der afrikanische Kardinal betonte kraftvoll, das Problem der Zentralregierung der Kirche solle und dürfe nicht im Sinn eines Anspruchs von seiten der Bischöfe und dementsprechend einer ihnen zu gewährenden Konzession gestellt werden. Dies ist nun ein dermaßen verwickeltes Problem, daß es sich nur dann richtig lösen ließ, wenn man es von dem Gedanken aus sah, daß alle die verschiedenen Organe einen Dienst zu leisten haben im Sinn einer Gleichförmigkeit der Kirche mit ihrem Haupte, das deren einzige echte *Form* ist, zu der jede *re-formatio* zurückführen muß.

Der Vorschlag, eine Kommission *ad hoc* zu bilden, die sich mit den Wünschen des Konzils bezüglich der Kurienreform zu befassen hätte, wurde jedoch weder in der Konzilsaula noch von Paul VI. günstig aufgenommen. Wenige Wochen nach seiner Wahl hatte der Papst der Kurie und ihrer Reform die ausführliche Rede vom 21. September gewidmet. Darin stellte er fest, es bestehe «zugleich die Notwendigkeit der Vereinfachung, der Dezentralisierung, der Erweiterung und Befähigung für neue Aufgaben». Auf jeden Fall würden diese Reformen «von der Kurie selbst formuliert und promulgiert werden»[9]. So blieb diese ganze Angelegenheit in den Abschnitten 8 bis 10 des ersten Kapitels des Dekrets über die Bischöfe und die Leitung der Diözese konzentriert. Von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus handelte es sich dabei um eine sehr bedeutsame, eine Neuerung anbahnende Plazierung, denn zum ersten Mal war von der Kurie im Zusammenhang mit der Verantwortung des Episkopats für die Universalkirche die Rede, wie der Titel dieses ersten Kapitels lautet. Diese Gegebenheit wird dann aber unzulänglich entwickelt. Die Abschnitte, die sie formulieren sollten, stehen sogar irgendwie im Wiederspruch dazu, namentlich der Abschnitt 9, der sagt, die Kurie sei das Instrument des Papstes und handle deshalb in seinem Namen und mit seiner Vollmacht, wenn auch zum Wohl der Kirchen und als Dienst für die Bischöfe. Es folgt der Wunsch des Konzils, daß die Kongregationen eine neue Ordnung erhalten, die den Erfordernissen besser entspreche, und daß das Amt der päpstlichen Legaten vom pastoralen Auftrag der Bischöfe genauer abgegrenzt werde. Der folgende Abschnitt enthält drei Wünsche in bezug auf die Struktur und Betätigungsweise der Kongregationen: Erstens

die Internationalisierung ihres Mitgliederbestandes, zweitens die Aufnahme von residierenden Bischöfen unter ihre Mitglieder und schließlich die Anregung, daß die Kongregationen auch Laien zu Rate ziehe sollten[10].

Man könnte sagen, der Berg habe eine Maus geboren. Nur muß man sich eben die Atmosphäre dieser entscheidenden Wochen im Herbst 1963 vor Augen halten, die eine ebenfalls entscheidende Wende in den Ausrichtungen des Pontifikats Pauls VI. bedeuteten. Greifen wir nur zwei Beispiele heraus. Nr. 9 macht nicht einmal mehr eine Anspielung auf die Unterscheidung zwischen normativen, administrativen und exekutiven Funktionen, von der doch Paul VI. in der erwähnten Rede gesprochen hatte. Nr. 10 hatte auf dem Weg des Entstehens zwei bedeutsame Präzisierungen verloren: daß nämlich die Bischöfe, die zu Mitgliedern von Kongregationen vorgesehen sind, von den Bischofskonferenzen gewählt und daß sie in bestimmten Zeitabständen nach Rom einberufen werden sollten. Diese drohende Zaghaftigkeit mündete in die Rede des Papstes vom 18. November 1965, wonach die Kurie bloß eine «Vervollkommnung» benötige, während es «nicht dringlich» sei, «Strukturveränderungen vorzunehmen»; jedenfalls werde die Änderung «langsam und Stück für Stück vor sich gehen, so wie es sein soll»[11].

IX. Die paulinische Reform

Im wesentlichen war dem Konzil jegliche Möglichkeit zu einem Eingreifen in die Kurienreform genommen, da der Papst sie sich eifersüchtig als *res sua* vorbehielt. Es kam dann zu einer ganzen Reihe von Anordnungen, welche die Jahre 1963 bis 1972 durchziehen, angefangen von «Pastorale munus» vom 15. September 1963, das die Bischofssynode ins Leben ruft, bis zu «Quo aptius» vom 27. Februar 1973, worin die Aufgaben der Apostolischen Kanzlei dem Staatssekretariat übergeben werden. Die bedeutsamsten Maßnahmen waren die allgemeine Kurienreform (15. August 1967) und das betreffende Reglement (22. Februar 1968). Fünfzig Jahre nach der pianischen Reform und ungefähr vierhundert Jahre nach der sixtinischen hat die paulinische Reform eine Unmenge analytischer Änderungen (Umbenennungen, Kompetenzbereinigungen, Zusammenlegungen und Teilungen usw.) mit sich gebracht, aber keine Strukturreform. Die Änderungen kreisen um einige Punkte, auf die Paul VI. besonders Wert legte[12]. Dabei handelt es sich vor allem um Folgendes: Die Amtszeit wird für die leitenden Ämter in der Kurie auf fünf Jahre beschränkt; je sieben residierende Bischöfe werden als Mitglieder in die Kongregationen berufen; die Mitarbeiter sollen aus verschiedenen Nationen rekrutiert werden. Schließlich soll eine Kurie geschaffen werden, die im Vergleich zu der «herkömmlichen», d.h. mittelalterlichen Kurie und zu der «neuen», von Sixtus V. geschaffenen Kurie eine «allerneueste Kurie» sein soll.

Die Beschränkung der Amtszeit der Leiter auf fünf Jahre wird für die Neuerung gehalten, die am unmittelbarsten aus dem Willen des Papstes selbst hervorging, wurde sie doch von niemand anderem vorgeschlagen. Sie will periodische Erneuerungsgelegenheiten schaffen und überdies dem «Karriere»-Machen einen Riegel schieben. Die Eingliederung von Bischöfen in die Vollversammlungen der Kongregationen wird in ihrer Bedeutung wesentlich herabgemindert durch den Umstand, daß die betreffenden Bischöfe von Rom ausgesucht werden und daß die Plenarversammlung nur einmal im Jahr stattfindet und bloß für die allgemeinen Ausrichtungen der einzelnen Kongregationen zuständig ist[13]. Die Internationalisierung ist hartnäkkig betrieben worden, hat sich jedoch als eine Maßnahme erwiesen, die sich nicht dazu eignet, die Kurie zu «entbürokratisieren», sondern scheint im Gegenteil zu einer starken Aufblähung des Personalbestandes der Kurie geführt zu haben.

Der am meisten zu einer Erneuerung beitragende Punkt hätte – im Gefolge der von Johannes XXIII. vorgenommenen Gründung des Sekretariats für die Einheit der Christen – die Schaffung einer Gruppe von Sekretariaten und Kommissionen sein können. Es handelt sich um drei Sekretariate (für die Einheit, für die nichtchristlichen Religionen, für die Nichtglaubenden) und verschiedene Räte und Kommissionen (Laienrat, Iustitia et Pax, Theologische Kommission usw.), die ausdrücklich und formell auf pastorale Bereiche und Probleme und nicht auf Strukturen und Rechtsverhältnisse bezogen sind. Diese neuen Gebilde hatten überdies die Möglichkeit, sich nach heutigen Kriterien zu organisieren und auf altertümliches Zeug und Fehlformen zu verzichten. Der Umstand, daß einige von diesen Organisationen einen residierenden Bischof, der Diözesanbischof bleibt, zum Vorsitzenden haben, zeigt die realen Möglichkeiten eines anderen Stils.

Nach der während zehn Jahren gemachten Erfahrung lassen sich die Grundzüge der paulinischen Reform wie folgt zusammenfassen: Der Umstand, daß man darauf verzichtet hat, die Kurie auf eine kollegiale Leitung der Kirche hin umzustrukturieren oder auch nur neu zu überdenken, hat der ganzen Initiative den Schwung und die Stoßkraft genommen und zu Ergebnissen geführt, die wahrscheinlich viel geringer sind als die von Paul VI. erhofften Resultate. Hingegen haben

sich Auswirkungen gezeigt, die wahrscheinlich nicht gewollt waren, aber sehr schwerwiegend sind. Denken wir z.B. an die in geometrischer Proportion erfolgte Vermehrung der Anzahl der Angestellten[14] und die Wiederaufnahme zentralisierender Praktiken in Sektoren, in die sich die Kurie bis vor einigen Jahren nicht einmischte (z.B. die Laienorganisationen). Die Mahnung des Konzils, daß die Kurie die Pflicht habe, sich in den Dienst der Seelenhirten zu stellen, hat nicht verhindert, daß wiederum Bischöfe in einem summarischen Verfahren abgesetzt wurden, wie man das seit der antimodernistischen Welle nicht mehr gekannt hatte. Damit hat sich bestätigt, daß die Kurie nicht imstande ist, sich von innen heraus zu erneuern, so daß sie, den Werten und dem Stil des Evangeliums entsprechend, zu einem Instrument im Dienst der Communio der Kirche würde. Noch unwahrscheinlicher ist die Möglichkeit, daß sie sich in den Dienst einer habituellen kollegialen Leitung der Kirche stellt. Dies geht nicht auf den Widerstand oder den Mangel an Bereitschaft der betreffenden Personen oder Gruppen zurück, sondern die Kurie ist von ihrer Herkunft und Struktur her nicht dazu fähig. Sie ist entstanden als persönlicher Beistand für den Bischof von Rom, hatte eine wesentlich zentralisierende Funktion und weltliche, bloß beiläufig pastorale Zielsetzungen. Es stellt sich immer klarer heraus, daß sie zu einer Phase im Leben des Papsttums und der Kirche gehört, die nun ihrem Ende und ihrer Überwindung zugeht.

X. Voraussetzungen zu einer pastoralen Strukturierung der zentralen Dienstämter

Um nicht einer naiven Illusion anheimzufallen, ist gleich der Gedanke beizufügen, daß alle Kirchen, und erst recht die katholische, keine zwischenkirchliche Gemeinschaft verwirklichen können ohne sich auch gemeinsamer Dienststellen zu bedienen. Es geht uns hier nicht darum, von einer Gesamtkirche ohne Kurie zu träumen. Wir sprechen bloß von der Möglichkeit und Dringlichkeit, daß die kirchliche Koinonia mit dem um den Bischof von Rom versammelten Bischofskollegium in ihrem Zentrum sich solcher Dienstämter bedient, die einer Ekklesiologie der Communio, welche sich vom Kriterium des göttlichen Hirtenhandelns und darum der kirchlichen Brüderlichkeit leiten läßt, entsprechen und angemessen sind. Auf diesem Weg sind einige Begriffs- und Strukturknoten zu beseitigen, damit man sich nicht am Ende wieder am Ausgangspunkt befindet, also bei einem Projekt zur Kurienreform, das neuen Wein in alte Schläuche füllen möchte und sich dann darüber aufregt, daß der Wein sogleich zu Essig wird.

1. Option für eine Ekklesiologie der Communio

Die erste Wegkreuzung, an die wir gelangen, ist die Alternative zwischen einer Auffassung der Gesamtkirche als einer Communio von Einzelpersonen und einer Auffassung der Gesamtkirche als einer Communio von Ortskirchen, die nach dem Evangelium wirkliche Kirchen sind. Dieses letztere Bild wird uns vom Zweiten Vatikanum nahegelegt, was man mit vielen Beispielen belegen könnte. Vor allem könnte man die Aussage in Erinnerung rufen, wonach der mystische Leib Christi ein «corpus ecclesiarum» ist («Lumen gentium», Nr. 23). Diese Aussage erhält ihre ganze Bedeutsamkeit, wenn man sie in Beziehung und in Synergie bringt mit weiteren Aussagen, die anerkennen, daß die Kirche Christi «wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend» ist, «die im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen». Deshalb erblickt das Konzil den Inbegriff und die bedeutsamste Selbstdarstellung der Ortskirche in der unter dem Vorsitz des Bischofs, der sie als *vicarius Christi* leitet, versammelten Eucharistiegemeinde (vgl. «Lumen gentium», Nr. 26 und 27; «Sacrosanctum Concilium», Nr. 47; «Christus Dominus», Nr. 11). Dementsprechend dürfen sich die Ortskirchen «eigener Überlieferungen erfreuen». Jede von ihnen besitzt besondere Gnaden und Charismen, die sie einander übermitteln sollen («Lumen gentium», Nr. 13). Dies gilt auch für die «novellae ecclesiae... usque plene constituentur» (Nr. 17). All dies erhält noch größere Bedeutung, wenn es mit der weiteren Aussage in Verbindung gebracht wird, daß gewisse Ortskirchen «im Lauf der Zeit zu... organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen» sind, die sich «ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauchtums und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes» erfreuen (Nr. 23). Dies gilt typisch, doch nicht einzig, von den sogenannten Patriarchalkirchen, die gleichsam «Stammütter des Glaubens» sind.

Daraus scheinen wir entnehmen zu dürfen, daß die Aufgabe, die zu anderen Zeiten von den Patriarchalkirchen geleistet wurde, wenn nicht im gleichen, so doch im entsprechenden Rahmen, jetzt und inskünftig von neuen organischen Gruppierungen von Ortskirchen übernommen werden kann, die dann eine schöpferische Funktion, ja ein eigenes theologisches Erbe hätten in Entsprechung zu den großen Kultur- und Religionsbereichen. Zwar ist von der Fruchtbarkeit dieses Prinzips im Dekret «Ad gentes» im Zusammenhang mit den Gebieten – speziell Asiens und Afrikas – die Rede, die bis anhin noch nicht «gesichert» waren und in denen noch keine eigenständige Inkarnation des Evangeliums Gestalt angenommen hatte. Dies will je-

doch nicht heißen, daß dieses Prinzip und die entsprechende Funktion nicht auch im Umkreis der alten europäischen Christenheit übernommen werden könnten. Zwischen Kastilien und dem Baskenland, zwischen Sizilien und Piemont, zwischen Apulien und Flandern, zwischen der Bretagne und Westfalen können hinsichtlich der geistlichen Entwicklung und der religiösen Tendenzen Unterschiede bestehen und bestehen auch tatsächlich Unterschiede, die vielleicht größer sind als die zwischen Kalabrien und Griechenland, zwischen Ligurien und Irland. Diese Unterschiede lassen sich nicht in die einzige Disziplin und die einzige theologische Tradition der lateinischen Kirche einbringen, solange nebensächliche, beiläufige Varianten das einzige Ventil bilden. Sie sollen sich zum Ausdruck bringen können in einer zwar unter Kontrolle gehaltenen, doch echt schöpferischen Dynamik, welche die verschiedenen Gebiete nicht nach rein nationalen Abgrenzungen gliedert, sondern nach den Hauptsträngen der geistlichen Entwicklung und der jetzigen kulturellen und religiösen Erfahrung, nach den tendenziell homogenen großen Umkreisen. Ohne ein gründliches theologisches Studium in dieser Richtung und einen entsprechenden tätigen Einsatz kann sich der Horizont, unter dem die Kurie entstanden ist, nicht ändern.

2. Ausübung der universalen Jurisdiktion

Ein ganz entscheidender Punkt ist der, daß jedem Bischof im sakramentalen Akt der Bischofsweihe eine wirkliche, unverlierbare Mitverantwortung für die Leitung der Gesamtkirche übertragen werden soll. Einige haben dies mit dem Ausdruck «universale Jurisdiktion» bezeichnet, aber wichtiger als die Benennung ist der theologische Sachverhalt. Es gilt anzuerkennen, daß jeder Bischof unmittelbar von Christus eine Beteiligung an der «sollicitudo omnium ecclesiarum» erhalten hat, die in Solidarität mit dem gesamten Bischofskollegium unter dem Vorsitz des Papstes auszuüben ist. Dem Bischofsamt kann diese Dimension nicht genommen werden, so wie auch die Verantwortung jedes Bischofs für die ihm anvertraute Ortsgemeinde nicht wesentlich geschmälert werden darf. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Sachverhalt stellt sich eine dritte Frage, die das Subsidiaritätsprinzip betrifft.

3. Respektierung der kirchlichen Subsidiarität

Man hat auf dem Konzil viel von diesem Prinzip gesprochen und spricht heute noch viel von ihm, als ob die bloße Nennung dieses Prinzips schon ein Beweis dafür wäre, daß man ein aufgeschlossener Geist und fähig ist, einen korrekten Diskurs über die Beziehung zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen oder wenigstens über die Beziehung zwischen dem Hl. Stuhl und dem Episkopat anzustellen[15].

Nun läßt sich nicht bestreiten, daß dies eine erste Orientierung bieten kann, doch handelt es sich dabei um eine rein und generell soziologische Orientierung, die für jede komplexe Institution gilt. Darum stellt dies bloß eine generelle, uneigentliche Annäherung an das dar, was an der Struktur und im konstitutiven Regime der Kirche das Besondere ist. In dieser Struktur und in diesem Regime ist das entscheidende Prinzip ein ganz anderes; es gründet viel tiefer, ist viel anfordernder und in einem gewissen Sinn viel unabweisbarer. Es ist das Prinzip der göttlichen Wirklichkeit und Funktionalität der Ortsgemeinde – zumal der in der Eucharistiefeier sich verwirklichenden Gemeinde – gegenüber der universalen Kirche sowie das Prinzip der Ur- und Eigentümlichkeit ihrer eigenen Charismen und ihrer eigenen geistlichen Erfahrung, die vom einen, gleichen Geist auf direkte, nicht von der universalen Kirche vermittelte Weise gespendet werden.

Während das Subsidiaritätsprinzip in jeder anderen Gesellschaft in jedem Augenblick einen lediglich von der Klugheit eingegebenen Ausgleich im Solidaritätsprinzip finden kann, kann aufgrund dieser Strukturunterschiede in der Kirche das Gleichgewicht zwischen der eigenen Berufung der Ortskirchen und den Erfordernissen der universalen Kirche nicht bloß Ergebnis der Anlegung eines soziologischen Wertmaßstabs sein, sondern es erheischt eine Unterscheidung im Geist. Es kann nicht nur von der Klugheit eingegeben, der «politischen» Erfahrung entsprechend sein, sondern ist hauptsächlich etwas Charismatisches, dem Glauben und der evangelischen Lauterkeit der verantwortlichen Leiter Entsprechendes.

Wenn man also allzusehr auf dem Subsidiaritätsprinzip insistiert, ohne daß man es entsprechend umformuliert, so gerät man in Gefahr, statt das Problem in seinem eigentlichsten Rahmen zu klären, es in eine niedrigere Sphäre einzugraben und es mit anderem zu verquicken, statt sich in der Soziologie von einer Ekklesiologie steuern zu lassen.

4. Revision des Begriffs «causae maiores»

Eine theologisch rigorose Beurteilung des Subsidiaritätsprinzips erheischt überdies eine Revision des Begriffs «causae maiores». Er ist Ausdruck einer universalistischen Sicht der Kirche und einer Geschichte der Zentralisierung. Man muß sich bewußt sein, daß er nicht zutiefst anderen Anforderungen dienen kann. In einer Perspektive des Dienstes an der Gemeinschaft

der Kirchen ist eine Unterscheidung zwischen wichtigen (zu zentralisierenden) und unwichtigen Materien (die den einzelnen Bischöfen zu überlassen sind) nicht mehr angebracht. Jede Dimension des christlichen und kirchlichen Lebens gehört zur Verantwortung jeder Ortskirche und ihrer Hirten, obschon es Aspekte oder Momente des kirchlichen Lebens geben kann, die ausnahmsweise oder für gewöhnlich auf der Ebene der regionalen oder universalen kirchlichen Communio behandelt werden müssen.

Zu einer Klärung der Beziehungen zwischen den Ortskirchen und dem Heiligen Stuhl wäre als Übergang eine gewisse Abgrenzung und approximative Klassifizierung der Gebiete mit legitimen Sondertraditionen nötig, die noch innerhalb der einzigen *katholischen* Tradition bestehen. Es wäre nicht einfach zwischen der östlichen und der westlichen Tradition zu unterscheiden, sondern auch – wenn auch auf einer unteren analogen Ebene – zwischen verschiedenen Traditionen, die innerhalb der Kirche des Westens bereits bestehen oder sich herausbilden. Dies ist die erste, weil theologische und spirituelle, Voraussetzung zu einem ekklesiologischen Pluralismus, der nicht rein nominell wäre. Würden die neuen Kontakt- und Koordinationsformen bloß zu politischen Instrumenten und rein menschlicher Diplomatie dienen, so wäre das *proprium* jeder Ortskirche nicht gewährleistet, sondern würde damit nur die abstrakte Autorität, nicht aber die reale Wirkkraft des Primats von Rom anwachsen[10]. Leider muß man feststellen, daß man noch nicht einmal damit begonnen hat, eine Unterscheidung zu machen beispielsweise zwischen einigen höchst bedeutungsvollen Glaubensfragen (das Neudurchdenken einiger großer christologischer Probleme) einerseits und, wenn auch wichtigen, rein disziplinären Fragen (Priesterzölibat) sowie weniger wichtigen, wenn auch noch allgemeinen Fragen oder gar der Prüfung des einzelnen konkreten Falls andererseits.

All dies ist Anlaß, unverzüglich großzügige, ernsthafte Anstrengungen zu unternehmen, um, wenn auch nur nach und nach, zu einer wegweisenden Klassifizierung der verschiedenen Materien zu gelangen. Die verschiedenen Grade der «Rangordnung oder ‹Hierarchie› der Wahrheiten... je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens» («Unitatis redintegratio» Nr. 11) könnten bei der Klassifizierungsarbeit als Richtlinie dienen. Man könnte – dies dient lediglich der Einfachheit halber als Beispiel – die Aufstellung in folgende Klassen gliedern:

a) Fragen, welche direkt und formell den eigentlichen Kern des christlichen Glaubens betreffen (Artikel des Glaubensbekenntnisses);

b) Fragen, welche direkt und formell die ausdrücklichen, primären Normen des geoffenbarten Sittengesetzes betreffen;

c) Fragen, welche sehr wichtige Gegenstände des Glaubens und der Moral betreffen, die aber im eigentlichen Offenbarungsgut weniger direkt und formell enthalten sind und deswegen eher die Möglichkeit verschiedener Traditionen zulassen;

d) Institutionen und Strukturen, die noch für grundlegend angesehen werden, aber nicht göttlichen Rechts sind (z.B. Priesterzölibat);

e) Fragen (wenn auch wichtige) der Pastoral und der Liturgie;

f) Disziplinäre Fragen von allgemeiner Bedeutung;

g) Wichtige Probleme in den Beziehungen zu den Staaten und zur gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung der heutigen Welt, die in noch höherem Grad Meinungssache sind;

h) Probleme, welche die in den Abschnitten e, f und g angeführten Materien betreffen, aber weniger wichtig sind;

i) Mehr partikuläre Fragen und einzelne konkrete Fragen und so weiter.

In dieser Skala nimmt die Notwendigkeit, den Zusammenhang und die Einheit zu wahren, rasch ab, bis sie zuletzt überhaupt nicht mehr besteht, sondern hinter der gegenteiligen Notwendigkeit eines stark gegliederten Pluralismus zurücktreten muß. Man darf nicht von vornherein die Motive ausschließen, welche in gewissen kulturellen und kirchlichen Bereichen für differenzierte oder zeitlich anders gestaffelte Lösungen selbst für höchst wichtige Probleme vorgebracht werden.

XI. Das normative, gesetzgebende Element

Diese Bemerkungen dürfen nicht abgeschlossen werden ohne eine letzte Feststellung. Die verschiedenen Gliederungen nach materiellen und kirchlichen Bereichen kreuzen sich auf jeder Ebene mit einer Unterscheidung, welche die Form, zugleich aber auch die Substanz berührt, die Unterscheidung nämlich zwischen Zentrum-Peripherie-Beziehungen von exekutiv-administrativer Bedeutung und solchen mit normativer Bedeutung.

Wenn es denkbar ist, daß die Bischöfe auf administrativ-exekutiver Ebene mit den Kurienämtern in Kontakt stehen und eventuell an ihnen beteiligt sind, stellt sich unaufschiebbar die Frage: Sollen die Kontakt- und Partizipationsweisen auch auf der legislativen Ebene unterschiedlos die gleichen sein? Oder soll man dafür nunmehr nicht andere Weisen vorsehen und

so dafür sorgen, daß der Episkopat oberhalb der Kurie habituell mit dem Papst in Kontakt steht?

Dies hätte wichtige praktische Konsequenzen, deren erste die wäre, an die Stelle der Bischofssynode ein Organ zu setzen, das ein echter Ausdruck der bischöflichen Kollegialität sein könnte. Das würde, dies sei deutlich gesagt, keineswegs den Primat herabmindern und seinen Ausübungsbereich einschränken, sondern eher seine Autorität auf die effektive Ebene der großen Problematik der universalen Kirche emporheben und seine Wirksamkeit verstärken, da er in seiner Aufgabe als universaler Gesetzgeber vom direkten, effektiven Beitrag des Episkopats getragen wäre.

Diese Richtung wird von der heutigen Lage der Kirche vorgezeichnet. Heute wird ja nicht nur die Kirche als Institution in Frage gestellt, so daß es gegenüber gewissen Äußerungen der Disziplinlosigkeit und Intoleranz genügen würde, die administrativen Bande zu verstärken. Im Gegenteil wird heute der Glaube selbst von allen Seiten, innerhalb und außerhalb der Kirche, angegriffen. In dieser Situation muß man mehr als je an die in der Geschichte und Erfahrung der Kirche hervortretende Notwendigkeit des Primats und der eigentlichen Petrusfunktion erinnern, die darin besteht, die Brüder im Glauben zu bestärken (Lk 22,32). Dieser Primat müßte, von den Überbauungen durch die päpstliche Alleinherrschaft befreit, als oberstes Leitungscharisma der Kirche wirken. Er müßte aller parasitären Funktionen (von politischen Aufgaben oder auch von kirchlichen Verwaltungs- und Organisationsaufgaben) entkleidet sein, so daß der Papst wieder voll und ganz seine Autorität zurückerhielte vor allem als derjenige, der über die Glaubens- und Hoffnungsgemeinschaft der Schwesterkirchen im Kampf mit der Welt und dem Satan in Liebe den Vorsitz führt.

Wenn man vom pastoralen Standpunkt aus über die Möglichkeit von Dienststellen nachdenkt, die sämtlichen Kirchen dienen, so stößt man in der Römischen Kurie auf ein objektives Hindernis. Als jahrhundertealtes Organ der persönlichen Leitung, die der Papst über eine universalistisch verstandene Kirche ausübte, scheint sie infolge der Umstände und Prinzipien, von denen ihre Gründung und Entwicklung bestimmt war, zu der heute erforderten gründlichen Umstellung nicht imstande zu sein. Es geht ja dabei nicht in erster Linie darum, Mißstände und Fehlformen zu beseitigen, wie dies im 16. Jahrhundert der Fall sein mußte, sondern man muß einen anderen Weg einschlagen, einen Weg, der mit einer Ekklesiologie der Communio übereinstimmt.

[1] Eine der maßgeblichsten und triumphalistischsten Formulierungen dieser Auffassung liegt vor in der Ansprache, die Kardinal Alfredo Ottaviani als Sekretär des S. Officium im Januar 1961 an Papst Johannes XXIII. hielt, als dieser der Kongregation einen Besuch abstattete. Ottaviani sagte nämlich: «Als Vorsitzender des ersten, höchsten Dikasteriums der Römischen Kurie halte ich mich für berechtigt, zum Ausdruck zu bringen, mit welcher Freude, Ermutigung und Befreiditung sich sämtliche Mitglieder dieser einzigartigen, glorreichen Körperschaft durch den Besuch ihres Hauptes geehrt fühlen. Die Römische Kurie ist ja ein so ruhmwürdiger und alter Organismus, daß er in seinen Anfangskeimen in die Zeit der Apostel zurückzugehen scheint, und er ist in seiner eifrigen, emsigen und fruchtbaren Tätigkeit so jung, daß er erst gestern entstanden zu sein scheint» («Osservatore Romano», 16.–17. Januar 1961, S. 3). Wenn auch in zurückhaltenderer Weise zeugt auch das geschichtliche Vorwort des Motu proprio «Regimini universalis ecclesiae» von einer sehr ähnlichen Haltung.

[2] Vgl. G. Le Bras, Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale, 2 (Turin 1974) 465ff; L. Pasztor, L'Histoire de la Curie romaine, problème d'histoire de l'Eglise: Revue d'histoire ecclésiastique 64 (1969) 353–366 und K. Weinzierl, Die geschichtliche Entwicklung der Römischen Kurie: Ius sacrum. K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag (München 1969) 275–293.

[3] Die bedeutsamste, am meisten vorangetriebene Opposition gegen die Reform Sixtus' V. wurde von Kardinal Gabriele Paleotti geführt und kam vollendet zum Ausdruck in seinem 1592 veröffentlichten Werk «De sacri consistorii consultationibus». Vgl. P. Prodi, Il cardinale Gabriele Paleotti (1522–1597) 2 (Rom 1967) 441–443, 469–478, 479–526.

[4] Bezeichnend ist, was in der Kongregation der Griechen vor sich ging: Die in Italien bestehenden Christengemeinden griechischer Tradition wurden zu einem bloßen «Ritus» degradiert, statt daß ihre Wirklichkeit als «Kirche» respektiert wäre. Der Gelehrte, der die ganze Angelegenheit rekonstruiert hat – V. Peri, Chiesa romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566–1596) = Testi e ricerche di scienze religiose 9 (Brescia 1975) –, gelangt zu erhellenden Schlüssen: «Die ganze Operation konnte sich zwar in bezug auf ihre Zielsetzung auf die gründliche vorbereitende Reflexion stützen, die Santoro mit der Kongregation der Griechen angestellt hatte, und auf der praktischen Ebene ließ sie sich damit rechtfertigen, daß einzelne Verhältnisse dringend einer pastoralen Lösung bedurften. Aufgrund ihrer objektiv geschichtlichen Komponente war sie jedoch weit mehr als eines der, wenn auch ernsten, Probleme der gewöhnlichen internen Verwaltung der Kirche des Westens. Eine Kurienkongregation, die ein bürokratisches Organ blieb, auch wenn es noch so angesehen und erfahren war, war nicht in der Lage, auf angemessene Weise ein Problem zu lösen, das im Licht einer langen, verwickelten Geschichte auch noch eine andere Kirche mitbetraf» (S. 205).

[5] «Von der *mens* der unter der Leitung des Kardinals De Lai stehenden Konsistorialkongregation kann man sich eine Idee machen, wenn man die zwischen 1908 und 1911 herausgegebenen Dekrete analysiert. Es handelt sich, kurz gesagt, um folgende: Neuumschreibung der Kompetenz der Propaganda-Kongregation, worin jeder Fall, der den Kult betrifft, der Ritenkongregation, und jeder Fall, der die Missionsdisziplin betrifft, der Religiosenkongregation zugewiesen wird (12. November 1908). Empfehlung an die Bischöfe, die Regierungssachen ihren zuverlässigen Prokuratoren mit Geheimpost zu übermitteln (15. November 1908). Jedem Metropoliten wird das Recht, zu richten, entzogen, und jeder wird verpflichtet, die Gerichtsfälle den römischen Kongregationen zu überweisen (18. Januar 1909). Die Kompetenzen werden zwischen den römischen kirchlichen Gerichten abgegrenzt (11. Juni 1909). Jeder Entscheid über den Umtausch oder die Veräußerung kirchlicher Güter wird der Konzilskongregation übertragen (8. Juli 1909). Den Obern wird verboten, den Seminaristen das Lesen von Zeitungen zu gestatten, die nichts mit den im Programm vorgesehenen wissenschaftlichen Materien zu tun haben (20. Oktober 1910). Den Priestern wird verboten, sich um die Verwaltung der landwirtschaftlichen Kassen zu kümmern (18. November 1910). Rigoristische Präzisierungen in bezug auf die Verpflichtung zum Antimodernisteneid (3. Oktober 1910; 17. Dezember 1910; 1. und 21. März 1911). Das Recht, die tridentinischen Texte zu interpretieren, wird ausschließlich den römischen Kongregationen zuerkannt (11. Februar 1911). Verbot, in den Seminarien die Kirchengeschichte von

Duchesne zu verwenden (1. September 1911).» So L. Bedeschi, La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo (Parma 1968) 64, Anm. 69. Die Studien im Band «Romana curia a b. Pio X sapienti consilio reformata» (Rom 1951) sind in bezug auf die Reform von 1908 vorwiegend apologetisch ausgerichtet.

[6] Das Projekt zur Kodexrevision sieht in bezug auf die Kurie einen can. 7 vor, der demjenigen des Codex von 1917 entspricht. Eine unter Titel I (De suprema ecclesiae universae auctoritate eiusque exercitio) caput I (De Romano pontifice deque collegio episcoporum) can. 156, § 3 untergebrachte neue Formulierung lautet: «Romano Pontifici praesto sunt quoque quae ad Curiam Romanam pertinent personae et instituta, ad quae spectat varia obire munia atque explere mandata quibus praescriptae ad bonum ecclesiarum ordinationes directe ad effectum adducantur.» Damit wird die Kurie ein weiteres Mal ausschließlich mit dem Papst in Beziehung gebracht. Die verwendeten Ausdrücke lassen fast unbegrenzt dehnbare Auslegungen zu.

[7] Mit Nutzen durchblättert man die Bände, worin jedes Jahr über die «Attività della S. Sede» berichtet wird. Man erhält dadurch auch Einblick in die Tätigkeit der Kurie. Das verdienstliche Buch von N. Del Re, La curia romana (Rom [3]1970) ist reich an Informationen, die ergänzt werden können durch G. Delgado, La curia romana. El gobierno central de la Iglesia (Pamplona 1973). Doch zu einer organischen Arbeit über die Kurie muß man noch zurückgreifen auf D. Bouix, Tractatus de curia romana (Paris 1880).

[8] Vgl. A. und G. Alberigo, Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (Brescia 1978).

[9] Acta Apost. Sedis 55 (1963) 798–799; deutsche Übersetzung in: Herder-Korrespondenz XVIII/2 (November 1963) 71; ganze Rede 69–72.

[10] La charge pastorale des évêques (Paris 1969) ist leider in bezug auf all das ncht zufriedenstellend.

[11] Acta Apost. Sedis 57 (1965) 980–981.

[12] Vgl. die Analyse von J. Sanchez y Sanchez, La constitution apostolique «Regimini ecclesiae universae» six ans après: L'année canonique 20 (1976) 33–66, der die Ansicht vertritt, die Reform habe die vom Konzil gegebenen Kriterien nicht respektiert. Ohne kritischen Wert ist J. Gordon, De curia romana renovata; renovatio desiderata et renovatio facta conferuntur: Periodica de re morali, liturgica, canonica 58 (1969) 59–116.

[13] Das am 22. Februar 1968 veröffentlichte Kurienreglement erklärt sogar, daß die Bischöfe, die Mitglieder der verschiedenen Kongregationen sind, weder der Ordentlichen Kongregation noch dem Kongreß angehören, welche die habituellen Entscheidungsorgane der Kongregationen sind (Acta Apost. Sedis 60 (1968) Art. 111–112 und 123). – Die subalterne Stellung der Bischöfe wird auch im Dokument über die Heiligsprechungsprozesse («Sanctitas clarior» vom 19. März 1969) bestätigt, wonach ein Bischof nicht ohne vorherige Zustimmung des Hl. Stuhls einen Kanonisationsprozeß einleiten darf (Acta Apost. Sedis 61 (1969) I/3). Von ähnlichem Geist beseelt ist eine Instruktion von 1972 («Episcoporum delectum») über das Vorgehen bei Bischofsernennungen. Nachdem sie nämlich als zweckdienlich anerkannt hat, daß die Bischofskonferenzen dem Hl. Stuhl Kandidaten vorschlagen, wird bestimmt, daß der Nuntius (art. XIII) die Liste mit drei Namen zur endgültigen Wahl vorzulegen hat (Acta Apost. Sedis 64 (1972) 391).

[14] Nach S. Sanz Villalba, La curia romana, organo de la administración de la Iglesia: Revista española de derecho canónico 17 (1962) 772 hatte die Kurie 1900 185 und 1932 205 Angestellte. 1961 waren es schon 1322, 1967 2866 und 1977 3146 (vgl. G. Zizola, Le pouvoir romain: Centralisation et bureaucratisation dans l'église catholique: Lumière et vie 26 [1977/133] 27).

[15] In einem 1957 veröffentlichten Aufsatz von W. Bertrams (De principio subsidiarietatis in iure canonico: Periodica de re morali, liturgica, canonica 46 (1957) 3–65) spiegelte sich die Zurückhaltung Pius' XII. wider, dieses Prinzip auf die Kirche anzuwenden, da er befürchtete, dies könnte die hierarchische Gliederung der Kirche schwächen. Nach und nach aber erfolgten positivere Stellungnahmen: O. Karrer, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia I (Freiburg i.Br. / Frankfurt a.M. 1966) 520–546; M. Kaiser, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche: Archiv für katholisches Kirchenrecht 133 (1964) 3–13; sodann der Bericht von Kardinal Felici an der Bischofssynode von 1967; ferner: F. Salerno, Canonizzazione del principio di sussidiarietà: La collegialità episcopale per il futuro della chiesa (Florenz 1969) 138–148; schließlich: R. Metz, La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'église: Revue de droit canonique 22 (1972) 155–176.

[16] Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, daß bei derartigen Problemen Wünsche und Anregungen «technischer» Natur, d. h. solche, die eine bessere gegenseitige Information zwischen den zentralen Organen und den örtlichen Stellen anstreben, nur dem Geist entsprechend, in dem sie verwirklicht werden, einen Fortschritt herbeiführen können, also nur dann, wenn sie sich von einer Lehre und einem ekklesiologischen Bewußtsein inspirieren und leiten lassen, die mit den großen Grundsätzen des Konzils übereinstimmen. Sonst besteht die Gefahr, daß die gegenseitige Information, die vom Zentrum notwendig und gebieterisch verlangt wird, wegen des heterogenen Charakters der Zwecksetzungen ins Gegenteil dessen umschlägt, was man eigentlich wollte, und zu einem Instrument der Zentralisierung, der Einebnung und der Uniformierung wird. Wenn die technischen Neuerungen nicht von einer tiefen Erneuerung des ekklesiologischen Bewußtseins der Zentralorgane begleitet sind, können sich selbst die größere materielle Leichtigkeit der Kommunikation und die Unmittelbarkeit des in Rom geführten Gesprächs zwischen Zentralbeamten und Exponenten der Peripherie in eine noch schlimmere Konditionierung der Eigentümlichkeit, der eigenen Gaben und arteigenen Traditionen der Ortskirche verkehren.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 zu Varese geboren, seit 1967 ordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Fakultät für politische Wissenschaften an der Universität Bologna; Sekretär des Religionswissenschaftlichen Instituts von Bologna. Er veröffentlichte u.a.: I vescovi italiani al Concilio di Trento (Florenz 1959); Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale (Rom 1964); Cardinalato e collegialità (Florenz 1969). Leitender Herausgeber der Entscheidungen der ökumenischen Konzilien: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna [3]1979) und eines Sammelbandes über die Lex ecclesiae fundamentalis: Legge e Vangelo (Brescia 1972). Neuere Veröffentlichungen: Synopsis historica della Lumen gentium (Bologna 1975); Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (Brescia 1978). Ferner verschiedene Aufsätze über die Geschichte der Laienbruderschaften, die Ekklesiologie des Trienter Konzils, die Geschichte und die Konzilstheologie des Nikolaus von Kues, die «Römische Kirche» im zwölften Jahrhundert, die Debatte über das Ordensleben im 16. Jahrhundert. Er arbeitet an einer Geschichte des Konziliarismus im 14. und 15. Jahrhundert. Er ist Mitglied des internationalen Direktionskomitees der Zeitschrift CONCILIUM. Anschrift: Viale A. Oriani 23, I–40125 Bologna, Italien.

Gregorio Delgado Del Rio

Die Organisation der Zentralregierung der Kirche

«Bei der Ausübung der höchsten, vollen und unmittelbaren Gewalt über die Gesamtkirche bedient sich der Papst der Behörden der Römischen Kurie. Diese versehen ... ihr Amt ... zum Wohle der Kirchen und als Dienst, den sie den geweihten Hirten leisten.» (CD 9) Die Kurie «bietet dem Stellvertreter Christi die konkrete Möglichkeit, den apostolischen Dienst zu leisten, den er der ganzen Kirche schuldet» (Johannes Paul I.). Ihre derzeitige Struktur scheint jedoch mit dem Geist des Konzils nicht völlig übereinzustimmen und erweist sich auch gegenüber den pastoralen Erfordernissen der Gegenwart nicht als angemessen. Die einem Auftrag des Konzils entsprechende Aufgabe ihrer grundlegenden Revision ist dringlich und unaufschiebbar. Wie ist eine so bedeutsame Reform der Organe zu verwirklichen?

I. Vorbemerkungen

1. Wie wir bereits vor einigen Jahren betonten, muß sich die Diskussion um die Rolle des Papstes nach den Überlegungen des Konzils hauptsächlich auf den primären und wesentlichen Kernpunkt des päpstlischen Amtes konzentrieren. Es ist notwendig, «immer genauer zu bestimmen, was dieses ‹ministerium› an Besonderheit und Eigenart beinhaltet» (Johannes Paul II.), und zu zeigen, daß es ohne jeden Zweifel als «Prinzip und Fundament» der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft und als oberster Garant für die «eine göttliche Stiftung der Kirche» und für deren Heilsauftrag in der Welt mit dem Wesen der Kirche selbst verbunden ist. Diese Führungsaufgabe in Pastoral, Lehramt und Heiligung ist unverzichtbar und unübertragbar. Sie muß durch den Primas persönlich und mit größtmöglichem Einsatz wahrgenommen werden.

Nun gibt es aber einen ursprünglich dem Primas zugewiesenen Komplex von Funktionen, die nicht notwendig von ihm selbst ausgeführt werden müssen. Es ist eine Dezentralisierung möglich, deren Organisation mit Hilfe verschiedener technischer Optionen zu bewerkstelligen ist, vorausgesetzt, daß man die Effizienz bei der Erfüllung der spezifisch päpstlichen Aufgaben in höchstem Maße fördert. Hierzu muß man bemerken, daß in der üblichen Betrachtungsweise mancher Aspekte des Primats vieles bloße geschichtlich bedingte Äußerlichkeiten sind. Auch darf man nicht dem verbreiteten Irrtum zum Opfer fallen, die Funktion des Primats ohne weiteres mit dem Aufgabenkomplex gleichzusetzen, den die Römische Kurie in der Geschichte wahrgenommen hat. Auf jeden Fall muß die Zentralgewalt der Kirche den spezifischen Aufgaben des Primats dienen.

2. Das Bild des Diözesanbischofs, das uns das Konzil hinterlassen hat, ist bisher noch nicht ausreichend gewürdigt worden. Die Autonomie der Ortskirchen verlangt, da sie sich auf den konstitutionellen Komplex bezieht, das tatsächliche Inkrafttreten eines rechtlichen Systems der Dezentralisierung als einer Organisationstechnik, welche die Aufgabe hätte, diesen Prozeß einzuleiten. Die Diözesanbischöfe, in ihrer Teilkirche «sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit» (LG 23), sollen auf reale und echte Weise all jene Funktionen und Vollmachten besitzen, «die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich» sind (CD 8). In diesem Kontext wird das Urteil Pauls VI. verständlich, demzufolge im Bereich der Ortskirchen «der größte Teil der pastoralen Probleme eine angemessene Lösung finden kann». Um jedoch eine so erstrebenswerte Möglichkeit der Verfassung in die Wirklichkeit umzusetzen, bedarf es einer tiefgreifenden organisatorischen Umgestaltung, die unmittelbare Auswirkungen auf Inhalt und Bedeutung der üblicherweise von der Römischen Kurie ausgeübten Funktionen hätte. Hierbei handelt es sich zum großen Teil um ureigene und spezifische Aufgaben der Diözesanbischöfe. Die Römische Kurie sollte vornehmlich solche Funktionen wahrnehmen, die darauf ausgerichtet sind, «die Echtheit und Einheit des Glaubens, die Verbreitung der Liebe und die größtmögliche Harmonie zwischen den lebenden Gliedern der ungeteilten Kirche Christi zu gewährleisten» (Paul VI.). Diese Funktionen sind zutiefst mit dem Primat verbunden, an dessen apostolischem Dienst die römische Kurie mitwirkt.

Prinzipiell gibt es keinen Grund, all das, was im Bereich der Ortskirchen auszuführen, zu regeln und zu lenken ist, deren Zuständigkeit zu entziehen und in der Römischen Kurie zu zentralisieren. Die Wahrung der notwendigen und unverzichtbaren Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft, deren Garant der römische Primat ist, verlangt nicht unbedingt, daß die Römische Kurie Kompetenzen besitzt, die über dieses Grundziel weit hinausgehen und de facto zur Durchsetzung nicht immer berechtigter Uniformität führen. Die Funktion der Römischen Kurie müßte eine völlig andere Bedeutung bekommen als derzeit, wenn man die konstitutionelle Dimension des Diözesanbischofs ernst nehmen will. Die römischen Organe sollen «das

organisatorische Zusammenwirken der legitimen Autonomien, auch im Rahmen der unverzichtbaren Achtung vor der wesentlichen Einheit der Disziplin, neben der des Glaubens», sicherstellen (Johannes Paul I.). Und hierfür ist es nicht erforderlich, daß sie über alle ihre derzeitigen Kompetenzen verfügen.

3. Getreu dem Geist des Konzils haben die letzten Päpste unmißverständlich ihren festen Willen zum Ausdruck gebracht, der bischöflichen Kollegialität im Sinne einer wirksamen Zusammenarbeit bei der Leitung der Gesamtkirche ein stärkeres Gewicht zu geben. Das Problem besteht in der angemessenen Entwicklung solcher Institutionen, die in der Lage wären, das zunehmende Handeln in kollegialem Geist wirksam zu kanalisieren. In diesem Zusammenhang ist die Bischofssynode aufgerufen, eine Schlüsselrolle zu spielen als Instrument, das imstande sein müßte, programmatische Kriterien und Grundsätze der Leitungstätigkeit vorzulegen, die sich von den pastoralen Erfordernissen des jeweiligen Augenblicks wesentlich unterscheiden.

4. Die «utilitas Ecclesiae vel fidelium» oder das «bonum dominici gregis», oberster Leitgedanke bei jedem Handeln der Kirche, bestimmen den tatsächlichen Rhythmus bei der praktischen Umsetzung der Lehre des Konzils bis zu ihrer vollen Verwirklichung. Unbedingt notwendig ist daher eine vorherige Einschätzung der konkreten Umstände, denen die Kirche in diesem geschichtlichen Augenblick begegnet. Diese Beurteilung, bei deren Realisierung der Primat in der Übung der Kollegialität eine unschätzbare Zusammenarbeit finden wird, muß der Schlüssel sein, der – im Rahmen dessen, was die Klugheit der guten pastoralen Führung gebietet, – den angemessensten Grad der Entwicklung des Verfassungsrechts bestimmt, auch wenn dies voraussetzt, alte rechtliche und organisatorische Schemata zu durchbrechen. Angesichts der gegenwärtigen Situation geht es um eine stimulierende und zugleich umsichtige Entscheidung, die keineswegs hinausgeschoben werden darf. Im Gegenteil, sie muß in aller Klarheit feststehen, damit man auf soliden Grundlagen eine wirksame Organisationsstruktur aufbauen kann.

II. Eingrenzung des Problems

Ist erst einmal die aus der Bewertung der genannten Voraussetzungen resultierende Option hinsichtlich der Leitung getroffen, so bewegt sich das Problem ausschließlich in einem rein technischen Rahmen. Wie soll in diesem Fall die Ausübung der Leitungsfunktion auf weltkirchlicher Ebene organisiert werden? Welche Organisationsstruktur ist einzuführen? Wie soll das System der Beziehungen zwischen den einzelnen Leitungsorganen aussehen? Die Antwort darauf kann weder von der Theologie noch von der Pastoral gegeben werden. Es handelt sich um eine rein technische Frage.

Diese – wenn auch einfache – Eingrenzung des Problems scheint mir von grundlegender Bedeutung, will man alte Fehler vermeiden. Eine gute Organisation der Leitung der Kirche auf Weltebene ist weder die Frucht bloßer Absichtserklärungen noch das Ergebnis einer rechtlichen Regelung, in deren Formulierung man mit dem Begriff «Pastoral» nicht spart. Die Organisationsstrukturen sind nicht pastoraler, sondern rechtlicher Art. Sie unterliegen einer besonderen inneren Dynamik rein technischen Charakters. Diesen Punkt verkennen hieße, schon von vornherein etwas Utopisches anzustreben. Wenn es darum gehen soll, die Zentralregierung der Kirche zu *organisieren*, so muß man *verschiedene Organisationstechniken anwenden.*

III. Einige Gesichtspunkte von besonderem Interesse

Jeder ernsthafte Versuch, die Zentralregierung der Kirche zu organisieren, wird unter anderem folgende Fragen behandeln müssen:

1. Differenzierung der einzelnen Funktionen (der Leitung, der Beratung und des Gerichts) und Festlegung ihrer Beziehungen untereinander. Bei der Leitungsfunktion ist es erforderlich, alle diesbezüglichen Organe unabhängig von dem Namen, den man ihnen gibt, einzeln zu kennzeichnen und mit den derzeitigen Unklarheiten aufzuräumen. Wieviele solcher Organe? Die Antwort wird immer von der vorab getroffenen Entscheidung über die Leitung und dem angestrebten Effizienzgrad abhängen.

2. Möglichst strenge Anwendung der Kriterien, die geeignet sind, die inhaltliche Kompetenz eines jeden Organs genau zu definieren. Nur so wird man auf struktureller Ebene die Existenz von ständigen dysfunktionalen Faktoren verhindern können, eine sichere Quelle für Konflikte und Handlungen, denen es an der notwendigen Koordination mangelt.

3. Dringend erforderlich ist außerdem die Einrichtung eines Organs, dessen spezifische Aufgabe unter anderem darin besteht, die Arbeit der verschiedenen Leitungsorgane wirksam zu koordinieren. Die Unzulänglichkeit der Vorkehrungen in der bestehenden rechtlichen Ordnung liegt auf der Hand. Nur ein oberster Führungsrat, dessen Bildung wir bereits vor einiger Zeit vorschlugen, ist in der Lage, ein so dringendes Erfordernis wirklich erfolgreich zu lösen.

4. Der Prozeß der Dezentralisierung der Leitungsfunktion wird sich in der Weise vollziehen müssen, daß die klaren Nachteile überwunden werden, die mit

der Technik der Stellvertreterschaft verbunden sind. Es erscheint mir unerläßlich, ganz klar festzustellen, daß die Leitungsorgane im Rahmen ihrer Kompetenz für ihre Tätigkeit alleinverantwortlich sind, und zwar mit allen Konsequenzen (Kontrolle). Es ist dringend notwendig, die Arbeit des Primats und die der Römischen Kurie in jeder Hinsicht zu differenzieren. Es gibt Techniken, welche dies ohne Nachteil für den Primat ermöglichen.

5. Entsprechend der spezifischen Aufgabe des Primats, in dessen Dienst die Römische Kurie steht, sollten die Leitungsorgane vornehmlich Funktionen im Sinne des Impulses und der Kontrolle wahrnehmen: zu Aktivitäten und Initiativen ermuntern, sie anregen, fördern, unterstützen usw. und im übrigen darüber wachen, daß dies alles in Übereinstimmung mit der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft sowie dem – zuvor unmißverständlich definierten – grundlegenden Kern der Kirchendisziplin geschieht.

6. Die innere Ordnung der verschiedenen Leitungsorgane muß einer effizienten Ausübung der ihnen zugewiesenen Funktionen entsprechen und diese in höchstem Maß fördern. In diesem Sinn scheint es mir unerläßlich, die derzeitige innere Struktur der römischen Behörden in Richtung auf eine beweglichere und funktionalere Ordnung zu überwinden.

7. Das Staatssekretariat müßte, wie es bereits tatsächlich zunehmend der Fall ist, innerhalb der Zentralregierung der Kirche zu einem Schlüsselorgan werden, allerdings in der Weise, daß es im Rahmen des Organisationskomplexes institutionalisiert und geordnet wird.

8. Das Personal, das im ständigen Dienst der Leitungsorganisation steht, müßte nach Kriterien der Befähigung oder qualifizierten Vorbereitung für die auszuübende Funktion ausgewählt werden. Es geht – unter Berücksichtigung besonderer Gegebenheiten – darum, daß jedem Leitungsorgan ein echter «Stab» zur Verfügung steht, der aufgrund realer Mittel und Möglichkeiten arbeitsfähig ist. Dies würde wiederum erlauben, die Problematik der zahlreichen Päpstlichen Kommissionen einer gründlichen Revision zu unterziehen.

9. Für welche Zentralregierung man auch immer optieren und welche Organisationsstruktur man dementsprechend errichten mag, ich halte ihre Fixierung in einem in gebührender Form verkündeten Gesetzestext für notwendig, der mit Hilfe von in gleicher Weise veröffentlichten Normen niederen Ranges zu erarbeiten ist. Es erscheint unangebracht, diese Materie des Reformprozesses der allgemeinen kirchenrechtlichen Gesetzgebung zu unterschlagen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

GREGORIO DELGADO DEL RIO

1940 in Los Villares (Soria) geboren. Promovierte in Jura und Kirchenrecht an der Universidad de Navarra. Derzeit ist er als Professor an dieser Universität mit dem Lehrstuhl für kirchliche Organisation der Fakultät für Kirchenrecht betraut. Mitglied der «División Familia» des CERSIP. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind folgende Monographien hervorzuheben: Desconcentración orgánica y potestad vicaria (Pamplona 1971) 339 S.; La Curia Romana. El gobierno central de la Iglesia (Pamplona 1973) 531 S.; El Consejo diocesano de gobierno (Pamplona 1974) 154 S.; Error y matrimonio canónico (Pamplona 1975) 328 S.; Los obispos auxiliares (Pamplona 1979) 225 S. Anschrift: Carretera Barañain, 64-3°, A, Pamplona, Spanien.

Giancarlo Zizola

Sekretariate und Räte der Römischen Kurie

Während kaum einer Geschichtsperiode hat sich die Römische Kurie dermaßen entwickelt und verstärkt wie nach der von Paul VI. vorgenommenen Reform. Diese hat dauernde Auswirkungen von großer Tragweite auf die Struktur der päpstlichen Regierung, sofern nicht unter Papst Wojtyła eine drastische Kehrtwendung erfolgen wird. Diese Verstärkung ist eingetreten, obwohl nach den Zukunftsforschern eine Überwindung der Bürokratie zu erwarten war und obschon religiöse Institutionen für den religiösen Menschen des 20. Jahrhunderts nicht mehr die entscheidende Bedeutung von einst haben.

1961 gab es 1322 «Kurialen». 1978 waren es schon 3146, also 1824 mehr, so daß der Zuwachs größer war als der Gesamtbestand unter Papst Johannes.

Am meisten aufgebläht hat sich der politisch-diplomatische Sektor, der im Staatssekretariat konzentriert ist. Dessen Mitarbeiterstab hat in den letzten zehn Jahren von 77 auf 114 zugenommen. Es ist die Stätte, an der die Internationalisierung der Kurie am augenfälligsten ist: Nur noch 91 Funktionäre von 114 sind jetzt Italiener, während es 1967 noch 69 von 77 waren. Zwei Drittel der jetzigen Angestellten haben erst nach 1967 ihre Stelle angetreten; nur 24 hatten damals schon den gleichen Posten inne. Etwas Neues ist die Aufnahme vieler Ordensangehörigen in das Personal; heute sind es deren 22.

Die Verstärkung der politischen Strukturen an der Spitze der Kirche vermehrt die allgemeine Politisierung. Nachdem sie im Staatssekretariat gearbeitet haben, gehen viele ins Ausland, um dort als Nuntius tätig zu sein. Dann kehren sie nach Rom zurück, um Dikasterien der Kurie zu leiten und den Kardinalshut zu empfangen, womit sie das Recht erhalten, den Papst zu wählen. Dies bildet eine Spirale, welche die politischen Denkweisen des Papsttums verstärkt. Das Amt des Staatssekretärs war anfänglich eine vor allem kirchliche und religiöse Funktion, welche die Beziehungen mit den Episkopaten zu pflegen hatte. Wie die meisten Analytiker feststellen konnten, hat aber nun das Amt faktisch diese seine Leitungsfunktion weitgehend verloren. Nachdem die Bischofssynode aus den Entscheidungen über die allgemeine Regierung der Kirche ausgeklammert ist, haben die Politiker das Wort behalten.

Zudem hat das Staatssekretariat mit der Reform gewaltige Leitungs- und Kontrollvollmachten in unmittelbarem Kontakt mit dem Papst erhalten, was sich für die Aufrechterhaltung der Gleichgewichte innerhalb der Kurie wie in der Beziehung zur Gesamtkirche störend auswirkt. Die «separaten Körperschaften» sind nun, wie die Reform das beabsichtigte, neutralisiert, dafür aber hat sich die innere vertikale Ausrichtung verschlimmert in Richtung einer Verstärkung der persönlichen, absoluten und ausschließlichen Gewalt des Papstes in der Leitung der Gesamtkirche.

Zwar ist die Leitung der Kongregationen auch ausländischen Bischöfen zugänglich gemacht worden. Gleichzeitig aber hat man die Dikasterien dem Staatssekretariat unterstellt. Und das Staatssekretariat ist die einzige Kurienstruktur, aus der auswärtige Bischöfe ausgeschlossen sind. Diese innere monarchische Struktur hat eine Verdoppelung der Kompetenzen der Dikasterien erfordert. Das Staatssekretariat enthält besondere Abteilungen für die Liturgie, für das Recht, für die den Klerus betreffenden Fragen, für die wirtschaftlichen Fragen und die Presse. Jedes von den Kongregationen vorbereitete Dokument wird von neuem bearbeitet, neuen Fachleuten vorgelegt, die eine höhere, geheime Instanz darstellen, gegen die nur der Papst Berufung einlegen kann.

Man könnte sich fragen, ob diese zusätzliche Kurie dem Papst nicht als minimales Instrument für seine Regierungstätigkeit eigentlich genügen würde, so wie das beim Apostolischen Sekretariat der Fall war, das 1484 den anfänglichen Kern der Kurienorganisation gebildet hatte. Einsam auf dem Gipfel, von einer persönlichen Bürokratie umgeben, ertrinkt die päpstliche Gewalt schließlich unter ganzen Haufen von Dossiers. Darum hat die Reform die Bürokratisierung in die normale Leitungsfunktion des Papsttums selbst hineingetragen und es ihm schwierig gemacht, sich für die Hauptperspektiven der pastoralen Regierung freizuhalten.

Der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche arbeitet die Außenpolitik des Papsttums aus. Obschon die Aufgaben dieses Sektors unter Paul VI. enorm angewachsen sind, hat sich die Zahl der Beamten nur mäßig erhöht. Es sind deren 36 gegenüber 30 vor zehn Jahren. Dafür hat die vatikanische Diplomatie im Ausland den Strukturen und dem Personalbestand nach eine außerordentliche Expansion erfahren.

Zweifellos hat das große Spezialgebiet der neuen, nachkonziliaren Organismen seinen Beitrag an die Aufblähung des zentralen Apparates geleistet, doch nicht in ebenso starkem Maß wie die anderen Sektoren. Es sind insgesamt sechzehn neue Körperschaften und Kommissionen, welche die Sphäre der Interessen und

Interventionen des römischen Papsttums erweitert haben. Diese «neue Kurie», die neben der historischen Kurie entstanden ist, hat 144 Angestellte, ungefähr hundert mehr als 1967, als erst sechs der neuen Organismen vorhanden waren. Die Rekrutierung ist viel internationaler als innerhalb der geschichtlichen Dikasterien: in der «neuen Kurie» sind 50 Nichtitaliener und 52 Italiener tätig. Der Personalbestand liegt beträchtlich unter dem der alten Dikasterien, die ein Minimum von 25 Funktionären (Kongregation der Bischöfe) bis zu einem Maximum von 70 (Evangelisation der Völker) aufweisen. Die neuen Organismen haben im Durchschnitt nicht mehr als ein Dutzend Angestellte.

Wir müssen uns darauf beschränken, kurz von den fünf Hauptorganismen dieser neuen Kurie zu sprechen. Es sind dies die drei Sekretariate (für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen und für die Nichtglaubenden), der Rat für die Laien und die Päpstliche Kommission Iustitia et Pax. Ihre Gründung geht auf die Zeit unmittelbar nach dem Konzil zurück und auf die großen Hoffnungen, auf dem Weg über Strukturen eine Kirchenreform herbeizuführen zu können. Man wollte eine Dialogskurie mit einer autokratischen Kurie verbinden, um auf dem Weg einer Kulturübertragung einen Prozeß der Krise und der Umgestaltung der eurozentrischen, defensiven kurialen Ideologie auszulösen, so daß der Horizont universeller würde.

Auf diesem Feld war Johannes XXIII. der Initiator. Er rief 1960 das Sekretariat für die Einheit der Christen ins Leben, um die ökumenische Bewegung in Rom zu institutionalisieren. Der Erzbischof von Paderborn, Kardinal L. Jaeger, hatte diesen Gedanken gehabt, der dann von Kardinal A. Bea aufgegriffen und verwirklicht wurde. 1963 schuf Paul VI. das Sekretariat für die Nichtchristen und ließ so die Ideen seiner ersten Enzyklika «Ecclesiam suam» mit ihrem Dialogprogramm institutionelle Gestalt annehmen. Der Rat für die Laien wurde 1967 gegründet und 1976 in eine stabile Struktur gebracht. Gleich alt ist die Kommission Iustitia et Pax, die ebenfalls 1967 ins Leben gerufen und 1976 trotz großer Widerstände bestätigt wurde.

Es geht über die diesem zusammenfassenden Bericht gesetzten Grenzen hinaus, eine Bilanz der Arbeit dieser Organismen und des Einflusses, den sie auf die gesamte Haltung der Kurie ausgeübt oder nicht ausgeübt haben, erstellen zu wollen. Besehen wir also bloß, wie sie funktionieren. Im allgemeinen konnten sie, mit Ausnahme vielleicht des Einheitssekretariats, nur eine untergeordnete, nebensächliche Rolle spielen. Es gelang ihnen bei weitem nicht, in die kulturelle Hochburg der Kurie einzudringen. Keiner der Präsidenten der neuen Institute hat als Mitglied Einsitz in die Hauptzentren der kurialen Macht erhalten, um so für den kulturellen Austausch zu sorgen. Einzig Kardinal Willebrands, Präsident des Einheitssekretariats, ist Mitglied der Kongregation für die Glaubenslehre, und Kardinal O. Rossi, Präsident des Rates für die Laien, gehört dem Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und der Kongregation der Bischöfe an. Die einzige historische Kongregation, in der die Vorsteher der drei Dialogssekretariate figurieren, ist die für die Evangelisation. Sonst sind sie weniger einflußreichen Kongregationen zugeteilt, während die dominierende Gruppe der Kardinäle der historischen Kurie innerhalb dieser sehr auf wechselseitige Beteiligung bedacht sind.

Dementsprechend werden die Sekretäre der neuen Organismen im allgemeinen nicht als Konsultoren zu den Beratungen der historischen Kongregationen beigezogen; nur die Evangelisationskongregation macht hierin eine Ausnahme. Einzig der Sekretär des Sekretariats für die Nichtglaubenden, V. Miano, ist Konsultor des ehemaligen S. Officium. Hingegen sind die Sekretäre von fünf Kongregationen (für die Ostkirchen, für die Evangelisation, für die Bischöfe, für die Ordensleute, für den Klerus) Konsultoren des Rates für die Laien. Der Eindruck, daß ein Kommunikationsmangel besteht, wird wahrscheinlich auch deswegen hervorgerufen, weil die neuen Institute auf die maßgeblichsten Dokumente der historischen Kongregationen und des päpstlichen Lehramtes wenig Einfluß zu haben scheinen. Nicht selten mußte das Einheitssekretariat intervenieren, um wenigstens Stiländerungen in Dokumenten der Kongregation für die Glaubenslehre zu erreichen, die nicht in ökumenischer Sicht verfaßt worden waren. Das Sekretariat für die Nichtglaubenden konnte nur ganz am Rande auf «Evangelii nuntiandi» Pauls VI. und das Direktorium für die Bischöfe einwirken und überhaupt nicht auf die Politik des Vatikans gegenüber Ländern mit Staatsatheismus. Im Rat für die Laien kommt die Stellung zum Ausdruck, die sich die Laienschaft in der katholischen Kirche errungen hat – freilich auf einer der Hierarchie untergeordneten Ebene –, aber er hat nicht Gelegenheit erhalten, deren ekklesiologische Forderungen im gesamten zentralen Apparat zur Geltung zu bringen. Die Kommission Iustitia et Pax konnte eine schwere Krise nur um den Preis überwinden, daß sie sich völlig der politischen Hegemonie des Staatssekretariats unterstellte; ihr Präsident, der afrikanische Kardinal Gantin, ist aus seiner Diözese herausgerissen worden, um in Rom isoliert zu sein.

Im Regierungszentrum koexistieren verschiedene Mentalitäten und Engagementstypen, und man muß sich heute fragen, ob eine organische Kommunikation

zwischen alten und neuen Institutionen und Interessen der Tendenz, getrennt zu marschieren, einfach dadurch entgegenwirken kann, daß man Strukturschichten, die einander nicht durchdringen können, aufeinanderlegt.

Die neuen Organismen sind beständig davon bedroht, aus Mangel an Finanzen zu ersticken, und dann und wann schweben sie in Gefahr, aufgehoben zu werden. Sie vor allem bekommen die Finanzkrise des Vatikans und die Forderung zu verspüren, den kostspieligen bürokratischen Zentralapparat zu reduzieren. Das Budget des Sekretariats für die Nichtglaubenden war 1978 auf ganze 21 Millionen Lire berechnet, und man hat versucht, dieses Institut in das Sekretariat für die Nichtchristen einzugliedern, um das Personal zu vermindern. Dieses Sekretariat, das auch eine Kommission für die Beziehungen mit dem Islam besitzt, muß mit 14 Millionen Lire im Jahr auskommen. Nicht viel glänzender ist die finanzielle Situation des Einheitssekretariats mit seiner autonomen Kommission für die Beziehungen zum Judentum. Doch ist zwischen 1967 und 1978 der Personalbestand, wenn auch nur gering, angestiegen: Im Einheitssekretariat, das von Kardinal Willebrands präsidiert wird, von 11 auf 19 Angestellte (5 Italiener und 14 Nichtitaliener). im Sekretariat für die Nichtchristen, das von Kardinal S. Pignedoli präsidiert wird, von 6 auf 9 (5 Italiener und 4 Nichtitaliener), im Sekretariat für die Nichtglaubenden, das von Kardinal König präsidiert wird, von 4 auf 8 (3 Italiener und 5 Nichtitaliener). Der Laienrat hat 18 Angestellte (10 Italiener), 13 mehr als 1967, und Iustitia et Pax 15 (nur 2 Italiener und 13 Nichtitaliener) gegenüber bloß einem anno 1967.

Die neue Kurie arbeitet mit sehr bescheidenen Mitteln, auch wenn sie viel universellere Aufgaben zu leisten hat als die alte Kurie, gehen doch diese Aufgaben über die Bemühungen um das Funktionieren und die inneren Probleme der Kirche selbst hinaus. Obschon sich unter dem Personal Männer befinden, die in der Theologie und in der pastoralen Erfahrung äußerst beschlagen sind, so scheint man doch etwas am Sessel zu kleben, so daß während des vergangenen Jahrzehnts nur wenige Funktionäre ausgewechselt wurden und rotierten. Im allgemeinen ist es nicht zu einem Zustrom neuer Männer gekommen. Und auf die hohen Funktionäre der neuen Institute wirkt sich der Umstand negativ aus, daß sie sich isoliert fühlen. Neuentwicklungen brauchen eben Zeit.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIANCARLO ZIZOLA

1936 in der Provinz Treviso (Italien) geboren, Journalist und Leiter der Abteilung für religiöse Information der Tageszeitung «Il Giorno» von Mailand. Er gehört zu den Begründern und ist Generalsekretär des Kulturzentrums für religiöse Information, das zu Rom Gelehrte und Journalisten versammelt, die am heutigen religiösen Phänomen interessiert sind. Er veröffentlichte u.a.: Il Sinodo dei Vescovi (Turin 1968); La riforma del Sant'Offizio (Turin 1969); L'utopia di papa Giovanni (Assisi 1973) (in fünf Sprachen übersetzt); Quale papa? (Rom 1977). Anschrift: Via Roccaraso 43, I–00100 Roma, Italien.

Zenon Grocholewski

Die Funktion der Sacra Romana Rota und des Obersten Gerichts der Apostolischen Signatur

I. Die Sacra Romana Rota (SRR)

Die Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae» hat die Zuständigkeit der SRR nur unwesentlich geändert. Die Hauptbeschäftigung dieses Gerichts bleibt somit die Behandlung – in dritter und letzter Instanz und in geringerem Ausmaß auch in zweiter – der Rechtsfälle, die auf dem Weg der Berufung an den Hl. Stuhl weitergezogen wurden. Großmehrheitlich handelt es sich dabei um Ehenichtigkeitsprozesse.

In dieser ihrer Betätigung erfüllt die SRR eine doppelte wichtige Funktion:

1. Die erste Funktion ist die, ein besonders erfahrenes Gericht zu bilden, an das der Gläubige sich auf dem Berufungsweg wenden kann, wenn er der Ansicht ist, die örtlichen Gerichte hätten ihm keine Gerechtigkeit widerfahren lassen. Man kann aber deswegen nicht behaupten, diese Funktion sei eine Beleidigung der diözesanen und interdiözesanen Gerichte. Kein Richter ist unfehlbar; keiner kann deswegen den Anspruch erheben, sein Urteil dürfe nicht revidiert werden. Die Mehrstufigkeit des Gerichts, die in sämtlichen Rechtssystemen vorgesehen ist, gehört zu den Elementen, welche die Ausübung des Verteidigungsrechtes sichern.

Um diese Funktion wirksam zu erfüllen, muß die SRR über die Rechtsfälle in vernünftiger Frist befinden. Müßte der Gläubige wegen der Befürchtung, er müsse bei diesem Gericht des Hl. Stuhls allzulange auf einen Entscheid warten, darauf verzichten, bei diesem Gerichtshof Berufung einzulegen, so würde dies die Funktion der SRR beeinträchtigen. Gerade diesbezüglich wäre eine Verbesserung zu wünschen. Man wendet nämlich immer wieder und mit allem Respekt ein, die Prozesse bei der SRR dauerten zu lange[1].

2. Eine weitere wichtige Funktion der SRR ist die, für die anderen Gerichtshöfe eine Rechtsprechungshilfe zu sein. Die Bistümer haben nicht immer genügend ausgebildete Leute zur Verfügung, um das heikle Richteramt zu versehen, oder die betreffenden Personen können im Umkreis der Diözese sich keine große Erfahrung aneignen. Oft haben sie noch weitere Aufgaben zu erfüllen, und die Arbeit am Gericht ist für sie nur eine Nebenbeschäftigung. Wenn die Gerichtsentscheide von wirklichen Fachleuten gefällt werden, die unter den beschlagensten Richtern verschiedener Länder ausgesucht worden sind und sich in die Probleme wirklich vertiefen, so stellt dies für die Rechtsprechung eine äußerst wertvolle Hilfe dar.

Übrigens wurde das hohe Niveau der Rechtskunde der Rota, die eine Voraussetzung für ihre Tätigkeit bildet, von den Päpsten oft belobigt.

Andererseits entgeht es niemandem, daß die Funktion der Rota heute verschiedentlich behindert wird. Das Haupthindernis scheint erstens in der mangelnden Kenntnis der lateinischen Sprache zu liegen, in der die Entscheide der SRR, die dann in dickleibigen Bänden gesammelt werden, redigiert sind, und zweitens in dem Umstand, daß in den verschiedenen Ländern Sammlungen örtlicher Urteile veröffentlicht werden. Oft schlägt man dann bloß in diesen Sammlungen nach, die in der Landessprache geschrieben sind, was die Gefahr mit sich bringt, daß das Niveau der Rechtskunde sinkt und sich eine besondere Rechtsprechung bildet, in der die gleichen Fehler immer wiederholt werden und der der weite Atem abgeht. Die unterschiedliche Anwendung des Gesetzes auf die konkreten Fälle (zu der Unterschiedlichkeit hinzu, die durch die unterschiedlichen besonderen Umstände gefordert wird) schafft die Gefahr, daß die Rechtsfälle hinterlistig von einem Land in ein anderes «wandern», wo man die gewünschte Lösung leichter erhalten kann, was natürlich ärgerniserregend ist.

Um den erwähnten Nachteilen entgegenzuwirken, wäre es vielleicht gut, die Rechtsprechung der Rota in weniger schwerfälligen und sich mehr auf das wesentliche beschränkenden Bänden zu sammeln und die weniger wichtigen und weniger neuen Fälle sowie weniger bedeutsame Teile wegzulassen. Man könnte solche Auszüge auch in verschiedenen modernen Sprachen publizieren.

Bei einer solchen strengeren Auswahl fielen vielleicht auch die Gründe dahin, deretwegen die Veröffentlichung der Entscheide erst zehn Jahre nachher erfolgt – eine weitere Behinderung der betreffenden Funktion –, so daß dann Bände mit neueren Entscheiden gedruckt werden könnten.

Wer die genannten Funktionen bedenkt, erkennt, wie wichtig es ist, daß Personen verschiedener Länder und Kulturen, vor allem aber gut ausgebildete Fachkräfte an die Rota berufen werden.

II. Das Oberste Gericht der Apostolischen Signatur

Im Unterschied zu der SRR ist die Apostolische Signatur (AS) ein Dikasterium, das in der Apostolischen Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae» sehr wesentliche Reformen erfahren hat. Sie hat im Lebensgeflecht der Kirche besondere Bedeutung erhalten und ist dank neuer Aufgaben Gegenstand wachsenden Interesses in der neueren kanonistischen Literatur geworden.

Von diesen neuen Aufgaben sind vor allem zwei für die wichtige Funktion der AS entscheidend:

1. Die Aufgabe, wachsam zu sein[2]. Dabei handelt es sich nicht einfach um die Überwachung der Gerichte, sondern um das Wachen darüber, daß die Rechtsprechung richtig gehandhabt wird. Ihre Funktion beschränkt sich somit nicht auf Kontrolle, sondern die AS hat auch dafür besorgt zu sein, daß wirklich und wirksam Recht gesprochen wird. Sie hat erklärt, sie wolle bei der Ausübung dieser Aufgabe den Gerichten, die im Dienst des Seelenheils stehen, brüderlich Hilfe leisten[3].

Die genannte Funktion erstreckt sich in verschiedene Richtungen:

– Die AS prüft die Jahres- und die Fünfjahresberichte, die von den einzelnen Gerichten eingesandt werden, um sich ein Bild darüber zu machen, wie Recht gesprochen wird (was notwendig ist, um die genannte Aufgabe zu leisten).

– Wenn die AS bei der Prüfung der Urteile, die sie bald von diesem, bald von jenem Gericht erbittet, Unregelmäßigkeiten beim Prozeß oder wesentliche Fehler entdeckt – in Respektierung des Geleisteten und des Gewissens der Richter –, so greift sie nur dadurch ein, daß sie dem Gericht ihre Bemerkungen übermittelt mit der Bitte, sie in Betracht zu ziehen.

– Anders geht die AS vor, wenn ein Rekurs oder eine berechtigte Klage vorliegt, worin das Gericht schwerwiegender Gesetzesverletzungen oder der Verweigerung des Verteidigungsrechtes in einem Rechtsfall bezichtigt wird. Falls sie bei der Prüfung der Akten feststellt, daß die schwerwiegenden Anklagen begründet sind, überweist sie in einem solchen Fall das Urteil darüber (oder auch über die Nichtigkeit der beanstandeten Entscheide) an die SRR. In einigen Fällen hat sie dem Papst dargelegt, daß es angezeigt sei, das Urteil der AS selbst zu übertragen, was dann wirklich auch schon vorgekommen ist. Ähnlich geht die AS vor, wenn sie bei der Prüfung der Urteile, um sie den zuständigen staatlichen Organen zu übermitteln, damit sie auch zivile Rechtskraft erlangen, schwere Unregelmäßigkeiten feststellt.

– In einigen Fällen hat die AS dem Papst vorgeschlagen, ihr selbst diejenigen Rechtsfälle anzuvertrauen, welche Probleme betreffen, in denen sie es für notwendig hält, daß sich die Kardinäle in sie vertiefen. Schon in verschiedenen Rechtsfällen ist in diesem Sinn vorgegangen worden[4].

– Wenn es aufgrund von Rekursen und bei der Prüfung der Berichte angezeigt erscheint, die Rechtsprechung in einem bestimmten Land nach irgendeiner Seite hin zu vervollkommnen, so übermittelt die AS ihre Beobachtungen an die betreffende Bischofskonferenz und legt ihr konkrete Vorschläge vor.

– Obschon es an und für sich nicht Sache der AS ist, Konsultationen zu erteilen oder Gesetzesinterpretationen zu machen, entspricht sie doch den zahlreichen Anfragen, welche die einzelnen Gerichte an sie richten, indem sie ihnen in Form einer privaten Beratung ein Gutachten eines ihrer Fachmänner übermittelt. Manchmal aber gibt sie verpflichtendere Antworten. Von besonderer Bedeutung ist die kürzlich erfolgte Erklärung über die Kompetenz der Gerichte der Vereinigten Staaten[5] in bezug auf ein vorher ungeklärtes Problem, das zu unlösbaren Konflikten Anlaß gab.

– Kraft ihrer Kompetenz, die sich aus ihrer Pflicht, wachsam zu sein, ergibt, erklärt die AS in vielen einfachen Fällen die Nichtigkeit der Ehe auf administrativem Weg, wenn solche Fälle von den zuständigen Gerichten nicht ohne weiteres gelöst werden können[6].

– Um die Rechtsprechung zu erleichtern, gewährt die AS in zahlreichen Fällen Kompetenzverlängerung (päpstliche Kommissionen).

– Zur Wachsamkeit darüber, daß richtig Recht gesprochen wird, gehört auch die Bemühung, interdiözesane Gerichte zu schaffen[7]. Die AS hat diesbezüglich das große Verdienst, schon in ungefähr fünfzig Ländern beim Aufbau solcher Gerichte mitgewirkt zu haben.

Um ihre Funktion in den angegebenen Materien zu erleichtern und um den Gerichten und Parteien in weiteren Fällen behilflich sein zu können, hat die AS vom Papst verschiedene Vollmachten erhalten wie z.B. die folgenden: in einzelnen Rechtsfällen von Prozeßvorschriften zu dispensieren; nichtige Gerichtsakte zu sanieren; den Bischöfen zu gestatten, für das Amt eines Verteidigers des Ehebandes oder eines Promotors der Gerechtigkeit einen Laien zu ernennen[8] und so weiter.

2. Die zweite bedeutsame Funktion, die der AS bei der Reform der Römischen Kurie zugewiesen worden ist, betrifft die kontentiös-administrativen Prozesse. Diese sollen den Gläubigen gegenüber dem Wirken der öffentlichen Verwaltung größeren Schutz bieten.

Die Einführung solcher Prozesse stellt eine wichtige Neuerung in der kanonischen Rechtsordnung dar. Sie ist zweifellos ein Fortschritt gegenüber dem vom Kodex vorgesehenen Verfahren, das bloß den Rekurs an

das hierarchisch höhere Verwaltungsorgan zuließ (can. 1601).

Die AS hat den Auftrag erhalten, die erste Rechtsprechung in dieser Materie vorzunehmen. Bis jetzt sind bei ihr um die zweihundert Rekurse gegen die öffentliche Verwaltung eingereicht worden, obschon viele von ihnen vorher zurückgewiesen worden waren, weil die vom Gesetz vorgesehenen Voraussetzungen dafür fehlten.

Diese Neuerung in der kanonischen Rechtsprechung stellt jedoch nur einen ersten Schritt dar. Die AS ist nicht ein hinreichendes und (an die vom Subsidiaritätsprinzip erstrebten Ziele) angemessenes Organ, um in sämtlichen Konflikten, die in der Kirche zwischen Privatpersonen und der öffentlichen Verwaltung vorkommen, die Interessen dieser Personen wirksam zu schützen. Deshalb sieht die Kommission für die Kodexreform die Einsetzung von Verwaltungsgerichten verschiedener Stufen und Formen vor[9]. Bekanntlich sind in einigen Ländern diesbezüglich schon Erfahrungen gemacht und Diskussionen angestellt worden.

[1] Vgl. I. Gordon, De nimia processuum matrimonialium duratione: Periodica 58 (1969) 500–503.

[2] «Regimini Ecclesiae Universae», Art. 105.

[3] Zirkularschreiben «Inter cetera» vom 28. Dezember 1970, Nr. 5–6 (vgl. auch die Einleitung, worin vom «munus consulendi rectae administrationi iustitiae» die Rede ist): Acta Apost. Sedis 63 (1971) 480–486.

[4] Vgl. Periodica 60 (1971) 306–308; 62 (1973) 11–38. 567–580; 66 (1977) 297–325; Apollinaris 48 (1975) 19–28; 49 (1976) 19–29.

[5] Communicationes 10 (1978) 20–22.

[6] Vgl. Z. Grocholewski, La facoltà del congresso della Segnatura Apostolica di emettere dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa: Investigationes theologico-canonicae (Rom 1978) 211–232.

[7] Inter cetera, aaO.: Acta Apost. Sedis 63 (1971) 480. Vgl. auch die in bezug auf die AS erlassenen Normen: ebd. 486–492.

[8] Vgl. Z. Grocholewski, Nominatio laicorum ad munus promotoris iustitiae et defensoris vinculi in recentissima praxi: Periodica 66 (1977) 271–295.

[9] Vgl. Communicationes 1 (1969) 82–83; 2 (1970) 191–194; 4 (1972) 35–38; 5 (1973) 235–243.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ZENON GROCHOLEWSKI

1939 zu Bródki (Polen) geboren, 1963 zum Priester geweiht. Dann Seelsorge in Posen (Polen). 1972 Doktorat in Kirchenrecht an der Universität Gregoriana zu Rom und 1974 Diplom als Advokat an der Rota. Gegenwärtig Kanzler bei der Apostolischen Signatur und Professor für Kirchenrecht an der Gregoriana. Veröffentlichungen: De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione (Neapel 1973); (mit I. Gordon) Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem (Rom 1977); verschiedene Aufsätze in kirchenrechtlichen Zeitschriften. Anschrift: Piazza Remuria 2/A, I–00153 Roma, Italien.

Emma Cavallaro

Die Frauen in der Römischen Kurie

Von der Anwesenheit von Frauen in der Römischen Kurie sprechen erscheint zugleich recht leicht und recht schwer. So könnte man tatsächlich dem Leser die recht spärliche Zahl der in der Kurie vertretenen Frauen vorlegen. Doch vielleicht wäre es nützlicher, eine Überlegung anzustellen in Gestalt der Darbietung einer Zukunftsvision.

Gegenwärtig arbeiten in der Kurie nur sehr wenige Frauen. Es sind noch keine 5 % des Personals. Gar keine Frauen gibt es zum Beispiel in folgenden Dikasterien: In der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, in der Kanonisationskongregation, in der Kommission für die Überarbeitung des Codex, in der Kommission für die Interpretation der Dekrete des Zweiten Vatikanums, in der Kommission für die sozialen Kommunikationen und in der Internationalen Theologischen Kommission. Unter den in der Kurie tätigen Frauen sind zwei Gruppen eindeutig: die der Ordensfrauen und die der ganz wenigen verheirateten Frauen. Bei den übrigen bleibt die Schwierigkeit festzustellen, wieviele Mitglieder von Säkularinstituten sind, und das sind tatsächlich die weitaus meisten von ihnen; die Schwierigkeit rührt nicht zuletzt daher, daß es sich bei ihren Instituten teilweise um solche handelt, bei denen die Mitgliedschaft geheim bleibt.

Vom geographischen Standpunkt aus kann man eine gewisse Repräsentation Europas erkennen mit einem Übergewicht spanischer und italienischer Nationalität. Dagegen muß das völlige Fehlen von Vertreterinnen der übrigen Erdteile bemerkt werden.

Die wichtigste Frage indessen lautet: Was tun diese Frauen in der Kurie? Ihre Aufgaben liegen in der Regel auf der Ebene der Exekutive und ließen sich umschreiben als exekutiv im Intelligenzbereich. In der Mehrzahl handelt es sich um Stenotypistinnen und Sekretärinnen.

Bei der gegenwärtigen Struktur und Mentalität der Kurie kann man sich kaum einen stärkeren und besseren Einsatz der spezifisch weiblichen Fähigkeiten der Frau vorstellen. Bekanntlich können allein Ordinierte an den jurisdiktionellen Tätigkeiten der verschiedenen Kongregationen beteiligt werden. Dabei müßte man allerdings einmal feststellen, welches eigentliche und wirkliche Jurisdiktionsakte sind. Tatsächlich dürften, wenn man sie einer sorgfältigen Prüfung unterzieht, nur relativ wenige tatsächlich dieser Qualifikation entsprechen.

Um sich ein Bild über die hier angeschnittenen Zusammenhänge zu machen, betrachte man einmal beispielsweise den Laienrat. Am 6. Januar 1967 war er versuchsweise errichtet worden. Durch Motu Proprio vom 10. Dezember 1976 erhielt er seine feste und endgültige Struktur als Dikasterium mit der Bezeichnung: Päpstlicher Rat für die Laien. Doch von dem Augenblick an und aufgrund dieser amtlichen Errichtung war kein einziger Laie mehr in dem Vorstandsgremium vertreten. Vorher waren es ein Mann und eine Frau (als Vizesekretärin) gewesen. Aber das war während der Versuchsperiode.

Praktisch haben die Frauen, die in der Kurie tätig sind, so gut wie nie eine Möglichkeit, direkt und unmittelbar einen Beitrag ihres Denkens und ihrer Überlegungen zu leisten. Soweit sie Religiosen sind, können sie hoffen, daß ihr in der Kurie nicht gefragter Beitrag auf dem Weg über ihre nationalen oder internationalen Organismen zur Geltung kommt, denn diese werden gelegentlich um Gutachten ersucht. Zweifellos wird das Thema «Frauen in der Kurie» im Zusammenhang des umfassenderen Themas von der Präsenz der Laienschaft gesehen.

In der Tat fragt man sich recht häufig, ob nicht für manche Posten und Obliegenheiten die Anwesenheit von Laien wesentlich günstiger wäre als die von Priestern. Es ist nicht minder der Überlegung wert, ob ein Priester seine priesterliche Berufung überhaupt in der kurialen Tätigkeit voll entfalten kann, selbst wenn auch bei dieser die Verpflichtung zu einem pastoralen Einsatz vorgesehen ist. Doch wenn man darüber nachdenkt, so führt das unter Umständen recht weit, vor allem, wenn man an die Schwierigkeiten der Arbeit und den Mangel an Priestern in vielen Teilen der Welt denkt. Wenn andererseits früher große Probleme dadurch entstehen konnten, daß nicht genügend entsprechend qualifizierte Laien zu finden waren, so existiert dieses Problem heute immer weniger, auch wenn man an die steigende Zahl der Laientheologen denkt.

Es bleibt festzustellen, daß auch da, wo der Frau ein größerer Spielraum für ihr Wirken eingeräumt ist, immer noch Diskriminierungen bestehen. In der Abteilung der Religiosenkongregation, die mit den Angelegenheiten der Religiosen und der Säkularinstitute befaßt ist, haben wir einen Ordensmann als «Amtsvorsteher» und eine Ordenfrau, die zwar auf der gleichen Ebene steht, aber in ihrem Amt als «Beauftragte des Amtes für die Angelegenheiten der Kapitel und Konstitutionen der Religioseninstitute für Frauen» ausgewiesen und definiert ist.

Zweifellos ist das Gespräch über ein andersartiges Zusammenwirken in der kurialen Arbeit wichtig und muß geführt werden, aber das ist ein Thema auf lange Sicht. Andere Möglichkeiten hat es jedoch noch in den letztvergangenen Jahren gegeben und wird es wohl auch noch künftig geben können. Es handelt sich um die Ausschüsse und Kommissionen mit ganz spezifischen Aufgaben, die immer wieder entstehen. Zweifellos könnte man in solchen Fällen ein neues, flexibleres System der Arbeit erproben, nicht zuletzt weil, wenn wir die Vergangenheit betrachten, oft genug die konstituierenden Dokumente weite Spielräume und Öffnungen für die Freiheit und ein Experimentieren beließen.

Hier aber legt sich folgende Überlegung nahe: Ein «guter Hirt», einer, der gut arbeitet in seiner Diözese, der sich bei seiner Leitung oder in seiner Arbeit Sympathie und die Bereitschaft zur Mitarbeit aller Teile des Volkes Gottes erworben und wirklich eine echte Teilhaberschaft und Zusammenarbeit zustande gebracht hat, kann nur schwer aus seiner Diözese «weggenommen» werden, oder allgemeiner gesagt: von seiner Arbeit. Wieviele Bischofskonferenzen gibt es, die auf tüchtige, qualifizierte und bereits in die pastorale Arbeit eingeführte Elemente verzichten können? Und eben dieses Fehlen wahrer Hirten ist es, das – wir wollen hier über niemanden urteilen und gern das Vorhandensein löblicher Ausnahmen anerkennen – jene Eigenart ausmacht, die man für gewöhnlich als «Mentalität der Kurie» bezeichnet. Dieser Mentalität nun und den aus ihr erwachsenden engen bürokratischen Grundsätzen begegnet man hier leider, auch auf der Ebene der Ausschüsse und Kommissionen. Dadurch sind bereits beste Möglichkeiten, die aus der Einsicht und Intuition einzelner geboren wurden, Möglichkeiten und Chancen, die einen Fortschritt der Kirche in den Bereichen des Studiums, der Reflexion und der pastoralen Anwendung vertiefter Überlegungen geboten hätten, vertan und zum Scheitern gebracht worden.

Doch damit all das Wirklichkeit wird, muß man voll Mut auf die Freiheit der Kinder Gottes schauen, die nichts von der Glaubenstreue abstreicht, sie vielmehr mit ihrem wahren Sinn füllt. Die besten Ideen kommen nicht zum Zug, wenn man sie unentschlossenen, furchtsamen Menschen in die Hand gibt, die unfähig sind, in Freude auf die Zukunft hin zu leben und zu schauen; so wird schließlich jegliche Möglichkeit eines Wachstums ausgeschlossen. Gegen diese Schranken sind schon zahllose Laien angegangen, darunter zweifellos auch viele Frauen. Sie alle schauen heute noch voll Traurigkeit auf ihre Erfahrungen in dem Bewußtsein, daß es ihnen nicht gelungen ist, die Kirche zu einem entscheidenden Schritt vertiefter Auseinandersetzung mit Problemen zu veranlassen, die dieselbe Kirche in ihrem missionarischen Auftrag heute zur Verantwortung rufen und herausfordern.

Aus dieser Überlegung ergibt sich, wie notwendig es ist, die Möglichkeiten der Arbeit und Zusammenarbeit innerhalb der verschiedenen Organismen der Kurie in einer alternativen Weise zu organisieren. Man braucht nur an die große Zahl der Konsultoren zu denken, die wenigstens einmal im Jahr an irgendeiner Generalversammlung teilnehmen und dazu aus allen Teilen der Welt anreisen. Die Kriterien für ihre Ernennung sind sehr häufig rein vom Prinzip geographischer oder nationaler Repräsentation bestimmt. Vor allem für die Frauen ist es äußerst schwierig, hier Theologinnen, Juristinnen oder Wirtschaftswissenschaftlerinnen zu finden. Man braucht sich nur vor Augen zu halten, daß in der Kommission zum Studium von Frauenfragen in Gesellschaft und Kirche mit einer einzigen Ausnahme alle sogenannten Zuständigkeiten Männern anvertraut waren.

Doch über diese Feststellung hinaus bleibt eine andere Frage bestehen: Wie weit kann ein Mensch in wirksamer Weise an der allgemeinen Arbeit teilnehmen, wenn er nur einmal im Jahr bei einer Versammlung anwesend ist? Bestenfalls kann man eine vorbereitende Arbeit leisten; aber wie steht es um die Erheblichkeit und den repräsentativen Charakter dieser Arbeit? Für wen ist sie repräsentativ, und welche Erfahrungen werden dabei eingebracht? Allzu häufig handelt es sich doch nur um Leute, die der Nuntiatur des betreffenden Landes genehm sind. Es gibt den Fall von Ernennungen, bei denen die zuständigen Bischofskonferenzen überhaupt nicht befragt worden sind und, wären sie jemals befragt worden, niemals ihre Zustimmung gegeben hätten.

Es wäre wirklich an der Zeit, sich die Frage zu stellen, ob man nicht neue, weniger formalistische und dafür wirksamere Arbeitsmethoden finden könnte. Man müßte zum Beispiel fragen, ob es wichtiger ist, Vertreter verschiedener Nationalitäten, Hautfarbe und Rasse zu haben, oder ob man nicht lieber stattdessen den Ortskirchen weiterreichende echte Verantwortlichkeiten zuerkennen sollte, damit sie die fraglichen Themen jeweils aus nächster Nähe durchdenken und in vertiefter Form behandeln können. Die Ergebnisse dieser Bemühungen an Ort und Stelle könnten dann unschwer in die Hände von Organismen gelegt werden, die flexibler sind und die Fähigkeit besitzen, mit dem wirklichen Alltagsleben Fühlung zu halten, jenem Alltagsleben, das sich allzu häufig recht weit entfernt von der Kurie abspielt, ohne sie überhaupt zu berühren. Möglicherweise ergibt sich dabei die Notwendigkeit von Konsultationen auch auf der Ebene der geographi-

schen Repräsentation, und man könnte Begegnungen herbeiführen nach Art der weltweiten Konsultation der Laien, wie sie 1975 in Rom stattgefunden hat.

In den Empfehlungen an die Bischofssynode von 1974, die von der Kommission zum Studium der Frauenfragen in Gesellschaft und Kirche vorgelegt wurden, war der Antrag enthalten, man möge die Beteiligung von Frauen «in wirklich und anerkanntermaßen verantwortlichen Stellungen» erweitern. Wir können nur dem Wunsch Ausdruck geben, daß dieser Antrag in verschiedenen Ortskirchen Gehör gefunden hat. Doch auf der Ebene der Kurie ist diese Empfehlung zweifellos ohne Wirkung geblieben. Und wenn dies für die Frauen schon ungerecht und schwerwiegend ist, so ist es das darüber hinaus für die ganze Kirche, die damit auf eine wahre Gemeinschaft verzichtet und sich selbst um einen Beitrag und eine Zusammenarbeit bringt, deren Möglichkeiten und Leistungsfähigkeit sie nicht kennt.

Wenn es stimmt, daß die Kirche «insgesamt heilig und immer der Reinigung bedürftig» ist, so trifft es auch zu, daß es schwierig sein wird, zu einer wirklichen Erneuerung der Lebensqualität zu gelangen, wenn sie nicht entschiedener und mutiger ihren bisherigen Standpunkt hinsichtlich der Mitverantwortung der Frauen und der Schaffung von Voraussetzungen infrage stellt, die jedem Menschen gestatten, am Plan Gottes mitzuarbeiten und der eigenen christlichen Berufung gerecht zu werden, die sich vom Heiligen Geist herleitet und nicht vom Geschlecht.

Aus dem Italienischen übersetzt von Karlhermann Bergner

EMMA CAVALLARO

1936 geboren, verheiratet, lebt in Rom, wo sie derzeit als Amtsvorsteherin des Pressebüros und verantwortliche Direktorin der Veröffentlichungen der Katholischen Aktion Italiens tätig ist. Während ihres Studiums hat sie in der Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) mitgearbeitet, deren Generalsekretärin sie war. Bis zum heutigen Tage arbeitet sie in verschiedenen Frauenorganisationen mit. 1975, im internationalen Jahr der Frau, hat sie an allen europäischen Treffen und an der Konferenz der Vereinten Nationen in Mexico-City teilgenommen und als Vertreterin der Konferenz der internationalen katholischen Organisationen im Ausschuß für das internationale Jahr der Frau mitgearbeitet, der aus einer Erweiterung der Kommission zum Studium der Frauenfragen in Gesellschaft und Kirche entstanden ist. Sie wurde als Vertreterin Italiens in der Unione mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche (UMOFC) gewählt für die Zeit von 1970 bis Januar 1979. 1976 wurde sie zur Generalsekretärin ernannt und hat dieses Amt bis Januar 1979 versehen. Am 11. Januar 1973 wurde sie von Papst Paul VI. zur Beraterin der Koordinationsgruppe des Familienausschusses ernannt, für das Versuchsstadium, das am 10. Dezember 1976 zuende ging. Für zwei Jahre (1976 – 1978) wurde sie zur Präsidentin des Verbindungsausschusses des europäischen Forums der Nationalausschüsse des Laienapostolates gewählt, dessen Mitglied sie in den beiden vorhergehenden Jahren gewesen war. In dieser Eigenschaft hat sie an den beiden letzten europäischen Bischofssymposien (1975–1979) teilgenommen. Gegenwärtig ist sie Mitglied des Orientierungsausschusses des katholischen Informationsbüros für europäische Fragen. Sie ist regelmäßige Mitarbeiterin für Frauen- und Familienfragen bei der katholischen Tageszeitung «Avvenire» und zahlreichen Zeitschriften. Anschrift: Via dei Savorelli 4, I–00165 Roma, Italien.

Lamberto de Echeverría

Die päpstlichen Vertretungen

Wir wollen versuchen, die folgenden beiden Fragen zu beantworten:

1. Welche Beurteilung verdienen Existenz und Arbeit der päpstlichen Vertretungen im Jahre 1979? Negativ, mittelmäßig, begrüßenswert, optimal?

2. Welche für die Gegenwart wirklich überzeugenden Argumente können unser Urteil untermauern?

I. Beurteilung dieser Institution

Diese Frage soll nicht auf einer rein technischen Ebene behandelt werden, wie wir dies bereits in anderen Arbeiten[1] versucht haben, sondern auf der Ebene einer pastoralen Reflexion. Das heißt: Was sagen oder was sollen die päpstlichen Vertretungen einem Katholiken sagen, der am Leben der Kirche und an der tatsächlichen Anwendung des Konzils interessiert und um Gegenwart und Zukunft besorgt ist und sich nicht damit begnügt, von oberflächlichen Eindrücken zu leben, sondern nachdenkt und sich sorgfältig informiert?

Beginnen wir mit der Umschreibung des Problems: wenn wir zur letzten Ausgabe des *Päpstlichen Jahrbuchs*[2] greifen, so finden wir auf achtzehn dichtbedruckten Seiten eine praktisch die ganze Welt erfassende Liste der päpstlichen Vertretungen. Mit diplomatischem Charakter die einen, schlicht als kirchliche Organe die andern, für ein einziges Land oder aber für mehrere Länder zugleich zuständig, in verschiedene Kategorien eingeteilt, bilden sie ein weltumspannendes Netz. Es handelt sich um ein einzigartiges Phänomen in der Religionssoziologie und in der internationalen Organisation, eine ebenso singuläre Erscheinung wie die Kirche selbst, die sie vertreten wollen.

Was tun diese Vertretungen in der Theorie? Papst Paul VI. entsprach dem Wunsch des Konzils und systematisierte die Tätigkeit dieser Vertretungen in seinem Motu proprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum» vom 24. Juni 1969. Auf dieses grundlegende Dokument werden wir im Verlauf unserer Überlegungen verschiedentlich zurückkommen müssen[3]. Am allerwichtigsten ist der vierte Artikel, der folgendermaßen lautet:

«1. Vorrangiges und besonderes Ziel der Mission des päpstlichen Repräsentanten ist es, die Verbindungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den Ortskirchen immer enger und wirksamer zu knüpfen. – 2. Darüber hinaus bringt er das Interesse des Papstes am Wohl des Landes zum Ausdruck, in dem er seine Mission ausübt; insbesondere soll er lebhaft an den Problemen des Friedens, des Fortschritts und der Zusammenarbeit der Völker im Hinblick auf das spirituelle, moralische und materielle Wohl der ganzen Menschheitsfamilie Anteil nehmen. – 3. Dem päpstlichen Vertreter obliegt die Pflicht, in gegenseitigem Einvernehmen mit den Bischöfen die Mission der Kirche und des Heiligen Stuhls gegenüber den Zivilbehörden des Gebiets, in dem er sein Amt ausübt, treuhänderisch zu vertreten. Diese Funktion kommt auch jenen päpstlichen Repräsentanten zu, die keinen diplomatischen Charakter haben; letztere sollen sich daher bemühen, freundschaftliche Beziehungen mit diesen Behörden zu unterhalten. – 4. In seiner Eigenschaft als Abgesandter des obersten Seelenhirten soll der päpstliche Vertreter im Einklang mit den Instruktionen, die er von den zuständigen Organen des Heiligen Stuhls erhält, und im Einvernehmen mit den Ortsbischöfen – in östlichen Gebieten insbesondere mit den Patriarchen – geeignete Kontakte zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Gemeinschaften fördern und sich um ein herzliches Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen bemühen.»

Es fällt auf, zu welch tiefgreifendem Wandel im Verständnis der Arbeit der päpstlichen Vertretungen das Konzil geführt hat. Man braucht nicht um Jahrhunderte zurückzugehen, es genügt schon, das hier Gesagte mit dem zu vergleichen, was 1917 der Codex feststellte. Die diplomatische Vertretung rangiert jetzt an dritter Stelle, während die enge Verbindung zwischen dem Heiligen Stuhl und den Ortskirchen sowie der Beitrag zum Wohl des Landes betont werden. Völlig neu ist die Pflege von Beziehungen zu den anderen – christlichen oder nichtchristlichen – Religionen, von denen der vierte Punkt spricht. Im weiteren Text des *Motu proprio* wird diese grundlegende Beschreibung durch den Hinweis auf die Informationsaufgaben, die Mitwirkung bei der Ernennung von Bischöfen und bei der Zirkumskription von kirchlichen Gebieten, die Verbindungen zu den Bischofskonferenzen und den Ordensleuten und die Aktivitäten im Hinblick auf internationale Konferenzen und Organisationen vervollständigt.

Wenn wir zu dieser theoretischen Beschreibung hinzufügen wollten, wie sich nach unserer eigenen Erfahrung die *Praxis* darstellt, so könnten wir sagen, daß in unserem langen Priesterleben die Beziehungen zu den päpstlichen Vertretungen in Spanien oder im Ausland in der Tat die Komplexität ihrer Arbeit aufgezeigt haben: manchmal waren es erbetene Auskünfte über Gesetzesvorhaben, oder es ging darum, ob bestimmte

Personen mit dem Bischofsamt betraut werden konnten oder nicht, andere Male handelte es sich um bestimmte Veröffentlichungen oder Veränderungen in der territorialen Einteilung. Diese Information wechselte ihr Vorzeichen, wenn gelegentlich wir diejenigen waren, die sie empfingen, entweder in Spanien oder beim Besuch in einem anderen Land, in dem der päpstliche Vertreter ein Freund war oder Grund hatte, sie mir mitzuteilen. Einmal wurde ich scharf getadelt wegen eines – mit heutigen Augen gelesen, recht harmlosen – Artikels und anderer Angaben über fremde – mit eigenem oder fremdem Namen gezeichnete – Veröffentlichungen. Anläßlich von internationalen Tagungen oder Kongressen bat die Nuntiatur um Auskünfte, sei es, um sich vor der Ernennung eines Vertreters des Heiligen Stuhls Gewißheit zu verschaffen, sei es, um genau darüber Bescheid zu wissen, wie sich dort die Dinge anschließend weiterentwickelt hatten.

Das heißt: schon aus der Perspektive eines Universitätsprofessors aus der Provinz erscheint die Nuntiatur als etwas, das mit bloß Repräsentativem und Inhaltslosem wenig gemein hat, weil sie sich noch und noch informiert, Rüge und Lob verteilt, sich in innere und äußere Angelegenheiten der Ortskirche einschaltet. Einmal sind die Gründe für dies Eingreifen leicht zu erfassen, ein andermal erscheinen sie über viele Jahre hinweg weniger klar. Als gerade erst geweihter Priester wunderte ich mich darüber, mit welchem Eifer der Nuntius die glühende Germanophilie bekämpfte, die so vielen spanischen Bischöfen damals, darunter auch meinem Bischof, zu eigen war, weil ich nicht wußte, was ich später über die übergeordneten Gründe für eine solche Haltung lesen sollte, Gründe, die uns Spaniern bis hin zu unseren Bischöfen in unserer Verblendung durch die offizielle Propaganda völlig unbekannt gewesen waren. Wieviele von ihnen mögen zumindest geahnt haben, was damals mit den Juden geschah[4]?

Die päpstliche Vertretung erweist sich so als praktische Formel, um zu ermöglichen, daß es in der Ortskirche eines bestimmten Landes eine außerordentlich gut über den Heiligen Stuhl und die Gesamtkirche informierte Person gibt, die mit der Unabhängigkeit handelt, welche ihr die Tatsache verleiht, daß sie nicht aus dem Land selbst stammt, darum aber noch nicht gegenüber jeder Pression immun ist und die normalerweise (andernfalls müßte es sich um eine seltene Ausnahme handeln) vor der Übernahme dieses Postens bereits das Leben der Ortskirchen anderer, im allgemeinen sehr unterschiedlicher Länder kennengelernt hat. Auch auf die Gefahr hin, eine unpopuläre Äußerung zu tun: unserer Meinung nach ist die päpstliche Vertretung *eine sowohl von der Lehre als auch von der Praxis her gerechtfertigte Institution, die allerdings verbesserungsfähig ist und sich auch in diesem Sinne entwickelt.*

Diese Behauptung enthält einen unvermeidlich polemischen Kern. Die päpstlichen Vertretungen sind nie mit reinem Wohlgefallen aufgenommen worden. Häufig nahmen die Ortskirchen – ganz zu schweigen von den Fürsten und politischen Obrigkeiten – diese Präsenz eines Fremden übel, der ihrer Autorität enthoben war, ja dieser sogar widersprechen oder sie beschränken konnte. In der Gegenwart hat diese Kritik jedoch einen schärferen Ton angenommen. Bedenken wir, daß es sich dabei nicht nur um Personen oder Autoren handelt, die am Rande der Kirche stehen oder sich gegen diese richten, sondern auch um Priester, die im II. Vatikanischen Konzil ihre kritische Stimme erhoben, und – nach dem Konzil – sogar um einen bedeutenden Kardinal[5].

Diese kritischen Äußerungen sind sehr unterschiedlich einzuordnen. Für einige ist die Institution bereits erblich belastet. Anhand der *Geschichte* lassen sich die politischen und wirtschaftlichen Ursprünge der heutigen Nuntiaturen aufzeigen. Als Souveräne eines kleinen europäischen Staates beteiligten sich die Päpste am Spiel der Kompromisse und Bündnisse oder versuchten, mit Hilfe von Kollektoren zu Geld zu kommen. Die später vorgenommenen Korrekturen können diese Erbsünde nicht aus der Welt schaffen. Kann man dies im Jahr 1979, nach der Veröffentlichung beispielsweise der Dokumentation über das Wirken des Heiligen Stuhls während des Zweiten Weltkriegs, wirklich noch sagen? Die letzten Überreste dieser Haltung scheinen uns in der nachkonziliaren Zeit ausgemerzt worden zu sein, so etwa die Reservation von Benefizien oder die Gesuche um rein formelle Dispensen.

Für andere steht die *Ekklesiologie* selbst auf dem Spiel. In der Präsenz und dem Wirken der päpstlichen Vertretungen ist ein Geist lebendig, der die Teilkirchen als bloße Verwaltungseinheiten der einen Gesamtkirche auffaßt. Diese Kritik war ebenso wie die gerade referierte historische Kritik zu anderen Zeiten durchaus berechtigt und konnte sogar im Codex selbst Argumente zu ihren Gunsten finden, heute jedoch ist sie unserer Meinung nach nicht mehr aufrechtzuerhalten, und dies nicht erst seit dem Motu proprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum», sondern sogar im Hinblick auf die bereits geübte Praxis, wenn man den Aufschwung der Bischofskonferenzen und die Stärkung der Rolle der Bischöfe nach dem Konzil bedenkt[6]. In diese Linie wäre auch die Kritik jener einzuordnen, die den päpstlichen Vertretern, besonders in den Ländern, in denen das Christentum erst in jüngster Zeit Fuß fassen konnte, den Vorwurf machen, sie seien echte Superbischöfe, deren Anweisungen sich die Initiativen und

das Handeln aller Einheimischen unterordneten. Eine immer schon bestehende Gefahr, welche der Codex selbst (c. 269 § 1) aufgreift und zu der das *Motu proprio* wiederum ausdrücklich feststellt: «Gegenüber den Bischöfen, *denen kraft göttlichen Gebots die Sorge für die Seelen in einer jeden Diözese anvertraut ist*, hat der päpstliche Vertreter *die Pflicht, im Geiste brüderlicher Zusammenarbeit zu helfen, zu raten und seinen Dienst* bereitwillig und großmütig *zu leisten*, wobei er immer die Ausübung der den Hirten eigenen Jurisdiktion zu respektieren hat.» (Art. VIII)

Wozu, fragen andere, diese Einmischung in die religiösen Aktivitäten eines Landes? Warum behandelt man diese Angelegenheiten nicht ohne das Mittel der Diplomatie, ein so schmutziges und der Kirche unangemessenes Geschäft? Lassen wir doch die Behörden der Ortskirchen für sich selbst handeln oder ihre Angelegenheiten mit dem betreffenden Staat regeln. Aber die Diplomatie erweist sich als viel leichter kritisierbar als ersetzbar: die lokalen religiösen Autoritäten zeigen sich zu einer einseitigen Betrachtungsweise viel eher geneigt und in stärkerem Maße äußerem Druck ausgesetzt als die Autoritäten der Gesamtkirche; die Einschaltung von Personen, die in anderen Ländern Erfahrungen sammeln konnten und außerordentlich gut informiert sind, stellt sich – wie man anhand der Geschichte beweisen kann – als Bereicherung dar. Bleiben wir in Spanien, wo die Nuntiatur es war, die den Auswüchsen des spanischen «integrismo» Einhalt gebot und sich dessen hellem Zorn aussetzte; sie machte dem kirchlichen Despotismus selbst eines Kardinal Segura ein Ende; sie erlegte dem Progermanismus der spanischen Bischöfe in den Jahren 1939–1945 Mäßigung auf; und sie war es auch, die die tatsächliche Durchsetzung des Konzils betrieb und so zur Hoffnung all derer wurde, die in diese Richtung gehen wollten. Daß es auch gewaltige Fehler gegeben hat, zum Beispiel beim politischen Vorgehen von Msgr. Antoniutti, diese Tatsache zeigt, daß eine Handlungslinie bisweilen verlassen werden kann, nicht aber, daß diese Linie insgesamt falsch gezogen war[7].

Schließlich gibt es Einwände rein *praktischer* Art. Ohne weitergehenden Anspruch führen die Kritiker den luxuriösen Prunk einiger Häuser der päpstlichen Vertretungen und den dort üblichen aufwendigen Lebensstil an; ferner die schmale – viele Jahrhunderte lang rein italienische – Basis, aus der sich das Personal rekrutiert; die kaum pastoral, aber dafür um so stärker bürokratisch geprägte Ausbildung dieses Personals; das sich daraus ergebende Gesamtbild der päpstlichen Vertretungen als einer italienischen Personengruppe, die Schlüsselstellungen innehat und sich in die Arbeit der Ortskirchen einschaltet und diese kontrolliert; und schließlich wird noch Zweifel angemeldet, ob der Aufwand an Menschen und Geld, den eine derartige Organisation voraussetzt, in einem vernünftigen Verhältnis zu den Resultaten steht. Daß einige dieser Kritikpunkte berechtigt waren, beweisen die Maßnahmen, die man nacheinander ergriffen hat: die Internationalisierung des Personals, die Bemühung, dieses zu pastoralen Aktivitäten zu veranlassen, sowie die Erweiterung der Aufgabengebiete mit der Absicht, ein angemessenes Verhältnis zwischen den erzielten Ergebnissen und dem betriebenen Aufwand herzustellen[8].

Dieser Art von Einwänden ließe sich jedoch als Resümee einer Antwort der Satz entgegenhalten, auf den sich die Werbung für Versicherungen stützt: «Teuer ist eine Versicherung immer nur vor dem Schadensfall.» Ein einziger echter Konflikt, der dank der päpstlichen Vertretungen beigelegt wird, kann alle Mühe aufwiegen. Und nicht nur einer, sondern viele solcher Konfliktfälle sind in alter und neuer Zeit gelöst worden[9].

II. Begründung aus Lehre und Praxis

Nach der Lehre vom Primat des Papstes, wie sie vom I. Vatikanischen Konzil definiert worden ist und sich in c. 218 niederschlägt, verlangt der Dienst an der Gesamtkirche vom Papst, daß er in allen Teilen der Welt in angemessener Weise seine Präsenz zum Ausdruck bringt und von der Lage einer jeden Kirche Kenntnis hat, denn Jesus Christus hat, «als er seinen Stellvertreter mit der Schlüsselgewalt betraute und ihn zum Fundament der Kirche machte, ihm auch aufgetragen, ‹seine Brüder zu stärken›, was sich darin äußern muß, daß er sie nicht nur kraft seines Namens leitet und zusammenhält, sondern auch mit seinem Wort und gewissermaßen auch mit seiner Gegenwart stützt und tröstet»[10]. Erreicht wird dies durch die Reisen, die der Papst unternimmt, durch die Reisen der Bischöfe insbesondere bei der «Visitatio ad limina» ... und über die Vertreter, die der Papst in die Teilkirchen entsendet. Hierin besteht die wesentliche Grundlage der von uns untersuchten Institution.

Auch wenn die Kirche keine politische, sondern eine religiöse Gemeinschaft ist, so ist sie andererseits doch «mit den Staaten in nicht bloß äußeren, sondern auch inneren und vitalen Beziehungen verbunden, (denn) sie ist von Christus als eine sichtbare Gemeinschaft gegründet worden und befindet sich als solche mit den Staaten auf einem gemeinsamen Boden, umfaßt mit ihrer Fürsorge dieselben Menschen und gebraucht in vielerlei Formen und in verschiedener Hinsicht die glei-

chen Güter und dieselben Einrichtungen»[11]. Diese Präsenz der Kirche auf internationaler Ebene ist in der modernen Welt dringlicher geworden. Um nur ein Beispiel anzuführen: wer sähe nicht die Bedeutung der Intervention des Apostolischen Legaten bei den Bischöfen der Vereinigten Staaten, als im II. Weltkrieg das nationalsozialistische Deutschland der Sowjetunion den Krieg erklärte? Die deutsche Absicht, diesen Krieg als Kreuzzug auszugeben, schlug fehl, und die positive Reaktion des nordamerikanischen Episkopats beeinflußte den Verlauf des Krieges auf eine Weise, die wahrscheinlich nicht die gleiche gewesen wäre, wenn man die Entscheidung auf ausschließlich lokaler Ebene getroffen hätte. Aber lassen wir Anekdoten beiseite; bestehen bleibt die Tatsache des wiederaufkommenden Nationalismus, der, wenn er in sich schon schlecht ist, im Hinblick auf die Kirche noch unseliger erscheint. Der nationalistischen Tendenz, zwischen den Teilkirchen Grenzen zu ziehen, begegnet der Faktor der Internationalisierung, den die päpstlichen Vertretungen darstellen[12]. Vergessen wir nicht, daß die Bischofskonferenzen trotz ihrer vielfältigen Vorteile doch den möglichen Nachteil einer allzu national gefärbten Akzentuierung mit sich bringen, den, wie gesagt, die Einrichtung der päpstlichen Vertretungen hier wie in anderen Fällen als Gegengewicht ausgleichen kann.

Diese beiden Argumente aus dem Bereich der Lehre werden durch andere Argumente aus dem praktischen Bereich gestützt und gleichzeitig eingeschränkt. *Gestützt*, weil die Erfolge der päpstlichen Vertretungen auf vielen Gebieten offensichtlich sind, angefangen vom rein religiösen Bereich (denken wir an ihr wirksames Vorgehen zur Aufrechterhaltung der Kommunikation mit dem Heiligen Stuhl während des Weltkriegs oder ihre Mitwirkung am Zustandekommen einiger Bischofskonferenzen) bis zum politischen Bereich (der jüngste Fall: die Gefahr eines Krieges zwischen Chile und Argentinien, die durch päpstliche Vermittlung gebannt wurde). *Eingeschränkt*: weil in der Berührung mit der Wirklichkeit die ehrenwerten Erklärungen dogmatischer und rechtlicher Art oft ihre Makellosigkeit einbüßen und ständiger Reform bedürfen.

Und *eine Reform*, dies muß betont werden, *ist im Gange*. Die diplomatische Karriere, die früher bedeutete, daß man von einem Palast zum andern zog, sieht heute so aus, daß man eine ganze Reihe von Jahren in unterentwickelten Ländern mit ungünstigem Klima unter schwierigen Umständen auf sehr bescheidenem Fuß lebt[13]. Die Zunahme der Spiritualität und die wachsende Internationalisierung sind zusammen mit der Sensibilisierung für die pastoralen Aspekte ihrer Aufgabe ein leicht nachweisbares Faktum.

Die Bischofskonferenzen erweisen sich immer mehr als klares Gegengewicht gegen die früher möglichen Mißbräuche, denn es ist nicht dasselbe, ob man mit einzelnen Bischöfen verhandelt oder es mit einer – einmütigen – Versammlung von Bischöfen zu tun hat. Das diplomatische Geheimnis, das zeitweise sogar gegenüber den Bischöfen gewahrt wurde, die sich so durch abgeschlossene Verträge oder durch in der territorialen Struktur vorgenommene Veränderungen überrascht sahen, ist abgeschwächt worden, und die Bischofskonferenzen pflegen heute den Gang der Verhandlungen mit dem Staat aus der Nähe zu verfolgen. Das Konzil hat eine große Wirkung gehabt, und wenn man auch noch nicht bei den letzten Konsequenzen angelangt ist, so scheint es doch keinen Zweifel zu geben, daß die Situation in dieser Sache hoffnungsvoll ist.

[1] Art. Legados del Romano Pontifice: Enciclopedia jurídica Seix, Bd. 14 (Barcelona 1971) 841–865; Cómo está organizada hoy la Iglesia (Madrid 1974) 21–25.

[2] Annuario Pontificio (1978) 1108–1126.

[3] Offizieller lateinischer Text in AAS 61 (1969) 473–484. Wir haben ihn ausführlich kommentiert in Revista española de Derecho canónico 24 (1970) 573–636. Grundlegend für eine Kenntnis der offiziellen Position des Heiligen Stuhls ist auch der Brief von Kardinalstaatssekretär Jacobini an den Nuntius von Madrid vom 15. April 1885, veröffentlicht in AAS 17 (1884) 561–569 (das Heft muß verspätet erschienen sein, da es etwas aus dem folgenden Jahr enthält).

[4] Verschiedene Noten des Nuntius Gaetano Cicognani, die in Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale (Città del Vaticano 1970–1975) veröffentlicht sind, bekunden dessen Bemühen, in den spanischen Bischöfen Zweifel am nationalsozialistischen Deutschland wachzurufen. Soeben ist eine Sammlung von Dokumenten, die bisher noch nirgendwo veröffentlicht worden waren, erschienen, die den Widerstand des Heiligen Stuhles gegen das «Abkommen über die geistige und kulturelle Zusammenarbeit zwischen Spanien und Deutschland» vom 24. Januar 1939 belegt, woraufhin es nicht zur Ratifizierung des Abkommens kam: A. Marquina, La Iglesia española y los planes culturales alemanes para España: Razón y fe 199 (1979) 354–370.

[5] Wir beziehen uns auf die (übrigens keineswegs glücklichen) Äußerungen von Kardinal Suenens gegenüber José de Broucker, L'unité de l'Eglise: Informations Catholiques Internationales 15 (1969), Beilage zu Nr. 336, besonders auf den Abschnitt «Le statut et la mission du Nonce», XIII–XV. Die Kritik aus allen Lagern wurde zusammengestellt, systematisiert und untersucht von Msgr. Montini, dem damaligen Substituten des Staatssekretärs und späteren Paul VI., in einer in: I. Cardinale, Le Saint-Siège et la Diplomatie (Paris 1962) veröffentlichten Rede vom 25. April 1951, die auch neue Argumente in die Debatte einbringt. Nr. 9 des Dekrets «Christus Dominus» brachte den Wunsch der Konzilsväter zum Ausdruck, «daß unter Berücksichtigung des den Bischöfen eigenen Hirtenamtes das Amt des päpstlichen Legaten genauer abgegrenzt werde».

[6] Vgl. die Berichte von Bonet Muixi, Lodos Vilariño, Echeverría und Bidagor über verschiedene Aspekte dieser Frage in: La función pastoral de los obispos (Salamanca 1967) und den Bericht von J. Sánchez y Sánchez: Dinámica jurídica posconciliar (Salamanca 1969).

[7] Zur Aktivität der Nuntiatur hinsichtlich des «integrismo» vgl. die Veröffentlichungen von R.M. Sanz de Diego, siehe beispielsweise Una

aclaración sobre los orígenes del integrismo : la peregrinación de 1882 : Estudios eclesiásticos 52 (1977) 91–122 sowie den oben in Anm. 3 zitierten Brief des Kardinals Jacobini. Der Brief ist teilweise (im Sinne einer einseitigen Auswahl) wiedergegeben bei Postius, El Código de Derecho Canónico aplicado a España (Madrid ^{5}1927) Nr. 363. Das Ausscheiden des Kardinals Segura aus dem Amt des Erzbischofs von Sevilla war eine Folge seiner Weigerung, einige willkürlich verfügte Zensuren aufzuheben, und wurde noch am gleichen Tag wirksam, an dem die ihm gesetzte Frist ablief. Von dieser Angelegenheit, welche die innere Disziplin der Kirche betrifft und diejenigen ehrt, die damals intervenierten, hat es politische Versionen gegeben. Vgl. als Archetyp tendenziöser Darstellung die Version von R. Garriga, El Cardenal Segura y el Nacional-catolicismo (Barcelona 1977) 313. Zur Haltung während des II. Weltkriegs vgl. oben Anm. 4. Das Wirken der Nuntiatur für die Konsolidierung einer vernünftigen Demokratie in der II. Republik ist dokumentarisch zusammengefaßt in den beiden Bänden von Arxiú Vidal i Barraquer, Esglesia i estat durant la segona Republica espayola (Montserrat 1975) und leidenschaftlich dargestellt in dem Pamphlet von Persiles (R. Sánchez Mazas), España – Vaticano (Madrid 1932). In bezug auf die Interventionen von Msgr. Antoniutti vgl. als deutlichstes Beispiel seine Ansprache an die Teilnehmer des IV. Weltkongresses der katholischen Presse (Santander 1960) in Comillas, nachzulesen in dem von der «Junta Nacional española de Prensa católica» 1961 veröffentlichten Tagungsprotokoll.

[8] Daten über die Internationalisierung des Vatikanischen Diplomatischen Corps in unserem Kommentar zum Motu proprio, zitiert in Anm. 3 (S. 607).

[9] Vgl. zum Beispiel im dritten (zwei Teilbände umfassenden) Band von Actes et documents... (zitiert in Anm. 4) den Unterschied zwischen Ländern, die eine päpstliche Vertretung schlecht und recht unterhielten, und solchen Ländern wie Polen und dem Baltikum, denen diese genommen war.

[10] Motu proprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum», erster Abschnitt der Einleitung. Im gleichen Sinne das Vorwort zum Dekret «Ad Romanam Ecclesiam» vom 29. Juni 1975 über die «Visitatio ad limina», vgl. unseren Kommentar : Revista española de Derecho canónico 32 (1976) 359–419, bes. 382f.

[11] Pius XII., Discorsi e radiomessagi di Sua Santità, Bd. 13, 426.

[12] Wir beziehen uns auf die zunehmend vertretene Forderung – die sich auch in einigen Konkordaten niedergeschlagen hat –, daß der Bischof der gleichen Nation, der gleichen Region und sogar der gleichen Diözese angehören soll, in der er sein Amt ausübt. Eine absurde Tendenz, die im Widerspruch zur Kirchengeschichte steht und über die wir anläßlich der Wahl von Papst Johannes Paul II. schrieben : «Der Papst unterstreicht, daß er Nicht-Italiener ist... Und als wir diesen Satz hörten, erschien vor unserem geistigen Auge noch einmal ein wenige Tage zuvor in der französischen Zeitung ‹La Croix› veröffentlichter Artikel ; der Verfasser erklärte, weshalb die Wahl eines nicht-italienischen Papstes nicht möglich sei. Mit Bedauern stellte er fest, in unserer Weltkirche sei der Nationalismus immer noch zu lebendig... Der Artikel barg gleichsam zwischen den Zeilen die Beschwörung jener Zeiten in sich, als ein Jugoslawe wie der heilige Martin ein großartiger Bischof von Tours und ein Spanier, der heilige Toribio von Mogrovejo, ein Evangelisator halb Amerikas und Organisator seiner kirchlichen Hierarchie sein konnten. Und beim Lesen dieses Artikels mußte ich ihm innerlich zustimmen, bin ich doch selbst einer Diözese verbunden, der von Salamanca, die von einem französischen Bischof wiederhergestellt worden ist und auch einen portugiesischen Bischof vorweisen kann, der sehr gute Erinnerungen hinterließ.» La Religión (Caracas) vom 5. November 1978, 4.

[13] Ermißt man wirklich, was für einen normalen Menschen die Tatsache bedeutet, aus seinem eigenen Land entwurzelt zu werden und das ganze Leben von einem Land zum anderen zu ziehen ? Und die Unmöglichkeit, echte Freundschaften zu schließen, da die sich als solche anbietenden Beziehungen von ehrgeizigen Karriereabsichten getrübt sind ? Und das «Internatsleben», die Verpflichtung des Mitarbeiters, mit dem Leiter der Mission zusammenzuwohnen, ohne irgendeinen Raum zu besitzen, über den er frei verfügen kann, und dabei zu wissen, daß Auskünfte über ihn seine Laufbahn entscheidend beeinflussen werden ? Das allgemein verbreitete Bild mag täuschen, und es handelt sich wohl um recht schwierige Posten, zumindest für jene, die für ein solches Leben keine besonderen Voraussetzungen mitbringen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

1918 in Vitoria (span. Baskenland) geboren. 1941 zum Priester geweiht. Studium der Rechtswissenschaften in Salamanca, wo er seine beiden Doktorate in Kirchenrecht und Zivilrecht vorbereitete. Ordentlicher Professor an der staatlichen und an der päpstlichen Universität von Salamanca. In sehr unterschiedlichen Ämtern entwickelte er eine umfassende pastorale Tätigkeit ; er gründete und leitet die Priesterzeitung «Incunable» und konsolidierte die Gründung des Pastoralinstituts von Salamanca als dessen Direktor. Regelmäßige Mitarbeit an «Revista española de Derecho canónico», wo häufig Artikel von ihm erscheinen. Sein letztes Buch beschäftigt sich mit «Oratoria universitaria salmantina» und verfolgt diese Manifestation studentischen Lebens (im akademischen und religiösen Bereich) durch die 750 Jahre lange Geschichte der Universität. Gegenwärtig arbeitet er an der 4. Auflage seines Buches Ascética del hombre de la calle (ins Niederländische übersetzt : Ascese voor de hedendaagse mens). Anschrift : Universidad de Salamanca, Facultad de Derecho, Apartado 116, Salamanca, Spanien.

Norbert Greinacher

Mangelnde Kommunikation zwischen Basis und Kirchenleitung

Die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» und ihr Verhältnis zur Römischen Kurie

In acht Sitzungsperioden wurde von 1971 bis 1975 in Würzburg die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland abgehalten. Etwa siebzig Bischöfe, 130 Priester und Ordenleute und 140 Laien nahmen an ihr teil. Die achtzehn Beschlüsse der Vollversammlung und die sechs Arbeitspapiere der Sachkommissionen sind unterdessen in einer offiziellen Gesamtausgabe erschienen[1]. Die Beschlüsse wurden in den Amtsblättern aller Diözesen veröffentlicht[2]. Viele hauptberufliche und ehrenamtliche Mitglieder der Kirche haben in dieser Synode sehr viel Zeit und Energie investiert. Auch hat die Arbeit der Synode beträchtliche finanzielle Mittel erfordert. Hat sich dieser Aufwand gelohnt? Ist es vor allem gelungen, die Probleme, Nöte und Schwierigkeiten der einzelnen Kirchenmitglieder und der einzelnen kirchlichen Gemeinden zur Sprache zu bringen und einer Lösung zuzuführen? Wurden die zentralen pastoralen Probleme der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland der Römischen Kurie vermittelt? Hat die Römische Kurie subsidiär der Kirche in der Bundesrepublik geholfen?

I. Nicht zugelassene Voten

Bei drei wichtigen Problemen der pastoralen Praxis kam es zu keinem Votum an die Römische Kurie, weil die Deutsche Bischofskonferenz eine Beschlußfassung der Synode erst gar nicht zuließ, was ja aufgrund der Geschäftsordnung möglich war. So beschloß die Deutsche Bischofskonferenz am 13. 4. 1972, daß die Frage der Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum aus dem Beratungsgegenstand ausgeklammert wird. Dieser Beschluß löste in der Synode eine Vertrauenskrise aus. Es drohte der vorübergehende Auszug von etwa einem Drittel der Synodalen. Immerhin hieß es aber dann doch in dem betreffenden Beschluß der Synode: «Es wird deshalb allgemein anerkannt, daß außerordentliche pastorale Notsituationen die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern erfordern können.»[3]

Auch bei zwei weiteren Voten, welche die Ehepastoral betreffen, wurde von der Deutschen Bischofskonferenz eine Beschlußfassung über ein Votum an Rom verhindert. Aufgrund der Vorlage der Sachkommission IV sollte der Papst gebeten werden, «zusammen mit der Bischofssynode zu prüfen, ob im Geiste der Freiheit des Evangeliums unter Berufung auf die mattäische Unzuchtsklausel (Mt 5, 32; 19, 9) und die paulinische Entscheidung (1 Kor 7,12–16), auch im Blick auf die Praxis der Ostkirche, das bestehende Kirchenrecht geändert und trotz ihrer Versöhnungsbereitschaft alleingelassenen Gläubigen eine neue Ehe in der Kirche eröffnet werden kann»[4]. Es ging also um die auch auf dem Konzil von Trient verhandelte Frage nach dem Ehebruch als Scheidungsgrund. In dem anderen nicht zugelassenen Votum sollte in Rom angefragt werden, ob «bürgerlich-rechtlich geschlossene Ehen von Katholiken, die trotz aller pastoraler Bemühungen keinen Kontakt zu ihrer Kirche haben oder haben wollen, als Ehe betrachtet werden können, die zwar die Wirklichkeit des Sakramentes nicht erreichen, aber in ihrer personalen und rechtlichen Wirklichkeit darauf besonders hingeordnet bleiben»[5]. Durch die Nichtzulassung dieses Votums wurde also auch hier ein Ausweg aus einer für alle Betroffenen schwierigen Situation verbaut.

II. Die Voten an die Römische Kurie

Im ganzen hat die Synode neunzehn (nicht wie öfters berichtet sechzehn) Voten beschlossen, die an die Römische Kurie gerichtet wurden[6]. Sie haben ein unterschiedliches Schicksal erfahren.

Das (1.) Votum über die Beteiligung der Laien an der Verkündigung wurde bereits im Verlauf der Synode durch das Reskript der Kleruskongregation vom 20. 11. 1973 und die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz vom 3. bis 7. 3. 1974 – wenn auch unter sehr einschränkenden Bestimmungen – positiv beantwortet.

Von einem anderen (2.) Votum, in jedem Jahrzehnt eine Gemeinsame Synode durchführen zu dürfen, behauptet das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, es sei positiv beschieden worden. Davon kann allerdings keine Rede sein. Denn das betreffende Schreiben des apostolischen Nuntius vom 18. 11. 1976 betont ausdrücklich, daß der Heilige Stuhl die Gemeinsame Synode, «seinerzeit als Experiment zugelassen,

für abgeschlossen» betrachtet[7]. Für entsprechende Institutionen auf nationaler Ebene müßten entweder die bestehenden Normen des CIC oder die von der päpstlichen Kommission für die Reform des CIC vorbereiteten Normen Anwendung finden. «Darüber hinaus wird man sich anderer Arten von Zusammenkünften bedienen können, die – ohne den verbindlichen Charakter einer Synode zu besitzen – die verschiedenen Vertretungen der lokalen Kirchen am Studium ihrer Probleme teilnehmen lassen. Es bleibt dem Heiligen Stuhl vorbehalten, für diese Art von Zusammenkunft, die weder als ‹Synode› noch als ‹Konzil› bezeichnet werden darf, Normen allgemeiner Natur zu erlassen». Mit anderen Worten: Eine «Gemeinsame Synode», deren Statut ja bereits einen nur sehr begrenzten Spielraum zuließ, wird es nicht mehr geben. Wie das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz daraus eine Bestätigung der Gemeinsamen Synode auf Zukunft hin herauslesen kann, ist unverständlich.

Faktisch abgelehnt wurden auch die folgenden Voten 3–7. Das (3.) Votum für die Einführung zusätzlicher eucharistischer Hochgebete für Jugendliche wurde von der vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente «nicht für angebracht» gehalten. Zu dem (4.) Votum, die Bischöfe zu bevollmächtigen, Priester zur Firmspendung zu delegieren, erklärte das vatikanische Staatssekretariat, der Apostolische Stuhl werde nicht von dem Grundsatz abweichen wollen, daß die Firmspendung eine spezifische Aufgabe des jeweiligen Bischofs sei. Ebenfalls abgelehnt wurde das (5.) Votum auf Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit. In einem (6.) Votum bat die Synode die Bischöfe, «alle legitimen Möglichkeiten wahrzunehmen, um den getrennten Christen, wenn sie es wünschen, den Zutritt zur Eucharistie zu öffnen»[8]. Obwohl dies ein Votum der Synode darstellte, hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz dieses Anliegen erst am 8. 10. 1976 als *Anfrage* an das Sekretariat für die Einheit der Christen weitergegeben. Von dort kam am 5. 5. 1977 die Antwort, daß man keine Möglichkeit sehe, über die in der einschlägigen Instruktion des Einheitssekretariates vorgesehenen Möglichkeiten hinauszugehen.

Das (7.) Votum der Synode im Hinblick auf die Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten wurde ebenfalls von der Deutschen Bischofskonferenz umgewandelt in eine Anfrage vom 20. 4. 1976 an den Präfekten der Glaubenskongregation. Obwohl bis heute noch keine definitive Antwort erfolgte, urteilt das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz sicher zu Recht: «Nach dem derzeitigen Stand der Beratung ist nicht erkennbar, daß mit einer Änderung der bisherigen Regelung gerechnet werden kann»[9].

Tatsächlich noch nicht entschieden ist das (8.) Votum der Synode im Hinblick auf eine «Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer», ein im ganzen sehr begrüßenswertes Votum, weil es den Kirchenmitgliedern, die sich von kirchlichen Amtsträgern ungerecht behandelt fühlen, das Recht gibt, entweder ein Schiedsverfahren einzuleiten oder eine verwaltungsgerichtliche Klage einzureichen. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte das Staatssekretariat ersucht, diese Ordnung entweder als teilkirchliches Ausführungsgesetz zum Römischen Rahmengesetz «De procedura administrativa» zu erlassen oder für den Fall, daß die Arbeit an diesem Gesetz noch längere Zeit in Anspruch nehmen würde, die Deutsche Bischofskonferenz zu ermächtigen, die «Ordnung» als Modell für eine Teilkirche in Kraft zu setzen. Nach wiederholten Anfragen hat der Präfekt der päpstlichen Kommission für die Reform des CIC am 3. 7. 1978 mitgeteilt, daß die Rahmenordnung fertiggestellt sei und dem Papst zur Genehmigung vorliege.

Die Voten 9–19 sind den zuständigen römischen Dikasterien zugestellt worden. Sie sollen, wie der Apostolische Nuntius mit Brief vom 18. 11. 1976 mitteilte, bei der Revision des CIC berücksichtigt werden. Es handelt sich dabei um folgende Voten:

9. Seelische Reife, Fehlen von psychischem Zwang u.a. als Voraussetzung einer gültigen Eheschließung;
10. Kirchliche Trauung nach Scheidung einer Zivilehe nur unter bestimmten Voraussetzungen;
11. Rechtliche Gleichstellung nichtehelicher Kinder;
12. Einsetzung von Frauen als Lektoren und Akolythen;
13. Rechtsgleichheit der Frauen im Kirchenrecht;
14. Herabsetzung des Mindestalters für verheiratete ständige Diakone von 35 auf 30 Jahre;
15. Möglichkeit der Wiederheirat für ständige Diakone nach dem Tod ihrer Ehefrau;
16. Möglichkeit für Diakone, die zunächst Priester werden wollten, zu heiraten und als Diakon weiter zu wirken;
17. Diakonatsweihe von Frauen;
18. Gewährung aller Rechte eines Laien für laisierte Priester;
19. Fortdauer der Amtszeit des Priesterrates bei Sedisvakanz.

Die «Herder-Korrespondenz» urteilt über die Behandlung der Voten durch die Römische Kurie so: «So aber bleibt das Schicksal der Voten – ihre im ganzen recht brüske Behandlung durch Rom, ihre informationspolitische Unterbewertung durch die Bischofskonferenz – ein Beweis dafür, daß die Hoffnung, in

den Würzburger Jahren sei ‹synodaler Stil› des Miteinander-Umgehens in der Kirche gelernt worden, getrogen hat... Wie soll sich das Kirchenvolk ein ‹orthodoxes› Urteil über diese Fragen bilden können, wenn es nicht einmal erfahren darf, wie darüber zwischen den Bischöfen und Rom gesprochen wird? Zeichen jener ‹Kirche der Hoffnung›, von der im letzten Jahr so viel die Rede war, ist dies alles leider nicht»[10].

III. Beurteilung

Kehren wir zu der Anfangsfrage zurück: Wurden die zentralen pastoralen Probleme der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland durch die Gemeinsame Synode einer Lösung nähergebracht?

Zunächst ist positiv zu vermerken, daß Laien, Priester und Bischöfe fast fünf Jahre lang in den Sachkommissionen und den Vollversammlungen miteinander gearbeitet, diskutiert, gestritten und Eucharistie gefeiert haben. Einen solchen Kommunikationsprozeß und ein solches Kommunikationsforum hat es bisher im deutschen Katholizismus noch nie gegeben – und wird es wohl leider auch nicht mehr so schnell geben. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß die Gemeinsame Synode einige sehr gute Schlußdokumente verabschiedet hat, etwa das über den «Religionsunterricht in der Schule», über «Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit», über «Kirche und Arbeiterschaft». Aber aufs ganze gesehen kann man nicht sagen, daß die Synode sich mit den Bedürfnissen, Anliegen und Schwierigkeiten der Mitglieder der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland identifiziert hat. Gemessen an dem Kriterium der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß sich nämlich die Kirche «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» zu eigen machen solle, ist die Gemeinsame Synode weithin gescheitert. Sie ging am Bewußtsein und an den Problemen der innerkirchlichen wie außerkirchlichen Öffentlichkeit weithin vorbei.

Zu Recht hat Hans Küng in einem ökumenischen Gottesdienst in Tübingen am 30. 11. 1975 beklagt, daß die Gemeinsame Synode diejenigen, die ihre Hoffnung auf die Synode gesetzt hatten, enttäuschte: Die Hoffnung der Eheleute, die endlich eine unverklausulierte Bejahung der Geburtenregelung erwarteten; die Hoffnung der Geschiedenen, die wieder an der Eucharistiefeier teilnehmen möchten; die Hoffnung der Theologiestudenten, die sich zum Pfarrdienst, aber nicht zur Ehelosigkeit berufen fühlten; die Hoffnung der Priester, die wegen legitimer Heirat ihr Amt aufgeben mußten; die Hoffnung der Gemeinden, die vor allem wegen des Zölibatsgesetzes ihrer Pfarrer beraubt werden; die Hoffnung der Geistlichen und Laien, die ein Mitspracherecht und ein demokratisches Verfahren bei der Wahl ihrer Bischöfe erwarten; die Hoffnung all der Menschen und Gemeinden, die endlich eine gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und eine offene Abendmahlsgemeinschaft wünschen[11].

Diese und andere Probleme der Basis kamen deshalb nicht zum Zuge, weil sie in einem doppelten Filter hängenblieben. Zum einen verhinderten die Statuten der Gemeinsamen Synode und die Ernennung bzw. der Wahlmodus der Synodalen eine wirkliche Repräsentanz des Kirchenvolkes und eine umfassende Freiheit der Beratung und Beschlußfassung. Was trotz dieser Einschränkungen von der Synode beschlossen wurde, ist zum Teil nicht an die Basis zurückvermittelt worden, zum anderen Teil in der Römischen Kurie bürokratisch erstickt worden.

Das zentrale Problem, das sich hinter diesen Vorgängen verbirgt, ist ekklesiologischer Art. Hält die Kirche weiterhin an einem hierarchischen, pyramidenhaften Kirchenverständnis fest, dann sind diese Vorgänge des Filterns und Austrocknens von Initiativen von der Basis her jederzeit wiederholbar und eigentlich auch systemimmanent logisch und legitim. Geht man aber von einem Kirchenverständnis aus, wie es im Neuen Testament in den verschiedenen Traditionsströmen grundgelegt ist, daß nämlich die einzelnen kirchlichen Gemeinden der primäre und wesentliche Ort der Verwirklichung von Kirche sind und alle anderen kirchlichen Institutionen subsidiär der Verwirklichung der Kirche vor Ort zu dienen haben, dann wird ein solcher Vorgang wie die Gemeinsame Synode und ihre Behandlung durch die Römische Kurie immer mehr zu einer strukturellen Häresie.

Die Folgen dieses synodalen Vorgangs für die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland sind mannigfacher Art. Bei nicht wenigen Kirchenmitgliedern und auch kirchlichen Amtsträgern macht sich eine lähmende Resignation breit. Ein anderer Teil der Kirchenmitglieder und Amtsträger setzt sich angesichts dieser desolaten Reaktion der Römischen Kurie auf akute Pastoralprobleme über bestehende kirchliche Gesetze hinweg in einem «vorauseilenden Gehorsam». Dies gilt z.B. im Hinblick auf die Verwendung von nichtapprobierten Hochgebeten in der Eucharistiefeier, für die Teilnahme nichtkatholischer Christen an der Kommunion, für die Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten, für die Predigt von Laien (Frauen und Männer) ohne Einschränkungen. Dies bedeutet natürlich auch, daß die Bischofskonferenz und die Römische Kurie selbst am

wirksamsten am Abbau ihrer Autorität mitwirken, indem sie auf die wirklichen pastoralen Probleme entweder gar nicht oder nur ablehnend und einschränkend reagieren. Die Kirchenleitung begibt sich so selbst der Möglichkeit, inspirierend und animierend den pastoralen Bewegungen an der Basis eine sinnvolle Richtung zu weisen.

Schon vor 130 Jahren hat Johann Baptist Hirscher, zu jener Zeit Theologieprofessor an der Universität Freiburg/Breisgau, als notwendige Themen für eine Synode unter anderem vorgeschlagen das Problem des Pflichtzölibates, das pastorale Problem der rein zivil geschlossenen Ehen, «die Stellung und Tätigkeit der Geistlichkeit gegenüber den politischen Parteien der Gegenwart». Er schrieb damals: «Eine rein monarchische Verwaltung, z.B. einer Diöcese, widerstreitet so durchaus dem ganzen Charakter der Gegenwart, daß solche – dem konstitutionellen und demokratischen Leben dem Staate gegenüber – nur in dem Falle als möglich und haltbar erschiene, wenn der gesamte intelligente Teil der Bevölkerung von der Kirche abfiele, oder sich der vollsten religiösen Gleichgültigkeit hingäbe.»[12] Werden die Katholiken in Deutschland und anderswo noch einmal so lange zu warten haben, bis ihre Probleme einer Lösung zugeführt werden? Viel Zeit hat die Kirche nicht mehr zu verlieren.

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I und II (Freiburg 1976 und 1977).

[2] Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz vom 17. 1. 1979.

[3] Offizielle Gesamtausgabe I, 628.

[4] AaO. 412.

[5] Ebd.

[6] Vgl. dazu: Die verdrängte Synode: Herder-Korrespondenz 31 (1977) 537–540; Zwischenbescheid über die Voten der Gemeinsamen Synode: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 64–68; Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz vom 19. 12. 1978.

[7] Vgl. Pressedienst vom 19. 12. 1978.

[8] Offizielle Gesamtausgabe I, 225.

[9] So im Pressedienst vom 19. 12. 1978.

[10] Zwischenbescheid über die Voten der Gemeinsamen Synode: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 64–66, hier 66.

[11] Paulinische Predigt, herausgegeben von der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen (Stuttgart 1976) 57–71.

[12] Johann Baptist Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart (Tübingen ^{3}1849).

NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg i. Br. geboren. Studium der Theologie in Freiburg i. Br., Paris und Wien. 1955 Promotion zum Dr. theol. 1956 Priesterweihe. Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Soziologie der Pfarrei (Freiburg i. B. 1955); Priestergemeinschaften (Mainz 1960); zusammen mit J. Dellepoort und W. Menges: Die deutsche Priesterfrage (Mainz 1961); zus. mit W. Menges: Zugehörigkeit zur Kirche (Mainz 1964); zus. mit E. Bodzenta und J. Grond: Regionalplanung in der Kirche (Mainz 1965); Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966); zus. mit H. Th. Risse: Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966); zus. mit P. Lengsfeld: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft (München 1969); zus. mit K. Lang: In Sachen Synode (Düsseldorf 1970); Zweitausend Briefe an die Synode (Mainz 1971); Angst in der Kirche verstehen und überwinden (Mainz 1972); Christliche Rechtfertigung – Gesellschaftliche Gerechtigkeit (Einsiedeln/Zürich/Köln 1973); Mitarbeit bei der Herausgabe von: Praktische Theologie heute (München/Mainz 1974); zus. mit R. Zerfaß: Einführung in die Praktische Theologie (München/Mainz 1976); Gelassene Leidenschaft. Eine heute notwendige christliche Tugend (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit F. Klostermann: Freie Kirche in freier Gesellschaft (Einsiedeln/Zürich/Köln 1977); zus. mit F. Klostermann: Vor einem neuen politischen Katholizismus? (Frankfurt am Main 1978). Anschrift: Ahornweg 4, D–7400 Tübingen.

Hansjakob Stehle

Römische «Zentralität» im Osten von Vorteil?

«Der Diplomat des Heiligen Stuhls ist zuerst und vor allem Priester.»

Paul VI., am 24. April 1978.

Zu kritischen Argumenten, die – vor allem in westlichen Kirchenkreisen – gegen die «Ostpolitik» des Vatikans vorgebracht werden, gehört der Vorwurf, die Römische Kurie berücksichtige zu wenig die Interessen der Lokalkirchen, sie strebe nach Abkommen mit den kommunistischen Regierungen über die Köpfe der Ortsbischöfe hinweg und neige aus Unkenntnis der spezifischen Verhältnisse zur Einsetzung von Bischöfen, die nicht das Vertrauen der Gläubigen besitzen, ja es handle sich bei den diplomatischen Bemühungen des Vatikans allgemein um eine Überschätzung institutioneller Sicherungen.

Solche Vorwürfe gehen, oft unbewußt, von der irrigen Voraussetzung aus, die Ostpolitik der Kurie besitze nur ein einziges Verhaltensmuster und verstehe nicht zu unterscheiden zwischen den geographisch, politisch, psychologisch und – nicht zuletzt – pastoral sehr verschiedenen Situationen, in denen sich die Kirche in den Ländern des Staatsatheismus befand und noch immer befindet. Man vergißt vor allem, daß die vatikanische Ostpolitik, die Mitte der sechziger Jahre begann, vorwiegend auf Beseitigung von Trümmern gerichtet ist. Denn nach dem Abbruch der letzten direkten sowjetisch-vatikanischen Verhandlungen (Ende 1927)[1] sind zunächst in der Sowjetunion, dann nach 1944 auch in den meisten osteuropäischen Staaten die kirchlichen Strukturen durch die stalinistische Kirchenpolitik total zerschlagen oder weitgehend gelähmt worden; die Episkopate wurden liquidiert oder dezimiert, vor allem aber ihre Verbindungen mit Rom abgeschnitten.

Auf diese Trennung legten die Stalinisten (die das Wesen der römischen Kirche besser verstanden als manche heutigen innerkirchlichen Gegner des «römischen Zentralismus») besonderen Wert, denn der moralische und institutionelle Rückhalt im übernationalen Papsttum, in der *Weltkirche*, war ein Element, das den «Eisernen Vorhang» durchlöchern und einer zum «Schweigen» verurteilten Kirche Stimme verleihen konnte. Folgerichtig wurde der Vatikan, zumal seine Diplomatie, als «Agenten-Zentrale des amerikanischen Imperialismus» diffamiert. Seine «Filialen», die katholischen Ortskirchen, konnten so stets unter dem Verdacht gehalten werden, staatsfeindliche «Agenturen» zu sein. Der Eifer, mit dem Pius XII. sich dem weltpolitischen Trend des «Kalten Krieges» anschloß und – nach kurzen diskreten Ansätzen – jeden Kontaktversuch mit den regierenden Kommunisten Osteuropas vermied, erleichterte diese Isolation des osteuropäischen Katholizismus. Zwar hat der Papst seine diplomatischen Vertreter, die nach dem Zweiten Weltkrieg in Prag, Budapest, Bukarest, Belgrad, Sofia und Tirana saßen, nirgendwo selbst abberufen, er hat sich jedoch mit ihrer Ausweisung resignierend abgefunden.

Allerdings gab es zwei bezeichnende Ausnahmen bei diesem globalen Vorgang:

1. In der *DDR*, deren Gebiet schon als sowjetische Zone Deutschlands unter besonderen Bedingungen lebte und bis 1961 eine offene Westgrenze hatte, konnte sich die katholische Minderheit einen relativen Freiheitsraum und zugleich durch mündliche Abmachungen mit der sowjetischen Militärverwaltung und durch eine Art von «Gewohnheitsrecht» direkte Verbindung mit Rom sichern. Die Römische Kurie hat dies stillschweigend sanktioniert. Um diesen juristisch ungesicherten «Status quo» nicht zu gefährden, zieht es jedoch Kardinal Bengsch (Berlin) heute vor, kirchenpolitische Fragen, die sich aus den komplizierten innerdeutschen Beziehungen ergeben (wie etwa die pastorale Opportunität der Errichtung neuer Diözesen oder die juridische Absicherung kirchlicher Existenz) ausschließlich der Römischen Kurie zu überlassen. «Man spricht viel vom römischen Zentralismus, aber es besteht die Gefahr, daß ein neuer nationaler Zentralismus entsteht», sagte Bengsch schon 1969 bei der römischen Bischofssynode. Andererseits zögerte die Kurie trotz des diskreten Drängens von Bengsch, ihre zentrale Kompetenz in die Waagschale zu legen, ohne sich vorher der offenen Zustimmung auch des westdeutschen Episkopats versichert zu haben.

2. In *Polen* hatten päpstliche Spezialvollmachten dem Episkopat und vor allem dessen Kardinalprimas schon nach 1945 eine Autonomie eingeräumt (die (obschon sie eigentlich als *Notbehelf* gedacht war) in der Hand des mächtigen Katholizismus des Landes zum wirksamen Instrument wurde, auch wenn sie von der Römischen Kurie niemals so extensiv verstanden wurde, wie sie Kardinal Wyszynski auslegte. Schon 1950 schloß der Primas das erste Abkommen mit der kommunistischen Regierung. Diese erhielt so zwar einen Vertrauensvorschuß, doch dies hinderte die polnische

Kirche nicht, in den folgenden drei Jahrzehnten eine – bald militante, bald versöhnliche – Schlüsselfunktion im Lande auszuüben, ohne dafür eines jeweiligen römischen Placet zu bedürfen.

Als der Episkopat *Ungarns* (unter Erzbischof Groesz) 1950 nach polnischem Beispiel ein Abkommen mit der Regierung schloß – jedoch aus einer Position tiefer Schwäche –, zögerte die römische Kurie auf Anordnung Pius' XII. nicht mit einer direkten Rüge: konkordatäre Staatsverträge seien allein Sache des Heiligen Stuhles; zumal wenn Rückwirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse in anderen Ländern zu erwarten seien, überschreite dies die eigene Zuständigkeit der Bischöfe[2]. Allerdings stand nicht nur die kirchenrechtliche Kompetenz der Bischöfe in Frage, sondern die Existenz der Episkopate selbst. Ein Kirchenfürst wie József Kardinal Mindszenty, der sich als politischer Führer seiner Nation verstand und es (im Sommer 1956) sogar ablehnte aus der Internierungshaft auf seinen erzbischöflichen Sitz zurückzukehren, weil er keine «Gnade von Kommunisten» (der Regierung Nagy) annehmen wollte, mußte früher oder später auch in Konflikt mit der Römischen Kurie kommen. Die Alternative zum relativen «Modus vivendi», den päpstliche Diplomatie unter Paul VI. in langen Jahren für Ungarns Kirche aushandelte, war ein «Status moriendi», der dort – religiös betrachtet – schon lange vor der kommunistischen Herrschaft (im Grunde schon zu Zeiten des «Josefinismus») begonnen hatte. Nicht von ungefähr gehörte es zu den ersten ostpolitischen Amtshandlungen des polnischen Papstes, Johannes Pauls II., den Sondernuntius Poggi nach Ungarn zu entsenden – als «Dolmetscher unserer pastoralen Fürsorge», wie Papst Wojtyła Poggis Aufgabe definierte[3].

Für die behinderte Ortskirche zu sprechen – im Sinne einer solchen Dolmetscherfunktion und nicht etwa einer Bevormundung – ist die Hauptaufgabe vatikanischer Pastoraldiplomatie überall, wo die Seelsorge besonders gefährdet ist[4]: In den baltischen *Sowjetrepubliken*, besonders in Litauen, hat die Kirche ein Minimum von Atemluft gewonnen, seit die Verbindung mit Rom Ende der fünfziger Jahre wiederhergestellt wurde, einige Bischöfe ernannt werden und diese wieder regelmäßig nach Rom reisen konnten. Anhaltende Versuche des Staatsapparats, Zwietracht zwischen Gläubigen, Episkopat und Römischer Kurie zu säen, bestätigen nur die vitale Bedeutung der Bindung an Rom, die sich nie im Jurisdiktionellen erschöpfte, sondern bis zur Versorgung mit Bibeln und Brevieren reicht.

Auch in der *Tschechoslowakei* kann sich das Problem der «Kollegialität» erst stellen, seit es wieder einige Bischöfe gibt (die der vatikanische «Außenminister» Erzbischof Casaroli 1973 in einer Art «Notstandsaktion» persönlich weihte). Da die Behörden bis heute die Bildung einer tschechoslowakischen Bischofskonferenz verbieten und außerdem versuchen, Gläubige, Bischöfe und Vatikan gegeneinander auszuspielen (sogar durch offizielle «Duldung» eines ohne römische Genehmigung geweihten «Geheimbischofs», Felix Davidek), streben die Bischöfe selbst *und* die Römische Kurie nach möglichst engem Kontakt, vor allem durch Reisen. Zahlreiche Gespräche unter vier Augen (sowohl im Vatikan wie in der ČSSR) haben es in den letzten Jahren der Kurie ermöglicht, sich ein korrekteres Bild der kirchlichen Realität der ČSSR zu verschaffen, als ihre Kritiker vermuten; umgekehrt fühlen sich die ČSSR-Bischöfe (nicht nur die der Regierung genehmen) in ihren Problemen mehr verstanden und vertreten, als nach außen sichtbar ist.

Dies gilt in noch größerem Maße für die Lage der katholischen Kirche in *Rumänien*, wo der Vatikan sehr wenig, der isolierte lokale Episkopat jedoch gar nichts ausrichten kann gegen die strikte Abneigung der Regierung, der Papstkirche ein kanonisch annehmbares «Statut» zu gewähren.

Für die katholische Diaspora in *Bulgarien* schließlich hat überhaupt erst der spektakuläre Besuch des Staatschefs Schiwkoff im Vatikan (1975) eine Erleichterung gebracht: mit dem Federstrich des Diktators konzedierte Schiwkoff einer verblüfften Kurie sogar einen Bischof, der 16 Jahre vorher geheim geweiht und von den Behörden ständig behindert worden war (Dobranov). Aus der Sicht eines solchen Mannes muß die Problematik des «römischen Kurien-Zentralismus» ziemlich abstrakt erscheinen...

Gewiß kann nicht nur für Polen gelten, was Kardinal Wyszynski am 13. November 1965 mit kritischer Kühnheit zu Paul VI. sagte: «Die Beurteilung unserer Lage aus der Ferne ist schwierig. Alles, was sich im Leben unserer Kirche ereignet, muß vom Standpunkt unserer Erfahrungen bewertet werden... Wenn uns etwas schmerzt, dann vor allem der Mangel an Verständnis...» Kann aber das *lokale* Kriterium immer und überall das der *universalen* Kirche und ihrer übernationalen Interessen sein? Polens starke Kirche sich selbst zu überlassen («La Polonia farà da se»), war für die Römische Kurie möglich, solange ihre Ostpolitik stagnierte oder zur völligen Hoffnungslosigkeit verurteilt war. Die *Interdependenz* der kirchlichen Situationen in den verschiedenen Ländern, die u.a. auch eine Folge der *Koordinierung* kommunistischer Kirchenpolitik in Osteuropa ist, macht – bei aller Rücksicht auf die Lokalkirchen – ein zentrales, wenn auch differenzierendes pastoralpolitisches Konzept der Römischen Kurie für Osteuropa unumgänglich.

Dies ist noch deutlicher geworden, seit ein polnischer Bischof Papst geworden ist. Ihm kann niemand unterstellen, daß ihm die Lagebeurteilung «aus der Ferne» schwierig oder gar unmöglich wäre. Sein Bekenntnis zur «Kollegialität» der Bischöfe kommt zwar aus eigener Erfahrung, ist aber – lange bevor er Papst wurde – an die Zentralität des Petrusamtes geknüpft: «Die Mitverantwortung der Bischöfe unterstreicht nur noch mehr die einzigartige Verantwortung, die dem Papst, und ihm allein, eigen ist und in der er von niemandem ersetzt werden kann» (Wojtyła 1969). Das schließt nicht aus, praktische Entscheidungen in größerem Maße als bisher auf die nationalen Bischofskonferenzen zu delegieren. Ostpolitisch jedoch sind dabei gerade einem polnischen Papst enge Grenzen gesetzt. Denn für die Kirchenpolitik der sowjetischen Hegemonialmacht war immer schon – wie zur Zarenzeit – alles «Katholische» mit «Polnischem» identisch. Auch wenn die römische Kurie, ihr Arbeitsstil und ihre Personalpolitik, keiner «Polonisierung» unterzogen wird, muß sie künftig bei jedem ihrer ostpolitischen Schritte mit jenem «Voruteil» rechnen. Sie kann es allerdings in einen Vorteil für die Kirche verwandeln, wenn es Johannes Paul II. gelingt, sich als friedensbereiter Papst einer universalen Kirche ebenso glaubhaft zu machen wie als katholischer Patriot seines Heimatlandes. Römische «Zentralität» könnte in dieser Beziehung sogar eine neue Bedeutung gewinnen – jenseits ihrer heutigen theologischen und administrativen Problematik.

[1] Vgl. H. Stehle, «Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975» (Piper-Verlag, München 1975)

[2] Brief des Unterstaatssekretärs Mons. Dell'Acqua an Groesz vom 9. Oktober 1950 («... notum est publicas definire ac moderari rationes, quae Ecclesiae cum variis intercedunt Nationibus ad Sedem spectare Apostolicam...») Vollständiger Text bei Stehle aaO. 311 f.

[3] In einem Brief an den ungarischen Episkopat vom 2. Dezember 1978, der in allen Kirchen Ungarns verlesen wurde (vgl. «Uj Ember»).

[4] Vgl. H. Stehle in CONCILIUM 13 (1977) 313–316.

HANSJAKOB STEHLE

1927 geboren, Studium der Geschichte, Philosophie und des Völkerrechts in Frankfurt/M. und Pisa (Italien). Promotion bei Otto Vossler mit einer Dissertation zum Thema «Der Reichsgedanke im politischen Weltbild von Leibniz». 1955–1963 Redakteur und Korrespondent der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» in Warschau und Berlin. Seit 1964 ständiger Mitarbeiter der «Zeit» (Hamburg), 1964–1970 Ost- und Südosteuropa-Korrespondent des Westdeutschen und Norddeutschen Rundfunks, seit 1970 deren Korrespondent in Rom. Veröffentlichungen: Nachbar Polen (Frankfurt/M. 1963); Nachbarn im Osten. Herausforderung zu einer neuen Politik (Frankfurt/M. 1971); Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (München-Zürich 1975). Anschrift: Via Lisboa 11, I–00198 Roma, Italien.

José Dammert Bellido

Ortskirchen über ihre Kommunikation mit der Römischen Kurie: Eine peruanische Diözese

Um die Beziehungen der Römischen Kurie mit einer in den peruanischen Anden gelegenen Diözese verstehen zu können, muß man die geschichtlichen Hintergründe im Auge haben. Unter der spanischen Herrschaft bestanden keine direkten Verbindungen zwischen den Bischöfen und dem Heiligen Stuhl, weil alle Angelegenheiten über den Rat für Indien in Madrid abzuwickeln waren. Überdies vermochte die spanische Kirchenstruktur wegen der Entfernung und der Neuheit der Situation, in fremden Ländern zu missionieren, sich nur schwer an den Neuen Kontinent anzupassen. Allmählich arbeitete sich in der Praxis ein indianisches Recht heraus, das wissenschaftlich bedeutungslos blieb, weil Theologen und Kanonisten die europäischen Abhandlungen reproduzierten und nicht die aus der Realität erwachsenen Unvereinbarkeiten untersuchten. Andererseits hatten die Bischöfe keine Zeit, sich über die Seelsorgepraxis Gedanken zu machen. Auch heute gibt es noch keine Untersuchung zu dieser Frage, denn die wissenschaftlichen Arbeiten haben sich fast ausschließlich auf das Verhalten zwischen Kirche und Staat beschränkt.

Während der Republik bewirkten die aus der Unabhängigkeit entstehenden Probleme wie die Vakanz der Bischofssitze, die Verringerung des Klerus aufgrund der Verbannung der Spanier und die politischen Schwierigkeiten, die Anerkennung der neuen Staaten durch Rom zu erreichen, eine Fortsetzung der alten kirchlichen Strukturen und den Mangel an Kommunikation mit der römischen Kurie.

Die Liturgie- und Kirchenrechtsreformen des Pontifikats von Pius X., die durch das lateinamerikanische Plenarkonzil im Jahre 1899 etwas verzögert wurden, wollten Normen durchsetzen, die man in anderen und für andere Breiten entwickelt hatte. Einige dieser Richtlinien wurden von Provinzialkonzilien, Bischofsversammlungen und Diözesansynoden bekräftigt, ohne die Pastoral nachhaltig zu beeinflussen. Ich erwähne das Drängen auf Verbreitung des Gregorianischen Chorals und die Einrichtung der Kongregation für die christliche Glaubenslehre auf Pfarrebene, die einen gewissen Einfluß ausübten.

Die traditionellen Rechtsgewohnheiten bewegten sich weiterhin am Rande der allgemeinen kanonischen Gesetzgebung, so etwa das dem Staatspräsidenten eingeräumte Privileg, Kandidaten für die Übernahme von Pfarreien vorzuschlagen (durch eine päpstliche Bulle 1874 anerkannt). Seit Beginn des 20. Jahrhunderts traten die Bischöfe jedoch dieser Vorschlagspraxis entgegen, indem sie die mit einer Pfarrei betrauten Priester als «Pfarrverweser» (Vicarius oeconomus) bezeichneten, obgleich sie im allgemeinen Sprachgebrauch Pfarrer genannt werden und auch in den bischöflichen Dekreten mit diesem Titel erscheinen. Tatsächlich findet eine Reihe von kirchenrechtlichen Vorschriften, wie die Unabsetzbarkeit von Pfarrern, keine Anwendung, auch wenn die Professoren in den Seminaren nach wie vor getreu den von europäischen Autoren festgelegten Richtlinien lehren und keiner wagt, dies in der lokalen Jurisprudenz existierende besondere Rechtsinstitut zu untersuchen.

Es werden auch zivilrechtliche Anordnungen anerkannt, so etwa das Verfahren bei der Abfassung und Berichtigung von pfarramtlichen Urkunden, das vom VIII. Provinzialkonzil in Lima 1928 aus Rücksicht auf die örtlichen Gegebenheiten aus dem Zivilprozeßgesetzbuch übernommen wurde.

Unter diesen Voraussetzungen liegt der Kern des Problems in der Anpassung der kirchenrechtlichen Strukturen an die Wirklichkeit der Anden. Das Schema über das Diözesangericht, das von der Päpstlichen Kommission «de recognoscendo C.I.C.» erarbeitet wurde, bedeutet eine für die Diözesen der Anden utopische Organisation, und so wird es notwendig, außerordentliche Vollmachten zu erteilen, wie es beim Abschluß des Plenarkonzils von 1899 der Fall war, als Papst Leo XIII. für die Dauer von dreißig Jahren Sondervollmachten gewährte, die bis zum II. Vatikanum verlängert wurden.

I. Mit der Kurie zu regelnde Angelegenheiten

Seit dem II. Vatikanum ist die Zahl der Angelegenheiten, die mit der Römischen Kurie zu regeln sind, deutlich zurückgegangen. In früheren Jahren hatten die Bischöfe auf fünf Jahre, in Amerika auf zehn Jahre begrenzte Vollmachten besessen, die in verschiedenen Fällen davon befreiten, sich an Rom zu wenden; einige Angelegenheiten konnten durch die Apostolischen Nuntien dank der ihnen vom Heiligen Stuhl gewährten Vorrechte gelöst werden.

Eingaben von gemeinsamem Interesse auf Landesebene werden von der Bischofskonferenz vorgelegt. Einige Male verlangte die Kurie, es solle sich jeder Bischof einzeln an Rom wenden; dagegen konnte die Konferenz jedoch die unnötige Multiplikation von gleichen Petitionen geltend machen. In anderen Fällen erbittet die Kurie die Stellungnahme der Konferenz zu einem Antrag einer Diözese oder Region, oft mit dem Resultat, daß die Konferenz selbst sich dieser Eingabe anschließt.

In der Tat gibt es nur sehr wenig Kommunikation zwischen den einzelnen Bistümern und dem Heiligen Stuhl, und ich persönlich habe mit der Römischen Kurie in keinem engeren Briefwechsel gestanden.

II. Kommunikation mit der Römischen Kurie

Oft wenden sich die Mitteilungen der Römischen Kurie an die Bischofskonferenz (früher an die Nuntiatur), und deren Vorsitzender antwortet im Namen des Episkopats. Direkte Anschreiben sind eher selten und beschränken sich auf die Zusendung von allgemeinen Informationen.

Meine dreißigjährige Erfahrung im Umgang mit der Römischen Kurie von der Erzdiözese Lima aus, zunächst als Mitglied des Diözesangerichts und seit sechzehn Jahren in Cajamarca, hat mich gelehrt, daß die Anträge sehr konkret und präzise formuliert sein müssen.

Es ist ein Gewinn, daß man den alten europäischen Lateinamerikakennern in der Kurie einige im Kontinent geborene Funktionäre zur Seite gestellt hat, um über die Situation besser unterrichtet zu sein. Dennoch ist Vorsicht geboten, denn die Realität einer Metropole wie Buenos Aires ist mit der Andensituation nicht zu vergleichen, und wer die kolumbianische Meseta von Cundinamarca kennt, ist noch lange nicht über die Dinge in der Hochebene des Collao in den peruanischen oder bolivianischen Anden im Bilde. Außerdem verändert sich ein junger Kontinent in vielerlei Hinsicht schnell, und so kann es leicht geschehen, daß die Experten schon nach wenigen Jahren den Anschluß verloren haben. Genau dies ist auch bei den Beauftragten der Hilfsorganisationen der Fall (Adveniat, Misereor, Cebemo, Latin American Bureau usw.).

Daher fallen die Antworten der Römischen Kurie fast immer sehr allgemein aus und tragen zur Lösung der Probleme nicht viel bei. Die Umfrageformulare sind gleichfalls für andere Situationen erarbeitet worden und erschweren eine genaue Beantwortung. Die Gefahr besteht darin, alles buchstäblich genau nehmen zu wollen, «um dem Nuntius einen Gefallen zu tun», wie es einer von ihnen ausdrückte, und dadurch die Wirklichkeit zu verzerren.

Vor einigen Jahren fiel im Statistischen Zentralbüro des Staatssekretariates das enorme Mißverhältnis zwischen der Zahl der gespendeten Taufen und der Zahl der Trauungen auf. Ich antwortete mit der Übersendung einer Studie über die geringe Neigung, den sakramentalen Segen zu empfangen, die mit einer starken präkolumbischen Tradition zusammenhängt.

III. Fünfjahresberichte und «Visitationes ad limina»

Die Formulare für die Fünfjahresberichte sind in den letzten Jahren ebenfalls verändert, d.h. vereinfacht worden; da sie jedoch an die ganze Kirche gerichtet sind, machen sie es nicht leicht, die wirkliche Situation darzulegen. Ein Nuntius sagte vor einigen Jahrzehnten zu den Formularen und den eingegangenen Antworten: «Die Bischöfe lügen nicht, aber sie sagen auch nicht die Wahrheit.» Daher sind die Bemerkungen der Römischen Kurie gleichfalls sehr allgemein und stellen keinen Beitrag zur Lösung der Probleme dar.

Wir Bischöfe von Lateinamerika müssen die «Visitatio ad limina» alle zehn Jahre durchführen. In den knapp siebzig Jahren der Existenz der Diözese Cajamarca hat kein Prälat diese Reise unternommen: wegen der Weltkriege, Krankheit oder Vakanz des Bischofsstuhls. Sie ist für das Jahr 1979 angekündigt, so Gott will.

Während des Konzils und bei anderen Besuchen in Rom habe ich die vatikanischen Behörden in mancher Angelegenheit aufgesucht, die die Kirche des ganzen Landes betraf, aber fast nie in einer diözesanen Frage.

IV. Die Sprachbarriere und der Stil der römischen Dokumente

Seit etwa zwanzig Jahren ist es ohne weiteres möglich, sich auf Spanisch an die römische Kurie zu wenden, und oft erfolgen die Antworten in derselben Sprache, so daß es keinerlei Sprachprobleme gibt.

Der Stil der Dokumente ist im Gegensatz zu der schlichten Ausdrucksweise der letzten Päpste noch sehr kurial. Ich glaube, daß es sich um ein Problem unserer akademischen und klerikalen Ausbildung handelt. Mir, einem Akademiker, der noch dazu aus der Hauptstadt kommt, ist es unmöglich, in einem den Campesinos der Anden angemessenen Stil zu schreiben; das sind die menschlichen Beschränkungen, die eine tiefe Umkehr verlangen. Anders verhält es sich, wenn ich mit den Campesinos spreche, denn im Gespräch merkt man schnell, daß man nicht verstanden

wird, und kann sich dann bemühen, das richtige Wort oder Beispiel zu finden.

Die Dringlichkeit und Fülle der pastoralen Aufgaben auf diözesaner und nationaler Ebene erlauben nicht zu versuchen, die Wirklichkeit im Licht der kirchenrechtlichen Prinzipien zu deuten; die Kirchenrechtsprofessoren wiederum beschränken sich darauf, den Kodex in den Fußstapfen der europäischen Kanonisten akademisch zu erklären, ohne auf die Wirklichkeit einzugehen, und lassen die Kreativität vermissen, die ihnen zur Entdeckung neuer Modalitäten verhelfen könnte. Auf eine Anfrage heißt die Antwort vielleicht: «Das ist nicht rechtmäßig», und sie begreifen nicht, daß das Recht mit der Wirklichkeit zusammen existiert. Man lebt oft am Rande der gesetzlichen Normen, weil man allzu sehr vergißt, daß das Recht größer ist als das Gesetz.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSÉ DAMMERT BELLIDO

1917 in Lima (Peru) geboren. Doktorat in Jura an der Universität Pavia (Italien); Professor für Rechtswissenschaften an der Universidad Católica de Lima; Weihbischof von Lima; seit 1962 Bischof von Cajamarca; Gutachter bei der Päpstlichen Kommission für die Revision des Kirchenrechts. Er veröffentlichte juristische, historische und pastorale Artikel in peruanischen (Erscheinungsort Lima) und spanischen Kirchenzeitschriften. Anschrift: Apartado 34, Cajamarca, Peru.

Jan Heijke

Kontakte zwischen der afrikanischen Kirche und der Römischen Kurie

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich für die Ortskirchen, für die Einzelkirchen, eingesetzt und hat in dem deutlichen Wunsch nach Dezentralisierung das Bischofsamt aufgewertet. Es forderte dabei gleichzeitig eine Neuorganisation der Römischen Kurie. Ferner drang es auf eine schärfere Abgrenzung der Aufgaben der päpstlichen Gesandten von der Eigenverantwortlichkeit der Bischöfe in den einzelnen Ländern. Schließlich plädierte das Konzil für größeren Einfluß der Diözesanbischöfe auf die zentralen Leitungsinstanzen der Kirche[1].

Auf welche Art und Weise diesen Forderungen entsprochen wurde, ist bekannt. Die Revision der Kurie wurde zu einer Kompetenzkonzentration in der Person des päpstlichen Staatssekretärs. Auch der Wunsch nach größerem Einfluß «aus dem Feld» wurde berücksichtigt. Wir beschränken uns hier auf das, was über die Kongregation für die Evangelisierung der Völker beschlossen wurde: einige, vom Papst zu bestimmende Diözesanbischöfe dürfen manchen Vollversammlungen dieses Dikasteriums beiwohnen. Sie haben darin Stimmrecht, soweit es dem Papste gut scheint[2]. Schließlich wurde die Aufgabe der päpstlichen Legaten neu umschrieben. Ein samtweicher Satz wie «Durch seinen Legaten nimmt der Papst teil am Leben seiner Söhne und können ihm leichter ihre Bedürfnisse und intimsten Wünsche offenbar werden»[3] kann nicht verhehlen, daß eine wohlerwogene Zentralisierung weitergeführt wird, der Status der Legaten gegenüber den Bischöfen verstärkt wird und die Bischofskonferenzen vom Leitungszentrum der Kirche in Abstand gehalten werden. Nicht die Bischofskonferenz, sondern der Nuntius wird zur Zwischeninstanz zwischen den Einzelkirchen und Rom.

So wurden die auf dem Konzil gegebenen Empfehlungen ausgeführt:

Römischer Zentralismus in Afrika

Wie man weiß, sind die Kirchenprovinzen in Afrika noch wie durch einen Nabelstrang mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker verbunden. Sie werden als heranwachsende Kirchen angesehen: jung, hilfsbedürftig. Nun gereichte es jeder christlichen Kirche zum Schmuck, wenn sie ausgesprochen katechumenal wäre: lehr- und lernpflichtig in bezug auf Jesus und das Evangelium. Aber die besondere Anordnung für «junge Kirchen» weist auf einen Unterschied in der Mündigkeit hin. Mehrmals, auch durch Synodenintervention, haben afrikanische Bischöfe offen heraus gesagt, daß sie ihre Kirchen nicht mehr länger als Filialen weißer missionierender Kirchen betrachtet sehen wollen. Inzwischen ist der afrikanische Beitrag in dieser römischen Kurienabteilung Tatsache geworden. Von den 39 Kardinalsmitgliedern dieser Kongregation für die Evangelisierung residieren fünf in Afrika, und von den 15 Mitgliedsbischöfen zwei. Ferner begegnet man drei Afrikanern (Diözesanbischöfen) unter den 45 Konsultoren[4].

Nachdem das Konzil im Jahr 1965 seinen Wunsch zur klareren Rollenabgrenzung für die päpstlichen Gesandten formuliert hatte, wurde in Afrika eine vatikanische Vertretung nach der anderen eröffnet. Zur Zeit der Promulgierung des Konzilsdekrets «Christus Dominus» waren es 10; jetzt sind es 42 Vertretungen[5]. In den meisten afrikanischen Kirchenprovinzen ist der Nuntius also eine nachkonziliare Erscheinung mit vorkonziliaren Befugnissen. Noch in anderer Hinsicht gibt es eine Neuheit. Von den 42 Vertretungen im schwarzen Kontinent wurden 31 mit Italienern besetzt, die übrigen von einem Jugoslawen, einem Iren, einem Belgier, einem Deutschen, einem Amerikaner und einem Franzosen[6].

Mit Sicht auf den tatsächlichen Gang der Geschäfte muß man wohl feststellen, daß Rom offensichtlich eines hat vermeiden wollen: daß sich die Nuntien mit der örtlichen Glaubensgemeinschaft identifizieren könnten. Sie stammen nicht nur alle aus der westlichen Welt, sondern sind außerdem keine Vertreter auf lange Zeit. Ausgebildet an der Pontificia Accademia Ecclesiastica in Rom, wechseln sie immer wieder ihre Stelle. Ihre Einsetzbarkeit in aller Welt ist offensichtlich eine Forderung[7]. Sie sollen Außenstehende bleiben, mit unbezweifelbarer Kenntnis der kurialen Diplomatie. Trotzdem sagt das Motuproprio des Jahres 1969, daß ihre wichtigste Aufgabe nicht sei, den Kontakt mit den verschiedenen Regierungen zu pflegen, sondern die Einheit der Ortskirchen mit dem Apostolischen Stuhl zu stärken. Das Ziel ist das geistliche Wohl («bonum animarum»)[8].

Fast ist es ein Gemeinplatz zu sagen, daß sich die afrikanische Kultur von der nordatlantischen unterscheide. Aber wenn es darum geht, Initiativen in der afrikanischen Christengemeinschaft zu beurteilen (und die Nuntien tun das «coram Domino», also unkontrolliert und von der Geheimhaltung gedeckt),

dann müßte Vertrautheit mit der afrikanischen Situation gefordert werden. Heute ist die Aussicht, daß die Stimme Afrikas nach oben weiterklingt, sorgfältig auf ein Minimum zurückgeschraubt, wenigstens im Statut der päpstlichen Vertretung selbst und in der faktischen Besetzung der Stellen. Prinzipiell ist es natürlich möglich, junge afrikanische Priester aus der pastoralen Arbeit ihres Landes herauszuziehen und sie auf die päpstliche Diplomatenschule nach Rom zu schicken. Es ist jedoch verständlich, daß afrikanische Bischöfe die wenigen Priester, über die sie verfügen, zunächst lieber auf andere Sonderausbildungswege schicken, die klarer dem pastoralen Interesse der Kirche dienen.

Reaktion des afrikanischen Episkopats

Mögen sie auch noch so viele Enttäuschungen von seiten der Kurie erfahren haben, so scheinen viele afrikanische Bischöfe (sicherheitshalber) doch davon auszugehen, daß die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischöfen am besten öffentlich nicht bewertet werden sollten. Die römischen Instanzen sorgen übrigens selbst dafür, daß allein schon die Idee einer Beurteilung ehrfurchtslos erscheint[9]. Zentralen kirchlichen Büros muß gehorcht und sie dürfen nicht angegriffen werden. Wenn afrikanische Bischöfe trotzdem für die genannte Beziehung Wünsche formulieren, verpacken sie diese oft so ausgiebig in Bezeugungen der Loyalität an die Adresse des Heiligen Vaters, daß der korrigierende Einfluß, den ihre Intervention auf die kirchliche Spitze ausüben könnte, schon im voraus als nicht getan scheint.

Seit 1969 sind die afrikanischen Bischöfe kontinental im Symposion der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SECAM) organisiert. Schon bei der ersten SECAM-Zusammenkunft (im Jahr 1969) wurden Vorschläge gemacht, den Deckmantel des kurialen Auftretens zur Seite zu ziehen und das «sub secreto» auf den römischen Dokumenten durch eine Formel «Nicht zur Veröffentlichung bestimmt» zu ersetzen oder gar die Entscheidung für die Geheimhaltung aus der Kurie in die betroffenen Episkopate zu verlegen. Eine Entmystifikation, die möglich gemacht hätte, daß das Studium der kurialen Interventionen und Antworten in einem weiteren Kreis als nur in dem der Bischöfe möglich geworden wäre.

Alles weist darauf hin, daß die Kurie dieses für ihr Auftreten (und das der Nuntiaturen) so wesentliche Machtelement vorläufig nicht preisgeben wird. Im Gegenteil! Die Kurie sucht den Schaden unvermeidlicher Öffentlichkeit noch soviel wie möglich zu begrenzen. Ein Beispiel dafür ist ihre Intervention auf der Bischofssynode in Rom 1974. Bischof Sangu von Tansania sollte dort im Namen der Bischöfe des ganzen Kontinents ein Panorama der Kirche in Afrika entwerfen. Eine Passage hatte er auch den Nuntiaturen gewidmet. Wir zitieren hier zuerst nach seinem (englischen) Text: «In Übereinstimmung mit den Zeichen unserer Zeit und mit der Sichtweise der meisten afrikanischen Länder bitten wir den Heiligen Stuhl ehrerbietig, darauf zu achten, daß das Bild des diplomatischen Corps des Vatikans einen universaleren, katholischeren Charakter annehmen sollte als das heutige, das als überwiegend italienisch anzusehen ist. Es ist schmerzhaft, von Zeit zu Zeit die Beschuldigung hören zu müssen, der Heilige Stuhl mache sich in der katholischen Kirche des Nationalismus schuldig. Ebenso halten wir es für notwendig, die Kompetenzgrenzen dieses diplomatischen Korps zu revidieren, sowohl gegenüber den Ortskirchen (Bischofskonferenzen) wie gegenüber den örtlichen Regierungen in Afrika. Seit Errichtung der Bischofskonferenzen ist es nützlich (und notwendig), die Grenzen der Verpflichtungen und Kompetenzen der Bischofskonferenz und des vatikanischen diplomatischen Korps deutlicher aufzuzeigen, sowohl hinsichtlich der kirchlichen Angelegenheiten der Ortskirche wie hinsichtlich des Vatikans und der Kongregation (für die Evangelisation).»

Die dringende Notwendigkeit einer besseren Umschreibung der Kompetenzen wurde von der hilfsbereiten Kurie unmittelbar darauf mit deutlichen Worten illustriert. Sie erbarmte sich über den englischen Text des afrikanischen Bischofs und fertigte für den Hofgebrauch eine lateinische Version an. Dieser Text, hübsch gedruckt und verteilt, lautete: «Die Gesandtschaften, die der Oberste Hirte zu den Nationen der Welt entsendet, machen den universalen Charakter der Kirche deutlich und zeigen die Sorge, die die Kirche für alle Bedürfnisse der Menschen hegt, während sie das Werk der Evangelisation vollbringt. Je besser die Gesandten, die bei der Hohen Behörde der Nationen akkreditiert sind, ihre Arbeit mit der Arbeit der Ortskirchen und der Bischofskonferenzen verbinden, desto mehr wird das die Arbeit der Evangelisation in den unermeßlichen Räumen dieses Weltteils fördern.»[10]

Trotz der warnenden Worte eines beunruhigten Paul VI. am Ende dieser Synode traten die afrikanischen Bischöfe ein Jahr später in ihrer SECAM-Konferenz von neuem mit ihren Wünschen bezüglich Kurie und Nuntiaturen hervor. Sie setzten sich außerdem für Gesetzesänderungen auf wichtigen Teilgebieten der geltenden Kirchenordnung ein, wie bei der kanonischen Ehegesetzgebung und in den Bestimmungen über das Priesteramt.

Wir können ausführlicher sein bei Darlegung der von der afrikanischen Kirche vorgelegten Wünsche als

der von Rom bewilligten Desiderata. Eines ist allerdings sicher: Die wiederholten Bitten um Anerkennung der Eigenart der afrikanischen Kirche gehen nicht hervor aus einer Voreingenommenheit gegenüber dem Heiligen Stuhl, sondern aus enttäuschenden und demütigenden Erfahrungen mit dem zentralen Leitungsapparat der Kirche und vor allem aus dem pastoralen Verantwortungsgefühl der afrikanischen Bischöfe für die ihnen anvertrauten Gläubigen.

Die Klagen betreffen in erster Linie die Struktur. Die guten Absichten einzelner Nuntien sollen dabei nicht übersehen werden. Manche halten sich im Hintergrund. Andere betrachten sich als wahre Detektive und schicken alle Brainstorming-Papierchen, deren sie nur eben habhaft werden können, nach Rom. Schnell eine Abweichung registrieren kann Unheil verhüten, meinen sie. In Ostafrika tadelte ein päpstlicher Gesandter in einem für den Episkopat bestimmten Schreiben ein Rezept für das Backen von Hostien[11]. Ein anderer erklärte den Lehrstoff, der in einem ärmlichen Bildungsinstitut für Priesteramtskandidaten im Landesinneren geboten wurde, für wissenschaftlich unzureichend. Ein anderer Nuntius forderte den Ortsbischof auf, die Berichte über eine Zusammenkunft des Priesterrates zu ändern, so daß das Ergebnis der Beratschlagungen mit der Sicht übereinstimmte, die der Nuntius selbst als die einzig annehmbare betrachtete. Ohne pastorale Erfahrung oder ohne Wissen von dem betreffenden Land warfen sich diese Diplomaten zu Hirten auf, zu Oberhirten sogar in einem für sie so fremden Kulturgebiet. Glücklicherweise kommt es auch vor, daß sich ein Nuntius Mühe gibt, die Stammes- oder Landessprache zu lernen, oder sonntags in einer Pfarrei aushilft. Die bekanntgewordenen Fälle von Nuntien, die für die erfindungsreichen Anstrengungen der örtlichen Kirchengemeinschaft eintreten, sind selten. Im größeren Teil der Zeugnisse, die man spontan auffängt, überwiegt Gelassenheit, Enttäuschung oder Verärgerung.

Es geht um den Menschen

Der ganze Informationsverkehr aus dem afrikanischen pastoralen Feld muß sich durch den «Flaschenhals» der Nuntiaturen nach oben quälen, um dann in Büros analysiert und geprüft zu werden. Die Verzögerungen, die dadurch entstehen, die Stagnation sogar, scheint von der Kurie mehr beabsichtigt als bedauert zu werden. Wir nennen zwei Punkte. Unter den pastoralen Arbeitern in Afrika besteht schon seit Jahren eine eindrucksvolle Übereinstimmung über die Unangemessenheit der kanonischen Ehegesetzgebung für den Kontinent. In Europa war elf Jahrhunderte lang die herkömmliche Ehe (d.h. die ohne legitimierendes Eintreten der Kirche, aber übereinstimmend mit den Familiengewohnheiten geschlossene Ehe) gültig und für die Kirche annehmbar. Die Anwesenheit eines kirchlichen Amtsträgers war fakultativ. Um den öffentlich-rechtlichen Charakter der Ehe zu garantieren, schrieb das Konzil von Trient unter Strafe der Ungültigkeit die Anwesenheit eines qualifizierten Zeugen vor, in diesem Fall: eines Priesters. Die Verkirchlichung der Ehe, und damit verbunden die Ungültigkeitserklärung der «herkömmlichen Ehe» war damit abgeschlossen. Viele Priester in Afrika werden die Entstehungsgeschichte der kirchlichen Ehe nicht im einzelnen kennen. Sie haben ihr Bestes getan, sie einzuführen. Nun müssen sie allerdings feststellen, daß die übergroße Mehrheit der katholisch getauften Afrikaner, infolge der kulturblinden Anwendung der Ehebestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches, offiziell als nicht vollwertige Christen, ja sogar als öffentliche Sünder betrachtet werden und vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen sind[12]. Der öffentlich-rechtliche Charakter der Eheschließung ist in Afrika stets eine Errungenschaft gewesen. Aber so sehr sich die afrikanischen Bischöfe auch anstrengen, die römischen Instanzen von der Unhaltbarkeit des kanonischen Standpunktes zu überzeugen – sie werden immer wieder mit einem «nicht zulässig» abgewiesen oder mit einem vagen Hinweis auf noch gründlichere Studien abgespeist. In diesen Punkt wird von kurialen Instanzen auch präventiv eingegriffen. «Diese Art läßt sich nur mit Fasten und Beten überwinden» (Mt 17,21) schrieb der Vorsitzende einer afrikanischen Bischofskonferenz im Diözesan-Amtsblatt, als er wiederum eine Abweisung hatte einkassieren müssen.

Ein zweiter Punkt, an dem der kuriale Apparat immer wieder und soviel wie möglich auch verhütend interveniert, betrifft die Anpassung des kirchlichen Amtes an die afrikanische Situation. Jährlich läßt die Kirche viele zur Taufe zu, bei der sie die Verpflichtung auf sich nimmt, all diesen Neugetauften den Glauben und die Sakramente auf ihrem weiteren Lebensweg zu spenden. Ein Versprechen, von dem sie weiß, daß sie es niemals wird halten können. Die Selbstzensur, die die Kurie dem Weltepiskopat aufzuerlegen wußte, war so zielsicher, daß nur noch wenige afrikanische Bischöfe an Rom die Bitte zu richten wagen, geeignete verheiratete Männer zu Vorstehern für die Eucharistiefeier weihen zu dürfen. Sie halten sich tapfer und erklären den Menschen in den Dörfern, daß sie sich ebensogut mit dem Wort Gottes nähren können – während der vielen Monate, die vorübergehen, bis der alte ausländische Priester wieder kurz vorbeikommt, um aus

ihrer kleinen Christengemeinschaft für kurze Zeit wahrhaft Kirche zu machen.

Man kann freundlich sein und bittere Ironie vermeiden. Aber man wird den Eindruck nicht los, daß die kuriale Leitung, nachdem sie geradezu jedes Widerspiel ausgeschaltet hat, die pastorale Verantwortlichkeit des afrikanischen Episkopats auf reinen Gehorsam reduziert. In der Kirchengeschichte hat es eine Periode gegeben, in der Patriarchate oder «Riten» entstehen konnten. Die Kirche in Afrika ist zu spät geboren. Obwohl... Im Jahr 1534 schrieb der päpstliche Nuntius in Lissabon an den Staatssekretär in Rom (Carnesecchi), kurz nachdem Papst Leo X. den Maroniten ein eigenes Kirchenstatut zugestanden hatte: «Meines Erachtens ist es notwendig, den Priestern (des Kongo) ebenso wie den Maroniten die Erlaubnis zur Heirat zu geben.»[13] Die Weihe der verheirateten Männer ist jedoch nur ein besonders sichtbares Element. Worum es schließlich geht, ist: Will die Kirche wirklich universal sein oder als eine nordatlantische Kirche unter der Maske der Universalität einem unterworfenen und abhängigen Kontinent ihre eigene, zusammenhanggebundene Tradition und vor allem ihre Hegemonie auferlegen? Erst eine Kirche in Afrika, der erlaubt wird, sie selbst zu sein, kann einen Beitrag zur Katholizität der ganzen Kirche leisten.

[1] Dekret «Christus Dominus» (1965) Nr. 9.10.

[2] Acta Apostolicae Sedis 59 (1967) 916, Nr. 83.

[3] Motuproprio «Sollicitudo omnium Ecclesiarum»; Acta Apostolicae Sedis 61 (1969) 475–476.

[4] Annuario Pontificio 1977.

[5] Ebd.

[6] Annuario Pontificio 1977. Allerdings werden manchmal einer Person mehrere Gesandtschaften anvertraut. Das Zahlenverhältnis ist dann: 15 Italiener und 6 andere nordatlantischer Herkunft.

[7] Der Nuntius für Zentralafrika wurde 1976 zum päpstlichen Gesandten für Kuba ernannt. An seine Stelle trat ein anderer Italiener, der nacheinander tätig gewesen war in Costa Rica, Chile, auf den Philippinen, in Jugoslawien und Korea. Dieser Weg ist zumindest ungewöhnlich.

[8] Acta Apostolicae Sedis 61 (1969) 480, V. 1.

[9] So wurde von der Kurie in die Rollenbeschreibung der päpstlichen Gesandten reichlich die Formel «Personam Sanctae Sedis» eingefügt. Dadurch wird der Anschein erweckt, als ob die Vorrechte des Petrusamtes nach Belieben vervielfältigt und zuerkannt werden könnten.

[10] «Following the signs of our times and the thinking of most countries of Africa, we humbly ask the Holy See to see to it that the image of the Vatican Diplomatic Corps take a more universal (catholic) character than the present one which is seen as ‹mostly Italian›. It is painful to hear now and then accusations that the Vatican (The Holy See) is practicing Nationalism in the catholic Church. We also feel that it is necessary to revise the terms of competence of the Vatican Diplomatic Corps in relationship to the local Churches (Episcopal Conferences) and to the local Governments in Africa. Since the establishment of the Episcopal Conferences, it is good (and necessary) to clarify the boundaries of duties and competence of the Episcopal Conference and those of the Vatican Diplomatic Corps in relation to ecclesiastical matters of the local Church and in relation to the Vatican and the Sacred Congregation.»

Der lateinische Text lautet: «Ipsae Legationes quas Summus Pontifex mittit ad nationes mundi ostendunt indolem universalem Ecclesiae atque comprobant curam quam Ecclesia gerit de omnibus necessitatibus hominum, dum opus evangelizationis prosequitur. Quo melius hi Legati apud publicas nationum auctoritates constituti suam operam coniunxerint cum Conferentiis Episcopalibus et Ecclesiis localibus Africae, eo magis expedietur opus totius Ecclesiae in evangelizanda immensa illa Continenti.»

[11] Siehe African Ecclesiastical Review 17 (1975) 120 und ebd. 18 (1976) 213–217.

[12] Siehe Pro Mundi Vita, Dossier Africain Nr. 2 (1976) 49 sowie das ausgezeichnete kleine Buch von Michel Legrain, Mariage chrétien, modèle unique? Questions venues d'Afrique (Chalet, Paris 1978).

[13] L. Jadin, Correspondance de Dom Affonso, roi du Congo, 1506 bis 1543 (Brüssel 1974) 195. In einer Internvention auf der Synode des Jahres 1971 in Rom hat J. N'Dayen, Erzbischof von Bangui, Zentralafrikanisches Kaiserreich, darauf hingewiesen, daß Afrika nur durch Zufall zum lateinischen Ritus gehört («que c'est de façon purement accidentelle et fortuite que notre région d'Afrique centrale est de rite latin»).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN HEIJKE

1927 in Amsterdam geboren. Dozent für Missionskunde an der Katholischen Universität Nimwegen. – Neben Artikeln in «Bijdragen», «Spiritus», «Kosmos en Oekumene», «Geist und Leben», «Wereld en Zending», «Tijdschrift voor Theologie», «Speling» veröffentlichte er «The image of God according to St. Augustine (De Trinitate excepted) (Notre Dame/Ind. 1956); An Ecumenical Light: Taizé (Pittsburgh/Pa. 1967); De bijbel over geloven (Roermond/Maaseik 1965; ins Englische 1966 und ins Italienische 1971 übersetzt. Anschrift: Hollestraat 30, NL-6612 AW Nederasselt, Niederlande.

René Laurentin

Synode und Kurie

Bei der Eröffnung der letzten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils, am 15. September 1965, beschloß Paul VI. die Einsetzung der Bischofssynode: der wichtigsten im Gefolge des Konzils geschaffenen Stelle.

Seither hat die Synode zwischen 1967 und 1977 fünf Sessionen abgehalten. Sie hat große Hoffnungen und große Enttäuschungen hervorgerufen. Man hat in ihr, vielleicht voreilig, das Organ einer kollegialen Neustrukturierung der römischen Kirchenleitung gesehen. In Wirklichkeit hat sie aber keine Macht ausgeübt und keine Initiative ergriffen oder Entscheidung getroffen[1].

Weshalb ist diese Institution gegründet worden? Weshalb ist sie unwirksam und am Rand geblieben? Weshalb hat sie die Regierung des Papstes mit neuen Verpflichtungen belastet, während sie die Aufgabe hatte, sie zu entlasten? Weshalb haben sich die Väter der verschiedenen Synoden trotzdem von ihren Versammlungen ohne Folgen begeistert gezeigt? Und was kann man für die Zukunft erwarten, nachdem Johannes Paul II. seit seiner Eröffnungsansprache die Absicht geäußert hat, die Synode zu fördern? Welche Auswirkung auf die Neustrukturierung der Kurie – Thema dieses CONCILIUM-Heftes – kann man von ihr erwarten? Um auf diese Fragen sinnvoll zu antworten, muß man auseinanderhalten: 1. Den Ursprung der Synode, 2. Ihre unsichere experimentelle Situation unter Paul VI. und 3. Ihre Zukunft.

I. Ursprung der Synode

Die Kirchenverfassung

Wenn die Synode entstanden ist, entspringt das zunächst einem Erfordernis der Kirchenverfassung selber. Ihre apostolische Leitung ist von ihrem Wesen her und gemäß der Stiftung Christi selbst kollegial. Diese Kollegialität muß Organe und Ausdrucksformen finden, damit die Kirche das ist, was Er gewollt hat. Diese Formen sind und können verschieden sein je nach der besonderen Tradition (Osten, Westen), je nach Zeiten und Kulturen.

Die historischen Verwirklichungen

Im Mittelalter regierte der Papst selbst in Rom mit dem Beistand des *Concilium Romanum* oder der Römischen Synode[2], in der sich die in einem Umkreis von 200 km um den Stuhl Petri residierenden Bischöfe versammelten: 2 Reisetage, was heute der Maßstab der ganzen Welt ist. Die Bischöfe der suburbikarischen, das heißt der an Rom angrenzenden Bistümer bildeten deren zentralen Kern: eine Art ständige Synode.

Als die Papstwahl den Kardinälen vorbehalten wurde (12. Jahrhundert), wurden diese die wichtigsten Persönlichkeiten der Kirche[3] und bald der ausschließliche Rat des Papstes: der Kardinalsrat wurde auf internationaler Ebene immer offener – aber immer mit dieser Fiktion, daß ein Kardinal Titelinhaber einer Pfarrei von Rom war – und verdrängte unter dem Namen Konsistorium die Synode. Nach der Krise des Konziliarismus beschränkten die Päpste die Konsistorien auf ihre einfachste Ausdrucksform. Während den letzten Jahrhunderten ergriffen die Kardinäle darin nicht mehr das Wort. Sie hörten dem Papst zu. Und ihre einzige Aktivität war, darin mit einer Geste ihre stillschweigende und bedingungslose Zustimmung zum Ausdruck zu bringen. Kurz und gut, am Schluß des Pontifikats Pius' XII. war die kollegiale Dimension der Kirche auf ihre einfachste Ausdrucksform reduziert: einige zeichenhafte Organe. Und die Hoftheologen begannen zu sagen, daß sogar die Konzile, die nützlich waren, solange die Unfehlbarkeit und der päpstliche Primat noch nicht voll definiert waren, überflüssig geworden seien. Das Erste Vatikanische Konzil hatte mit der Anerkennung der Vollmachten des Papstes der Zeit der Konzile ein Ende gesetzt. Die Zukunft gehörte der Entwicklung einzig der absoluten Monarchie. Die Kollegialität konnte nur noch ein folgsames und untergeordnetes Instrument sein, eine Art, die Gemeinschaft mit dem Papst und den Gehorsam ihm gegenüber zu empfinden. Sogar das Wort war verdächtig geworden und war dabei, aus dem offiziellen Wortschatz zu verschwinden, und dieses Mißtrauen dauerte noch während mehreren Jahren nach dem Konzil an.

Die Erfahrung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Synode ist aus einer Kirchenerfahrung heraus entstanden: jener des von Johannes XXIII. einberufenen Konzils und zunächst jener der vom Papst selber präsidierten vorbereitenden Zentralkommission. Diese 100 Mitglieder zählende Versammlung umfaßte die Hauptverantwortlichen der Kirche: 59 Kardinäle (also nahezu zwei Drittel), 5 Patriarchen, 31 Bischöfe und 5 Ordensleute. Dies wurde ein Ort, um das Wort zu ergreifen. Hier entstanden die Reformprojekte von seiten der Kardinäle Liénart, Frings, Montini, König, Döpfner, Alfrink, Bea und des Patriarchen Maximos

IV. (last not least, nach der damals aufgestellten Rangordnung). Von November 1961 an gab Kardinal Alfrink in Nimwegen öffentlich seinem Wunsch Ausdruck, daß eine solche Gruppe als ein Organismus der Kirchenleitung wirklich bestehen bleibe.

Die Utopie Maximos' IV.

In diesem Organismus wurde das Gespräch über die Kollegialität wieder in Gang gebracht; es fand seinen stärksten und seinen kühnsten utopischen Ausdruck dann in der Rede Maximos' IV. während der zweiten Session des Konzils, am Mittag des 6. November 1963: «Eine beschränkte Anzahl von Bischöfen der ganzen Welt, die das Kollegium repräsentieren, müßte wieder die konkrete Aufgabe übernehmen, dem Papst bei der allgemeinen Leitung der Kirche zu helfen. Diese Gruppe könnte das wirkliche Heilige Kollegium der Gesamtkirche bilden. Es würde die wichtigsten Bischöfe der Gesamtkirche umfassen. Das wären zunächst die residierenden und apostolischen Patriarchen, die als solche von den ökumenischen Konzilen der ersten Jahrhunderte anerkannt sind; das wären dann die Kardinalerzbischöfe unter dem Titel ihrer Kathedrale, und nicht unter dem Titel einer Pfarrei von Rom; das wären schließlich Bischöfe, die von den Bischofskonferenzen eines jeden Landes gewählt würden... Aber natürlich genügt dies nicht; es müßte in Rom ständig das da sein, was die orientalische Kirche die *synodos endimousa* nennt, das heißt einige Mitglieder dieses apostolischen und universalen Heiligen Kollegiums, die der Reihe nach aufeinanderfolgen, um an der Seite des Papstes den obersten ausführenden und entscheidenden Rat der Gesamtkirche zu bilden. Alle römischen Büros müssen ihm unterstellt sein» (der französische Originaltext findet sich in: R. Laurentin, Bilan de la deuxième session [Seuil, Paris] 118).

In der täglichen Aktivität des Konzils (die nur sehr wenig Spuren in der Geschichte hinterlassen wird) sammelte ein chilenischer Experte des Kardinals Silva Henriquez erfolgreich und diskret Unterschriften für eine Petition an den Papst, die Synode einzuführen. Sie erhielt an die 500 Unterschriften (5 mal mehr als die durch den gleichen Experten in Umlauf gesetzte Petition für die Reform des Heiligen Offiziums, die – aus Gründen der Angst – nur um 100 Unterschriften erhielt).

Öffnungen und Entscheidungen Pauls VI.

Diese Petition und die Rede Maximos' IV. waren möglich geworden dank der in den Reden Pauls VI. enthaltenen diskreten Öffnungen, angefangen bei jener vom 29. September 1963: «Das Konzil muß die Mittel (rationes) vertiefen, deren wir uns bedienen, um unsere apostolische Aufgabe auszuüben... Diese universale Aufgabe könnte, obwohl sie von Christus mit der Fülle und dem rechten Maß an Gewalt ausgestattet ist, wie ihr wißt, dennoch mit größerer Wirksamkeit ausgestattet werden, wenn uns die Brüder im Bischofsamt, entsprechend den Änderungen und Mitteln (modis et rationibus), die zweckmäßigerweise noch einzurichten sind, eine wirksamere und der übernommenen Aufgabe bewußtere Hilfe anbieten würden.»

Die Interventionen und Petitionen entsprachen dieser Öffnung des Papstes, und so gründete Paul VI. am 15. September 1965 die Synode[4].

II. Doppeldeutigkeit der Synode

Eine höchst kollegiale Versammlung

Nach der Gründungsurkunde ist die Synode ein Organismus, der dazu bestimmt ist, «die Wohltaten des Konzils fortzuführen, indem er dem Papst bei seiner Aufgabe als universaler Hirte beisteht». Sie ist ein Ausdruck der kollegialen Gemeinschaft mit der ordentlichen «Sendung» «zu Information und Rat». Paul VI. sah jedoch vor, daß sie «Entscheidungsgewalt» haben kann, «wenn sie ihr vom Obersten Hirten gewährt (collata) wird».

Die Synode hat «von ihrer Natur her einen fortwährenden» Charakter. Durch diese Formulierung gab der Papst eine Garantie gegen die Abschaffung dieses konstitutionellen Organs.

Sie ist repräsentativ: zu 80 % gewählt (statt zu 60 % wie die Kardinalskommissionen). Die durch den Papst ernannten Mitglieder (15 %) und die Vorsteher der Dikasterien bilden den Rest.

Der Papst persönlich ist deren Präsident, während er seit 1967 keine römische Kongregation mehr präsidiert, nicht einmal mehr das Heilige Offizium, das sich vormals aufgrund dieses päpstlichen Vorsitzes als «oberste Kongregation» verstand[5]. Dies alles führte Schillebeeckx dazu, zu schreiben, daß die Tätigkeit der Synode «ein strikt kollegialer, aber nicht konziliarer Akt»[6] ist.

Enge Grenzen

Weshalb ist dieses höchste Organ dann aber ein Ehrenamt geblieben, ohne Macht, das von manchen Theologen sogar als in die Kollegialität nicht integrierbar betrachtet wird? Und zwar weil es unter Bedingungen eingerichtet wurde, die es einschränkten, ohne Verantwortung und untergeordnet bleiben ließen.

1. Der Papst hat diese Institution nicht durch das Konzil einrichten lassen. Er hat sie bezeichnender-

weise durch einen rein persönlichen Akt – in der typischen Form des Motu proprio – gewährt, also eher als ein Mittel des Primats denn als Ausfluß der Kollegialität.

2. Die Versammlung war zu jeder Zeit und in jeder Beziehung in einer umfassendsten Abhängigkeit vom Papst eingerichtet worden: er allein beruft die Synode ein, bestimmt den Ort, ratifiziert die Wahl der Mitglieder (die erst durch seine Nomination Mitglieder werden), legt das Programm fest (Artikel 1 des Reglementes)[7], ernennt nicht nur die Sekretäre (Artikel 12 und 13) und die Berichterstatter (Artikel 28), sondern auch den oder die Präsidenten, die im übrigen nur im Namen des Papstes präsidieren (Artikel 3). Der Papst allein entscheidet, ob er die Synode zur Stimmabgabe ermächtigt (Artikel 22) und vor allem *ob die Stimmen einen konsultativen oder deliberativen Charakter* (das heißt eine Entscheidungsgewalt) *haben*. Schließlich ist selbst bei dieser letzten (bisher noch nie angewandten) Voraussetzung sehr genau festgehalten worden, daß es «dem Obersten Hirten und ihm allein» zukommt, «über die abgegebenen Stimmen zu entscheiden». Mit anderen Worten, die Ergebnisse der Abstimmungen zu ratifizieren oder zurückzuweisen.

3. Die Versammlung erfolgt in Abständen, auch wenn sie selbst nach den Begriffen ihrer Gründungsurkunde «ständig» ist. Ursprünglich existiert sie außerhalb der Sessionen überhaupt nicht, ausgenommen das Synodensekretariat. Der ständige Sekretär ist ein vom Papst und nicht etwa von der Synode gewählter Beamter der Kurie. Er tand nie auf der Liste der Personen, die ein Recht auf regelmäßige Audienzen haben, deren Häufigkeit das Maß für die Macht des einzelnen in Rom ist: die berühmte *Tabella*, die nicht mehr gedruckt wird, nach der man sich aber weiterhin richtet. Mehr noch, das Synodensekretariat blieb administrativ nicht dem Papst direkt verbunden, sondern indirekt über das Amt für die *öffentlichen Angelegenheiten*, das in gewisser Hinsicht das Außenministerium der Kirche ist.

4. Die Periodizität der Synode, die von der verantwortungsvollsten der Synoden, jener von 1969, auf 2 Jahre festgelegt worden war, wurde in der Folge auf drei Jahre erweitert.

5. Das Verhalten der Synode war in der Praxis meistens unterwürfig. Mit Ausnahme von 1969 hatte sie als inneres und stillschweigendes Gesetz, nichts zu tun, nichts vorzuschlagen, ehe man sich nicht versichert hatte, daß es in jeder Beziehung mit dem Wunsch des Papstes übereinstimmt. Wer immer sich dieser ungeschriebenen Richtlinie entzog, hatte dafür zu bezahlen[8].

6. Während den Synoden, vor allem seit 1971, hat man bis zum Überdruß die folgenden Schlagworte wiederholt: «Die Synode ist kein Konzil. Sie ist bloß ein Rat.» Die Presse wurde von offizieller Seite beeinflußt, in diese Schlagworte einzustimmen, zuweilen mit einer Art fixer Idee. Die Synode hat keine Macht, fügte man bei. Es ist nicht ratsam, daß sie Macht ausübt, und es ist für die Synode selbst eine gute Sache, daß ihr der Papst nie eine Entscheidungsbefugnis übertragen hat. Dies ist ein Ort der affektiven, nicht der effektiven Kollegialität. Ihre Stärke und ihr Wert bestehen in der kollegialen Gemeinschaft, die sich da entwickelt, außerhalb von falschen Machtfragen.

Man kann über diese unglaubliche Anhäufung von Einschränkungen nur staunen. Sie hing mit der alten Befürchtung zusammen, die die Organe demokratischer Art, die die päpstliche Macht hätten beschränken können, auf den Zustand der Zeichenhaftigkeit hat zurückführen lassen. Dies ist ein historisches Erbe des Heiligen Stuhls, der seine Macht mit Geduld erworben hat in Auseinandersetzung mit jener der Fürsten, die die Kirche bedrohten, und in Auseinandersetzung mit jeder Instanz, die imstande war, ihr Gesetz aufzuzwingen, wo es auch sei. Eine Macht ist um so stärker, wenn es ihr gegenüber keine andere gibt. Diese Einschränkungen hingegen hingen auch mit dem persönlichen Temperament Pauls VI. zusammen, der sich über alles beunruhigte, was auf die päpstliche Macht oder Psychologie einwirken konnte: die Furcht war um so größer, als er sich einem Gesprächspartner gegenüber sowohl aus Güte wie aus Ängstlichkeit schutzlos wußte. So versperrte er seine Macht. Er nahm den Dialog mit einem Gesprächspartner, der von ihm abwich, erst an, wenn er sich von der Übereinstimmung im grundsätzlichen Belang des Treffens versichert hatte.

Ein offensichtlicher Widerspruch

Es besteht also ein offensichtlicher Widerspruch zwischen der Grundstruktur der Synode und dem eingeschränkten Rahmen ihres Reglements und ihrer tatsächlichen Tätigkeit. Die Kollegialität ist daran gebunden. Diese Bindungen sind aus dem experimentellen Charakter der Synode weitgehend erklärlich: aus der Sorge, daß das Bewußtwerden der Kollegialität nur schrittweise erfolge und ohne eine nicht mehr rückgängig zu machende Situation zu schaffen.

Hypothesen für die Zukunft

Man muß aber Paul VI. zugute halten, daß die Synode, die er so errichtet hat, für ihre Aufgabe als oberstes Organ im Kern grundsätzlich gut konstituiert und strukturiert ist. Mehr noch, Paul VI. gewann durch das

harmonische und gelehrige Verhalten der Synode Vertrauen und hat sie so bereits von gewissen Fesseln und Begrenzungen befreit. So hat er 1969 einen Rat von 12 Bischöfen gegründet, der dazu beauftragt ist, einen ständigen Dienst zwischen den Synoden zu gewährleisten.

Die künstlichen Beschränkungen und Grenzen sind so, daß sie von einem Tag auf den andern aufgehoben werden könnten, wenn der Papst der Synode eine ihrer höchsten Sendung entsprechende Ordnung, die Initiativen und Verantwortlichkeiten zum Tragen bringt, geben will.

Dabei geht es gar nicht darum, daraus einen demokratischen Organismus zu machen. Wenn die Wahl von 80 % der Mitglieder der Synode von einem demokratischen Prozeß – welcher die Anträge Maximos' IV. übertrifft – abhängig ist, ist dies nicht die konstitutive Ordnung der Kirche. Ihr Gesetz ist nicht das Spiel der Mehrheit, sondern der Gemeinschaft und der dem Heiligen Geist gemäß zu bildenden Einstimmigkeit. Es geht weder darum, in der Erbfolge des Konzils von Konstanz – welches die Kirche durch die Absetzung der 3 Päpste gerettet hatte – zur Oberhoheit des Kollegiums über den Papt zurückzukehren, noch die Oberhoheit des Papstes über das Kollegium – die in den folgenden Jahrhunderten in extremster Form gewonnen wurde – zu bestreiten; es geht vielmehr darum, die Überlegenheits- und Unterlegenheitskomplexe zu überwinden, um den organischen Charakter des Kollegiums anzuerkennen, das wesentlich und konstitutiv den Primat des Papstes einschließt. Das würde mit anderen Worten besagen, daß man einräumen könnte, daß es in der Kirche nur ein Subjekt der Macht gibt, mit einer zweifachen Weise der Ausübung, die unendliche Variationsmöglichkeiten eröffnete: monarchische und kollegiale, wobei der Papst immer in letzter Zuständigkeit Richter und Meister der Situation bliebe.

Innerhalb dieses monarchischen Kollegiums (oder dieser kollegialen Monarchie, wie man sie auch immer nennen will) hat die Synode die Aufgabe, nicht nur wirklichen Dialog, Gemeinschaft und Austausch zu fördern, sondern eine kooperative Verantwortung, also Teilhabe und Aufgabenteilung, die den Papst «entlasten» könnten, um es mit einem seit dem Konzil zugelassenen Ausdruck zu sagen, statt ihn mit einer zusätzlichen Tätigkeit zu belasten (die Synode einberufen, ihr folgen und dieser Masse von gestaltlosen Interventionen Gestalt geben) ohne ihn auch nur im geringsten zu entlasten (wie es bis jetzt bei den Synoden der Fall war).

Dies ist die von Johannes Paul II. seit seiner ersten Ansprache vom Oktober 1978 zum Ausdruck gebrachte Absicht: «die Kollegialität fördern» und «vertiefen», die zum Wesen der Kirchenleitung gehört, und «zu diesem Zweck die zum Teil neuen und zum Teil erneuerten Organe entwickeln: vor allem die Bischofssynode».

Jenseits der Spannungen zwischen Konziliarismus und päpstlichem Absolutismus erahnt man hier eine ausgewogene Wiederherstellung der ursprünglichen von Christus errichteten Leitung: diese Kollegialität, die einen Primat einschließt – diesen Primat, der sein Maß von der Liebe gewinnt, in der kollegialen Gemeinschaft sowohl affektiver wie effektiver Art.

III. Synode und Kurie

Im Licht dieser näheren Umstände ist es nun leicht, die Erneuerungen wahrzunehmen, die die Synode den Beziehungen zwischen der Kurie und den beiden Polen der obersten Kirchenleitung, dem Papst und den Bischöfen, beibringt. Diese Aufzählung kann entsprechend drei Faktoren betrachtet werden.

Internationalisierung der Kurie

In der Ekklesiologie der Gegenreformation (Palmieri usw.) erschien die Kurie als der Körper und das Werkzeug des Papstes. Dank ihrer Ständigkeit und des Privilegs der Unabsetzbarkeit, das sie im Verlauf der Jahrhunderte mit jedem Papst ausgehandelt hatte, regierte sie über die Bischöfe in einer absoluten und in bezug auf ihre Maßnahmen geheimen Weise. Der kleinste Prälat, selbst wenn er nicht Bischof war, konnte so sagen, wie man in der vorkonziliaren Kurie zuweilen sagte: «Wenn ich meine Funktion ausübe, bin ich der Papst.»

Das Konzil hat diese Situation entmystifiziert: ihre Aura und ihre Mißbräuche, indem es eine tatsächliche Kommunikation auf gleicher Ebene zwischen den Bischöfen und der Kurie wiederherstellte. Die Synode ist ein Ort des Kontaktes von gleich zu gleich gewesen in den Beratungen zwischen den Vorstehern der Dikasterien, von Rechts wegen Mitglieder der Synode, und den Bischöfen, die in der Mehrzahl waren und die Kirchen der ganzen Welt repräsentierten.

Dieses Auf-gleichem-Fuße-Stehen hat sich um so eher durchgesetzt, als die Internationalisierung der Kurie – mit Zugang von Diözesanbischöfen zu Schlüsselposten (Staatssekretariat, Präfekten der Kongregationen für die Glaubenslehre, die Evangelisierung, den Klerus, die Erziehung usw.) – die Barriere und die Stufe aufgehoben hat[9], welche aus der Berufskurie eine geschlossene Gruppe machten, die in geschlossenem Kreis durch ein Kooptationsspiel den Nachwuchs heranzog, was noch verstärkt wurde, wenn der Papst –

wie man sich darum bemühte – aus der Kurie gewählt wurde.

Die Demütigung der Kurie

Der Verlust der Privilegien der Unabsetzbarkeit und das drakonische An-die-Hand-Nehmen der Kurie durch Paul VI. seit 1967 gingen in die gleiche Richtung. Der Papst hat die Kurie in jeder Beziehung unterworfen. Er hat sie den Büros des Staatssekretariates streng untergeordnet, die praktisch jeden dieser Organismen kontrollierten und verdoppelten und die letzte Hand an die Projekte anlegten, in der Regel ohne Dialog und bei allergrößter Geheimhaltung. Die Kurie wurde dadurch gehemmt, verdemütigt, bis zur Beeinträchtigung ihrer normalen Tätigkeit[10].

Widerhall auf die Konklave

Diözesanbischöfe und Bischöfe als Mitarbeiter des Papstes in Rom sind so austauschbar und solidarisch geworden. Sie fühlen sich heute in einem Verhältnis kollegialer Brüderlichkeit. Die so gewobenen kollegialen Bande wirkten – diesseits der Verantwortlichkeiten – bei den beiden Konklaven von 1978 wohltuend, wo die anläßlich der Synoden geschaffenen (ausgezeichneten) affektiven Beziehungen in eine verantwortungsvolle Situation geführt wurden, um den Papst zu wählen. Zugleich war eine Wahl jenseits des engen Kreises der Kurie und Italiens möglich.

Diese Konklave haben die Stellung des Heiligen Kollegiums, die die Synode – in dem Maße, wie der Unterschied zwischen einfachem Bischof und (auf dem Konzil so angesehenen) Kardinal verringert und relativiert wurde – geschwächt hatte, gestärkt. Paul VI. hatte eine Zeitlang die feste Absicht, sie noch mehr zu nivellieren, indem er dem Ständigen Rat der Synode (wie auch den Patriarchen) Zugang zum Konklave verschafft hätte. Er hat aber darauf verzichtet angesichts sehr unterschiedlicher Einwände, von denen mindestens einer ernst und begründet war: wenn man den Papst nicht mehr unter dem Titel (auch wenn er fiktiv ist), der die Kardinäle zu Repräsentanten des römischen Volkes macht, sondern unter dem Titel einer Repräsentation der Gesamtkirche wählen würde, würde man in gefährlicher Weise dieses in der Tradition fundamentale Prinzip in Frage stellen, daß der Papst als Bischof von Rom – von einer Ortskirche also – Papst ist und daß er kein Super-Bischof ist, wie ihn gefährliche Technokraten träumen, für die der Heilige Stuhl zu Rom nichts anderes als ein Sprungbrett zur Macht ist. Ein Papst als Super-Bischof, der nicht mehr Bischof von Rom wäre oder der es immer mehr als Fiktion wäre, wäre für die östliche Tradition, die sich auf die Existenz von Lokalkirchen und ihre Kollegialität gründet, ein Skandal. Diese Tradition schützt uns vor Übergriffen, die für das lateinische, juristische und auf die Macht polarisierte Verständnis eine nur zu große Versuchung sind.

Das Wahlprinzip

Dazu kommt ein ganz anderer und schwer zu bewertender Bereich: die Wiedereinführung des Wahlprinzips in der Konstitution der Synode und ihres Ständigen Rates. Dies läßt Bischöfe hochkommen aufgrund von Wahlen im dezentralisierten Weltmaßstab und nicht mehr aufgrund des einfachen persönlichen (oder kurialen) Willens des Papstes. Und dies ist von tatsächlicher Bedeutung. Um zum Beispiel einen Präfekten des Heiligen Offiziums zu ernennen, der kein Mann des Heiligen Offiziums oder der Kurie war, hat der Papst gewartet, bis die Wahl einer Kommission an der Synode Kardinal Šeper in den Vordergrund gerückt hatte: er hat ihn mit der Unterstützung seiner Wahlstimmen zum Präfekten des Heiligen Offiziums gemacht[11].

Das oberste kollegiale Organ

In bezug auf die Beziehungen zwischen der Kurie und der Synode ist das für die Zukunft entscheidende Problem dies: bei der Kurienreform vom 6. August 1967 hat Paul VI. zwei kollegiale Gipfelorganisationen geschaffen: 1. Auf der Ebene der Gesamtkirche die Synode, 2. als obersten Ort der kollegialen Kommunikation und Mitverantwortung in der Kurie den Rat der Vorsteher der Dikasterien entsprechend dem traditionellen Typ der Versammlungen (*Congregationes*), der den großen Ministerien der römischen Kurie den Namen gegeben hat[12]. Dieser wird vom Staatssekretär einberufen und präsidiert, der in dieser Beziehung in die Rolle eines Premierministers und Präsidenten des Ministerrates gesetzt wurde.

Wie die Synode so wurde auch dieses kollegiale Organ nicht in den Stand gesetzt, eine oberste Entscheidungsinstanz zu sein. Es war auch nicht der Ort der Macht. Überdies hat es der Papst nur ausnahmsweise präsidiert, im Unterschied zur Synode, wo er persönlich anwesend war.

Und wie soll die Verbindung zwischen der Synode selbst, ihrem Ständigen Rat und dem Rat der Vorsteher der Dikasterien sein? In welchem Ausmaß wird in Zukunft der Papst selber diese beiden letzteren präsidieren? Dies ist eine der Schlüsselfragen, denn die Macht ist da, wo der Papst anwesend ist.

Wenn die Bischofssynode von ihren Hemmnissen befreit wird, wenn sie entsprechend ihrer Aufgabe zu einer normalen Tätigkeit berufen wird, dann wird sie auf natürliche Weise das höchste Organ, das im übrigen in seiner Mitte gleichzeitig die Vorsteher der Dikasterien der Kurie und die Bischöfe versammelt. Ihr Ständiger Rat, der normalerweise ebenfalls vom Papst präsidiert würde, würde in dieser Hinsicht das Organ der wichtigsten Entscheide wie zugleich für deren Ausführung (die *synodos endimousa* nach Maximos IV.). In diesem Rahmen würde es zu einer auf Unterstützung ausgerichteten Teilnahme an den Verantwortlichkeiten des Papstes kommen, dessen Zuständigkeiten in Sachen effektiver und persönlicher Entscheidungen sich zur Zeit Pauls VI. vervielfacht haben. Wenn eine solche Förderung im Sinne der von Johannes Paul II. zum Ausdruck gebrachten Absichten sich verwirklicht, könnte der Synodensekretär zum ersten Mann in der Kirche werden, der immer der Mann ist (welches im Lauf der Generationen auch immer der Titel und der Titelinhaber sein möge,), der den Papst am häufigsten sieht. In dieser Hypothese von Leitung mit kollegialer Teilhabe und Arbeitsteilung hätte er die häufigsten Kontakte mit dem Papst und zugleich mit jenen, die ihm in der Ausübung der Kirchenleitung beigesellt sind.

Wenn sich eine solche Förderung der Synode verwirklicht, wird es dem Papst zukomnen, zwischen zwei Hypothesen zu wählen, welche in der gegenwärtigen Situation beide ihren Ansatzpunkt haben:

– Entweder wird der Synodensekretär der Mann, der dem Papst am nächsten steht, und so die Nummer zwei der Kirche. Er würde also den Staatssekretär verdrängen, der in dieser Hypothese als der Eckpfeiler der Tätigkeit der Kurie wie der päpstlichen Diplomatie, nicht aber der synodalen Leitung, erschiene.

– Oder der Staatssekretär würde unter diesem Titel Synodensekretär und kumulierte diese dritte Funktion, mit seiner Autorität über das Staatssekretariat und mit jener, die er als Präfekt des Amtes für die öffentlichen Angelegenheiten auf die Diplomatie ausübt. Diese Nummer zwei erhielte damit eine Bedeutung, die ungeheuer sein könnte im Fall, wo ein Papst krank, müde oder auf die Leitung der Gesamtkirche technisch wenig vorbereitet ist.

Eine solche Zentralisation der Macht läge in der Logik Pauls VI., der die Befugnisse des Staatssekretärs vermehrt und dem Staatssekretär selber die Sorge anvertraut hatte, das kollegiale Leben in der Kirche zu wecken und die kluge, zurückhaltende und fortschreitende Einrichtung der Synode zu gewährleisten. Wenn aber eine solche Machtanhäufung unter dem Papst auf einen einzigen Mann erfolgt, hätte ein Konklave schnell für eine Papstwahl gesorgt, die diese Macht beschränkt.

Der Herr hat seiner Kirche ein offenes und einfaches Leitungsprinzip gegeben, das das monarchische Prinzip (mit seinem Gefahren von Autokratie) durch die Kollegialität (mit ihren Gefahren von Unordnung) mildert. Die beiden Pole können auf recht verschiedene und notwendigerweise entsprechend den historischen Umständen, den Bedürfnissen und den Vorlieben der Menschen sich entwickelnde Weisen zum Ausdruck gebracht werden. Die Krise des Papsttums hatte auf dem Konzil von Konstanz der Kollegialität ein Übergewicht gegeben, weil dessen erste (entscheidende) Aufgabe war, drei rivalisierende Päpste abzusetzen, um so dem Schisma ein Ende zu setzen, indem es den Vorrang des Konzils über den Papst erklärte[13]. Die Übertreibung dieses kollegialistischen Erfolges führte seither dazu, auf eine manchmal mißtrauische Weise die absolute Monarchie zu pflegen, die ihre vollendetste Form unter Paul VI. erlebt hat: dem Papst, der die gedemütigte Kurie in ihre Schranken gewiesen hat. Dank des Konzils und der guten fundamentalen Strukturen, die Paul VI. errichtet hat, ist man vielleicht an eine Zeit glücklichen und fruchtbaren Gleichgewichts angelangt.

[1] Abgesehen von der Ausnahme, die wir bei der Synode von 1969 sehen werden, die wirkliche Verantwortlichkeiten übernommen hat.

[2] Synode und Konzil sind austauschbare Worte, auch in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das sich selbst als *Sacra Synodus* bezeichnet. Etymologisch bezeichnen die beiden Worte, das eine griechisch: synodos, das andere lateinisch, eine Versammlung (Präfix *syn* bzw. *con*), wobei Synode den gemeinsamen Weg (*odos*) und Konzil die Einberufung zur Versammlung bedeutet.

[3] *Proceres clericorum*, die Großen des Klerus.

[4] R. Laurentin, Bilan du Concile (Seuil, Paris 1966) 332–335, sowie die sechs den drei ersten Synoden gewidmeten Bände: L'enjeu du Synode (1967), Le premier Synode, histoire et bilan (1968), Enjeu du deuxième Synode (1969), Le Synode permanent (1970), Nouveaux ministères et fin du clergé devant le troisième Synode (1971), Réorientation de l'Église après le Troisième Synode (1972), L'Evangélisation après le quatrième Synode (1975).

[5] Annuario Pontificio 1978, 921. Der Papst war als Präfekt des Heiligen Offiziums ausgewiesen bis im Annuario 1967, 935.

[6] I–DOC–Dossier 67–9, 1–4.

[7] Das am 8. Dezember 1966 unterzeichnete Reglement der Synode wurde in L'Osservatore Romano vom 24. Dezember veröffentlicht: 37 Artikel (La Documentation Catholique vom 18. Januar 1967, Nr. 1486, 129–140). R. Laurentin, L'enjeu du Synode (1967) 97–104. Zu Beginn der ersten Session legte Kardinal Felici die Erklärung des Reglements vor: Explicationes circa normas procedendi in primo coetu generali: 7 mit römischen Ziffern numerierte Artikel. Für jede Synode wurden im allgemeinen glückliche Änderungen veröffentlicht, um die Arbeit der Versammlungen zu verbessern.

[8] Es gibt Tatsachen im Überfluß. Ich habe die wichtigsten in den in Anm. 4 genannten Büchern erwähnt. Nach einer Zeit des Zögerns, an den Synoden von 1967 und 1969, genügte es, hinter den Kulissen zu sagen (ob berechtigt oder nicht, nach einem alten Brauch), daß der

Papst dieses oder jenes nicht wolle, um einen Vorschlag zum Schweigen zu bringen oder sogar um eine Mehrheit, die sich klar abgezeichnet hatte, umzukehren, wie dies 1971 der Fall war : siehe Réorientation de l'Église (Anm. 4).

[9] Wir spielen auf den Titel und auf die prä-strukturale These des Buches von E. Goblot, La barrière et le niveau, an. Er definierte das Doppelprinzip der Klassen (und Kasten) : eine *Barriere* zu den anderen und eine abwehrende «*Stufe*» im Inneren gegen den Zugang zu dieser Klasse.

[10] Dies hat zu einer Demission geführt: jener von Kardinal Bertoli, und zu Reaktionen, die den Weggang des Mannes erreichten, den der Papst eingesetzt hatte, um die Kardinäle der alten Kurie (Ottaviani, Pizzardo) zum Rücktritt zu veranlassen und allen Dikasterien die von da an zentralisierte Kontrolle und Autorität des Papstes aufzuerlegen.

[11] Zur Wahl von Kardinal Šeper an der Spitze der Liste mit 140 Stimmen am 12. Oktober 1967 und zu seiner Ernennung zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre im Januar 1968 siehe R. Laurentin, Le premier Synode (1968) 107f.

[12] Bei anderen Fällen hat der Papst die Persönlichkeiten, die durch Stimmen hochkamen, nicht berücksichtigt und sich im umgekehrten Sinn verhalten. So hat er Bischof Bernardin, der als einziger im ersten Wahlgang in den Ständigen Rat der Synode von 1974 gewählt wurde, nicht zum Kardinal ernannt. Desgleichen Bischof Etchegaray, ebenfalls in diesen Ständigen Rat gewählt, Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und der Französischen Bischofskonferenzen. Umgekehrt hat der Papst farblose und namentlich in der traditionellen Kurie umstrittene Persönlichkeiten gefördert.

[13] Konzil von Konstanz, Dekret vom 6. April : «Sancta Synodus, legitime congregata ... et Ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet, cujuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur, in his quae pertinent ad fidem et extirpationem ... schismatis et reformationem dictae Ecclesiae in capite et in membris.» P. de Vooght hat differenziert und genau nachgewiesen, daß dieses Dekret von Konstanz von Martin V. bestätigt worden ist, aber auch alles, was auf dem Konzil von Konstanz *conciliariter* definiert worden ist, und zwar trotz seiner Abneigung gegen die konziliaren Versammlungen (Le Concile et les conciles [Cerf, Paris 1960] 161).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

RENÉ LAURENTIN

1917 in Tours (Frankreich) geboren, 1946 Priester, 1952 Doktorat in Philosophie an der Sorbonne, 1953 in Theologie am Institut Catholique zu Paris ; er war Theologieprofessor an den Fakultäten der Universität des Westens (Angers) und hat an verschiedenen ausländischen Universitäten gelehrt : Kanada (Montreal, Québec), USA (Dayton), Italien (Mailand, Florenz, Rom), Lateinamerika. Er war Konsultor der Vorbereitenden Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils und am Konzil offizieller Experte. Er ist Mitglied der Mariologischen Akademie zu Rom und Vizepräsident der Französischen Gesellschaft für mariologische Studien. Er ist in der Umgebung von Paris seelsorglich tätig und arbeitet am Figaro mit. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen befassen sich viele mit Maria, dem Konzil und den Synoden : Développement et Salut. Nouveaux ministères et fin du clergé (Seuil), Lourdes. Documents authentiques (6 Bände), Lourdes. Histoire authentique (6 Bände), Logia (3 Bände), Visage de Bernadette (2 Bände), La Vierge au Concile (Lethielleux), Vie de Bernadette (DDB), Structure et théologie de Luc 1–2, Jésus et le Temple (Gabalda), Nouvelles dimensions de l'espérance (Cerf), Thérèse de Lisieux. Mythe et réalité, Pentecôtisme chez les catholiques (Beauchesne). Er besorgt in der «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» die mariologische Chronik. Anschrift: B.P. 101, Grand-Bourg, F–91001 Evry CEDEX, Frankreich.

Juan Sánchez y Sánchez

Bischofskonferenzen und Römische Kurie

Vorbemerkungen

a) Kollegialität

Zur Zeit, wo wir diese Zeilen zu schreiben beginnen, hat der Heilige Geist seiner Kirche ein Geschenk gemacht: die zwei Päpste Johannes Paulus I. und II. Der erste hat offenbar nur *den* Grund für sein Dasein gehabt, dem zweiten den Weg zu bereiten. Der zweite, auf den das christliche Volk soviel Hoffnungen setzt, wäre ohne die Wahl und den frühen Tod Johannes Pauls I. nicht zu dieser Würde gelangt. Wege der Vorsehung, verwirrend wie fast immer. *Wenn das Weizenkorn stirbt* ... Tiefes Geheimnis im Schicksal dieses Papstes.

Erstaunlich an diesem in der Geschichte so seltenen Ereignis sind die Umstände, die es als *Zeichen der Zeit* trägt. Wir fassen sie folgendermaßen zusammen:

Ein offenes, schlichtes Lächeln, das eben erst die Welt zu erleuchten beginnt und schon unter der Last einer entmenschlichenden Kurie geknickt niedersinkt[1]; ein zweites Konklave, das sich als ziemlich problembeladen erweist; ein Kardinalskollegium, das durch einen «Kampf unter Brüdern» verwirrt ist und dadurch der glückliche Bruch mit einer jahrhundertelangen Übung, so daß ein Nichtitaliener Papst wird, ein Papst – Johannes Paul II. –, der ein «anderer» Papst zu sein scheint (die Zeit wird zeigen, in welchem Maß).

Ein klares Zeichen, ein Hinweis, daß eine konkrete Äußerung erfolgen und gewissermaßen eine Änderung im Kurs der höheren kirchlichen Schichten beginnen sollte. Ich begnüge mich damit, die Tatsache festzustellen, obwohl wir damit einen Gedanken von höchster Bedeutung berühren: Beide Päpste haben in ihren ersten Ansprachen klar und fast wörtlich gleich auf die *Kollegialität* hingewiesen. Beide haben mehr oder weniger gesagt, daß es an der Zeit ist, aus diesem Begriff nicht mehr eine bloße, schöne Konzilstheorie zu machen, sondern ihn in lebendige Wirklichkeit umzugestalten[2].

Paul VI. war bei all seiner unleugbaren Größe in diesem Punkt ungenau und furchtsam. Er wagte es nicht, große Entscheidungen zu treffen. Dennoch glaubte er an die Kollegialität und unternahm kleine Versuche, sie sowohl auf der Ebene der römischen Kongregationen als auch in der Bischofssynode zu verwirklichen. Im letzten aber schien es, er sei davon nicht ganz überzeugt, als ob er sie nicht nahe wünschte. Und er überließ seinen Nachfolgern den Schritt, den er bei seiner Mentalität nie getan hätte.

Das so Gesagte führt uns zu dem Thema, in dessen Tiefe das genaue Problem der Kollegialität pocht. Wir sind überzeugt, daß die theologische Stütze der Bischofskonferenzen in der Lehre der Kollegialität liegt. Bei jeder Konferenz wirkt ein Teil des Kollegiums im Verein mit seinem Haupte, und aus diesem Grund vermögen ihre Beschlüsse für all ihre Glieder verpflichtende Kraft zu gewinnen, wenn die gesetzlichen Forderungen erfüllt werden. Die Gegenbehauptung, die Idee der Kollegialität «non suscipit magis vel minus», d.h. sie sei im *ganzen* Kollegium gegeben oder dann überhaupt nicht, beansprucht zu viel und beweist daher gar nichts. Das kann *eine Art* der Kollegialität sein: die volle, die des ersten Grades. Das ist aber nicht die einzige[3]. Wir anerkennen mit der Mehrzahl der Theologen und Kanonisten, daß es eine weniger vollständige, eine Kollegialität zweiten Grades gibt, und diese besteht in der Gruppe von Bischöfen, die in voller Einheit mit dem Papst zur Bischofskonferenz versammelt sind. Wenn wir behaupten wollten, es gebe nur die volle Kollegialität, so wäre diese heutzutage nur in zwei Fällen vorhanden: Erstens im ökumenischen Konzil, das vom Nachfolger Petri als solches gebilligt und angenommen wird, und zweitens dann, wenn die kollegialen Tätigkeit von den über die Welt zerstreuten Bischöfen im Verein mit dem Papst ausgeübt wird, vorausgesetzt, daß das Haupt des Kollegiums sie zu kollegialer Tätigkeit aufruft oder wenigstens ihr vereintes Handeln billigt oder frei annimmt[4]. Dieser letzte Fall ist unseres Wissens nie vorgekommen. Ökumenische Konzilien sind nach dem Zeugnis der Geschichte so selten, daß die Ausübung der Kollegialität wegen mangelnder Gelegenheit vollständig verrostet wäre, wenn sie nur auf diesen Fall beschränkt bliebe. Es müssen notwendig andere Arten der Kollegialität vorhanden sein, wenn wir nicht annehmen wollen, sie könne nur im Abstand von Jahrhunderten ausgeübt werden.

b) «Römische Kurie»

Diese Studie soll sich mit den Bischofskonferenzen und ihren Beziehungen zur *Römischen Kurie* befassen. Diesen letzteren Ausdruck müssen wir in einschränkendem Sinne verwenden. Wollten wir ihn auf den ganzen «Heiligen Stuhl» ausweiten, so könnten wir bei dem kurzen Raum, der uns zur Verfügung steht, die

Menge all der interessanten Probleme dieses Themas nicht einmal knapp erfassen; viele davon werden übrigens in dieser Nummer von CONCILIUM berührt.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen, die wir für notwendig erachtet haben, wollen wir uns nun direkt mit dem Thema befassen.

Der Papst handelt normalerweise durch seine Kurie. Sie ist für ihn eine Notwendigkeit. Da er sich nicht persönlich mit all den Fragen befassen kann, die dank einer eingehenden Gesetzgebung – diese ist besonders in *Regimini Ecclesiae Universae* niedergelegt – an ihn herantreten, überträgt er seine Vollmachten gewöhnlich zum größten Teil der römischen Kurie, und diese handelt und entscheidet in seinem Namen mit der ihr übertragenen Macht.

I. Die veränderte Lage

Es ist heute nicht leicht, über das Verhältnis zwischen der Römischen Kurie und den Bischofskonferenzen zu sprechen. Als diese noch nicht juridisch bestanden und Plenar- oder Provinzialkonzile noch kaum stattfanden, war die häufigste oder fast ausschließliche Beziehung die zwischen Bischof und Papst, und sie erfolgte gewöhnlich über die Kurie. Besondere Probleme gab es dabei im allgemeinen nicht. Man hielt sich friedlich an die Normen des Codex und die übliche «Praxis», die zur Gewohnheit geworden war. Probleme entstanden auf Grund des Zweiten Vatikankonzils durch die kollegiale Tätigkeit der Konferenzen. Dieser Aspekt ist zweifellos neu und weist besondere Eigenschaften auf. Und es ist unserer Ansicht nach ein irriges Verfahren, weiterhin mit den vorkonziliaren Methoden an so verschiedene Wirklichkeiten heranzutreten.

II. Enthält das Verhältnis Kurie/Bischofskonferenzen Konfliktstoffe?

Es gilt zu unterscheiden. Theoretisch, aus der Sicht der Aufgabe des Papstes – und diese wiegt heute vor –, ist das nicht der Fall. Wenn man die Dinge, wie das gewöhnlich der Fall ist, nur *von oben* sieht, gibt es keinen Konflikt. Denn die Kurie ist in diesem Fall weiterhin das getreue Werkzeug des Papstes, das ihm in der Regierung der Universalkirche zur Seite steht. Er kann ihr daher die Geschäfte übertragen, die er will, auch solche, die denen der Bischofskonferenzen entsprechen. So lautet der Vorschlag Nr. 50 in *Regimini Ecclesiae Universae*: «Congregationis pro Episcopis est... ea perpendere quae ad Coetus Episcoporum seu Conferentias attinent.»

Wenn wir die Dinge dagegen aus der Perspektive der Kollegialität und des Kollegiums betrachten, so kann die heute aufgezwungene Lage Anlaß zu Verwirrung und zu Konflikten bieten.

Die Bischofskonferenzen besitzen eine immer bedeutendere Möglichkeit, in das Studium und die Lösung der sozial-religiösen und pastoralen Probleme der Völker einzugreifen. Zu diesem Zweck wurden sie vom Konzil geschaffen. Dieses Eingreifen zeigt sich vorwiegend auf dem praktischen Gebiete, ist aber zuweilen auch mit dem Dogma verbunden, und nicht selten wird die entscheidende Tätigkeit, des Gesetzgebers in verschiedene Geschäfte eingreifen. All das sind Seiten einer *kollegialen* Tätigkeit, die es früher nicht gab.

Daß diese kollegiale Tätigkeit der Hierarchie einer Nation mit dem Wesensprinzip des ganzen Kollegiums in Zusammenhang steht, scheint sich aus einigen klaren Texten des Zweiten Vatikanums zu ergeben[5]. Dieses Prinzip jedoch ist das Haupt des Kollegiums, der Papst, nicht die Kurie; diese ist etwas ganz anderes. Auf dem Konzil erhoben sich viele Stimmen, um zu betonen, das Kollegium stehe über der Kurie, nicht umgekehrt. Diese betrachtete man mit einem gewissen Vorbehalt. Natürlich hatten diese Stimmen das ganze Kollegium im Auge, das Haupt inbegriffen. Und natürlich sind die Konferenzen nicht das ganze Kollegium. Aber sie sind seine Teile und entfalten eine Tätigkeit, die man nicht nur als wichtig, sondern auch für das Land, in dem sie wirken, gewissermaßen als unersetzlich betrachten muß. Das setzt nach dem ausdrücklichen Willen des Konzils eine bedeutsame Änderung der Lage gegen früher voraus.

Aus all diesen Gründen schien es angezeigt, daß man in Rom versuchte, eine neue Lösung für das Verhältnis der Bischofskonferenzen zum Papst zu suchen. Und man verfiel nicht auf den leichtesten Weg, ihre Tätigkeit der Bischofskongregation zu unterstellen, oder die Aufgaben, die von ihnen gestellt werden, unter die verschiedenen Kongregationen und deren jeweilige Kompetenz aufzuteilen. Die Bischofskonferenzen, die auf dem Prinzip der Kollegialität beruhen, würden so um ihren Wert gebracht.

III. Das Beispiel der Bischofssynode

Was Papst Paul VI. mit der Bischofssynode gemacht hat, ist bezeichnend. Sie besteht ihrer Struktur nach mehrheitlich aus den Vertretern der Bischofskonferenzen der ganzen Welt. Paul VI. wollte sie nicht mit der Römischen Kurie in Beziehung bringen. Er sah vielmehr von dieser ab und verband die Synode durch das Synodalsekretariat mit seiner Person, wie die Präsidenten und Präfekten der römischen Kongregationen zu ihm gehören. Auf diese Weise versuchte er die Priorität zu sichern, die das Bischofskollegium heute in der

Kirche anerkanntermaßen besitzt, wenn es mit seinem Haupte zusammenarbeitet. Wohl sind die Bischöfe der Synode nicht das Kollegium und haben auch keine offizielle Vertretung desselben. Auch ist in unseren Tagen und solange der Papst nichts anderes bestimmt, die Synode nicht das offizielle Organ, durch das die Kollegialität sich äußert[9]. Trotz allem hat der Papst mit klugem Verständnis beschlossen, die Synode nicht mit der Kurie zu verknüpfen; so lassen sich die Unzukömmlichkeiten vermeiden, die aus einer Verbindung der beiden entstehen könnten.

Uns scheint, etwas Ähnliches sollte auch für die Bischofskonferenzen geschehen. Diese enthalten kollegiale Verwirklichungen von mehr oder weniger zahlreichen Mitgliedern des Kollegiums. Die theoretische Grundlage für diese Vereinigungen liegt, wie gesagt, in der vom Konzil schon gebilligten Kollegialität, deren Grundelement der Bischof von Rom als Haupt des Kollegiums bildet. Direkt auf ihn also und nicht auf seine Kurie müßte sich die Tätigkeit der Konferenzen beziehen. Wie dies bei der Synode der Fall ist.

IV. Grundlagen für eine Lösung

Das Grundproblem, das in dieser ganzen Sachlage steckt, ist streng theologischer Natur, obwohl es unausweichlich mit juridischen Folgerungen verknüpft ist. Für diese letzteren hat man nach Lösungen gesucht, die jedoch auf wenig zusammenhängenden Perspektiven aufbauen. Fassen wir einige ins Auge.

1. Die Teilnahme der Bischöfe an den Organen der Kurie

Diese Lösung schlägt Paul VI. in *Regimini* vor. Sieben Bischöfe aus der ganzen Welt sollten einmal im Jahre an der Generalversammlung der Kongregation, der sie zugeteilt sind, in Rom teilnehmen. Diese allgemeine Norm schien anfänglich eine bedeutsame Lösung zu sein. Die römischen Kongregationen waren ausschließlich Kardinalskollegien. Daß nun einige Diözesanbischöfe «iure proprio, tamquam membra stricte dicta» zu ihnen gehören sollten, erwies sich aber als kanonisch unpassende Maßnahme. Doch der Wille und Wunsch Pauls VI. setzte sich durch.

Im Verlauf der Jahre (seit der Veröffentlichung von *Regimini* sind zwölf verflossen) hat sich gezeigt, daß diese Ernennungen nur wenig zu einer aktiveren, wirksameren Gegenwart des Bischofskollegiums und der Konferenzen in der römischen Kurie beigetragen haben. Diese Bischöfe kommen einmal im Jahre zu einer sehr konkreten Aufgabe nach Rom, geben ihre Meinung in den Vollversammlungen ab und gehen wieder auf ein Jahr nach Hause. Sie werden nicht einmal für die Festlegung der Tagesordnung dieser Versammlungen zu Rate gezogen; praktisch finden sie schon alles hergerichtet vor. Ihre Mitwirkung ist äußerst gering, und niemand findet heute, das Bischofskollegium oder die Konferenzen seien auf diese Weise vertreten, obwohl gerade dies der mit diesen Ernennungen angestrebte Zweck wäre.

Man hat später bei verschiedenen Gelegenheiten von diesem Problem gesprochen. Und man hat den Wunsch geäußert, die Zahl der zur Kurie gehörigen Diözesanbischöfe möge vermehrt werden. Das verlange ihre Verantwortung für den Gang der Kirche nach der Lehre des Konzils. Das war die Forderung mehrerer Gruppen von Synodalbischöfen bei der außerordentlichen Versammlung von 1969, wo das Problem ausdrücklich behandelt wurde. Aber man weiß nicht, in welchem Ausmaß diese Vervielfachung von Bischöfen als repräsentativ betrachtet werden könnte, und vor allem wie sie wirksam wäre, wenn die Funktion der Kongregationen so bliebe, wie sie heute ist. Man dürfte zweifeln, ob die Ergebnisse günstig würden, wenn die Präfekten ihre fast unbeschränkte Macht behalten sollten und die Bischöfe nicht in der Lage wären, den täglichen Gang der Dikasterien im einzelnen zu verfolgen.

2. Mehr Zusammenarbeit zwischen dem Papst und den Konferenzen

Das ist eine weitere Lösung, die als Forderung der Kollegialitätslehre vorgeschlagen wurde. Der Papst sollte immer bereit sein, die Probleme von größerer Bedeutung für die allgemeine Leitung der Kirche mit den Bischofskonferenzen zu beraten. Und die Bischofskonferenzen sollten bereitwillig all ihre Unternehmungen dem Gutachten des Papstes unterbreiten. Dieser Grundsatz wäre zweifellos wirksam, aber ungenügend.

3. Über der Kurie

Wenn die römischen Kongregationen sich getreulich an die heutige Gesetzgebung über die Mitteilung und Billigung hielten, wie sie im Codex (c. 244) und in *Regimini* (N. 12 & 136) enthalten ist, so müßten sie dem Papst jedes wichtige und außerordentliche Problem zur Kenntnis bringen, bevor sie darüber eine Entscheidung treffen würden, und er könnte als höchste Instanz sich die bedeutenderen Fragen der Konferenzen vorbehalten. Leider zeigt die Erfahrung, daß die Kongregationen ihre wichtigsten Entscheidungen nicht immer mit dem Papst beraten, wie es ihre Pflicht

wäre[7]. Und solange die Lage sich nicht ändert, werden sie sich immer zum Eingreifen verpflichtet fühlen, wenn Dinge ihrer Zuständigkeit in Frage kommen. Sie mögen sich dazu berechtigt fühlen, aber das ist den Konferenzen oft nicht klar ersichtlich, da sie mit Recht annehmen, es handle sich um Dinge auf verschiedener Ebene. Die Kurie steht weniger hoch als das Kollegium, und die Konferenzen sind ein Teil des Kollegiums.

4. Ein Zentralorgan

Zur Schaffung einer unmittelbaren, normaleren Zusammenarbeit zwischen Konferenzen und Papst möchten viele, daß die Konferenzen in Rom eine Zentralstelle bekämen, die sie vertreten und ihre Anliegen aus der Nähe verfolgen würde. Dieses Verlangen scheint uns logisch zu sein. Die Konferenzen werden immer mehr Arbeit bekommen, vor allem auf dem Feld der Lehre und der Gesetzgebung. Wenn die entsprechenden Dokumente sich auf der ganzen Welt vervielfachen, so gelangen wir in kurzer Zeit zu einem Wirrwarr, der vergiftend wirken könnte, wenn man dieser Tätigkeit nicht auf den Fersen folgt, um die einzelnen unter sich und mit der parallelen Tätigkeit des Hl. Stuhles zu vergleichen. Da die Konferenzen zahlreich und nach Ort und Zeit verschieden sind, die Vorbereitung ihrer Mitglieder unterschiedlich[8], die von den Problemen verlangte Einstellung ebenfalls verschieden, könnten sich gegensätzliche Lösungen der gleichen Probleme ergeben. Wir sind daher überzeugt, daß eine Zentralstelle notwendig ist; sie hat die Entwicklungen zu verfolgen und möglichen Abweichungen zuvorzukommen; mit ihr müssen sich die Bischofskonferenzen direkt in Berührung setzen. Ein Pluralismus wird gesund sein, solange er nicht das Wesentliche angreift. Ein Wirrwarr ist immer schädlich, auch wenn er nur Unwesentliches betrifft.

5. Welche Form könnte dieses Organ haben?

a. Die Bischofskongregation?

Im Gefüge der römischen Kongregationen wollen wir ihr die Zuständigkeit nicht absprechen, wenn der Papst sie ihr verleiht – heute besitzt sie sie. Doch finden wir, weder diese noch irgendeine andere Kongregation sei für diese Aufgabe, ein Bindeglied zwischen Organen zu sein, die auf mehr oder weniger hoher Stufe dem Bischofskollegium entsprechen, die am besten geeignete Form. Denn das Kollegium steht, auf welcher Stufe man es auch ansetzen mag, theoretisch höher als die Kurie. Das muß es aber auch praktisch sein.

b. Das Sekretariat der Synode?

So wie es jetzt ist und wirkt, wäre es ebenfalls nicht das geeignete Organ. Seine jetzige Zuständigkeit steht nicht in Verbindung mit den Bischofskonferenzen. In einer andern, von der Römischen Kurie und der Synode sehr verschiedenen Auffassung könnte das genannte Sekretariat das passendste Organ für die Beziehung sein, um die es hier geht. Heute ist das nicht der Fall. Daß seine Arbeit in allen Sitzungen der Synode, die bis jetzt gehalten worden sind, vollständig unter dem Joch der strengsten Kontrolle und den Richtlinien des Staatssekretariats gestanden ist, kann als allgemeine Ansicht der Bischöfe der Synode bezeichnet werden. Das mußte logisch zu Besorgnis und Mißtrauen bei den Mitgliedern des Bischofskollegiums führen.

c. Ein neues Organ?

Das wäre vielleicht nicht nötig, sondern besser eine radikale Änderung im Aufbau der römischen Kurie, um der Lehre des Zweiten Vatikanums treu zu sein.

In anderen Schriften[9] haben wir ernstliche Vorbehalte gegen die Reform der römischen Kurie dargelegt, wie sie Paul VI. durchgeführt hat. Wir bestreiten nicht, daß er in mancher Hinsicht beachtliche Fortschritte gebracht und bedeutende Erfolge gehabt hat, die niemand erwartete. Aber wir haben uns nie erklären können, wieso die Reform auf dem Boden der Grundstruktur erfolgte, die Sixtus V. im 16. Jahrhundert geschaffen hatte. Wie ist es möglich, daß eine Einrichtung, die in der sozial-religiösen Welt des Jahres 1588 entstand, wo der Papst noch Herr ausgedehnter Ländereien war, wo der päpstliche Hof noch soviel zu wünschen übrigließ, wo das Kardinalskollegium von Fehlern unterwühlt war, wo (und dies ist der schlimmste Punkt) die Körperschaft der Bischöfe nichts galt, weil die Bischöfe durch die königliche Ernennung, die sie in der Folge mehr an den Fürsten als an den Papst band, praktisch vom Römischen Stuhl getrennt waren ..., daß eine solche Einrichtung heute noch als gültige Grundlage für eine Reform betrachtet werden kann, die nach einem Konzil erfolgt, auf dem das Bischofsamt in der Kirche eine gewaltige Bedeutung erhalten hat? Und dabei wird dieses Konzil kaum in Betracht gezogen[10].

Das Papsttum ist in der Kirche eine dauernde Institution. Es hat seine Kurie. Ist das Bischofskollegium mit seinem Haupte nicht ebenfalls eine dauernde Institution? Gewiß, wenn wir den Texten des Zweiten Vatikanums ihren Wert geben. Ist es aber eine dauernde Institution, so muß es logischerweise auch seine Kurie haben. Das heißt nun nicht, es müsse zwei Kurien ge-

ben. Der Papst und die Bischöfe bilden ein einziges Kollegium. Normal wäre es also, daß dieses Kollegium als solches – Papst und Bischöfe – eine einzige Kurie hätten, die ein Abbild der gegenseitigen Hilfe von Papst und Kollegium in der Erfüllung der gleichen ihnen anvertrauten Aufgabe, der Leitung der Gesamtkirche, wäre. Wenn beide, Papst und Kollegium, miteinander die Träger der höchsten Macht in der Kirche sind, wenn sie zusammen im höchsten Grad die Gesamtverantwortung für den Gang der Kirche tragen, so wird die Kurie mit den Organen, die man als wirksam betrachtet, auch beiden gleicherweise dienen müssen. Vielleicht mit den gleichen Organen, die sie heute schon hat. Aber an ihrer Spitze müßten residierende Bischöfe stehen, die sich vor allem mit den Pastoralanliegen befassen, aber von Zeit zu Zeit auch nach Rom kommen, um diese besonderen Aufgaben zu erfüllen.

Eine Kurie, die auf dem Kardinalskollegium aufbaut, ist *heute* ein Anachronismus wie das Kardinalskollegium selber. Das ist ein «Doppel», für das man geschichtlich eine Erklärung finden kann, das aber in der heutigen Wirklichkeit keinen Sinn hat, außer daß es gewissermaßen nach der Rückkehr zur echten Einheit ruft, zum *einzigen* Kollegium, das Christus gegründet und seiner Kirche unter dem höchsten Hirten und unbestrittenen Haupt, dem Papst, gegeben hat.

d. Neue Richtlinien für einen Neuaufbau der Kurie

Die erste Aufgabe ist unserer Meinung nach, so gut als möglich dafür zu sorgen, daß jede Abteilung mit einem Spezialistenstab versehen wird, der aus sachverständigen Klerikern und Laien aus der ganzen Welt bestehen sollte. Alsdann müßte man mit besonderer Aufmerksamkeit daran gehen, aus ihnen eine Auswahl der Begabtesten zu treffen und sie an die Verantwortungsposten zu stellen, darunter auch den Sekretär, der nicht mehr Bischof sein wird. Mit diesem ausgebildeten und verantwortungsvollen Personal, dem das Streben nach glänzenderen Stellungen und die Eilfertigkeit, solche zu erlangen (weil es keine mehr gäbe), fremd wären, würden die Abteilungen von selber in Gang kommen. Ihre Zuständigkeit würden sie vom Papst und vom Kollegium bekommen.

Die Stellung des Präsidenten oder Präfekten wäre zwar unumgänglich, müßte aber nicht notwendig mit der Abteilung verbunden bleiben. Es würde genügen, einen Residentialbischof von genügender Fähigkeit an ihre Spitze zu stellen; er könnte ihren Gang gewährleisten und dank seiner Pastoral- und Lebenserfahrung die Pläne fördern, die das Personal der Abteilung unter seiner Leitung technisch erarbeiten würde. Diese Stellung würde er für drei Jahre innehaben, ohne jedoch sein Bistum völlig aus den Augen zu verlieren; er würde an dessen Spitze einen Hilfsbischof mit besonderen Vollmachten stellen, der sich mit dem Titularbischof nur über die wichtigeren Geschäfte besprechen müßte.

Die Synodalversammlung, die nun gesetzlich alle drei Jahre stattfinden würde, könnte die Gelegenheit für den Personalwechsel in diesen Stellen bieten. Der Papst hätte so Gelegenheit, mit den Bischöfen aus der ganzen Welt den Meinungsaustausch zu pflegen und im Einvernehmen mit ihnen an die Spitze der Kurienabteilungen jene Mitglieder des Bischofskollegiums zu stellen, die nach dem Urteil aller am geeignetsten wären und an der Seite des Papstes eine Art *Dauersynode* bilden würden.

Im Rahmen dieser so kurz gezeichneten möglichen Gestaltung würden die Konferenzen durch ihre Vertreter und vor allem durch die Synode und deren dauerndes Sekretariat mit der Kurie in Verbindung kommen. Dieses Sekretariat würde «ipso facto» zum Zentralorgan der ganzen Kurie werden und als Organ der Zusammenarbeit und Einigung der Bischöfe der ganzen Welt untereinander und mit ihrem Haupt für die wirksame Leitung der ganzen Kirche durch eine gemeinsame Kurie eine Stellung ersten Ranges erhalten.

[1] Man möge uns richtig verstehen. Diese Deutung (auf deren Analyse wir nicht eingehen) weist auf ein *Zeichen* hin: es dehnt sich überallhin aus wie ein Ölfleck. Das Volk greift es auf, glaubt es, wird von Staunen erfüllt und reagiert gegen die Kurie.

[2] Wir folgen den erhaltenen Berichten und möchten unsere Aussagen nicht mit einem kritischen Apparat beladen. Die Zitate, auf die wir hinweisen, sind in den ersten Reden beider Päpste leicht zu finden. Zahlreich und bedeutsam sind auch die Erklärungen, die verschiedene Kardinäle diesbezüglich gemacht haben, als ob unter ihnen ein allgemeiner Wunsch bestanden hätte, der künftige Papst möge sich mit diesem Problem befassen.

[3] Wir haben diesbezüglich ein wichtiges Buch vor Augen, das von der Fakultät des kanonischen Rechts an der Universidad Pontificia in Salamanca veröffentlicht worden ist: Las conferencias episcopales hoy (Salamanca 1977).

[4] Lumen Gentium 22.

[5] Lumen Gentium 22,2; 27,1; nota expl. praevia 3; Christus Dominus 8 a usw.

[6] Daß dem Bischofskollegium mit Einschluß seines Hauptes der höchste Rang zukommt, ist heute von der Kirche ausdrücklich anerkannt: «Ordo autem Episcoporum... subiectum *quoque* supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit» (Lumen Gentium 22). Das Problem liegt im *vorsätzlichen Doppelsinn* der Konstitutionstexte über die Bischofssynode, denen man eine ganze verschiedene Auslegung geben kann: a) die *kollegiale*... «utpote totius catholici Episcopatus partes agens» (Christus Dominus 5); auf Grund dieses Textes wäre die Synode eine offizielle Vertretung des ganzen katholischen Episkopats (selbstverständlich zusammen mit dem Papst, ihrem Haupte) und auch das offizielle Organ des Ausdrucks des Kollegiums. Es besteht aber auch die andere Deutung, die wir als b) die *päpstliche* bezeichnen könnten... «Supremo Ecclesiae Pastori validiorem praestant adiutricem operam» (ebd.). In dieser Version ist die Synode we-

der das Kollegium noch seine Vertretung (denn es wird ausdrücklich von seinem Haupte unterschieden) und ebensowenig das offizielle Organ seines Ausdrucks. Im Motu proprio «Apostolica Sollicitudo», das die Synode schafft und regelt, übernimmt Paul VI. wörtlich die *päpstliche* Deutung. Wir sind jedoch überzeugt, daß ein anderer Papst, dem die kollegiale Deutung mehr zusagt, die Geschicke der Synode ändern kann und vertrauen darauf, daß dieser Papst zum Wohl der Kirche bald kommen wird.

[7] An der spanischen Bischofskonferenz 1972 kam es zu einem sehr seltsamen Zwischenfall, der von der Kleruskongregation ausging. Diese wurde in ihrer Gutgläubigkeit von der Leitung nahestehenden Personen (die anscheinend nicht so gutgläubig waren) überrascht und erließ kurzerhand ein Dokument, das für die Hauptorgane der Konferenz in gewissem Sinne eine Verurteilung bedeutete. Als deren Präsident zum Staatssekretariat eilte, um die Sachlage zu klären, ergab sich, daß alles, trotz dem äußersten Ernst des Falles, im Rahmen der Kongregation geschehen war und die höheren Organe, ebenso wie der Papst selber, davon gar nichts wußten. (S. die religiösen Zeitschriften jener Epoche, z.B. Vida nueva, Nr. 824 f. vom 18. bis 25. März 1972 (Doppelnummer, die fast ausschließlich diesem Problem gewidmet ist) und Iglesia viva, Nr. 38 (1972) SS. 109–248).

[8] Spontan erhebt sich der Vergleich zwischen einem Episkopat, der aus einem zahlreichen und wohlvorbereiteten Klerus gewählt wird, und dem Episkopat, dem Kandidaten beigesellt werden, die gewählt werden müssen, weil es keine anderen gibt. Ein vielschichtiges Problem, schwer zu lösen und voll ernster Folgen. Die Stellung der Nuntien ist hierbei von höchster Verantwortung. Für solche Ernennungen müßte ein entscheidenderes Mitwirken der eigenen Konferenzen, welche die besonderen Gegebenheiten besser kennen, möglich sein. In gewissen Fällen und bei ganz bestimmten Nationen wird die unglückliche Tätigkeit eines Nuntius bei der Ernennung von Bischöfen in die Geschichte eingehen, weil sie eine wirksame apostolische Tätigkeit lähmte.

[9] Vgl.: La constitution apostolique «Regimini Ecclesiae universae» six ans après: L'Année Canonique XX (1976) 41–44.

[10] Wir finden, jede Reform, die in der Kirche durchgeführt wird, müsse in der Linie der Erneuerung liegen, die auf dem Konzil eröffnet wurde. Aus diesem Grunde sind wir mit etwas durchaus nicht einverstanden, das nunmehr unvermeidlich scheint: mit der Veröffentlichung des *revidierten* Kirchengesetzbuches von 1917. Uns scheint, es sei mehr als selbstverständlich, daß die in gewissem Sinn wesentliche Lehrgrundlage des Zweiten Vatikanums ein Gesetzbuch verlangt, das nicht nur *revidiert,* sondern vollständig neu ist. Es ist zu bedenken, daß am 28. März 1963, als Johannes XXIII. die päpstliche Kommission für die Revision des Codex schuf, das Konzil eben erst begonnen hatte. Der Codex stützte sich auf eine Vorkonzilstheologie. Die Konstitutionen und Dekrete des Zweiten Vatikanums, besonders «Lumen Gentium», öffnen vollkommen neue Wege, die der früheren Theologie unbekannt waren. Es wird sehr schwierig, vielleicht unmöglich sein, diese neue Theologie mit einem großen Teil der Verordnungen eines nur *revidierten* Codex in Einklang zu bringen. Unter diesen Umständen würde es nicht überraschen, wenn der «neue» Codex unangemessen, den Gegebenheiten nicht entsprechend herauskäme und mindestens mit dem Tode ringen müßte, falls er nicht schon tot zur Welt käme. Es sei denn, man würde die passenden Heilmittel einsetzen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ

1919 in Macotera, Provinz Salamanca (Spanien) geboren. Priesterweihe 1942. Gehört zur Bruderschaft der diözesanen Arbeiterpriester. War Rektor des großen und des kleinen Seminars von Salamanca. Verbrachte 12 Jahre in Rom als Vermittler der Gesuche der spanischen Bistümer, also im täglichen Kontakt mit der Kurie. Nach Studien an der Gregoriana, an St. Thomas, am Studium der Kleruskongregation und der Religionskongregation Doktor des kanonischen Rechts. 1965 Professor an der Fakultät des kanonischen Rechts an der Universidad Pontificia von Salamanca. Dreimal, auch derzeit wieder, deren Dekan. Mitglied des Instituts S. Raimund de Peñafort und des Höheren Rates für wissenschaftliche Forschung. Ständiger Mitarbeiter an der Revista Española de Derecho Canónico. Veröffentlichungen u.a.: Pablo VI y la reforma de la curia romana (Salamanca 1967) und El vicario episcopal (Salamanca 1971). Anschrift: Universidad Pontificia, Salamanca, Decano de Derecho Canónico, Salamanca, Spanien.

Antonio Vitale

Die Römische Kurie als internationales Zentrum der Zusammenarbeit und der Caritas

1. Pastoraler Dienst oder monarchische Ideologie?

Die Römische Kurie besteht aus einem Komplex von Ministerien, Gerichtshöfen und Ämtern, «*die gemeinsam im Dienst der allgemeinen oberhirtlichen Leitung der katholischen Kirche stehen*»[1]. Die ekklesiologische Legitimierung der Kurie leitet sich also ab von dieser Dienstfunktion für die «*allgemeine oberhirtliche Leitung*», einer Funktion, deren Notwendigkeit sich aus den «*konstitutionellen Erfordernissen des apostolischen Amtes*» ergibt und die in ihrer konkreten Entfaltung «*brüderlich und auf das volle Wohl der gesamten Kirche gerichtet*» sein muß[2].

Daraus wird deutlich, in welcher Art diese «*allgemeine oberhirtliche Leitung*» zu verstehen ist, die die Organisation der Kurie bedingt. Zu behaupten, «*die heutige Kurienorganisation selbst*» sei «*ja geschichtlich und politisch daraus erwachsen, daß sich die monarchische Ideologie an der Spitze der Kirche zunehmend durchgesetzt hat*»[3], bedeutet, zumindest in der kontingenten Form ihrer Ausübung eben eine solche «*päpstliche Monarchie*» in Frage stellen.

Man darf indessen wohl sagen, daß das Drängen auf eine Umwandlung der Römischen Kurie letztlich auf das Kreuzfeuer zurückzuführen ist, das sich bei verschiedenen ekklesiologischen Öffnungen aus dem Vergleich dessen, was der Dienst des Papstes im Bereich der Kirche ist und was er sein sollte, ergeben hat.

2. Die Reform von 1967: vorsichtig und fehlgeschlagen

Es erscheint sonderbar, daß dieses wiederholte Drängen auf Umwandlung der Römischen Kurie überhaupt zu verzeichnen ist, wo doch kaum mehr als zehn Jahre vergangen sind, seit Paul VI. mit der Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15. August 1967 eine Reform der Kurie verfügt hat[4].

Die Reform Pauls VI. war im wesentlichen von drei Leitgedanken bestimmt:

a) *Aggiornamento*: Die Bezeichnung der Kongregation des Sanctum Officium ist verändert worden und lautet nunmehr: Kongregation für die Glaubenslehre, kurz Glaubenskongregation; für die vor dieser Kongregation stattfindenden Verfahren ist das Recht der Verteidigung eingeführt worden; außer dem Lateinischen darf der Betroffene auch eine bekanntere moderne Sprache verwenden; ungebräuchlich gewordene Institutionen und Funktionen sind abgeschafft worden; neue Organe sind geschaffen worden.

b) *Neuordnung*: Einerseits soll vermieden werden, daß der bürokratische Apparat die Initiative des Papstes allzusehr gängelt (daher wird auch bestimmt, daß die kurialen Funktionen beim Tod des Papstes *de iure* erlöschen); andererseits soll die Kommunikation der Dikasterien untereinander und mit den Bischöfen verbessert werden (zu diesem Zweck sind einzelne Diözesanbischöfe als Mitglieder in die Kardinalskongregationen aufgenommen worden.

c) *Betonung des Dienstcharakters*: Die Gefahren eines gewissen kirchlichen Karrieremachens sind durch eine Regelung gebannt, derzufolge Ernennungen zu höheren Ämtern nur für fünf Jahre gültig sein können[5].

Dennoch hat die konkrete Erfahrung ein völliges Mißlingen dieser derart klugen und vorsichtigen Reform ergeben. Ja, die Situation hat sich in dem Augenblick sogar verschlechtert, in dem dadurch, daß der Papst einer zu großen Bevormundung durch den schwerfälligen bürokratischen Apparat entzogen wurde, die Rolle von Organen wie dem Staatssekretariat, die eine ausgeprägte Tendenz zu einem autoritären Zentralismus an den Tag gelegt haben, eine höhere Bedeutung erlangte[6].

Das ist der Grund, weshalb trotz der Reform von 1967 die Forderungen nach einer Umwandlung der Römischen Kurie entsprechend den Entwicklungen der Ekklesiologie, wie sie durch das Zweite Vatikanum angeregt wurden, nach wie vor gültig und aktuell bleiben.

3. Zentrum einer universalen Gemeinschaft

Aus einer ökumenischen Perspektive betrachtet verbindet sich die immer deutlichere Forderung nach einem notwendigen, sichtbaren gemeinsamen Zentrum der allgemeinen Kirche aufs engste mit jener anderen, von der erstgenannten als unerläßlich vorausgesetzten, daß das Papsttum die Rolle eines dynamischen Zentrums pastoraler Initiativen übernimmt und sich als evangelisches Symbol, als Quelle universaler Werte, darstellt.

Angesichts dieser neuen Rolle päpstlichen Dienstes wird sich die gegenwärtige Struktur der Römischen

Kurie schließlich als hemmendes Element erweisen. So ist zum Beispiel allgemein zugegeben, daß bei der Interpretation dieser neuen Rolle Johannes XXIII. auf den Widerstand des komplexen bürokratischen Apparates der Kurie gestoßen ist.

Nun muß aber eine Römische Kurie, die für diesen neuen Dienst brauchbar sein soll, der von der Römischen Kirche entwickelt werden muß, notwendig eine Verkleinerung ihrer gegenwärtigen schwerfälligen Strukturierung über sich ergehen lassen, im Sinne einer minimalen, armen, flexiblen Organisation, die den Kontakt zu anderen Kirchen nicht über eine Unzahl von Filtern und Mittelstellen laufen läßt.

4. Autonomie der Ortskirchen

Eine zweite Entwicklungslinie ist vorgezeichnet durch eine Aufwertung der Ortskirchen, – eine Aufwertung, die konkret eine Anerkennung ihrer Autonomie und Selbstregierung bedeutet. Einer Anerkennung dieser Art steht eine Römische Kurie gegenüber, die immer noch eine große Zahl von Kompetenzen auf sich vereinigt, deren Ausübung überdies durch jenen *«kurialen Stil»* gekennzeichnet ist; ja, die – und das ist für ein Organ der Exekutive geradezu unglaublich – zu einer subsidiären Rechtsquelle erhoben worden ist (can. 20 CIC); und die, ganz ähnlich wie dies einer weltlichen Praxis entspricht, eine Tendenz des Bewahrens zeigt, wie sie typisch ist für jedes Machtzentrum; die sich umgibt mit Argwohn und Mißtrauen und alles und jedes überwachen möchte, dadurch aber alle Versuche und Vertiefungen hemmt, die die Kirche wieder zur wirksamen Interpretin der religiösen Forderungen und Bedürfnisse macht, welche mit örtlicher Tradition und unterschiedlichem Milieu zusammenhängen.

Der Ortskirche könnte man – mit erheblichen Vorteilen auch vom Standpunkt der finanziellen Sparsamkeit aus – die Zuständigkeiten für die Ernennung des Bischofs, die Fragen des Eherechtes und die darin anfallenden prozessualen Verfahren, für die Disziplin des Klerus, der Seelsorge und der Liturgie und so fort anvertrauen.

Der Preis einer möglichen stärkeren Bürokratisierung der Ortskirchen[7] wäre das erträgliche Äquivalent nicht allein für eine größere Nähe der zuständigen Organisation und damit für ein besseres Eingehen auf die Besonderheiten der Bedürfnisse und dementsprechend eine größere Wirksamkeit der getroffenen Maßnahmen, sondern auch für eine dadurch möglich werdende Entbürokratisierung der Römischen Kurie, deren Funktionen im Sinne der neuen Rolle des päpstlichen Dienstes damit ausdrucksstärker werden könnten.

5. Zentrum der Caritas

Eine dritte Entwicklungslinie ergibt sich als Rückwirkung aus dem neuen Verständnis der Kirche als Gemeinschaft und Dienst.

Blättert man die *Akten* von den Vorbereitungen für das Zweite Vatikanum durch, so kann man unter den von den italienischen Bischöfen formulierten Vorschlägen auch den Wunsch finden, die römischen Kongregationen möchten sich in der praktischen Arbeit karitativer Hilfeleistung einsetzen; man kann lesen, wie in seiner am 30. August 1959 nach Rom gesandten Eingabe Bischof Carrone die Anregung aussprach, die Römische Kurie möge in einer Weise organisiert werden, daß sie *«Zeichen»* und *«Ursache»* der Einheit würde; wie von mehreren Seiten die Forderung laut wurde, die Kurie möge sich nicht auf die rein negative Aufgabe des Kontrollierens beschränken, sondern sich dem Dienst an den Ortskirchen und der aktiven Hilfe für sie widmen.

Ebenso fehlte es nicht an Anregungen wesentlich konkreterer Art, zum Beispiel jener, man möge ein Koordinationszentrum für die gesamte karitative Arbeit errichten, eventuell auf dem Weg über die Schaffung einer neuen Kardinalskongregation (so Bischof Maazocco von Adria), ein Organ für eine geplante und durchdachte Neuverteilung der finanziellen Mittel, einen Dienst der sozialen Fürsorge für die Priester der ganzen Welt.

6. Ein Dienst der Zusammenarbeit und Solidarität

Was die Möglichkeiten anbetrifft, alle diese Forderungen in adäquate Strukturen und Institutionen umzusetzen, scheint ein konstruktives Gespräch sehr viel mehr in den Bereich der Möglichkeiten gerückt, seit Johannes Paul II. in seiner programmatischen Rede[8] nicht allein einleitend *«das kollegiale Band»* hervorhob, *«das die Bischöfe aufs engste an den Nachfolger des hl. Petrus und aneinander bindet»*, sondern auch eine Umsetzung der Forderung der Kollegialität in den institutionellen Bereich forderte auf dem Weg über eine *«adäquate Entwicklung von Organismen – zum Teil neu zu schaffender, zum andern Teil auf die Höhe der Zeit zu bringender, Organismen, die eine bessere Einheit und Verbundenheit der Geister, der Absichten und der Initiativen im Werk der Auferbauung des Leibes des Herrn, der Kirche, garantieren könnten»*.

Im Gefolge dessen könnte sich vor allem eine Neuumschreibung der Kompetenzen der Römischen Kurie nahelegen. Dabei müßte all das einbezogen sein, was Probleme berührt, die mehrere Kirchen angehen, was die nationalen oder kontinentalen Dimensionen

übersteigt, aber auch Streitigkeiten unter den Kirchen, Ernennungen von Verwaltern zentraler Ämter – etwa das Amtes eines Vorsitzenden regionaler oder kontinentaler Konferenzen, zu denen zur Gewähr der Einheit und Gemeinschaft das Placet des Papstes erforderlich wäre.

An zweiter Stelle müßte die Römische Kurie ein Zentrum positiver Förderung und Anregung werden. Auf theologischem Gebiet dürfte sie sich nicht mit einem Apparat begnügen, der bei hartnäckigem Festhalten an irrigen Lehrmeinungen eine Verurteilung ausspricht, sondern müßte darüber hinaus zumindest implizit zu einer freien Forschung ermutigen, sie müßte über eine Organisation verfügen, die einer Förderung der Forschung, einer Anregung der Reflexion und des Studiums diente, aber auch einer Erleichterung der Aufgabe der Studierenden, indem sie ihnen die Mittel zur Verfügung stellt, deren sie bedürfen.

An dritter Stelle soll eine Anregung aufgegriffen werden, die vor nunmehr zwanzig Jahren bereits P. Lombardi gegeben hat: Die Römische Kurie sollte eine immer auf dem neuesten Stand zu haltende allgemeine Übersicht erstellen über die Bedürfnisse der katholischen Welt, um einen möglichst rationalen Einsatz der vorhandenen Kräfte zu ermöglichen. Das betrifft sowohl die Verteilung der Geistlichen als auch die größtmögliche Nutzung der innerhalb der Kirche vorhandenen menschlichen Talente, den Austausch von Erfahrungen wie den Geldumlauf im Umgang mit der Welt. Man sollte wirklich nicht vergessen, daß manche Kirchen *arm* sind an Personal, an materiellen Mitteln, an Anregungen oder an Freiheit. Und die genannte Funktion erscheint um so notwendiger, als heute die Gefahr besteht, daß schwache Kirchen in eine *Entfremdung* geraten durch die unvermeidliche Abhängigkeit von den reicheren und mächtigeren Kirchen, die ihnen Hilfe leisten, dabei aber zugleich ihren kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Einfluß geltend machen.

An vierter Stelle und speziell im Hinblick auf diesen Dienst der Zusammenarbeit und Solidarität sollten etliche Kongregationen ihre Rolle von Grund auf umwandeln. So sollte beispielsweise die Kongregation für die Glaubensverbreitung nicht mehr so sehr die zentrale Leitung der Glaubensverbreitung für die Gesamtkirche ausüben, sondern vielmehr die Aufgabe einer Organisation der zwischenkirchlichen Hilfeleistung übernehmen und damit zum Ort der Begegnung für die Ortskirchen, die jungen und alten, werden, an dem sie ihre Probleme auf dem Gebiet der gegenseitigen Hilfeleistung prüfen könnten.

Im übrigen sollten jene Organismen, die in jüngster Zeit den traditionellen römischen Dikasterien angegliedert worden sind, speziell zur Befassung mit den tatsächlichen Problemen, die die über die ganze Welt verstreuten Christen zu bewältigen haben, weiter entwickelt und dabei zugleich von der Logik des Zentralismus und der autoritären Praxis losgelöst werden, der sie nur allzuleicht verhaftet bleiben könnten; und von diesen Organismen namentlich *Cor Unum*, das als oberstes Organ für die Koordinierung der karitativen und sonstigen Hilfeleistungen der Kirche fungiert. In diesem Instrument haben wir doch offenbar einen Prototyp für den Geist und eine ihm entsprechende organisatorische Struktur vor uns, wie sie für die gesamte Römische Kurie wünschenswert wäre.

[1] Paul VI., Ansprache vom 22. Februar 1975: AAS 1975, 196.

[2] Paul VI., aaO.

[3] G. Alberigo, Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum: CONCILIUM 10 (1975) 520.

[4] Unter dem Datum vom 22. Februar 1968 ist die von der Konstitution selbst vorgesehene allgemeine Regelung bestätigt worden. Man bedenke, daß bis zur Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae» die Struktur der Kurie durch die Konstitution «Sapienti Consilio», bestätigt von Pius X. am 29. Juni 1908, geregelt und bestimmt war, deren Inhalt in den Codex Iuris Canonici Eingang gefunden hat. Vgl. M. Petroncelli, Diritto canonico (S.E.N. Neapel, 1976) 202 ff.

[5] Vgl. dazu J.P. Manigne, La réforme de la curie: patience et fermeté: Inform. cath. intern. 530, September 1978, 31 ff.

[6] Vgl. G. Zizola, Quale papa? (Borla, Rom 1977).

[7] Vgl. H. Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt (Freiburg i.B. 1974).

[8] Osservatore Romano, 18. Oktober 1978, 3.

Aus dem Italienischen übersetzt von Karlhermann Bergner.

ANTONIO VITALE

1936 in Salerno geboren, promoviert in der Rechtswissenschaft an der Universität Neapel, im Kanonischen Recht am Pontificio Ateneo Lateranense in Rom. Er lehrte Kirchenrecht an den Universitäten Bologna und Neapel. Derzeit ist er ordentlicher Professor des Kirchenrechts an der Universität Salerno. Veröffentlichungen u.a.: L'ufficio ecclesiastico (Jovene, Neapel 1965); Sacramenti e diritto (Herder, Rom/Freiburg 1967); Lezioni di diritto ecclesiastico (Giuffrè, Mailand 1978); Ordinamento giurdico e fenomeno religioso (Giuffre, Mailand, 1979). Anschrift: Via Leopoldo Cassese 30, I–84100 Salerno, Italien.

Peter Stuhlmacher

Vom Verstehen des Neuen Testaments

Eine Hermeneutik. 262 Seiten, kart. DM 24,–, bei Subskription der Reihe DM 21,60
(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 6)

Jeder Leser der Bibel, vor allem aber all diejenigen, die biblische Texte in Gottesdienst, Unterricht oder in Bibelkreisen auszulegen haben, müssen sich darüber klar werden, wie die heilige Schrift zu verstehen ist. Das vorliegende Buch versucht, zu einem Bibelverständnis anzuleiten, das die Liebe zur Schrift mit den Anforderungen des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins vereint und den Leitlinien folgt, die Luther und Calvin für den Umgang mit der Bibel aufgestellt haben. Der Verfasser zeichnet den Weg nach, den die kirchliche und wissenschaftliche Schriftauslegung von den neutestamentlichen Anfängen bis zur Gegenwart zurückgelegt hat. Abschließend beantwortet er die Frage, wie sich das Neue Testament und die Bibel im ganzen der von ihm skizzierten „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten" erschließt.

Hans G. Kippenberg/Gerd A. Wewers (Hrsg.)

Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

244 Seiten, kart. DM 22,–, bei Subskription der Reihe DM 19,80
(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 8)

Die Anfänge des frühen Christentums sind eng mit der wirtschaftlichen Situation, mit den politischen Gegebenheiten und den religiösen Ideen Palästinas verbunden. Schon neutestamentliche Texte weisen auf zeitgenössische Phänomene hin. Aber der geschichtliche Rahmen wie etwa auch die sozialen Zwänge, in denen sich das frühe Christentum entwickelte, lassen sich erst umfassender veranschaulichen, wenn man ein breiteres Quellenmaterial heranzieht. Innerhalb dieses umfassenderen Bildes lassen sich auch die neutestamentlichen Hinweise auf Zeitgenössisches – etwa auf die römischen Statthalter, die Pharisäer, die Samaritaner, die Sadduzäer, auf soziale Klassen u. a. – genauer verstehen.
Durch diese Sammlung entsteht aus den Quellen ein vielschichtiges und lebendiges Bild der politischen und ökonomischen Ordnung Judäas in hellenistischer und römischer Zeit und der theologischen Auseinandersetzung mit Samaritanern und rabbinischem Judentum, die bis heute nicht abgeschlossen ist.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Vorwort

Hans Küng/Jürgen Moltmann

Der Heilige Geist im Widerstreit

Liebe Leser,
wenn Sie all das viele, was in dieser Nummer über den Heiligen Geist ausgebreitet wurde, lesen werden, wird Ihnen manches recht disparat erscheinen. Es wäre in der Tat ein Leichtes gewesen, aus jedem der einzelnen vier Teile ein ganzes Heft zu machen: eines über Sohn und Geist, ein anderes über Wort und Geist, ein drittes über Amt und Geist, ein viertes über Geister und Geist. In der Tat, welch komplexe Fragen und welch verschiedene Anliegen: die Anliegen der östlichen Orthodoxie und die der Reformation, die Anliegen Roms und der charismatischen Bewegung – lassen sie sich überhaupt auf einen Nenner bringen?

Aber ganz abgesehen davon, daß die Sektion Ökumenik nur ein Heft im Jahr zur Verfügung hat und nicht vier: Ist der Heilige Geist nicht *einer*, ein einziger? Und sollte man in unserer Zeit nach so vielen säkularen Kontroversen nicht versuchen, über die Grenzen und Zäune der eigenen Problematik in die der anderen hineinzuschauen, um so die Gesamtproblematik zumindest zu Gesicht zu bekommen, auch wenn man sie vielleicht nicht lösen kann? Sollte man sich auf diese Weise nicht der Relativität unseres eigenen kleinen individuellen oder konfessionellen Geistes bewußt werden? Vielleicht daß man doch von den anderen für sein eigenes Geistverständnis Wesentliches lernen könnte, um so besser zu erahnen, was letztlich alle Vorstellungen und Begriffe übersteigt: die geheimnisvolle Wirklichkeit jenes heiligen Geistes, der zugleich der Geist Gottes und Jesu Christi ist und über den keine Kirche und Theologie je verfügen kann?

Was wir tun konnten: Autoren aus den verschiedenen Kirchen – aus der östlichen Orthodoxie, dem Protestantismus, den Freikirchen und der katholischen Kirche, auch aus dem spezifisch römischen Katholizismus – Gelegenheit zu bieten, um in aller Freiheit (noch längst nicht für alle theologischen Zeitschriften eine Selbstverständlichkeit!) den Anliegen ihrer Kirchen Ausdruck zu verleihen. In fast allen – nicht in allen – Beiträgen hat sich das theologische Engagement für die eigene Position in erfreulicher Weise mit aufrichtiger Selbstkritik verbunden. Aber von allen Beiträgen – sie mögen aus den traditionellen Ländern des Ökumenismus, aus Zentraleuropa und Nordamerika, aus griechischer oder römischer Tradition oder aber aus Norwegen oder Bulgarien kommen – wird man zum Weiterdenken herausgefordert werden. Dies jedenfalls hoffen die Direktoren der Sektion Ökumenismus von CONCILIUM:

Hans Küng Jürgen Moltmann

Zur Einleitung

Eduard Schweizer

Was ist der Heilige Geist? Eine bibeltheologische Hinführung

Wie kann man den Heiligen Geist von allen möglichen anderen Geistern unterscheiden? Dies war schon die Frage der Korinther. Die Antwort des Paulus, er sei dort, wo Christus als Herr bekannt werde und darum zum Nutzen aller, zum Aufbau der Gemeinde gehandelt werde (1 Kor 12,3.7; 14,4f), genügte bald nicht mehr. Schon Irenäus spricht dem richtig ordinierten Bischof die Garantie des Heiligen Geistes zu, und das Konzil von Trient hat das endgültig festgelegt. Die Reformation hat dagegen die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift bis hin zu den hebräischen Punkten gestellt, und alle möglichen Gruppen haben im Protest gegen beide Kirchen die Garantie des Geistes in der Bewegtheit des eigenen Herzens gesucht. Wo also ist er?[1]

I. Das Alte Testament

Israel hat den Geist zuerst als unheimliche, manchmal sogar böse Macht erfahren und daher nur Ps 51,18 und Jes 63,10f vom «heiligen» Geist gesprochen. Unter seinem Drängen können Menschen Tage und Nächte hindurch weissagen, bis sie erschöpft nackt zu Boden sinken (1 Sam 19,19–24), oder auf Berge gejagt und in Schluchten gestürzt werden (2 Kön 2,16). Schon Micha grenzt sich davon ab (3,5 – 8), und vernünftige politische Entscheidungen (Gen 41,38; Ri 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sam 11,6; 16,13; 2 Sam 23,2), ja Verstand und Kunstfertigkeit können Gabe des Geistes sein (Ex 31,3; 35,31; Dtn 34,9; Ijob 32,8; Mal 2,15). Im Gegensatz zum «Fleisch» steht er darum nur, wo der Mensch sich allein auf dieses verläßt statt auf Gott (Jer 17,5; 2 Chr 32,8), etwa auf die Ägypter, die doch «Menschen sind und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist» (Jes 31,3). Aber es ist gerade der (eifersüchtige, lügnerische, unzüchtige) Geist des Menschen, der dazu verführt (Num 5,14; Jes 19,14; Hos 4,12; 5,4).

Israel hat Gottes Wirken zuerst geschichtlich erfahren, im «Schnauben (= Geist!) seiner Nase», dem «Ostwind (= -geist!)», der das Meer trockenlegte (Ex 14,21; 15,8—10). Von da aus lernte es, daß Gott durch Wort und Geist die Welt geschaffen hat (Gen 1, 2; Ps 33, 6) und jedes Frühjahr neu belebt (Ps 147,18). Alles Leben seiner Geschöpfe ist nichts anderes als sein Geist, den er ausatmet und bei ihrem Tod wieder einatmet (Ps 104,29f; Ijob 34,14f). Freilich, ob wir das erkennen, ist die Frage; wohl wirkt Gottes Geist in seiner Schöpfung, aber «wie leise ist das Wort, das wir vernehmen!» (Ijob 26,13f). Oft stehen «Geist» und «Wort» zusammen (2 Sam 23,2; Ps 33,6; 147,18; Jes 59,21); betont das erste Gottes überwältigende, oft unbegreifliche Lebendigkeit, so das zweite, daß er erkannt und bekannt werden will.

Unter der niederschmetternden Erfahrung des Exils lernt Israel auf eine Neuschöpfung hoffen, in der Gottes Geist allein regieren wird – als Gerichtssturm, der alles vernichtet (Hos 13,15), und als kühlender Wind, der die Wüste zum Obstgarten wandelt (Jes 32,15—18); denn gerade der alles Böse wegfegende Sturmgeist Gottes schafft sich ein reines, heiliges Volk (Jes 4,4). Wer am «großen und schrecklichen Tag des Herrn» ihn anruft, der wird gerettet und mit seinem Geist begabt werden (Joel 3). Dann wird Gott seinen eigenen Geist dem Menschen ins Herz legen, damit alles Böse vernichten und ihm ein neues Herz schaffen (Ez 36,25—27; 39,28f).

II. Das Judentum zwischen Altem und Neuem Testament

Kann man die Fremdheit des Geistes, der Gotteserkenntnis schenkt, festhalten, wenn man nicht mehr alles Unerklärliche als Beweis des Wirkens Gottes auffassen kann? Die jüdischen Gelehrten wählten die «protestantische» Lösung, verknüpft mit der «katholischen»: Nur die biblischen Propheten sind garantiert Geistträger, und nur der in ununterbrochener Sukzession rite Ordinierte kann sie auslegen, weil ihm der Mose verliehene Geist so übermittelt wird. Damit war das radikale Gegenüber des Gottesgeistes festgehalten. Nur hielt er sich nicht an die Regel: je mehr er auf biblische «Konserven» beschränkt werden sollte, desto häufiger traten Propheten auf, die nicht anerkannt und darum nicht kontrolliert und an ihre Grenzen erinnert wurden, dafür um so mehr Leute faszinierten. Philo wählte die «charismatische» Lösung: nur wenn alles menschliche Denken erlischt, kann der Geist sprechen: «Ich glaubte, in göttlicher Begeisterung der Seele in höheren Regionen zu schweben...»

Aber biblische Propheten haben doch gerade unter dem Wirken des Geistes auch sehr vernünftige politische und soziale Lösungen vorgeschlagen, und Lügenpropheten haben unter «Geistzwang» und unter Aus-

schaltung der Vernunft geweissagt. Die Leute von Qumran suchten die Garantie im nachweisbaren Wunder der Erfüllung (Tempelrolle 61,2 – 5; Dtn 18,22; noch Ps.-Clem.hom. 2,6 – 11). Aber gerade beim echten Propheten erfüllt sich nicht alles sichtbar (Jona 3,10). Was also?

Ebenso fraglich blieb das Wirken des Geistes in der Schöpfung. Wer unter dem Eindruck der (damals) modernen Naturwissenschaft nicht mehr von Engeln redete, die die Regenbehälter öffneten und Blitz und Donner stets gleichzeitig ausließen, dachte sich Gottes Geist wie eine Art elektrischen Strom, der in verschiedener Intensität alles durchflutete. Aber wurde er damit nicht zu einer anonymen Naturkraft, in der Gottes Freiheit keinen Platz mehr hatte? Die Hoffnung auf ein ewiges Leben wurde damals modern. Die Skepsis des Predigers: «Wer weiß schon vom Geist des Menschen, ob er nach oben steigt, und vom Geist des Viehs, ob er nach unten zur Erde fährt?» (3,21), wird kaum wiederholt (vgl. 2 Makk 7,22f; Weish 1,13; 2,1.23; 4,7.10; 5,5.15!). Meist denkt man, ein dem Menschen eigener göttlicher Geist fahre beim Tod aus und werde in Kammern aufbewahrt bis zur Vereinigung mit einem neuen Leib in der Auferstehung. Aber geht damit nicht die biblische Einheit verloren zugunsten einer platonischen Trennung von Leib und Seele?

III. Das Neue Testament

1. Die Evangelien

Jesus selbst hat kaum vom Geist gesprochen. Er hat weder eine Christologie noch eine Pneumatologie verkündet. Er hat als Gottes Sohn im Geist *gelebt*. Noch Markus und Mattäus haben die «Fremdheit» des Geistes so empfunden, daß sie fast nur von dem in *Jesus* wieder lebendigen Geist reden. Nach Mt 1,18; Lk 1,35 ist der Schöpfergeist sogar schon in seiner Zeugung wirksam. Doch wird er (nach der Neuinterpretation des den in Feuer und Sturm kommenden Richter ankündigenden Täuferwortes) die Seinen «im Heiligen Geist taufen» (Mt 3,11 par.).

Schon Lukas betont, daß der Geist nicht nur in außergewöhnlichen Wundern wirkt, sondern allen gegeben ist. Num 11,29 («Gäbe Gott, daß alle im Volk des Herrn Propheten wären!») ist erfüllt; der Geist ist *die* Gabe Gottes (Lk 11,13) an den Glaubenden und Gehorsamen (Apg 2,38; 5,32). Noch wird die erste Erkenntnis des Glaubens nicht auf ihn zurückgeführt, wohl aber die Bewährung des Glaubens in der Verkündigung (neben Apg 8,29; 10,19; 11,28 usf. auch ihr «normaler» Fortgang: 9,31); denn Gemeinde ohne Mission wäre nicht mehr Gemeinde des Heiligen Geistes. Denkt Lukas auch an einen den Tod überlebenden «Geist» (8,55; 23,46)? Doch redet er Apg 20,10 nur vom zurückkehrenden «Leben», 9,40 vom Aufschlagen der Augen, und nach Lk 24,37–39 ist der Auferstandene gerade nicht «ein Geist». Jedenfalls ist also der «Geist» nicht «er selbst», und man kann auf Lukas kein System einer unsterblichen Seele gründen.

2. Paulus

Auch er weiß um «Zeichen und Wunder» des Geistes (Röm 15,19; 1 Kor 2,4; 1 Thess 1,5). Aber das entscheidende Wunder ist ein anderes: «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz aufgestiegen ist..., das hat Gott uns durch den Geist enthüllt», den Gekreuzigten, «Anstoß und Unsinn» damals wie heute, ja «Gottesfluch» (Dtn 21,22f, Tempelrolle 64,12; Gal 3,13), dem Glaubenden aber Gottes Weisheit (1 Kor 1,18—2,16).

Dieses seltsame Gesetz Gottes gilt auch für Jesu Jünger: gerade in der Schwachheit ist Gottes Kraft da (2 Kor 13,4; 12,10). Darum kann Paulus nicht mehr auf «Fleisch» vertrauen, obwohl dies Gottes gute Schöpfung ist und es auch einen «Christus nach dem Fleisch» gibt (Röm 9,5). Gegensatz dazu ist nicht ein (menschlicher) «Geist», sondern nur Gott selbst (1 Kor 1,26; 2 Kor 1,12; 10,4; 11,17f; vgl. Röm 9,8; Gal 4,23). Der Mensch soll «im Fleisch wandeln», aber sich nicht «nach dem Fleisch» ausrichten (2 Kor 10,3). Wenn er das nämlich tut, kann es Macht über ihn bekommen (wie der Alkohol, mit dem man Wunden reinigen kann, bei einem Menschen, der alle Hilfe bei ihm sucht). Darum ist nicht die Körperlichkeit des Menschen (Sexualität, Zorn, Geldgier) das gefährlichste «Fleisch», sondern gerade seine «geistigen» Fähigkeiten, seine Gesetzeswerke (Gal 3,2.5), seine moralische Vollkommenheit (Phil 3,3—7: «untadelig» nach Gottes Gesetz!). Der Mörder merkt wenigstens oft noch, daß nicht alles gut steht bei ihm, der auf andere herunterschauende Moralist nicht mehr.

Israels besonderes Los war es deshalb, der Welt zu demonstrieren, daß der Mensch gerade auch auf seinen religiösen Höhepunkten und nicht nur dort, wo er zum Tier wird, Gott ganz verfehlen kann; darum ist gerade dort auch Gottes Gnade in letzter Radikalität aufgebrochen (Röm 5, 20). An die Stelle des Lebens «nach dem Fleisch» tritt das «durch den Geist» geschaffene (Phil 3,3; Röm 8,13f; auch Gal 4,23 ist der Wechsel der Präpositionen zu beachten!). Jenes ist geprägt durch «Werke» (Plural), die getan und aufgezählt werden können und «offensichtlich» sind, dieses durch die «Frucht» des Geistes, die wächst und das Leben mit all seinen Licht- und Schattenseiten einheit-

lich auf Gott ausrichtet (Gal 5,19.22), dessen Kraft im Schwachen ist.

So wird der Geist zum Geist der Heiligung (Röm 15,16) und der einzelne wie die Gemeinde zu seinem «Tempel» (1 Kor 6,19; 3,16). Das ist kein neues «Gesetz», denn «wo der Geist ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3,17), gerade weil er die Weisheit zur richtigen Entscheidung schenkt, die dem andern doch «keine Schlinge um den Hals legt» (1 Kor 7,35.40). Das ist nur verständlich, weil die entscheidende Wirkung des Geistes eben die Öffnung für Gott und damit für den Mitmenschen ist. Er lehrt beten (Gal 4,6f; Röm 8,15 – 17); ja, er betet selbst in uns und übersetzt so unser Seufzen, für das wir nie die richtigen Worte finden, damit Gott es verstehen kann (Röm 8,26f).

Solche Ausrichtung auf Gott befreit vom Zwang, sich selbst durchsetzen zu müssen und schenkt darum das offene Herz für den andern, die «Liebe des Geistes» (Röm 15,30). Sie ist seine erste Frucht (Gal 5,22), die Gabe, die alle andern zusammenfaßt und Gemeinde baut (1 Kor 13 zwischen Kap. 12 und 14 wie Röm 12,9a zwischen V. 3 – 8 und 9b – 13). Wo Gemeinde zerstört wird, weil der konservativere Petrus nicht mehr Platz hätte neben dem radikaleren Paulus und dem charismatischeren Apollos (1 Kor 3,4.17.22), da ist Gottes Geist nicht mehr.

Das Wirken des Geistes in der Schöpfung ist selbstverständlich vorausgesetzt, gerade darum aber neutestamentlich nie erwähnt. Die Neuschöpfung, die mit dem Einbruch des Gesites bei Jesus beginnt (Mk 1,9 – 11; Mt 1,18; Lk 1,35), ist so viel wichtiger: der Hymnus Kol 1,15 – 20 erkennt, daß man die erste Schöpfung (in der das Gesetz des Überlebens des Starken gilt!) erst von der Neuschöpfung in der Auferstehung Jesu her als Gottes Schöpfung erkennen kann. Diese «Neuschöpfung in Christus» (2 Kor 5,17; «des Geistes» Tit 3,5) ist aber der Leib Christi, in den hinein der Geist in der Taufe eingliedert (1 Kor 12,13). Hier sind die Weissagungen von der Neuschöpfung durch die rieselnden Bäche des Gottesgeistes (Jes 44,3; vgl. 43,20) erfüllt. Hier gilt das Gesetz des Überlebens der Schwachen (1 Kor 12,22f).

Das führt Paulus zu der für Jahrtausende wichtigen Einsicht, daß die Absonderlichkeit der Gabe kein Beweis für ihre Herkunft aus Gottes Geist darstellt; das gab es auch im Heidentum (1 Kor 12,2). Wesentlich ist nur, ob durch sie Christus (nicht etwa die eigene Begabung!) Herr ist und so die ganze Gemeinde gebaut wird (V.3.7). Daher sind Fürsorge und Organisation (bei denen man nach Meinung der Korinther Besen oder Tischglocke braucht, aber nicht den Geist, V. 29f) genau so Geistesgaben (V. 28) wie die Glossolalie. Paulus schätzt diese zwar hoch (14,18), nicht aber als Dienst an andern. «Übernatürlich» sind also alle Gaben, wenn wirklich das Wunder aller Wunder geschieht, das durch Gottes Gnadenwort zum Menschen durchdringt und ihn ins Heil stellt. Darum kann kein «Ohr», mag es noch so sehr auf der Seite stehen, Minderwertigkeitsgefühle gegenüber dem «Auge» hegen, das freilich auch nicht, weil es alles von oben her überblickt, sich über die «Hände» (die etwa im schmutzigen Spülwasser arbeiten) erhaben fühlen darf (1 Kor 12, 15 – 25).

Auch für Paulus wirkt der Geist in dieser, nicht in der kommenden Welt, ist aber «Kostprobe» und «Anzahlung» auf sie hin (Röm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,13; Vgl. Hebr 6,4f). Eben dieser Geist, der um die Vollendung weiß, wird hier solidarisch mit der ganzen Schöpfung, weil er unerträglich an ihren Nöten leidet (Röm 8,22f). Er befreit von aller Schwärmerei, die mit dem Geist schon im Himmel leben und die Erde mit ihren Leiden vergessen will. Schon nach vorpaulinischer Sicht wirkt er freilich in der Auferstehung Jesu (Röm 1,4; vgl. 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18), und für Paulus ist der Erhöhte «lebenschaffender Geist», der den menschlich unvorstellbaren, «geistlichen» Auferstehungsleib schenkt (1 Kor 15,44 – 49). Das geschieht einst «um des (jetzt schon) in uns wohnenden Geistes willen» (Röm 8,11). Insofern kann man, wenn man das betonen will, was von Gott her gilt, sogar sagen, der Glaubende sei schon zu solch neuem Leben erweckt (Kol 2,12).

Aber gegenüber aller Schwärmerei meidet Paulus doch in Röm 6,1 – 11 diese Aussage, weil wir zwar der Sünde ein für allemal abgestorben sind, das Auferstehungsleben aber auf Erden noch sehr angefochten bleibt. Gewiß wird Gottes Geist schon hier zu «unserem Geist» (den Paulus scharf vom menschlichen Verstand unterscheidet, 1 Kor 14,14); aber doch so, daß dieser des Zuspruchs des «Geistes selbst», des immer wieder neu zu ihm durchdringenden Geistes Gottes bedarf (Röm 8,15f). Der heilige Geist ist also der Rufende und der in uns Antwortende zugleich. Dieses Leben Gottes in unserem menschlichen Leben drin ist dann auch der «Geist», von dem Paulus einmal erwarten kann, daß er durch Tod und Gericht hindurch gerettet werde (1 Kor 5,5).

3. Johannes

Auch bei ihm endet das Nikodemusgespräch über die Geburt aus dem Geist im Hinweis auf den Gekreuzigten (3,14), und der Hohepriester, der weissagen muß, was er selbst nicht will, spricht ebenfalls davon (11,51f). Nur ist damit Jesu «Erhöhung», nicht seine Ohnmacht betont, allerdings eine seltsame Erhöhung,

nämlich die ans Kreuz. Doch ist eben sie der Sieg Gottes (19,30). Wer das erkennt, ist «vom Geist geboren» (3,3.6), von Gott, von oben, vom Himmel her, und lebt nicht mehr «vom Fleisch», von unten, von der Erde, von dieser Welt, vom Teufel (3,6.31; 8,23.42—47; 15,19; 17,14.16). Jedoch ist dieser Geist in Jesu Worten zu finden, die «Geist und Leben» sind (6,63; vgl. 3,34).

Johannes meint also nicht eine obere Welt des Geistes, die man findet, wenn man die Welt des Fleisches verläßt und in den «Himmel» steigt, in geistlichen Erlebnissen (dagegen 3,13) oder nach dem Tod. Johannes spitzt das von Paulus Erkannte nochmals zu: «Fleisch» ist eigentlich alles außer Jesus. Darum künden die langen Bildreden Jesu immer nur das eine: alles, was der Mensch sucht, ist allein bei ihm zu finden, «dem wahren Licht, dem wahren Brot, dem wahren Weinstock, dem rechten Hirten» (1,9; 6,32; 15,1; 10,11). Wer sich auf anderes Licht und Brot, einen anderen Weinstock und Hirten verläßt, täuscht sich. Nur der Geist, der vom Gekreuzigten ausgeht (7,38 wohl so), führt in die ganze Wahrheit (16,13), zu dem, der *die* Wahrheit ist (14,6), indem er die Gemeinde zu ihm zurückruft (14,26; 15,26).

Die Neuschöpfung beginnt daher, wo der Geist den Menschen «von oben zeugt» (3,3), wie Johannes ein traditionelles Taufwort (3,5; Mt 18,3) neu interpretiert. Für ihn ist die Gabe des Geistes nur eine: eben die Erkenntnis Jesu. Kaum zufällig wählt er darum nicht das Bild vom Leib, in dem ein Glied das andere nötig hat, sondern die Bilder von der Herde, der Kornähre und vom Weinstock (10,1—18; 12,24; 15,1—6), wo Schaf neben Schaf, Korn neben Korn, Rebzweig neben Rebzweig alle von dem Einen leben, aber nicht einander nötig haben. Radikal zeichnet 1 Joh 2,20.27 eine Gemeinde, in der alle wissend sind und keines Lehrers bedürfen als des Geistes selbst. Alle «Jünger» (die Johannes nur 6,67 «die Zwölf» nennt) sind Empfänger wie des Gebots der Bruderliebe so der Vollmacht des Heiligen Geistes zur Sündenvergebung (20,22f). Sicher wird zur Liebe aufgerufen (15,12–17; 1 Joh 3,14 – 18; 4,11 – 13 in einer vielleicht späteren Schicht); aber es ist die Bruderliebe, die die Liebe zur Welt geradezu ausschließt (15,18 – 16,4; 1 Joh 2,15f). Zwar schenkt der Geist das Zeugnis und so auch Verantwortung für die Welt (15,26f; 17,20 – 23); aber nicht so wie bei Paulus (1 Kor 14,16.23—25), daß die Gemeinde in die Welt ausbricht und ihre Sprache lernt, sondern so, daß sie, abgeschirmt von der Welt, ihr vorlebt, was Leben unter der Führung des Geistes bedeutet.

Eigentlich ist im Glauben schon alles erreicht. Freilich muß dies ins ewige Leben, ins volle Schauen der Herrlichkeit Gottes hinein bewahrt werden (6,27; 12,25; 14,2f; 17,24); aber nicht welche Vorstellungen der Mensch von der kommenden Welt hat, entscheidet, sondern ob er in seiner Begegnung mit Jesus schon «die Auferstehung und das Leben» findet (11,244f). Genau das ist die Neugeburt aus dem Geist (3,5f): durch Jesus dringt ein Leben aus einer ganz anderen Dimension ein; zwar wird der Glaubende sterben, was aber der Geist in ihm zu bauen angefangen hat, wird davon nicht zerstört, sondern einst von Gott vollendet. Insofern wird, wer an Jesus glaubt, nicht sterben, oder wenn er stirbt, dennoch leben (11,25f).

IV. Wo also ist der Heilige Geist am Werk?

Unmöglich ist die typisch *«protestantische» Lösung:* das Wirken des Geistes kann man nicht im geschriebenen Bibelwort einfrieren. Gewiß redet er durch die Schrift (Mk 12,36; Hebr 10,15); aber schon die Antithesen von Mt 5,21 – 48 zeigen, wie wenig sie verstanden ist, solange sie dem Buchstaben nach gelesen wird. Paulus kann sogar (trotz Röm 3,21 usw.) erklären, die Gemeinde «lebe im neuen Leben des Geistes, nicht mehr im veralteten der Schrift» (7,6). Will sie sich nämlich mit der Schrift sichern, wird diese zum Buchstaben und Gesetz und bleibt mitsamt ihren Lesern noch unter der «Decke»; erst der Geist öffnet das Herz und damit auch die Schrift (2 Kor 3,6.14 – 18). Nach Joh 3,1 – 10 kann auch der berühmteste Schriftausleger die (von Jesus zeugende, 5,39.46f) Schrift nicht verstehen ohne die Neuzeugung durch den Geist.

Unmöglich ist die typisch *«katholische» Lösung:* Freilich schafft der Geist Ordnung. Ethische Maximen mit Androhung des Gottesgerichts stammen vermutlich von geistbewegten Propheten und werden Offb 2,7 usw. auf den Geist zurückgeführt. Er macht auch Menschen zu «Aufsehern» (Apg 20,28) und gibt jedem seine Gabe und Aufgabe, damit alles in Ordnung vor sich gehe (1 Kor 12,8 – 11; 14,32f. 40). Frauen spielen dabei eine wichtige Rolle (Apg 18,26; Röm ;6,1; 1 Kor 11,5; Phil 4,2f; vgl. Joh 4,39; 11,28; 20,18). Der Geist erinnert an das, was «von Anfang an» gelehrt wurde (Joh 14,26; 1 Joh 2,7.24). Aber *er* ruft zu besonderem Dienst; die Gemeinde kann nur hinterher erkennen, was er voran geschenkt hat (Apg 6,3; 20,28; 1 Kor 12; 16,15 – 18; 1 Tim 1,18; 4,14). Darum bezeichnen die vier griechischen Ausdrücke für «Amt» nur das Wirken jüdischer oder heidnischer Beamten, das Christi oder der Gesamtgemeinde, nie jedoch das eines einzelnen oder einer Gruppe. Was Petrus grundlegend zugesprochen ist (und seine apostolische Einmaligkeit ausmacht; Mt 16,18f), gilt der Gesamtgemeinde als seiner Nachfolgerin 18,18). Selbst die Sondergabe

eines Gemeindeglieds kann vom Geist jederzeit einem andern geschenkt werden, so daß der erste sich hinsetzen und den andern reden lassen muß (1 Kor 14,30). Die Leitung des Geistes genügt (1 Joh 2,27). So steht am Ausgang des neutestamentlichen Zeitalters die Ordnung desr Pastoralbriefe mit der Ordination (freilich nur, wo der Geist durch Propheten den zu Ordinierenden bezeichnet hat) neben der der Johannesbriefe, in der der Geist durch jedes Gemeindeglied reden kann (freilich nur, wenn es innerhalb des «von Anfang an» Gelehrten geschieht). Beide Formen sind möglich, solange die genannte Korrektur wirksam bleibt.

Unmöglich ist die rein *«charismatische» Lösung:* Auch ein von Jesus berufener Empfänger des ersten Pfingstgeistes kann irren (Gal 2,12). Herrlichste geistliche Erlebnisse können von Götzen herkommen (1 Kor 12,2f). Nicht jeder Geist kommt von Gott und schenkt die Wahrheit (1 Joh 4,1 – 6). Erst die Stellung zum «Herrn», der «ins Fleisch gekommen ist», entscheidet darüber. Aber selbst eindeutig vom Geist stammende Weisungen entbinden nicht von selbständiger Entscheidung. Der Geist gebietet Paulus, nicht nach Jerusalem zu ziehen (Apg 21,4), und doch muß er «gebunden im Geist» gerade das tun (20,22). Noch weniger können unbestreitbare Wunder Gottes Geist garantieren. So einfach ist es ja nicht, daß «der böse Geist» immer das Wunder verweigert (Apg 19,15f): Mk 13,22; Apg 16,16; 2 Thess 2,9; Off 13,13).

Widerspricht also der Geist sich selbst? Er setzt Bischöfe ein und gibt Charisma durch Ordination und lehrt zugleich die Gemeinde, sie habe keinen Lehrer nötig außer ihm selbst. Er ruft Paulus zum Märtyrergang und warnt ihn gleichzeitig davor. Er schenkt die überschäumende Fülle einer Geistessprache und hält doch das Gemeindeglied davor zurück, dieser im Gottesdienst freien Lauf zu lassen. Nun, Jesus hat in Gleichnissen geredet, weil man *Gottes nie habhaft werden kann*, auch nicht mit der korrektesten Formel; Gott muß sein Wort stets neu sagen und zu neuen Ufern führen können. Die Gemeinde hat aus dem gleichen Grund vom Geist gesprochen. Wohl gibt es Wegweiser: die Frage, ob Jesus als Mensch und als himmlischer Herr bekannt wird und ob dadurch die Gemeinde als ganze gebaut wird. Wohl gibt Gott auch seiner Gemeinde immer wieder Menschen, die besonders begabt sind, diese Fragen zu klären, und Bekenntnisse, die das festzuhalten versuchen. Dafür soll man sehr dankbar sein. Beide dürfen aber nie dem Geist Gottes im Weg stehen, wenn er in einer neuen Situation neu reden will. Er kann der Gefahr der alles auflösenden Gnosis (1 Tim 6,20) entgegen den geordneten Dienst der Verkündigung schenken und zugleich der Gefahr der werdenden Amtskirche (3 Joh 9f) entgegen die Gemeinde an die absolute Freiheit des Geistes erinnern. Er kann den Menschen in eine Aufgabe rufen und ihm zugleich die Schwere seines Weges aufzeigen. Er kann die überbordende Freude schenken und zugleich die Nüchternheit der Liebe, die die andern nicht vergißt. Er kann «protestantisch» und «katholisch» und «charismatisch» reden.

[1] Alles Nähere in E. Schweizer, Heiliger Geist (Stuttgart 1978).

EDUARD SCHWEIZER

1913 in Basel geboren, Schulen in Basel, Universitätsstudium Basel, Marburg, Zürich, unter K. Barth, R. Bultmann, E. Brunner. Abschluß 1936, Dr. theol. Basel 1938. Pfarrer in der Schweiz 1936–1946. Privatdozent Zürich 1940, ordentlicher Professor für Neues Testament Mainz 1946, Bonn Sommer 1949, Zürich seit Herbst 1949. Gastprofessor Rochester/New York 1959/60 und 1962, San Francisco 1964 und 1967, Kyoto und Tokio 1966, Melbourne 1968, 1971, 1975. Dr. h.c. Mainz 1950, Wien 1972, D.D.h.c. St. Andrews (Schottland) 1963, Melbourne 1975. Bücher: EGO EIMI 1939², 1965; Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern 1955/²1962; Gemeinde und Gemeindeordnung im NT 1959/²1962; Neotestamentica 1963; The Church as the Body of Christ 1964; Das Evangelium nach Markus 1967/⁴1975; Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT 1968/⁴1976; Beiträge zur Theologie des NT 1970; Das Evangelium nach Matthäus 1973/²1976; Der Brief an die Kolosser 1976; Heiliger Geist 1978; Gott will zu Worte kommen 1978 u.a.m.; Zahlreiche Übersetzungen ins Englische, Japanische, Italienische, Französische; über 200 wissenschaftliche Aufsätze in Deutsch und Englisch. – Im ThWNT die Artikel pneuma; sarx; sōma; hyiós (theoũ); psyché. Anschrift: Pilgerweg 8, CH-8044 Zürich.

Sohn und Geist: Die Frage der Orthodoxie

Dietrich Ritschl

Geschichte der Kontroverse um das Filioque

I. Die heutige Problemlage

Über den Heiligen Geist spricht die Bibel und sprechen die Gläubigen meist im Hinblick auf seine Wirkung und Gegenwart. Das ‹Filioque› aber ist ein trinitätstheologischer Begriff. Darin liegt für viele heute eine besondere Schwierigkeit. Welche Zusammenhänge bestehen zwischen trinitarischen Reflexionen und der wirklichen Gegenwart des Geistes in unseren Gemeinden, in unserem eigenen Leben? Man wird diese (vielleicht typisch westliche) Frage nicht aus dem Auge verlieren dürfen, wenn man sich der Kontroverse um das Filioque zuwendet, die seit der späteren patristischen Theologie einen wichtigen Grund für das Schisma zwischen den westlichen und den orthodoxen Kirchen ausmacht.

1. Das Filioque als trinitätstheologischer Begriff

Die Kirche des Westens hat in einem langen, keineswegs eindeutig geplanten theologischen Entwicklungsprozeß dem nizänokonstantinopolitanischen Symbol (dem einzigen wirklich ökumenischen Glaubensbekenntnis!) das Wort «filioque» hinter dem Satzteil «... der Heilige Geist, ... der ausgeht aus dem Vater» zugefügt. Der Geist nimmt also seinen Ausgang aus dem Vater *und dem Sohn*, war die These. Man würde diesen Zusatz völlig mißverstehen, wollte man ihn als etwas anderes als eine innertrinitätstheologische Aussage ansehen. «In» dem dreieinigen Gott, in der «immanenten Trinität» sei der Hervorgang des Geistes (*processio*) als ein Hervorgehen aus dem Vater sowie dem Sohn zu begreifen. Will man die Kontroverse um das «Filioque» verstehen, so muß man sich ganz in die klassischen trinitarischen Argumentationsgänge hineindenken. Dabei wird man entdecken, daß diese Gedanken – allem ersten Eindruck zum Trotz – unerhörte Relevanz haben in bezug auf unser heutiges Verständnis von Kirche, Ethik, verbindliches Lehren und – nicht zuletzt – auf die Beurteilung der verschiedenen neuen charismatischen Bewegungen. Freilich erscheint es als kühn, in einer Zeit, in der viele von uns kaum theologisch zu rechtfertigen wissen, wie man überhaupt von «Gott reden» kann, eine so subtile Frage aus der immanenten Trinitätslehre ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken! Aber das Studium gerade dieser subtilen Frage könnte erweisen, daß die westliche Theologie von jeher die Tendenz hatte, ein Reden von Gott «im allgemeinen», also nicht konkret vom dreieinigen Gott, zu fördern. Die modalistische Tendenz (die Reduktion also von Vater, Sohn und Geist auf drei Aspekte der Gottheit, sozusagen) macht es tatsächlich schwer, «von Gott zu reden».

2. Das Problem des Schismas

Hinter der Kontroverse liegt eine im Osten und Westen verschieden konzipierte Trinitätslehre. Die Kontroverse selbst hat zu ihrem Mittelpunkt die einseitige Entscheidung des Westens, dem ökumenischen Bekenntnis eine wichtige trinitarische Klausel zuzufügen. Das war für die orientalischen Kirchen unannehmbar, 1. als un-kanonische Zufügung, 2. als nicht im Einklang mit der Tradition, und 3. als dogmatisch unwahr und gefährlich. So hat die Orthodoxie in all den Jahrhunderten von Johannes von Damaskus bis zu Patriarch Anthimos' Antwort an Papst Leo XIII. im Jahr 1894 eine beachtliche Reihe von Verteidigungen der anti-filioquistischen Trinitätslehre hervorgebracht. Heute stellt sich das Problem auf zwei Ebenen dar:

1. Wird das Filioque auch weiterhin von den orthodoxen Kirchen als völlig unannehmbar und als Ausdruck tiefgehender Differenzen in bezug auf Trinität und Heiligen Geist abgelehnt, oder wird es als typisch ambrosianisch-augustinische Eigenart der westlichen Theologie historisch eingeordnet und schließlich toleriert?

Aber 2. Was bedeutet die Tatsache, daß das Nizänische Glaubensbekenntnis im Westen bei weitem nicht die Bedeutung und Würde hat, die ihm in der Orthodoxie zukommt? Das Filioque, als Zusatz zu diesem Bekenntnis, hat im Westen keine allzugroße Bedeutung; hier besteht eine auffällige Asymmetrie zwischen dem westlichen und östlichen Flügel der Kirche. Dies wird man nicht nur bei der historischen Interpretation der Kontroverse, sondern ganz besonders bei den in jüngster Zeit begonnenen Anstrengungen um ihre Beendigung[1] beachten müssen. Eine einfache Streichung des Filioque aus dem Credo wäre erstens kein großes Opfer für die meisten westlichen Kirchen

(einige beraten z. Z. diese Änderung), und zweitens und viel gewichtiger: die durch das Filioque markierte theologische Frage bliebe ohne Antwort.

II. Der äußere historische Ablauf der Kontroverse

Die bloßen Fakten und Daten der Kontroverse geben außergewöhnlich wenig her. Das verwundert nur den, der nicht weiß, daß das Filioque nur die Spitze eines Eisberges ist. Es empfiehlt sich trotzdem, zunächst die wichtigsten Fakten aufzuzählen, um dann in einem zweiten Durchgang die theologischen Hintergründe zu skizzieren. Weil viele Einzelheiten hier nicht genannt werden können und es zudem keine moderne Gesamtdarstellung der Kontroverse gibt, werden wichtige historische Studien und einige theologische Abhandlungen in den Anmerkungen genannt werden müssen.

Besonders im Hinblick auf die Filioque-Kontroverse[2] wird man *im Westen* zwischen Theologie und Kirche und innerhalb der Kirche zwischen Regionalsynoden und der gesamten römischen Kirche, später freilich zwischen ihr und den nicht-römischen Kirchen unterscheiden müssen. Die westliche Theologie vertrat seit Tertullian (Adv. Prax.), Novatian (De trinitate), Ambrosius (De Spiritu Sancto) und erst recht Augustin (z.B. De trinitate, und ep. 11 und 120, sowie exeget. Schriften) der Sache nach längst das Filioque, bevor einzelne Synoden oder die Gesamtkirche es akzeptiert hatten. Auch die Synoden von Toledo[3] 446/47 und 589 (die Filioque-Klausel vom Jahr 400 ist späterer Zusatz) und die von Gentilly, Frankfurt, Friaul und Aachen gaben zwar der filioquistischen Lehre Ausdruck, was aber nicht heißt, die westliche Kirche hätte offiziell so gelehrt. Man wird ferner beachten müssen, daß dann die später offizielle Filioque-Lehre in ihrer Begründung und Ausweitung eine Wandlung durchmachte. Anselm und Thomas v. Aquin lehren das Filioque mit teilweise anderen Begründungen und Folgen als die frühen lateinischen Väter.

Auch für die Kirchen des *Ostens* sind einige allgemeine Bemerkungen am Platz: Besonders im Hinblick auf Konstantinopel wird man nicht vergessen dürfen, welche Probleme die lateinische Missionstätigkeit unter den Slawen (insbesondere Bulgaren) brachte, überhaupt die politischen Spannungen mit Rom[4]. Während man den westlichen Theologen eine nur indirekte Kenntnis der Hintergründe der orientalisch-orthodoxen Theologie und besonders der Trinitätslehre wird bescheinigen müssen[5], kann man auch den östlichen Theologen und Kirchenführern mit guten historischen Gründen eine Einsicht in die besonderen Probleme der Kirche in Spanien (Arianismus der sog. Priszillianer) sowie der fränkischen Kirche rundweg absprechen. Gerade dort aber ist das Filioque zum Sieg gelangt. Das bedeutet nichts weniger, als daß massive politische Probleme, Interessen und das Fehlen kirchenpolitischer sowie auch theologischer Information die Filioque-Kontroverse von Anfang an mitbestimmt haben. Denkt man an den Ausgang der Einigungsversuche der Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439), so wird man urteilen müssen, daß die Verständigungsmöglichkeiten mit den Jahrhunderten eindeutig abnahmen.

a. Die wesentlichsten *äußeren Daten* der Kontroverse sind die folgenden: schon im frühen 5. Jahrhundert ist das Filioque in Spanien im liturgischen Gebrauch; es erscheint im Text des Konzils von Toledo von 446/47 und ebenso im Athanasianum[6] («Spiritus s. a Patre et Filio...procedens», 22), sowie im 3. und 4. Konzil von Toledo (589 bzw. 633) und in den Synoden von Gentilly (767) und Frankfurt (794). Bei der Synode von Friaul (796) wird das Filioque von Paulinus v. Aquileia verteidigt. Aber schon in der Mitte des Jahrhunderts findet sich die erste bedeutendere Klärung von orientalischer Seite bei Johannes von Damaskus (Expos. fid. orth. I, 8, 12), auf die später immer wieder zurückgegriffen wurde.

b. *Äußerer Anlaß* für eine Anfrage von Leo III. an Karl den Großen war eine Belästigung fränkischer Mönche im St. Sabas-Kloster, Jerusalem, wegen der Einfügung des Filioque in die Liturgie. Der Kaiser beauftragte Theodulf v. Orleans im Jahre 809, die Frage theologisch abzuhandeln[7], und auf der Synode von Aachen wurde die strittige Formel ins Credo eingefügt. Später oft zitiert ist aber die reservierte Haltung des Papstes: auf der Synode von Rom (810) wird zwar das Filioque als orthodox erklärt, seine Einfügung ins Credo jedoch abgelehnt (hier wurden die berühmten beiden Silbertafeln mit dem unveränderten Text des Symbols graviert und öffentlich aufgestellt).

Man geht also nicht fehl, wenn man die fränkische Kirche, den Hof Karls (mit Alkuins «De processione Spiritus s.») und die vorhergehenden Schwierigkeiten in Spanien als die Umgebung ansieht, in der das theologische Konzept Augustins zum kirchenpolitisch und kirchenrechtlich akzeptierten Bestandteil des Bekenntnisses wird.

c. Die eigentliche Kontroverse aber beginnt mit *Photius*, der 858 Ignatius als Patriarch in Konstantinopel ablöst. Folgende Gegenüberstellung von Ereignissen in West und Ost illustriert vielleicht etwas die Wirrnis:

863	Papst Nikolaus I. bestätigt den abgesetzten Ignatius
	Die lateinische Kirche beansprucht Bulgarien
869	Rom verurteilt Photius
870	Rom verurteilt Ignatius' Anspruch auf Bulgarien
880	Päpstliche Legaten in Konstantinopel unterschreiben das Bekenntnis ohne Filioque-Klausel, bestätigen die Wiedereinsetzung Photius' (so F. Dvornik gegen ältere Forschung)
892	Rom exkommuniziert Photius (Dvornik hält dies für spätere Legende)[8].
	Kaiser Michael III. appelliert an den Papst in Rom
867	Photius verurteilt die Mission in Bulgarien sowie das Filioque Konzil in Konstantinopel exkommuniziert Papst Nikolaus; aber Ignatius wird wieder eingesetzt
869	Konstantinopel bestätigt die Verurteilung
877	Ignatius stirbt, Photius ist wieder Patriarch
879/80	Konzil von Konstantinopel widerruft Entscheidung von 869
886	Kaiser Leo VI. setzt Photius ab (vgl. Photius' *Liber de Spiritus S. mystagogia* [Migne, PG, 102]).

d. Die nächste Etappe der Kontroverse ist ebenso wie die vorhergehende durch politische Nöte und Wirren bestimmt. Im Jahr 1009 benützt Papst Sergius IV. das Filioque in einem den Glauben summierenden Schreiben nach Konstantinopel; sein Namensvetter dort läßt den Namen des römischen Papstes in der offiziellen Liste (absichtlich?) aus. Fünf Jahre später fügte der gewiß an Kriegen gegen Sarazenen und Griechen mehr als an der Theologie interessierte Papst Benedikt VIII. auf Drängen Kaiser Heinrich II. das Filioque offiziell und endgültig in die damit westliche Fassung des Nizänums ein. Es wurde nun in der Messe gesungen.

e. Es bleibt noch, vor dem Untergang von Byzanz am 29. Mai 1453 – als in der Hagia Sophia immerhin die Orthodoxen und die Lateiner vor ihrem Ende gemeinsam die Messe feierten – die für die Orthodoxie demütigenden *Wiedereinigungs-Konzilien* von Lyon (1274) und Florenz (1438/39) zu erwähnen. Bekanntlich haben die orthodoxen Delegierten nach Lyon ihr Votum für das Filioque in ihren Heimatkirchen nicht durchsetzen können, und nach Florenz unterblieb im Osten eine Proklamation der Ergebnisse. Der echte theologische Streit, der sich jämmerlich in kirchenpolitische Zänkereien verdünnt hatte, ließ sich unmöglich kirchenpolitisch lösen. Zu eng war schon die Verfilzung von politischer Intrige, wirrem Machtstreben und echter theologischer Gelehrsamkeit in der Person des Photius (der keinen ebenbürtigen theologischen Partner im Westen hatte), um noch einmal das theologisch-innertrinitarische Problem so klar in den Blick zu bekommen, wie es die klassische griechische und dann die augustinische Theologie zu durchdenken begonnen hatte. Die mittelalterlichen Theologen des Westens, besonders Anselm und Thomas, verbanden andere Interessen mit dem alten Thema. Ihr Denken rückte noch weiter von einem möglichen Konsens mit dem Osten ab.

f. Die *nichtrömischen Kirchen des Westens* schließlich verhielten sich in der Filioque-Frage unterschiedlich: Das Filioque war über Jahrhunderte nicht mehr Gegenstand kirchenrechtlicher oder kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. In den spärlichen Kontakten der reformatorischen Kirchen mit der Orthodoxie wurde es nicht verhandelt. Die Reformatoren und die lutherischen sowie die reformierten Bekenntnisschriften hielten schon wegen der Hochschätzung des Athanasianums am Filioque fest. Aber der dem Kalvinismus nahestehende griechische Theologe und Patriarch Kyrill Lukaris (ermordet 1638) erneuerte die Kontroverse nicht, während wenig später der einflußreiche Petrus Mogila, der ebenfalls den Westen gut kannte und das Lateinische in die akademische Welt in Kiev und weit darüber hinaus einführte, in seinem «Orthodoxen Bekenntnis» (1642/3) die Ablehnung des päpstlichen Primats und des Filioque erneut als

Zentralpunkte hinstellte. Die Aufweichung der westlichen Haltung, etwa durch Papst Benedikt XIV., der das Filioque nicht als Bedingung für eine Union mit der Ostkirche aufrecht erhalten wollte[9], brachte nichts in Bewegung. Hingegen hat die Unionseinladung von Leo XIII. vom Jahr 1894 die harte Antwort des Patriarchen Anthimos provoziert, der der westlichen Kirche hochmütige Neuerungen und Blockierung der Wiedervereinigung unter ausdrücklichem Hinweis auf das Filioque, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Lehre vom Fegfeuer, das ungesäuerte Brot bei der Eucharistie, u.a.m., vorwarf. Wenn der Papst nachweisen könnte, daß diese Lehren vor dem 9. Jahrhundert Gemeingut des Ostens und Westens gewesen seien, dann sei eine Wiedervereinigung möglich. Damit war ein Argument aus der Tradition ins Zentrum gerückt.

g. Vielfältiger sind die Beziehungen der Orthodoxie zur *Anglikanischen Gemeinschaft*[10] und natürlich zur *altkatholischen Kirche*, die 1875 das Filioque aus dem Nizänum strich[11]. Die anglikanischen Theologen hatten nach anfänglicher Verteidigung des Filioque (Roger Hutchinson) schon im 17. Jahrhundert (John Pearson, E. Stillingfleet) und erst recht im Zuge des Oxford Movement nach 1833 die theologische Konzeption des Filioque zu interpretieren und zu problematisieren begonnen. Mit Recht wird hier, wie schon bei Pearson, zwischen «eternal procession» und «temporal mission» des Geistes unterschieden, aber zu einer Ablehnung des Filioque sollte es noch nicht kommen, obwohl einer der Hauptsprecher, der bedeutende Gelehrte und Liederdichter J.M. Neale, das Filioque ganz abzulehnen geneigt war. Bei den Bonner Konferenzen mit Altkatholiken und Orthodoxen (1874/75) war der englische Vertreter E.B. Pusey hingegen ein Verteidiger der westlichen filioque-Konzeption. Bei der Joint Doctrinal Commission von 1931 wiederholte man den Konsens von 1875, die Formel des Johannes v. Damaskus «durch den Sohn» (statt «und aus dem Sohn») sei hilfreich im Hinblick auf eine Einigung. Aber erst das Treffen dieser Kommission in Moskau 1976 brachte einen echten Fortschritt. Das Filioque wurde von den Anglikanern als Teil des ökumenischen Credos abgelehnt, weil 1. der Satz im Credo über den Ausgang des Geistes vom Vater die ewige *processio*, nicht seine geschichtliche *missio* gemeint habe, und 2. weil der Filioque-Zusatz zum Credo nicht auf ökumenischem Konsens beruht hatte, und endlich 3. weil das Credo ein öffentliches Bekenntnis des Volkes Gottes bei der Eucharistie sei[12]. Die Lambeth Konferenz 1978 hieß dies Ergebnis gut und empfahl den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft zu erwägen, das Filioque aus dem Credo zu streichen[13].

III. Der innere, theologische Verlauf der Kontroverse

Der Überblick über die wichtigsten kirchenhistorischen Ereignisse in der Geschichte der Filioque-Kontroverse führte schließlich mit der Entscheidung der altkatholischen und den Empfehlungen der anglikanischen Kirche zum Zentrum des Problems des Filioque zurück: zur innertrinitarischen Frage des Verständnisses des Hervorgehens des Geistes aus dem Vater. Hier gehen in der Tat die theologischen Entwicklungen in der augustinischen Tradition des Westens ganz andere Wege als in der griechischen Theologie des Ostens. Dies soll im folgenden kurz skizziert werden.

1. Die Begrifflichkeit des Athanasius

Von größter Wichtigkeit ist die Einbettung der griechischen theologischen Reflexion in die gottesdienstliche, doxologische Sprache. Die theologischen Begriffe sollten eine Hilfe zur echten Anbetung sein. Das ist schon beim klassischen Konstrukteur der Trinitätslehre, Athanasius[14], ganz deutlich. Allerdings sind bei ihm die Unterscheidungen zwischen wichtigen Termini wie *ousía* (lat. *substantia*, Wesen), *hypóstasis* und *prósopon* (lat. *persona*), auch *enérgeia* nicht so eindeutig, wie man es später, unter Berufung auf ihn, gerne sehen wollte. Auch der Westen berief sich ja auf Athanasius. Seine eigentlichen Erben sind aber die drei großen Kappadokier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, und erst bei ihnen wird die Begrifflichkeit, von Ausnahmen abgesehen, klar. Worum geht es?

Obwohl man die «Energien» in Gott nicht von seiner *ousía* ablösen kann, ist es den Gläubigen mit ihrer Erkenntnis unmöglich, sozusagen direkt zu Gottes *ousía* vorzudringen. So wie alles in der Schöpfung sein Sein in den göttlichen «Energien» hat, so auch der Gläubige in seiner Partizipation am dreieinigen Gott. Diese Einsicht, die in der Basis schon bei Athanasius vorliegt, der dadurch Schöpfung und Erlösung verbinden konnte, geht in der Folge einen langen Entwicklungsgang bis hin zur voll ausgestalteten Theologie des Gregor Palamas (gest. 1358), bei dem die ungeschaffenen «Energien» der Trinität in ihrem Zusammenhang mit der gläubigen Erfahrung gesehen werden. Aber schon Athanasius lehrt in den Streitschriften «Contra Arianos» und in den klärenden, freundschaftlichen Erklärungen «Ad Serapionem», daß Vater, Sohn und Geist ineinander ruhen (schon Irenäus hatte das über den Vater und den Sohn gesagt), daß man über den Geist nicht geringer als über die zweite Person der Trinität denken dürfe, und vor allem: daß die Partizipation der Gläubigen an Gott selbst eine Teilhabe im

Heiligen Geist sei. Weil dies aber eine Vereinigung mit Gott *durch den Sohn*, durch das *Wort*, ist, sind die Gläubigen durch und wegen Jesus Christus Teilhaber an Gott im Geist. In diesem Sinn will die ständig wiederholte und später umstrittene Formel *dià toũ hyioũ* («durch den Sohn») verstanden sein. Athanasius sagt, der Vater sei «über alles» und auch «durch alles und in allem», der Sohn «durch alles» und der Geist «in allen» (oder allem). Die *communio* mit Gott ist also mit dem Vater, der immer schon Vater des Sohnes ist, im Geist. Der Geist hat so vollständig Anteil am Vater und am *lógos*, und zwar wegen der vollen Einheit der Aktivitäten und des Wesens Gottes (der *enérgeia*), daß man sich auch fragen kann, ob nicht die spätere Interpretation eine zu starke Trennung von *ousía* Gottes und seiner *enérgeia* in Athanasius hineingelesen habe. Dies kann hier nicht entschieden werden. Jedenfalls ist deutlich, daß Athanasius auf allen Stufen seiner Argumente nicht *nur* über Gott, wie er in sich selbst ist («immanente Trinität»), spricht, sondern wie er *ad extra*, zu den ihn erkennenden und ihn lobenden Gläubigen ist. So könnte man Athanasius interpretieren, als erlaube er den Transfer von der Erkenntnisordnung («im Geist, durch den Sohn, aus dem Vater») auf die innere Ordnung (*táxis*) der Trinität.

2. *Begriffsklärung: Die Kappadokier*

Die Kappadokier vernachlässigen keineswegs die soteriologische Dimension der Trinitätslehre des Athanasius, den Bezug also auf das den Menschen zuteil werdende Heilswirken. Aber sie vertiefen und differenzieren die Lehre über Gottes dreieiniges Wesen. Basilius definiert *hypóstasis* sorgfältiger, äußert sich aber noch vage über die Hervorbringung des Geistes aus dem Vater. Gregor von Nazianz leistet dies mit dem neu gefüllten Begriff der *ekpóreusis*, der Ausgießung, während der jüngere Gregor v. Nyssa dem *dià toũ hyioũ*-Konzept («durch den Sohn») nachgeht. Allen dreien ist es eindeutig darum zu tun, den heiligen Geist nicht als etwas «Geschaffenes» (*ktísma*) mißzuverstehen. Basilius, der zwischen der inneren Ordnung (*táxis*) der drei Personen und ihrer nach außen tretenden Erscheinung zu unterscheiden geneigt ist, will die Charakteristika (so könnte man für *prósopon* sagen) des Sohnes und des Geistes in keiner Weise verwechselt sehen. Die Eigenschaft des Sohnes, gezeugt zu sein, kommt dem Geist nicht zu. Weiterführend lehrt Gregor von Nazianz, die Eigenschaft des Geistes sei die *ekpóreusis*, parallel zu der *gennésia* (dem Gezeugt-Sein) des Sohnes. Diese Parallellität ist ein wichtiger Punkt für das Verständnis der orthodoxen Trinitätslehre: konnte man bei Athanasius und auch bei Basilius noch unter Umständen eine »Aneinanderreihung» Vater–Sohn–Geist herausinterpretieren, so wird von nun an einer solchen Konzeption gewehrt. Der jüngere Gregor lehrt überzeugend, daß Gott, die lebensspendende Kraft, die einzige Quelle (*pegé*), Wurzel (*ríza*), Prinzip (*archè*) und Ursache (*aitía*) sei. Während man also sagen kann, der Geist des Vaters komme zu den Gläubigen «durch den Sohn», ist eine solche Aussage im Hinblick auf die innere Dynamik der Trinität sinnlos, ja irreführend, denn sie legt den Gedanken nahe, es seien zwei Quellen, zwei Ursachen, zwei Wurzeln in der Gottheit. Dies wird nun die orthodoxe Lehre: der Vater ist alleinige Quelle von Sohn und Geist, weil das seine hypostatische Eigenheit ist, den Sohn und den Geist hervorzubringen; diese wiederum haben ihre unvertauschbaren Hypostasen. Die *«monarchia»* des Vaters also beherrscht das Konzept. Das westliche Filioque ist damit natürlich unvereinbar.

Freilich fragt es sich, ob die Orthodoxie mit ihren aristotelischen Kategorien von Ursache und Hypostase die im Westen aufgeworfene Frage befriedigend beantworten kann. Wie ist denn in der ewigen *ekpóreusis* der Geist mit dem Sohn verbunden? Ist nicht der den Geist hauchende Vater schon der Vater des Sohnes? Zwei Gefahren scheinen nicht gebannt: 1. daß der Vater den anderen beiden Hypostasen kraft seiner eigenen hypostatischen Funktion doch übergeordnet wird, und 2. daß der Heilige Geist nicht eindeutig der «Geist Christi» ist, wie man, im Hinblick auf die nicht-immanente, sondern «heilsökonomische Trinität» mit dem Neuen Testament doch immer sagen sollte.

3. *Augustinus und die westliche Denktradition*

Es ist bekannt und muß hier nur angedeutet werden, daß die westliche Tradition von Augustinus' trinitarischem Verständnis der *relationes* in der Trinität ganz nachhaltig beeinflußt wurde. Dabei verschwinden die unterschiedlichen Eigenschaften der drei *personae* (Tertullian folgend ist dies nun der westliche Begriff) mehr und mehr. Harnack mag übertrieben haben, als er meinte, Augustin wäre «selbst nie auf die Trinität gekommen, wenn er nicht an die Überlieferung gebunden gewesen wäre»[15]. Aber die Tendenz zu einem bloß monotheistischen Gottesbegriff verdankt der Westen gewiß der Dreieckskonstruktion des modalistischen Konzepts Augustins. Er begann die Reflexion nicht mit dem Vater, wie die Griechen, sondern mit dem Abstraktum «Trinität» als solcher, wobei die drei Personen in symmetrischen *relationes* sich gegenseitig bedingen, so sehr sogar, daß er die Partizipation des

Sohnes in seiner eigenen Sendung lehrt. Letztlich wehrt nur der Bezug auf die Bibel dem logisch möglichen Gedanken, daß der Vater oder auch der Sohn aus dem Geist hervorgegangen ist. So wird da auch «*processio*» in viel breiterem Sinn verwendet, als es die griechischen Bestimmungen der unverwechselbaren hypostatischen Eigenschaften gestattet hätten. Dies wird bei Anselm (De processione Spiritus S.) und in der späteren Scholastik deutlich.

4. Die ökumenische Aufgabe

Wenn orthodoxe Theologen darauf hinweisen[16], daß die westliche Trinitätslehre die geistliche Transfiguration der Gläubigen in eine Partizipation am Vater im Geist verunmögliche, so wird die westliche Gegenkritik geltend machen, daß die Wirkung des Geistes in der orthodoxen Trinitätslehre nicht eindeutig genug als dem gesamten Werk Christi zugeordnet erscheint. Dies auszudrücken ist das eigentliche Anliegen des Filioque, das in unserem Jahrhundert wieder aufs stärkste von Karl Barth[17] vertreten wurde. Die jüngsten Entwicklungen weisen aber darauf hin, daß das Beispiel der altkatholischen und der anglikanischen Kirchen einen Einfluß auf den Rest der westlichen Kirchen ausüben wird in die Richtung auf eine Selbstkritik am untrinitarischen (oder nur intellektuell-trinitarischen) Gottesbegriff der augustinischen Tradition[18]. Zugleich wird von der Orthodoxie eine Mithilfe bei der Klärung nach der Zuordnung des Geistes zum Sohn erwartet werden . Was hier blasser Monotheismus mit einer in den Gemeinden unverstandenen Trinitätstradition als Gefahr bedeutet, ist dort die Konstruktion eines mit griechischen Allgemeinbegriffen ausgedrückten Monopatrismus, der die ekklesiologische und ethische Dimension des «Geistes Christi» in der Doxologie verharren läßt.

Der Kern der Frage läßt sich nur theologisch, nicht historisch erfassen: welche Gestalt soll heute eine Trinitätslehre erhalten, mit der wir wirklich umgehen können? Die bisherigen Modelle sind verstehbar, bis hinein in die in ihnen enthaltenen Dilemmas, aber sind sie brauchbar?

[1] Vgl. die Beratungen bei der Lambeth Konferenz 1978 sowie die Beschlußvorlage für die General Assembly der Church of Scotland, Mai 1979. Eine Studiengruppe der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung über die Filioque-Frage traf sich im Oktober 1978 und läßt zur Zeit ein Memorandum zirkulieren, das 1979 weiter bearbeitet wird.

[2] Vgl. das klassische Buch von H.B. Swete, On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne (1876); M. Jugie, Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole: Revue des Sciences Phil. et Théol. 28 (1939) 369ff.; auch François Dvornik, Le schisme de Photius, histoire et légende (Paris 1950).

[3] Die Texte der vielen Konzilien von Toledo in Migne, PL 84, 327–562; sie spiegeln über die Jahrhunderte die speziellen Probleme der spanischen Kirche wider.

[4] Vgl. François Dvornik, Byzance et la primauté Romaine (Paris 1964).

[5] B. Altaner summiert langjährige Forschungen über die Rezeption der östlichen Theologie: Rev. Bénédictine 62 (1952) 201ff.

[6] Siehe zu Inhalt und Datierung J.N.D. Kelly, The Athanasian Creed (New Yor 1964).

[7] De processione Spiritus s., Migne, PL 105, 187ff.

[8] S. zusätzlich zu Dvornik den älteren Artikel von F. Kattenbusch «Photoius»: Realencyclopäd. (1904[3]) 374–393.

[9] Im Jahre 1742. Vgl. aber die Professio fidei Orientalibus (Maronitis) praescripta, Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 1459–1473.

[10] Vgl. die Beiträge in: Anglo-Russian Theological Conference, Hg. H.M. Waddams (London 1958), sowie H.A. Hodges, Anglicanism and Orthodoxy (London 1955) und die Aufsätze von N. Zernov und G. Florovsky in: Geschichte der ökumenischen Bewegung, Hg. R. Rouse/St. Neill, 2 Bände (Göttingen 1957f).

[11] Siehe Stefan Zankov, «Beziehungen zwischen Alt-Katholiken und orthodoxen Kirchen»: Intern. kirchl. Zschr. 52 (1962) 26ff.

[12] Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement...Joint Doctrinal Commission 1976. Hg. K. Ware u. C. Davey, 87f.

[13] Report of the Lambeth Conference 1978, 51f.

[14] Vgl. D. Ritschl, Athanasius (Zürich 1964); T.F. Torrance, Athanasius: A. Study in the Foundations of Classical Theology: Theology in Reconciliation (London 1975), 215–266, sowie Theod. C. Campbell, The Doctrine of the Holy Spirit in...Athan.: Scott. Journ. of Th. 4 (1974) 408–440.

[15] A.v. Harnack, Dogmengeschichte (Grundriß, Tübingen 1931) 237.

[16] Z.B.V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (London 1957) und: Schau Gottes (Zürich 1963).

[17] K. Barth, Kirchl. Dogmatik I,1, 489–514. Vgl. zur Kritik George S. Hendry, The Holy Spirit in Christian Theology (London 1965), 45ff., und als Alternativvorschlag A.I.C. Heron, Who Proceedeth from the Father and the Son: Scott. Journ. of Theol. 4 (1971) 149–166; sowie D.L. Berry, «Filioque and the Church»: Journ. of Ecum. Stud. Vol. 5, 3 (1968), 535–554.

[18] Vgl. zu Augustins Wirkung D. Ritschl, Konzepte I, Gesammelte Aufsätze, Patrist. Studien (Bern 1976), 102–140.

DIETRICH RITSCHL

1929 in Basel geboren. Studien in Tübingen, Basel und Bern. 1950–1952 Vikar in Ziefen/Baselland. 1952–1958 Pfarrer der evangelischen Gemeinden deutscher Sprache in Schottland. 1957 Promotion zum Dr. phil., 1976 zum Dr. theol. in Edinburgh. 1957–1970 Lehrtätigkeit in Patristik und systematischer Theologie in Austin/Texas, Pittsburgh/Pa. und am Union Seminary, New York. Gastprofessuren in Melbourne/Australien, Dunnedin/Neuseeland und Houston/Texas. Vortragstätigkeit in osteuropäischen Ländern, Asien, England und Schottland. Seit 1970 Lehrstuhl für systematische Theologie und Ethik an der Universität Mainz. Veröffentlichungen: Vom Leben in der Kirche (Neukirchen 1957); A Theology of Proclamation (Richmond 1960); Athanasius. Versuch einer Interpretation (1964); Memory and Hope. An Inquiry Concerning the Presence of Christ (New York 1967); Story als Rohmaterial der Theologie (Zürich 1976); Konzepte. Bd. I. Gesammelte Aufsätze, Patristische Studien (Bern 1976). Anschrift: Im Begli 13, CH–4418 Reigoldswil/BL.

Michael Fahey

Sohn und Geist: Theologische Divergenzen zwischen Konstantinopel und dem Westen

Die althergebrachten Debatten zwischen Byzanz und dem Westen über das Filioque, die selbst heute weitergehen, könnten zu der irrigen Meinung verleiten, daß die beiden Kirchen sich in ihren Ansichten über den Heiligen Geist überhaupt nicht einig seien. In Wirklichkeit teilten die lateinischen und die griechischsprechenden Christen, wie heute der Osten und der Westen, den gleichen Glauben in bezug auf die Schriftinspiration durch den Geist und die Gegenwart des Geistes in den Sakramenten der Kirche, in den Charismen und Gnaden, die der Geist den Gläubigen mitteilt. Nach Ansicht beider Kirchen lenkt der Geist Gottes die Heiligen und steht den Bischöfen bei, die zu Lokalsynoden oder ökumenischen Konzilen versammelt sind. Wenn wir alte liturgische Texte lesen, so fiele es uns, wären nicht die Sprachen verschieden, schwer, die eine Liturgie in ihrer Sicht des Geistes als typisch östlich und die andere als typisch westlich zu identifizieren. Die Idee, der Westen sei in Glaube und Praxis fast ausschließlich christomonistisch, ist aus der Luft gegriffen.

I. Eine späte Kontroverse

Was die funktionale, «heilsökonomische» Pneumatologie betrifft, so ist der Glaube auch heute noch der gleiche. Die Kirchen haben sich jedoch lange unterschieden in der Wahl der Sprache, um die Stellung des Geistes im inneren Leben der Dreifaltigkeit zu beschreiben. Vielleicht ist rückblickend zu sagen, daß beide Kirchen beim Versuch, etwas zu leisten, was wohl überhaupt nicht zu leisten ist, sich übernommen haben. Ihre Bestrebungen waren jedoch nie als eine Übung in müßiger Spekulation gedacht, sondern es ging dabei darum, die angegriffenen alten Überlieferungen sorgsam zu bewahren.

Auf irrige Meinungen über den Heiligen Geist, die in der Kirche aufkamen, reagierten Altrom wie Neurom eher spät, wenigstens im Vergleich zu den früheren christologischen Kontroversen. Osten und Westen widersetzten sich dem Montanismus mit seiner sonderbaren Lehre von einer Inkarnation des Paraklеten, und sie traten mit gleicher Entschiedenheit den Pneumatomachen und weiteren Irrlehrern entgegen. Erst im siebten Jahrhundert wurde man inne, daß man sich zur Beschreibung des inneren Lebens der Dreifaltigkeit, namentlich was den «Hervorgang» des Heiligen Geistes betraf, in Liturgie und Theologie einer anderen Sprache bediente.

1. Ein «Ost-West-Konflikt»?

Wie aus dem Aufsatz von D. Ritschl, der einen historischen Überblick über die Filioque-Kontroverse gibt, hervorgeht, war diese Divergenz zwischen Byzanz und Rom Bestandteil einer längeren, allgemeineren Auseinanderentwicklung. Streng genommen besteht die Kontroverse nicht zwischen Osten und Westen. Statt mehrere unterschiedliche Kirchentraditionen unter die Rubrik «östlich» zu gruppieren, sollten wir uns besser enger fassen und von byzantinischen Theologien sprechen, die mit dem Patriarchat von Konstantinopel zusammenhängen. Andere östliche Traditionen – wie z. B. die syrische, ägyptische, armenische – waren nicht direkt in die Filioque-Frage verwickelt.

Die Spannung entwickelte sich zwischen Altrom und Neurom (Konstantinopel) oder, genauer gesagt, zwischen Konstantinopel und Aachen, dem Sinnbild des wachsenden fränkischen Einflusses in der lateinischen Kirche, namentlich seitdem unter Karl dem Großen ein «Heiliges Römisches Reich» gegründet worden war. Konstantinopel empfand dieses Reich als einen Spaltungsfaktor, der dem alten «römischen» Traum einer ökumenischen politischen Einheit in die Quere kam. Hätte man die theologischen Schriften aus den beiden Zentren der Mittelmeerwelt besser gekannt und hätten die verschiedenen Kirchen für die pastoralen Anforderungen, vor die sich die eine wie die andere Kirche gestellt sah, lebhafteres Interesse aufgebracht, so wäre die Kontroverse um einiges weniger erbittert geworden.

2. Eine legitime Lesart im Kampf gegen den Arianismus?

Die Entwicklung verschiedener Glaubenserklärungen über den Hervorgang des Heiligen Geistes weist mehrere Ironien auf. Namentlich auf den frühen Lokalsynoden, die in Toledo stattfanden (in den Jahren 589 und 633), stützte sich der fränkische Westen auf ein Glaubensbekenntnis, das er – wie die übrigen lateinischen Kirchen während des Mittelalters – irrtümlich dem hl. Athanasius zuschrieb: auf das sogenannte Athanasianische Credo oder «Quicumque»[1]. Erst

heute wissen wir, daß dieses Glaubensbekenntnis in Wirklichkeit um das Jahr 500 in Südgallien zuerst in lateinischer Sprache verfaßt worden war; der Text wird schon früh von Cäsarius von Arles († 542) angeführt. Dieses Credo, worin gesagt wird, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, entsprach ganz der Einstellung der Konzilsväter von Toledo, weil es sich dazu eignete, eine ausgeprägte antiarianische Christologie vorzulegen. Falls nämlich der Geist vom Vater und vom Sohne zugleich ausgeht, ist der Sohn nicht – wie das die arianische Position implizierte – weniger hohen Ranges als der Vater. Als der Westgotenkönig Rekkared I. vom Arianismus in die katholische Kirche übertrat (im Jahre 589), kam es deshalb gelegen, daß man über ein Glaubensbekenntnis verfügte, das ganz entschieden antiarianisch war. Der Westen pfuschte nicht an der Pneumatologie herum, sondern verfocht einen streng christologischen Glauben.

Als die byzantinische Kirche in der Folge innewurde, daß es eine anderslautende westliche Formulierung gab, erblickte sie darin ein weiteres Beispiel fränkischer Anmaßungen, einen Beweis dafür, daß sich Rom vor den fränkischen Herrschern fürchte, und schließlich eine Kapitulation Roms vor den fränkischen Forderungen, das Filioque in das hochheilige nizänische Credo einzufügen. Zwar war es, als der Osten in einem Synodalbrief des Papstes Martin I. an Konstantinopel (649) die anderslautende Glaubensformulierung «und vom Sohne» gewahrte, ein byzantinischer Mönch, Maximus der Bekenner, der diesen Einschub einfach als eine ganz berechtigte Abart der byzantinischen Form in Schutz nahm. Er schrieb: Die Lateiner wollten «aufzeigen, daß er von ihm ausgeht, und den Zusammenhang und die Unveränderlichkeit der Substanz darlegen» (PG 91,136).

Die griechische Kirche hielt an einer ganz engen Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Jesus Christus, dem Sohne Gottes, fest. Was die Sendung betrifft, so nahm man an, daß der Geist vom Sohn in die Welt gesandt sei. Doch die byzantinischen Theologen hielten sich eng an die Formulierungen des Neuen Testaments, obschon in der früheren antiarianischen Kontroverse auf dem Konzil von Nizäa der Osten nicht davor zurückgeschreckt war, das nicht in der Schrift vorkommende Wort *homooũsios* zu verwenden, um zu bekräftigen, daß der Sohn eines Wesens mit dem Vater ist. Die byzantinische Überlieferung lehnte sich im allgemeinen eng an den Sprachgebrauch des Neuen Testaments, namentlich an den des Johannesevangeliums an. Das Wort «Hervorgang» wurzelt in der Aussage Jesu beim Letzten Abendmahl, daß der Geist «vom Vater herkommt» (Joh 15,26). Konstantinopel hatte eine Vielfalt von Ausdrücken, um die Beziehung zwischen Geist und Sohn zu beschreiben, doch der beliebteste war die Redeweise im Johannesevangelium, wonach der Geist von dem «nimmt», was des Sohnes ist (vgl. Joh 16,14).

Die Formulierung, daß der Geist vom Vater und vom Sohne, *ab utroque*, ausgeht, erscheint in der westlichen Tradition während des letzten Drittels des vierten Jahrhunderts. Sie findet sich verschiedentlich in den Werken des Ambrosius, des Victorinus, des Rufinus und anderer. Hilarius von Poitiers bereitete für Augustinus den Weg, indem er den Gedanken Tertullians entwickelte, daß der Hervorgang des Geistes durch den Sohn geschieht. Diese frühen Texte, die einst in Sammlungen von Belegstellen für den Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne zusammengestellt wurden, werden indes von den modernen Theologen nicht mehr mit der gleichen Überzeugung angeführt, wie dies früher der Fall war. Es ist nicht so sicher, daß diese Texte die innere Struktur oder Natur der Dreifaltigkeit betreffen und nicht einfach das, was wir heute die zeitlichen Sendungen des Geistes *ad extra* nennen würden.

II. Der Einfluß Augustins auf den Westen

Augustinus von Hippo schuf nicht die Lehre, daß der Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht. Hingegen begann der Westen sich an die Aussagen über den Ausgang des Geistes *ab utroque* zu halten, die Augustin im Traktat «De Trinitate» (vor allem in Kap. 15) machte, den er um 416 vollendete. Seine Schriften rechtfertigen nachträglich die Wahl dieser Formulierung, obschon er selbst nicht an der Schaffung des Credo «Quicumque» beteiligt gewesen war und auch nie daran dachte, sie in das nizänische Glaubensbekenntnis einzufügen. Wäre der Osten imstande gewesen, diesen ganzen lateinischen Traktat Augustins zu lesen, und hätte der Westen ihn diesbezüglich verantwortungsvoller verwendet, so wäre wohl kaum eine solche Abneigung gegen die Trinitätslehre Augustins entstanden, die im Osten selbst heute weiterdauert, obwohl Augustins Theologie im Grunde Ähnlichkeiten mit griechischen Traktaten über den Heiligen Geist aufweist. Wer sein Werk als abstrakt oder rein philosophisch abtut, verrät lediglich, daß er sein Hauptwerk über die Trinität nicht gelesen hat.

1. Zum richtigen Verständnis der augustinischen Position

Die auf Augustin folgende lateinische Theologie vertrat die Ansicht, daß dem Ursprung nach die Zeugung

des Sohnes dem Ausgang des Heiligen Geistes vorangeht. In seiner Zeugung durch den Vater erhält der Sohn von ihm alle seine Vollkommenheiten und Attribute mit der einzigen Ausnahme seiner Vaterschaft. Der Sohn empfängt somit vom Vater seine göttliche Natur und damit das, was den Heiligen Geist haucht. Infolgedessen ist der Vater in Verbindung mit dem Sohn das Prinzip, von dem der Heilige Geist ausgeht.

Die byzantinische Theologie hat nicht immer beachtet, daß die Lateiner, auch Augustin, den Vater als besonderen Urquell oder Ursprung, als *origo principalis* innerhalb der Dreifaltigkeit ansehen. Der Heilige Geist geht, wie Augustin sagt, *principaliter* vom Vater aus; er geht von Vater und Sohn *communiter* aus aufgrund dessen, was der Vater dem Sohn schenkt. Für den Osten ist der Vater *principium sine principio*, und die Idee eines *principium de principio* wäre für ihn schwer denkbar. Die byzantinischen Theologen hatten Bedenken, den Sohn am Ausgang des Geistes vom Vater zu beteiligen, weil ihnen dies als ein doppeltes Hervorgehen vorgekommen wäre. Wenn Begriffe wie *principium, causa, auctor*, ja *procedere* in griechische Äquivalente übertragen wurden, so behielten sie nicht immer den gleichen Sinn bei. Dies war ganz besonders dann der Fall, als die byzantinischen Theologen sich bemühten, die grundlegende «Monarchie» Gottes des Vaters als der *Urarchē* der Gottheit zu wahren.

Als der Westen sagte, der Geist gehe vom Vater und vom Sohne aus, bedeutete das jedoch nicht, der Vater sei nicht mehr der Ursprung, die *arché* der gesamten Gottheit. Es besagte auch nicht, der Geist gehe vom Sohn unabhängig vom Vater aus oder es beständen zwei Hauchungen, zwei Ursprünge. Daß dies nicht zur Kenntnis genommen wurde, zeigt sich darin, daß das Konzil von Florenz in seiner Erklärung «Laetentur caeli» vom 6. Juli 1439 es für nötig befand, zu betonen, daß der Geist «ab uno principio et unica spiratione» (DS 1300) ausgeht – eine Formulierung, die schon früher verwendet worden war anläßlich des erfolglosen Wiedervereinigungskonzils Lyon II vom Jahre 1274 (vgl. DS 850).

Trinitarische Theologie, die von den Griechen mit Vorliebe «Triadologie» genannt wird, kann nur ein Suchen nach einem Teilverständnis eines im Mysterium verborgenen Glaubensartikels sein. Sie ist ein Versuch, den Gedanken der Einheit und Verschiedenheit, die drei Hypostasen oder Personen in Gott zum Ausdruck zu bringen. Triadologie sucht zu erklären, wieso in Gott gleichzeitig etwas Monadisches und etwas Triadisches, eine Einheit und eine Dreiheit sein kann. Der byzantinischen Theologie zufolge ist nicht das gemeinsame göttliche Wesen das Einheitsprinzip in den drei Personen, sondern der Vater ist der einzige Ursprung der göttlichen Hypostasen des Sohnes und des Geistes; der Vater als Person bestimmt ihren Ursprung und übermittelt ihnen sein Wesen. Für den Osten ist der Vater *ánarchos*, ursprungslos, und kann die Ursprungsbeziehung nicht die Grundlage der Hypostasen sein. Darum widerstrebte es Konstantinopel, das westliche System zu akzeptieren, das die Grundlage der Hypostasen in den gegensätzlichen Beziehungen erblickte. Man hatte das Gefühl, die lateinische Theologie störe das empfindliche Gleichgewicht zwischen der absoluten Einheit des Wesens und der absoluten Verschiedenheit der drei Personen. Die westliche Trinitätstheologie schien einen dyadischen Trinitätsbegriff eingeführt zu haben. Es ist, als ob das göttliche Wesen, die göttliche *ousía*, zu einer abstrakten Gottesidee, zu einer rationalen Wesenheit verzerrt werde, welche die drei göttlichen Individuen miteinander verbindet, so wie die Menschennatur die Menschen miteinander verbindet.

2. Ein orthodoxer Vorschlag zur Konfliktlösung

Ein neuerer orthodoxer Vorschlag beabsichtigt, den Konflikt, der durch das Filioque verursacht worden war, möglichst auszuräumen. Er stammt von dem griechischen Theologen Johannes Romanides[2]. Sein Grundgedanke ist der: Zwischen Westrom und Ostrom gab es nie eine Filioque-Kontroverse, sondern es entstand bloß ein Konflikt zwischen sämtlichen Römern im Osten und Westen einerseits und den Franken andererseits. Die römische Position, Altroms wie Neuroms, blieb gegenüber dem Filioque die gleiche, bis die Weströmer vor der fränkischen Macht kapitulierten. Deshalb sollte man in der Filioque-Kontroverse im wesentlichen eine Fortsetzung der fränkischen Bestrebungen erblicken, die gesamte römische Welt zu beherrschen.

Wie Romanides weiter argumentiert, bilden die Differenzen zwischen Ambrosius und Augustinus einen Abriß der Differenzen, die zwischen der römischen und der fränkischen theologischen Methode und Lehre bestanden. Er sagt, der schlimmste Fehler der fränkischen Kirche habe darin bestanden, sich dermaßen unkritisch und ausschließlich auf die Theologie eines einzigen Theologen, Augustins, zu verlassen, der zudem bestenfalls ein wirrer, von fremden Philosophien fehlgeleiteter Denker war. Nach dieser Meinung hätte Augustin die Trinitätslehre zu einer spekulativen Übung gemacht, dadurch die schlichte, biblische Natur der Lehre in der gemeinsamen römischen Doktrin zerstört und die nachfolgende scholastische Lehrtradition des Westens nachteilig beeinflußt.

Der Vorschlag, den Romanides vorbrachte, hat etwas Bestechendes, weil er so einfach tönt. Leider aber basiert er auf schlimmen Mißverständnissen in bezug auf den Charakter der Schriften Augustins und schematisiert, was in Wirklichkeit eine viel kompliziertere Entwicklung im Westen war. Obschon bei der Verteidigung des Filioque kulturelle und politische Kräfte mitspielten, waren es viel mehr religiöse und pastorale Gründe, die zur Entwicklung einer anderen theologischen Tradition führten. Man hat wenig gewonnen, wenn man die von der Filioque-Kontroverse geschlagenen Wunden dadurch zu heilen versucht, daß man die Gründe für ihr Aufkommen mißdeutet, die Gefahren des «Filioquismus» mißversteht und die Schuld einem angeblich wirren Theologen, Augustinus von Hippo, in die Schuhe schiebt. Wie das Leben, so verläuft auch die Entwicklung der Theologie nicht so einfach.

III. Die Einwände des Ostens gegen Zusätze zum Credo

1. Interpretation oder Beifügung?

Die Debatte über die Hinzufügung des Filioque hängt auch mit der Frage zusammen, ob es legitim ist, dem Nizänischen Glaubensbekenntnis etwas beizufügen[3]. Das dritte ökumenische Konzil der ungetrennten Kirche, das 431 zu Ephesus stattgefunden hat, hat erklärt: «Die Heilige Synode verfügte, daß es niemandem gestattet ist, einen anderen Glauben aufzustellen, d. h. zu schreiben oder zu verfassen, als den, der von den Heiligen Vätern, die im Heiligen Geist zu Nizäa versammelt waren, definiert worden ist» (DS 265). Der Westen verstand dieses Verbot nicht in dem Sinn, daß es verwehre, klärende Worte hinzuzufügen oder irrigen Auffassungen dadurch zu begegnen, daß man weitere Worte einfügt. Der Westen war der Ansicht, da die Kirche eine lebendige Gesellschaft sei, dürfe sie nie auf ihre Sendung verzichten, den Schatz der göttlichen Offenbarung unversehrt zu erhalten. Wenn sie es also für pastoral ratsam hält, einige Worte hinzuzufügen, die den Glauben nicht verfälschen, sondern den wahren Glauben bewahren, so führt sie damit nichts Neues ein, sondern lediglich einen Vorgang weiter, der schon in früheren Konzilen begonnen worden war. Allerdings erfolgte diese Überlegung zunächst implizit und wurde erst nach den byzantinischen Einwendungen gegen die Hinzufügung des Filioque bewußt reflektiert.

Eine der klarsten Erklärungen, weshalb sich der Westen für berechtigt hielt, ein Wort hinzuzufügen, wurde vom Konzil von Florenz im 15. Jahrhundert gegeben. Wie die westlichen Theologen damals erklärten, wurde «das Filioque als eine Erklärung dieser Worte (des nizänischen Glaubensbekenntnisses) mit Berechtigung und Grund zum Credo hinzugefügt, um dessen Wahrheit zu erhellen, weil damals eine dringende Notwendigkeit dazu bestand» (DS 1302). Diese Klärung war für die Griechen, die in Florenz dabeigewesen waren und an den langen Debatten über das kontroverse Problem teilgenommen hatten, annehmbar. Zwar fand das Filioque nicht durch ein ökumenisches Konzil in das Glaubensbekenntnis Eingang, aber als es erstmals in dieses eingefügt wurde, gedachte man nicht, alle Kirchen darauf zu verpflichten. Natürlich hat dann im Verlauf der Geschichte der Westen versucht, den Zusatz den andern Kirchen aufzuzwingen, selbst zu den Zeiten, als die Ostkirchen noch in voller Gemeinschaft mit Rom standen.

2. Der Einfluß des Photius

Photius, von 858–867 und dann wieder von 878–886 Patriarch von Konstantinopel, spielte in der nachfolgenden Debatte zwischen byzantinischen und westlichen Theologen über die Filioque-Frage eine gewaltige Rolle[4]. Man kann sich fragen, ob die heftige Erregung, die das Filioque im Osten immer noch hervorruft, so ausgeprägt wäre, wenn nicht Photius im neunten Jahrhundert dermaßen leidenschaftlich dagegen Stellung genommen hätte. Viele der Argumente, die in der griechischen Theologie immer noch zu lesen sind, lassen sich auf das Rundschreiben zurückführen, das Photius 866 an die Patriarchen des Ostens gesandt hat. Darin behauptete er, das Filioque zerstöre die Monarchie des Vaters und relativiere die Realität der persönlichen, hypostatischen Existenz der Dreifaltigkeit. Für Photius setzte das Filioque dem Übel die Krone auf; es war für ihn das Erzeugnis eines armselig gebildeten Westens.

Zur selben Zeit führte Photius selbst ein Element ein, das nach dem Urteil vieler Gelehrten nicht nur des Westens eine Neuerung darstellt. Er behauptete nämlich, die Väter hätten in bezug auf den Heiligen Geist in Wirklichkeit den Grundsatz vertreten, daß der Geist vom Vater allein ausgehe (*ek mónou Patrós ekporeúetai*). Ging Photius über die patristische Tradition hinaus, wenn er aufgrund des Schweigens im Johannesevangelium und bei manchen griechischen Vätern behauptete, der Geist gehe vom Vater aus, und zwar vom Vater allein? Selbst russische Theologen wie Bulgakov sagen, daß Photius die Position der Kirchenväter mißverstanden hat. Weitere Behauptungen des Photius in seiner berühmten «Mystagogia Spiritus Sancti» stimmen offensichtlich nicht mit den Tatsa-

chen überein, so z. B. die Behauptung, die Annahme, daß der Heilige Geist vom Sohn ausgehe, sei eine häretische Position, die von sieben ökumenischen Konzilen verurteilt worden sei (PG 102,285).

Der Westen ist seit langem verpflichtet, Photius als einen Mann der Kirche und einen Heiligen zu rehabilitieren. Viel von dem, was als Motive und Absichten des Photius ausgegeben wird, entstammt lediglich westlichen polemischen Schriften. Doch diese dringlich erforderte Rehabilitation verlangt von uns nicht, anzunehmen, daß Photius Augustinus, die augustinische Tradition, die pastoralen Probleme der fränkischen Kirche verstanden habe oder überhaupt das, was die patristische Periode vor ihm über den Ausgang des Geistes vom Vater allein in Wirklichkeit gesagt hat.

3. Der Zukunft entgegen

Der Reichtum an geschichtlichen und patristischen Studien bietet nun den Kirchen des Ostens und Westens weitere Einsichten in die Gründe, weshalb im ersten Jahrtausend des Christentums unterschiedliche Entwicklungen erfolgten. Mit diesem geschichtlichen Rüstzeug, über das nun die Kirchen verfügen, und mit dem erneuerten Geist der Liebe zwischen den Kirchen von Altrom und Neurom, wie er in der Versöhnung zwischen Paul VI. und Athenagoras I. zutage trat, ist es jetzt möglich, in brüderlichem Verständnis zu einem neuen Stadium überzugehen. Was zu verschwinden hat, sind die allzu leicht vorgenommenen Kategorisierungen oder Anschwärzungen von Theologien, die in der Akzentsetzung, nicht aber in der Rechtgläubigkeit voneinander abweichen[5]. Es fördert die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen Osten und Westen nicht, wenn man deren Theologien karikiert: die westliche ist philosophisch, die östliche mystisch; die eine ist kataphatisch, die andere apophatisch; die eine ist liturgisch, die andere juristisch. Derartige Behauptungen, die in theologischen Handbüchern immer noch anzutreffen sind, lassen nur die entsetzliche Unkenntnis der beidseitigen Traditionen ewig weiterdauern. Diese Traditionen werden nie ganz verstanden, wenn man sie mit einem einzigen Theologen identifiziert, sei es nun Augustinus, Thomas von Aquin, Gregor Palamas oder wer immer.

Es genügt heute nicht, daß sich der Katholizismus mit dem Patriarchat von Konstantinopel oder auch mit sämtlichen orthodoxen Kirchen befaßt. Rom muß alle wichtigen Kirchen des Westens und Ostens zu Partnern nehmen, und der Osten muß die Kirchen der alten östlichen Traditionen zu sich hinzunehmen, die noch vor das Konzil von Chalzedon zurückgehen. Ob man nun im Gebet zum Entscheid kommt, daß das Filioque in einigen Kirchen wegzulassen oder beizubehalten sei, Hauptsache ist ein tieferes Verständnis für das Wirken des Heiligen Geistes in verschiedenen Zeitaltern und unterschiedlichen Traditionen. Wer die Wahrheit, die in anderen Traditionen zum Ausdruck kommt, nicht zu schätzen weiß, ist für die Heilsgnade des Gottesgeistes blind.

[1] J.N.D. Kelly, The Athanasian Creed (New York 1964).
[2] J. Romanides, The Filioque: Kleronomia 7 (1975) 285–314.
[3] H.J. Marx, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum (St. Augustin 1977).
[4] R. Haugh, Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy (Belmont/Mass. 1975), vor allem 159–177. Vgl. auch J. Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) = The Christian Tradition 2 (Chicago 1974), insbesondere 183–198.
[5] T. O'Connor, Homoousios and Filioque: An Ecumenical Analogy: Downside Review 83 (1965) 1–19; D.L. Berry, Filioque and the Church: Journ. Ecum. Stud. 5 (1968) 535–554.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MICHAEL A. FAHEY

1933 geboren, Jesuit, Professor der Ekklesiologie und Direktor der Graduate Studies am Department of Theological Studies der Concordia University in Montréal, Kanada. Seid 1970 beratender Theologe der bilateralen orthodoxen/römisch-katholischen Gesprächskommission, deren Sekretär er gegenwärtig ist. Er studierte in Löwen und an der Universität Tübingen, wo er 1970 in Theologie promovierte. Verfasser von: Cyprian and the Bible (Tübingen 1971); mit J. Meyendorff Mitverfasser von: Trinitarian Theology East and West (Brookline/Mass. 1977). Viele Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Ekklesiologie und des Ökumenismus in den Zeitschriften «Theological Studies», «Diakonia», «Het Christelijk Oosten», «Journal of Ecumenical Studies», «The Jurist» und so weiter. Anschrift: Concordia University, 7141 Sherbrooke St. West, Montréal, Québec H4B 1R6, Kanada.

Theodore Stylianopoulos

Sohn und Geist: Orthodoxe Stellungnahme

Die orthodoxe Stellungnahme zum Filioque ist von jeher unzweideutig gewesen: Als ein willkürlicher Zusatz zum (Nizäischen) Glaubensbekenntnis, der gegen die oberste Autorität der ökumenischen Konzile verstößt, und als folgenschwerer theologischer Irrtum ist das Filioque schlechthin ein Ärgernis. Petrus von Antiochia, ein orthodoxer Bischof des elften Jahrhunderts, bezeichnete es als «etwas Schlimmes, das Schlimmste vom Schlimmen». Die heutigen orthodoxen Theologen betrachten das Filioque immer noch als ein Hauptelement der Spaltung zwischen den Christen des Ostens und des Westens; nur das Problem des Primates (in seiner absoluten Form) ist noch wichtiger. Einige sehen das Filioque als den Hauptgrund der Spaltung an, weil sämtliche späteren Irrtümer der westlichen Theologie mit Einschluß der Lehre über den absoluten Primat des Papstes aus ihm hervorgegangen seien. Andere hinwiederum sind sich über die eigentliche Bedeutung des Filioque für die Theologie und das Leben weniger sicher. Alle aber stimmen darin überein, daß das Filioque ein Hauptstreitpunkt ist; würde er behoben, so würde dies im ökumenischen Streben nach Einheit einen gewaltigen Fortschritt bedeuten.

I. Ein gemeinsames Trinitätsbekenntnis

Eine Diskussion über das Filioque auf dem Hintergrund der Trinitätslehre beginnt richtigerweise damit, daß man ein den Christen des Ostens und des Westens gemeinsames Bekenntnis des Glaubens an die heilige Dreifaltigkeit anerkennt. Große Kirchenväter wie Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz, die stark in die trinitarischen Kontroversen des vierten Jahrhunderts verwickelt waren, und auch spätere Kirchenväter wie Maximus der Bekenner und Gregor Palamas, die für die östliche orthodoxe Theologie ebenfalls autoritativ sind, werfen nicht selten die Frage nach der Gesamtintention oder -bedeutung des theologischen Diskurses auf.

Bei den trinitarischen und christologischen Debatten ging es nicht einfach um Wörter, als ob diese sakrosankte Geltung hätten. Gregor Palamas war bereit, die Rede vom Hervorgang des Geistes vom Sohn und vom Vater zugleich zu akzeptieren, falls dieser Hervorgang richtig interpretiert werde. Maximus der Bekenner hat denn auch eine rechtgläubige Interpretation des Filioque vorgelegt. Athanasius gab den Rat, mit rechtgläubigen Bischöfen, die an der Heilswahrheit über den Sohn festhielten, aber den vom Ersten Konzil von Nizäa (325) vorgeschriebenen kanonischen Begriff *homooúsios* (wesensgleich) nicht akzeptieren könnten, brüderliche Gemeinschaft zu halten. Die entscheidende Frage war und ist immer, ob man den Glauben der universalen Kirche, so wie er in der Schrift geoffenbart und im Taufbekenntnis und Kult der Kirche bekannt wird, verkündet oder nicht.

Auch in unserer Debatte über das Filioque ist die Mahnung, uns davor zu hüten, über bloße Wörter zu streiten, von gewaltiger Bedeutung für die christliche Brüderlichkeit und die theologische Genauigkeit. Disputanten betrachten für gewöhnlich ihre Streitpunkte als brennende Probleme, wobei sie die Tendenz haben, etwas außerhalb des Kontextes zu argumentieren. Aus diesem Grund müssen wir mit unserem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an das Dreifaltigkeitsmysterium beginnen, wie es im Gebet, Gottesdienst und Glaubensbekenntnis rezitiert wird. Nach im großen und ganzen übereinstimmender Ansicht ist die Hauptquelle der westlichen Filioque-Lehre das Werk «De Trinitate» (z. B. IV,20; XV, 26–27) Augustins. Augustinus wollte jedoch ganz entschieden am Glauben der Kirche festhalten und unterstellte sich der Autorität der Kirche und der ökumenischen Konzile. Er trat keineswegs für die Lehren des Sabellius, Arius oder Eunomius ein, die er verwarf, sondern bekannte sich guten Gewissens zum katholischen Glauben (De Trin. I,4; XV, 28).

Es stellt sich die Frage: Wenn man sich zum gemeinsamen Glauben an die Trinität, an den einen Gott in drei verschiedenen Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, bekennt, ist dann das Filioque a) ein Gegenstand theologischer Spekulation (ein Theologumenon), b) eine alternative Deutung der Trinitätslehre oder c) eine Irrlehre, welche die christliche Glaubenswahrheit ebenso gefährdet wie eine der alten Häresien?

II. Ein einziger oder ein doppelter Hervorgang?

Der vom Zweiten ökumenischen Konzil (381) vervollständigte Artikel über den Heiligen Geist im Credo sagt, daß der Geist «vom Vater (*ek patrós*) ausgeht». Er bildet so eine Parallele zu Artikel über den Sohn, worin es heißt, daß der Sohn «vom Vater (*ek patrós*) gezeugt» ist. Nach diesen Glaubensaussagen des Ersten und des Zweiten Konzils und nach der hinter

ihnen stehenden Theologie der Kirchenväter ist der Vater die Ursache des Hervorgangs des Geistes, so wie der Vater die Ursache der Zeugung des Sohnes ist. Das Problem liegt hier: Die Hinzufügung des Filioque verändert das Credo und sagt, daß der Geist «vom Vater und vom Sohne ausgeht». Sie promulgiert so nicht einen einzigen Hervorgang des Geistes, den vom Vater, sondern einen doppelten Hervorgang: vom Vater und vom Sohn. Worin besteht der Unterschied?

1. Die Terminologie: Zeugung und Hervorgang

Die Begriffe «Zeugung» (*génnesis*) und «Hervorgang» (*ekporeúesis*), die einen biblischen Hintergrund haben (Joh 1,18; 15, 26; Ps 2,7), sind an und für sich nicht entscheidend. Athanasius und die drei Kappadozier (Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa), die Hauptexponenten und -verteidiger des Nizänischen Glaubens, deren Schriften für die richtige Interpretation der Lehrformulierungen beider Konzile maßgebend sind, zeigen auf, daß wir nicht aufgrund von Vernunftspekulationen wissen können, was es um die ewige Zeugung des Sohnes oder den ewigen Hervorgang des Geistes ist. Was wir durch Ableitung aus der Offenbarung wissen können, ist dies, daß es sie gibt und daß sie sich voneinander unterscheiden, weil der Sohn und der Geist verschieden sind (beispielsweise ist allein der Sohn Mensch geworden). Damit, daß es den Ausdruck «Hervorgang» (*ekporeúesis*) übernahm, wollte das Zweite Konzil die Individualität des Heiligen Geistes bekräftigen. Unter Verwendung der von Basilius gemachten Unterscheidung zwischen *ousía* (Wesen) und *hypóstasis* (Person) bekräftigte darum der Synodalbrief dieses Konzils die Einheit (*homooúsion*) Gottes in drei vollkommenen Hypostasen (Personen) und warnte ausdrücklich davor, die Hypostasen zu verwischen, indem man ihnen ihre individuellen Besonderheiten (*idiotétes*) nimmt.

2. Die Proprietäten

Welches sind diese individuellen Proprietäten? In den Schriften der oben genannten Kirchenväter ist oft davon die Rede. Die drei Personen der Trinität sind vollständig eins und besitzen die gleiche Ehre, Herrlichkeit, Macht und Wesenheit; sie unterscheiden sich aber auch voneinander durch die folgenden unmittelbaren Proprietäten: Der Vater ist ungezeugt, der Ursprung der Dreifaltigkeit und von niemand anderem in der Trinität verursacht; der Sohn ist vom Vater gezeugt, und der Heilige Geist geht vom Vater aus. Ungezeugtsein oder Vaterschaft, Gezeugtsein oder Sohnschaft und Hervorgehen oder Ausgegangensein sind die individuellen Proprietäten, die erfordert sind, um die unterschiedliche ewige Existenz jeder Person der Dreifaltigkeit zu wahren. Die drei göttlichen Personen sind vollkommen eins dem Wesen, der Ehre und dem Tun nach und einzig durch ihre individuellen Proprietäten voneinander verschieden. Sie wohnen einander inne, gehören zueinander und teilen alles miteinander. Was sie aber absolut nicht miteinander teilen, sind eben diese individuellen Proprietäten, die sie in ihrer individuellen Existenzweise als Vater, Sohn und Heiliger Geist auf ewig voneinander unterscheiden. Obschon der Sohn und der Geist gleichzeitig dem Vater entspringen, erfolgt dies somit auf verschiedene Weise, weil sie voneinander verschieden sind. Es gibt nur einen einzigen Sohn, den, der Mensch geworden ist, und er erhält sein ewiges Dasein vom Vater durch Zeugung. Es gibt nur einen einzigen Geist, und er erhält sein ewiges Dasein vom Vater durch sein Hervorgehen, während der Vater sich von beiden darin unterscheidet, daß er von keinem von ihnen stammt, sondern der Ursprung des Sohnes und des Geistes ist.

Von hierher gesehen, beeinträchtigt das Filioque die individuelle Proprietät des Vaters als des ungezeugten, einzigen Ursprungs innerhalb der Dreifaltigkeit. Wer dem Filioque zufolge lehrt, daß der Geist irgendwie auch vom Sohn ausgeht, daß der Sohn die ewige Existenz des Geistes ebenfalls hervorbringt, der verwischt die individuellen Proprietäten der Personen der Trinität.

3. Die andere Terminologie Augustins

Doch das Filioque kann nicht ohne weiteres an den obigen theologischen Sachverhalten beurteilt werden, weil es aus einem anderen Kontext stammt. Augustinus, der geistige Vater des Filioque, war sich wohl des Unterschieds zwischen Wesen und Hypostase (Person) in Gott bewußt, verstand ihn aber, wie er selbst zugibt, nicht gänzlich (De Trin., V,8). Er unterschied klar zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgang des Geistes, war aber im unklaren darüber, wieso der Geist, der ebenfalls vom Vater ausgeht, nicht ein weiterer «Sohn» sei, denn Augustin dachte, daß sich die Art der Zeugung und die Art des Hervorgangs vielleicht rational erklären ließen (obwohl er schließlich gestand, daß er selbst dazu unfähig sei: XV,24 und 26). Er sagt, daß der Vater der Urbeginn (*principium:* IV, 20) innerhalb der Trinität ist, daß der Sohn in erster Linie vom Vater ausgeht (XV,26), schließlich aber, daß der Geist vom Vater und vom Sohn als von einem einzigen Urbeginn oder Ursprung hervorgeht. Aber er sagt dann nicht, worin die Zeugung und der Hervorgang sich eigentlich un-

terscheiden. Während er sein ganzes Werk hindurch sowohl die Einheit als auch die Individualität der Personen der Dreifaltigkeit bekräftigt, verwischt er somit, ohne es zu ahnen, dennoch ihre individuellen Proprietäten, wie sie von der Terminologie des Zweiten Konzils festgehalten wurden. Wir stehen hier vor einem Paradox: In seiner Gesamtansicht hält Augustin am katholischen Glauben fest, aber darin, daß er von einem doppelten Hervorgang des Geistes, vom Hervorgang vom Vater und vom Sohn in ihrer ewigen individuellen Existenz spricht, entspricht seine Redeweise nicht den Maßstäben des Zweiten Konzils und der hinter diesem stehenden Theologie.

IV. Verschiedene theologische Denkansätze

Damit man in der Debatte über das Filioque einen Durchbruch erhoffen kann, muß die theologische Forschung über den Vergleich des Filioque mit der Terminologie des Zweiten Konzils hinaus die gesamten theologischen Denkansätze, die hinter ihnen stehen, in Erwägung ziehen und auch die entscheidenden Divergenzen in diesen Ansätzen. Diesbezüglich sind drei Beobachtungen wichtig, die den Stil, den geschichtlichen Umraum und den Lehrwert betreffen.

1. Stilunterschied

Unter «Stil» verstehen wir den Charakter und Geist der theologischen Darlegung. Daß der Stil Augustins philosophisch gewesen sei, während der des Athanasius und der Kappadozier biblisch gewesen wäre, wie man manchmal behauptet hat, stimmt nicht ohne weiteres. Alle diese Kirchenväter verwenden die Schrift als ihre letztgültige Autorität. Sie alle bedienen sich einer intellektuellen, diskursiven Darlegung mit formalen Begriffen und Ausdrücken wie Wesen, Hypostase, Unveränderlichkeit, Zeit, Ewigkeit, Handeln gemäß dem Wesen, Handeln gemäß dem Willen und dergleichen mehr. Bezeichnenderweise ist Augustins Lehre über das Filioque eher von biblischen Texten wie Joh 15,26; 20,22 (De Trin. IV,20) und Gal 4,6 (XV,26) abgeleitet sowie vom biblischen Prinzip, daß der Sohn all das, was der Vater besitzt, ebenfalls besitzt (XV,26–27), als aus seinen philosophischen Trinitätsinterpretationen. Schließlich sagt Augustinus selbst nicht selten, daß seine Überlegungen über die Dreifaltigkeit auf den Glaubensgegebenheiten beruhen und nicht umgekehrt. Der Unterschied scheint darin zu liegen, daß Augustinus trotz seiner wiederholten Vorbehalte in bezug auf das, was sich vom inneren Leben der Dreifaltigkeit erfassen läßt, fast naiv optimistisch ist, sich mit Hilfe menschlicher Analogien der Spekulation hingibt und dann sein Buch gebethaft in zögernder Stimmung beendigt, indem er die Schwierigkeiten hervorhebt, die sich dem intellektuellen Verständnis der Dreifaltigkeit entgegenstellen (XV, Kap. 2,5,22–24, 28). Man erhält den Eindruck, er lege seine Gedanken als eine persönliche theologische Reflexion über die Trinität vor und stütze sich dabei auf die Sicherheit, die das Dogma der Kirche über die Dreifaltigkeit verschafft.

2. Verschiedenes geschichtliches Umfeld

Anders verhält es sich mit Athanasius und den Kappadoziern. Während sie philosophisch mehr Sinn für die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes haben, argumentieren sie, da Grundprinzipien auf dem Spiele stehen, mit aller Festigkeit für die Wahrheit des der Kirche geoffenbarten Glaubens. Sie geben sich nicht offener Spekulation hin und suchen nicht aufgrund des Glaubens das innere Leben der Dreifaltigkeit zu verstehen, sondern verteidigen unentwegt den katholischen Glauben gegen die Häretiker. Wenn der Sohn der Heilbringer ist, wie kann er dann geschaffen sein? Wenn aber der Sohn unerschaffen ist, so kann er nicht auf die gleiche Weise auf den Vater zurückgehen wie die Welt, die eine Schöpfung ist, auf den Vater zurückgeht. Ist der Geist erschaffen oder unerschaffen? Wie kann man sowohl die Einheit als auch die trinitarische Natur Gottes gegen die Lehre der Häretiker verteidigen, die den einen oder den andern Aspekt in Frage stellen? Um diese Fragen ging es ihnen.

Der entscheidende geschichtliche Faktor ist der: Athanasius, die Kappadozier und viele andere Kirchenväter, die griechisch schrieben, standen in einer fortwährenden Debatte – in einem ganzen geschichtlichen Umfeld von Problemen, Begriffen, Prinzipien, Bibelinterpretationen, Konzilen und Schriften der Kirchenväter und Häretiker. Nach einem langen, nur mühsam gewonnenen Kampf schmiedeten sie in einer bestimmten Terminologie und mit klaren Prinzipien einen eindrücklichen Konsens über die Trinität. Augustinus jedoch stand diesem Umfeld fern. Es war nicht ein Problem der geographischen oder zeitlichen Entfernung, sondern es war einfach so, daß Augustin, wie er selbst gesteht, sich im Griechischen nicht auskannte. Da er nicht imstande war, die ausführlichen Schriften der Kirchenväter und Häretiker, die noch nicht in lateinischer Übersetzung vorlagen, gründlich zu lesen, wurde Augustinus nie im genannten trinitarischen Konsens verwurzelt. Während er den katholischen Glauben und die Konzilsdekrete annahm, schlug sein begabter Geist einen anderen Pfad ein.

3. Unterschiedlicher Lehrwert

Die Frage nach dem Lehrwert ist die entscheidende. Wenn die obigen Bemerkungen zur Hauptsache stimmen, so hat Augustins Filioque-Lehre den Wert einer persönlichen theologischen Meditation. Man kann sie wahrscheinlich nicht einmal als eine ernsthafte alternative Interpretation der Trinität ansehen, weil sie die maßgebende Deutung der Kirchenväter und Konzile, die auf dem Amboß des Kampfes gegen den Sabellianismus, Arianismus und Eunominianismus geschmiedet wurde, nicht wirklich beachtet. Vor allem läßt sich die Lehre Augustins nicht als die maßgebende Lehre der Kirche ansehen. Die einzige maßgebende Lehre über die Trinität ist die der Konzile auf dem Hintergrund der Trinitätstheologie der oben erwähnten Kirchenväter, welche die katholischen Anführer in der Trinitätskontroverse mit den alten Häresien waren.

Obschon Augustin, ohne es zu wissen, einen anderen Weg einschlug, fragt man sich vielleicht, welches die wichtigen Divergenzen zwischen ihm und den griechischen Vätern in der Trinitätslehre waren. Der Kern des Problems liegt darin, daß der Blick Augustins, der nicht durch die volle Kenntnis der Kämpfe gegen die alten Häresien geschärft war, eines theologischen Grundprinzips nicht ansichtig wurde, das als eine erste Verteidigungslinie gegen den Arianismus hervorgetreten war. Es ist das Prinzip, daß die Art und Weise, wie der Vater das Dasein des unerschaffenen Sohnes und des unerschaffenen Geistes «verursacht», sich von Grund auf von der Art und Weise unterscheidet, wie die gesamte Trinität die erschaffene Welt «verursacht» und sich in ihr offenbart. Die erste Weise involviert das Wesen Gottes und die ewige Existenz der Heiligen Dreifaltigkeit (Gott in sich selbst), während die zweite den Willen Gottes und die Trinitätsoffenbarung in Zeit und Geschichte (Gott mit uns) betrifft. Wird es auf die erste angewendet, ist das Filioque aus den bereits erwähnten Gründen unannehmbar. Wird es auf die zweite angewendet, so ist das Filioque der Interpretation Maximus' des Bekenners entsprechend annehmbar, weil die gesamte Dreifaltigkeit ihrem Willen, ihrem Handeln, ihrer Herrlichkeit, Herrschaft und Gnade nach eins ist, so wie die Trinität das eine und gleiche Wesen hat. Mit Ausnahme des Einzelfalls der Inkarnation des Sohnes, die der ewigen Person des Sohnes und nicht nur dem Willen der Dreifaltigkeit entspricht, sind alle anderen Selbstoffenbarungen Gottes absolut gemeinsam: Der Vater handelt stets durch den Sohn im Heiligen Geist. In diesem Sinn geht der Geist, der dem Sohn innewohnt und zum Sohn gehört (Gal 4,6), auch vom Sohne aus und wird von ihm in die Welt gesandt (Joh 15,26), vom Sohn, der die Schöpfung, Offenbarung und Erlösung wirkt. Aber der Sohn bringt nicht die ewige Existenz des Geistes hervor. Als Jesus den Aposteln den Geist verleiht (Joh 20,20), verleiht er ihnen somit nicht die Hypostase (Person), sondern die Gnade des Heiligen Geistes, die Vater, Sohn und Geist gemeinsam ist.

Die obige Unterscheidung zwischen der ewigen, innerlichen Existenz der Trinität und ihrem willentlichen Wirken nach außen ist unmöglich, wenn nicht zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes unterschieden wird, wie Athanasius und die Kappadozier dies gegenüber den Arianern taten. Dies ist der entscheidende Unterschied zwischen «Wesen» und «Kräften» in Gott, den die orthodoxen Theologen betonen, um sowohl die persönliche Immanenz Gottes in seiner Schöpfung als auch seine radikale Unterschiedenheit von ihr aufrechtzuerhalten. Gott ist einer, doch geoffenbart und verborgen; zum Teil geoffenbart, was seinen Willen oder seine Tätigkeit betrifft, absolut verborgen in seinem inneren Sein und Wesen. Diese Unterscheidung leugnet keineswegs die Einfachheit Gottes, der seinem Wesen und seinem Willen nach vollkommen und jeder Zeit und jedem Ort präsent ist; sie bekräftigt den biblischen Glauben an den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der in der Schöpfung und Geschichte wirkt, in persönlicher Gemeinschaft steht mit den Menschen, die beten, die Sakramente empfangen und gerecht leben, während er in sich selbst unaussprechlich transzendent bleibt. Auf dieser Ebene der Lehrinterpretation wird das Filioque zu etwas, das die Wahrheit des uns geoffenbarten Gottes betrifft und unsere Beziehungen zu ihm – sie wird zu einer Heilsangelegenheit.

IV. Unkanonische Hinzufügung

Nicht unwichtig ist die kanonische Frage nach der Berechtigung der Hinzufügung des Filioque zum Credo gegen die Autorität der ökumenischen Konzile. Dies ist nicht nur eine Legalitätsfrage, sondern eine Frage, welche die Einmütigkeit und Katholizität der Kirche betrifft. Das Credo enthält einen Glaubensartikel über «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche». Diese Kirche äußert sich am verbindlichsten auf ökumenischen Konzilen. Wie kann die Einmütigkeit der Kirche bestehen bleiben, wenn man sich um die ökumenischen Konzile nicht kümmert? Die Einfügung des Filioque verletzt das Band der Liebe, das die ganze Kirche zusammenhält. Wenn eine Ortskirche willkürlich handelt, wird dann nicht das Vertrauen zueinander zerbrochen, kraft dessen alle entschlossen sind, in dem, was die wesentlichsten Glaubensfragen betrifft, wie sie für gewöhnlich auf

ökumenischen Konzilen entschieden worden sind, einiggehen?

Wäre das Filioque auf einem ökumenischen Konzil vorgeschlagen worden, so hätte zwangsläufig eine Begegnung und Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie des Ersten und Zweiten Konzils stattgefunden. Vielleicht wäre dann eine mögliche Lösung in Richtung der von Maximus dem Bekenner vorgelegten Deutung des Filioque offiziell angenommen worden. Doch kam es dann so heraus, daß eine Seite willkürlich handelte, einer theologischen Spekulation, die mit der Theologie der ökumenischen Konzile nicht in vollem Einklang stand, kanonische Geltung verlieh und vergeblich versuchte, sie den Ostkirchen aufzuzwingen. Auf alle Fälle vertiefte das Filioque die im Gang befindliche Entfremdung zwischen der West- und der Ostkirche und wurde zu einem Wahrzeichen westlicher Abweichung und Anmaßung.

V. Schluß

Das Filioque ist nicht eine entscheidende dogmatische Differenz, aber eine ernsthafte Differenz in der Interpretation eines Dogmas, die nach einer Lösung ruft. Bevor in der Eucharistiefeier das Glaubensbekenntnis rezitiert wird, betet man: «Laßt uns einander lieben, damit wir den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche, unteilbare Trinität einmütig bekennen.» Die Tragödie des Filioque ist die, daß es zwar nicht als eine Leugnung des katholischen Glaubens gedacht war und eine rechtgläubige Deutung zuläßt, daß es aber doch aufgrund einer unterschiedlichen Theologie, darauf folgender kirchlicher Akte und des schließlichen großen Schismas zwischen der West- und der Ostkirche die Bedeutung einer Kontroverse erhielt, die Augustinus nicht geahnt hatte. Die heutigen Theologen haben sich ebensosehr mit dem geschichtlichen Bewußtsein der getrennten Kirchen zu befassen wie mit dem Filioque als einem theologischen Problem.

Im Bestreben, feinfühlend zu differenzieren und mit den verschiedenen Aspekten der Debatte richtig umzugehen, muß man sich vor übertriebenen, unkritischen Behauptungen in acht nehmen. So z. B. ist die Annahme, daß das Filioque den Geist dem Sohn unterordne und zu einer Unterordnung der Kirche unter den Papst (als den Statthalter Christi) führe, eine polemische, irrige Interpretation von orthodoxer Seite. Das Filioque wurde (für die Ostkirche) zu einem Wahrzeichen des päpstlichen Absolutismus; es war aber nicht dessen Ursache. Und daß das Filioque Äußerung einer Theologie sei, welche die Säkularisierung der westlichen Gesellschaft heraufbeschworen habe, ist eine bestechende These einiger orthodoxer Theologen, die andere Hauptfaktoren (z. B. das Aufkommen der modernen Wissenschaft, die Industrialisierung, die Massenmedien und dergleichen) übersehen.

Aber auch die westlichen Theologen sind in verschiedener Hinsicht ernsthaft herausgefordert. Sie müssen erklären, wie sie zu der Trinitätstheologie des Ersten und Zweiten ökumenischen Konzils stehen. Ist dies die maßgebende Trinitätslehre der Kirche oder nicht? Sie müssen darüber nachdenken, ob nicht die Annahme Augustins, die Glaubensgegebenheiten ließen sich rational erklären, die westliche Theologie in ihrer scholastischen und in ihrer modernen liberalen Form zum Teil zu kaum merklichen, doch tiefreichenden Abweichungen vom Geist und der Autorität der Schrift und der katholischen Tradition geführt hat. Sind z. B. die Theophanien Gottes in der Bibel (gegenüber Mose, Jesaja, Paulus) sowie die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Gebet, Liturgie und christlichem Leben real oder nicht, und welches sind die Konsequenzen, die sich daraus für die theologische Erklärung ergeben? Schließlich müssen sie die Entfernung des Filioque aus dem Credo ins Auge fassen um des katholischen Bandes der Liebe willen und in der Voraussicht, daß ein künftiges ökumenisches Konzil das Filioque in einer für alle Teile akzeptablen Fassung in das Glaubensbekenntnis einfügen könnte.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

THEODORE STYLIANOPOULOS

1937 in Messinia, Griechenland, geboren. Wanderte 1951 nach den Vereinigten Staaten aus, wo er seine Hauptausbildung empfing und an Holy Cross (1962) B.A.), an der Boston University School of Theology (1964 S.T.M) und an der Harvard Divinity School (1974 Dr. theol.) im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur theologische Grade erwarb. Er ist gegenwärtig Professor des Neuen Testaments und der östlichen orthodoxen Spiritualität am Hellenic College und an der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline. Er veröffentlichte das Buch: Justin Martyr and the Mosaic Law (Scholars Press, Missoula 1975) und viele Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. Neben seiner Lehrtätigkeit war er 1965–1975 auch als Pfarrer in Boston tätig. Er ist Mitglied der Orthodox-römisch-katholischen Gesprächskommission in den Vereinigten Staaten. Anschrift: Hellenic College, Holy Cross, Greek Orthodox School of Theology, 50, Goddard Avenue, Brookline, Mass. 02146, USA.

Wort und Geist: Die Frage der Reformation

Inge Lønning

Die Reformation und die Schwärmer

I. Das Anathema gegen die Schwärmer: Ohne das leibliche Wort des Evangeliums kein Glaube!

«Und werden verdammt die Wiedertaufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leiblich Wort des Evangelii den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.» – So liest man in der Augsburgischen Konfession, Artikel 5, an der zentralsten Stelle der theologischen Haupterklärung der Reformation, dem bis heute am stärksten traditionsprägenden Dokument des ganzen reformatorischen Aufbruchs. Das schroffe Verdammungsurteil der Artikel ist dabei die Kehrseite einer sorgfältig profilierten dogmatischen Position, in der man die folgenden Elemente unterscheiden kann: 1. Der Glaube – in Artikel 4 als derjenige Glaube definiert, der glaubt «daß Christus fur uns gelitten habe und dass umb seinen Willen die Sunde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird» – hat den Geist Gottes als seinen alleinigen Urheber. 2. Der Geist und der vom Geist gewirkte Glaube ist das unableitbare, durch nichts zu erklärende Geschenk Gottes. 3. Dieses Geschenk wird nach Gottes Willen durch den kirchlichen Dienst, d. h. durch Evangelium und Sakrament vermittelt. 4. Das Evangelium von der Gnade Gottes in Christus muß den Menschen von außen, in leiblicher Gestalt treffen. 5. Die hörbare Wortverkündigung und die sichtbaren Sakramentshandlungen sind notwendig, nicht aber hinreichende Voraussetzungen des geistgewirkten Glaubens, weil 6. die Freiheit Gottes für die Empfänger seines Geistes unerforschlich und durch nichts einzuschränken bleibt.

Historische Fragen gibt es in diesem Feld viele. Wer mit «Wiedertaufer und andere» gemeint sind, ob ihre theologische Position in zutreffender Weise bestimmt worden ist usw., das alles darf hier außer Diskussion bleiben. Was interessiert, ist die schlichte Tatsache: Die reformatorische Theologie, der die Confessio Augustana als autoritative Urkunde gilt, sieht sich zu einer spiritualisierenden Auffassung von Geist und Glaube in einem Verhältnis unausgleichbaren Gegensatzes. Das entscheidende Kriterium kirchlich vertretbarer Lehre wird dabei in dem theologischen Festhalten am leiblichen Wort – in der lateinischen Fassung des Artikels: *verbum externum* – gesehen. Wer den Glauben und somit den glaubenswirkenden Geist Gottes vom Medium des leiblichen Wortes löst, hat eine Lehre etabliert, die ihn außerhalb der Kirche versetzt. Kirche gibt es nämlich nur, weil Geist und leibliches Wort nach Gottes Willen verbunden worden sind und für alle Zukunft zusammengehören.

Diese Grenze wurde nicht zufällig gezogen – etwa weil es auf dem Reichstag von 1530 bequem war, sich von politisch gefährlichen revolutionären Bewegungen zu distanzieren. Von den grundlegenden Voraussetzungen her gesehen ist es eine folgerichtige und notwendige Abgrenzung. Die Leiblichkeit, bez. Externität des Evangeliums ist mit der *Sache* des Evangeliums unlöslich verbunden. Könnte der Glaube ohne das leibliche Wort des Evangeliums entstehen, dann wäre das Evangelium irgendwie innerhalb des Bereiches der menschlichen Denkmöglichkeiten zu finden. Die Notwendigkeit der leiblichen Wortverkündigung und der leiblichen Sakramentshandlungen wird von der Externität des Heilswerkes Christi direkt abgeleitet: so wie das Heilswerk Christi vor und außerhalb des glaubenden Menschen vollbracht worden ist, können auch die Früchte des Werkes – Sündenvergebung, Gerechtigkeit und ewiges Leben (Art. 4) – nur von außen her, leiblich empfangen werden.

Geist – Wort – Glaube sind also hier in eine unauflösliche Einheit der Bewegung hinein zusammengedacht. Von der Unauflöslichkeit dieser Einheit her ergibt sich die theologische Notwendigkeit des Anathemas. Wer die Vermittlung durch das hörbare Wort der Predigt und das sichtbare und vernehmbare Wort der Sakramente verneint, hebt die glaubenswirkende Funktion des Geistes auf und setzt irgendeine Kreativität der menschlichen Geistigkeit an ihre Stelle. Glaube und somit Geistesempfang ohne die Vermittlung des leiblichen Wortes (*verbum externum*) als eine Möglichkeit zu behaupten, heißt den kirchlichen Dienst als *institutio Dei* zu verneinen.

Mit ihrer scharfen Abgrenzung gegen den Spiritualismus steht die Confessio Augustana so eindeutig wie möglich auf der Seite der großkirchlichen Tradition. Artikel 5 lehrt ganz unmißverständlich, daß es nicht nur erlaubt, sondern dogmatisch geradezu geboten ist, von der Kirche in ihrer sozialen Leiblichkeit als von einer *institutio Dei* zu reden. Doch verrät der eigenar-

tige Sprachgebrauch des Artikels – «institutum est *ministerium ecclesiasticum*/hat Gott das *Predigtamt* eingesetzt» –, daß das Verhältnis von Pneumatologie und Ekklesiologie anders verstanden wird als in der bisherigen kirchlichen Lehrtradition.

In der reformatorischen Definition des kirchlichen Dienstes liegt somit nicht nur eine explizite Abgrenzung – nämlich gegen die spiritualistische Pneumatologie der Schwärmer – vor, sondern auch eine implizite Abgrenzung gegen die kirchenrechtlich konzipierte Pneumatologie der römischen Tradition. Nicht an die Kirche als hierarchische Institution ist der Geist gebunden, sondern an das leibliche Wort des Evangeliums in Taufe, Predigt und Abendmahl.

II. Die Reformation zwischen Rechts und Links? Infragestellung eines Interpretationsschemas

Für das heutige theologische Bewußtsein ist das ökumenische Problem durch und durch von der konfessionskundlichen Betrachtungsweise der Neuzeit geprägt. Daß es viele christlichen Kirchen gibt – für jede elementare ekklesiologische Reflektion ein Ungedanke –, gilt uns als eine Selbstverständlichkeit. Daß man dieser Realität nur durch ein sorgfältiges Vergleichsverfahren gerecht werden kann, scheint uns ebenso einleuchtend. Als Interpretationsschema ergibt sich dabei von selbst eine Modifikation der politologischen Rechts-links-Skala, die eine systematische Einordnung der einzelnen Denominationen ermöglicht. In den Kriterien, die bei diesem Prozeß der Einordnung in Anwendung sind, liegen systematisch-theologische und empirisch-soziologische Elemente in undurchsichtiger Verbindung vor. Auf dem linken Flügel findet man in den konfessionskundlichen Darstellungen regelmäßig die spiritualistischen Gemeinschaften charismatischer Prägung, auf dem rechten Flügel dagegen die hierarchisch definierte Institutionskirche. Strukturierendes Hauptkriterium ist dabei eben die Frage nach rechtlicher Organisation, Voraussetzung die prinzipielle Gegenüberstellung von Geist und Institution.

Die Kirchen der Reformation wird man in einem Schema dieser Art mit aller Wahrscheinlichkeit irgendwo in der Mitte finden. In der lutherischen Theologietradition wird man nicht selten auf eine ideologisierte Anwendung dieser Lokalisierung stoßen: «Die Kirche in der Mitte» ist eben die ursprüngliche, echte und rechte Kirche, die unbeirrt von allen theologischen Extremismen nach rechts und links ihren goldenen Mittelweg geht. Im konfessionellen Selbstverständnis wirkt sich diese Vorstellung von der kirchlichen Mittelposition u.a. in einer eigentümlichen methodischen Konvention aus, wenn es darum geht, die eigene Lehrtradition darzustellen; allein durch die beiderseitige Abgrenzung zu rechts und zu links läßt sich die eigene Position umreißen. Bei der konfessionellen Selbstdarstellung wird dadurch die immer erneute Aufrichtung der beiden Fronten zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel.

Daß sich eine konfessionelle Profilierung dieser Art zugleich als ein ökumenisches Potential verstehen läßt, ergibt sich von selbst. In einer Position zwischen den Fronten steckt schon eine potentielle Mittlerrolle.

Das Rechts-links-Schema ist nicht nur Produkt der systematisierenden Betrachtungsweise der modernen konfessionskundlichen Forschung. Die Vorstellung von den beiden Fronten spielt für Verständnis und Darstellung der Reformationsgeschichte schon vom ersten Anfang an eine entscheidende Rolle. Die geschichtliche Entwicklung hat man dann vom vermeintlichen Gesichtspunkt Luthers her als ein strategisches Spiel gesehen. Durch die Ereignisfolge von 1517 (die Ablaßthesen) bis 1521 (Worms) wurde die Frontlinie gegen Rom aufgerichtet und befestigt, mit der Streitschrift «Wider die himmlischen Propheten» im Jahre 1525 wird die zweite Front etabliert, der dann in den folgenden Jahren die größte Aufmerksamkeit zuteil wird. Die ganze Geschichte der Reformation muß man sich dann im Bilde des Zweifrontenkrieges vorstellen, wobei die Verschiebung des Schwerpunktes das historisch Interessante wird.

Historisches und systematisches Interpretationsschema bestätigen einander somit gegenseitig. So wie sich Luther einmal dazu gezwungen sah, seine Lehre gegen die Feinde von rechts und von links zu behaupten, ist es die bleibende Aufgabe lutherischer Theologie, das Erbe gegen die Feinde von rechts und von links zu verteidigen.

Dem theologischen Selbstverständnis Luthers entspricht diese Vorstellung jedoch nicht. Im Gegenteil, 1533, nach zehn Jahren Zweifrontenkrieg, wenn man dem üblichen Interpretationsschema folgt, behauptet Luther in seiner Vorrede zum großen Galaterbriefkommentar mit unmißverständlicher Deutlichkeit, daß es eine und nur eine theologische Front gibt. Auf der einen Seite der Frontlinie befindet sich die *ecclesia Dei*, auf der anderen Seite Papisten und Anabaptisten in schöner Vereinigung. Nach außen scheine es zwar, als ob eine unversöhnliche Feindschaft zwischen den beiden herrsche, sachlich stimmten sie aber in der Lehre völlig überein. («Fingunt enim sese foris magnos hostes illorum, cum tamen intus vere idem sentiant, doceant ac defendant contra unicum illum salvatorem Christum qui solus est iustitia nostra», Ges. Werke, Weim. Ausg. = WA 40 I, 36).

Das ist eine überraschende Behauptung, die zu weiterer theologischer Reflexion herausfordert.

III. Die Irrlehre: Quod opus divinum pendeat ex dignitate personae

Es geht in der Vorrede Luthers zum großen Galaterbriefkommentar alles um die *petra ecclesiae*, das Fundament der Kirche. In unverkennbarer Anspielung auf die paulinische Ausdrucksweise in 1 Kor 3 spricht Luther von dem einzig tragfähigen Fundament, das «wir *locus iustificationis* nennen» (ebd.). Inhaltlich wird das in eine Richtung präzisiert, die an die Definition des Glaubens im 4. Artikel der Augsburgischen Konfession erinnert: «Hoc est, quomodo non per nos ipsos (haud dubie neque per opera nostra, quae minus quam nos ipsi), Sed per alienum auxilium, per Filum unigenitum Dei, Iesum Christum, simus a peccato, morte, Diabolo redempti et vita aeterna donati.» Dieses Fundament ist seit der Schöpfung vom Teufel angefochten worden; der Fall ist eben die Selbstgrundlegung des Menschen in eigener Weisheit und Kraft, nachdem er das Gottvertrauen aufgegeben hat.

Für eine theologische Abrechnung mit den Schwärmern läßt sich der Horizont kaum weiter ausdehnen. Von der behaupteten Grundalternative *locus iustificationis*/Selbstbehauptung her läßt sich jedoch die Gedankenführung in die vermeintlich strukturähnliche aktuelle Alternative hinein ganz einfach verfolgen. Dadurch, daß sie die Abhängigkeit des göttlichen Heilswerkes von der religiösen Qualität des gläubigen Menschen lehren, vernichten die Schwärmer das Fundament der Kirche. Das wird von Luther am Beispiel der Taufe demonstriert: «Sic enim docent Anabaptistae: Baptisma nihil est, nisi persona sit credens. Ex hoc principio (ut dicitur) necesse est sequi, omnia opera Dei nihil esse, si homo non sit bonus. Baptisma autem est opus Dei, sed homo malus facit, ut non sit opus Dei» (WA 40 I, 36).

Insofern ist die Argumentation gut antidonatistisch, von der zeitgenössischen römischen Polemik gegen die Schwärmer kaum zu unterscheiden. Sein eigenartiges theologisches Profil erhält Luthers Antidonatismus dadurch, daß er die rechtlich konzipierte Lehre von der Amtssukzession mit der Lehre von den geforderten religiösen Qualifikationen des einzelnen Gläubigen gleichsetzt. Anders kann man die Subsumierung der beiden Positionen unter dem gemeinsamen Stichwort «dignitas personae» nicht verstehen. So wie die Heilswirksamkeit Gottes im Sakrament bei den Wiedertäufern an den individuellen Glauben als eine Voraussetzung gebunden wird, wird sie durch die Lehre vom Ordinationssakrament an die persönliche Legitimation des rechtlich ordinierten Amtsträgers gebunden. «Conspirant namque Papistae et Anabaptistae hodie in unam hanc sententiam concorditer contra ecclesiam Dei (etiamsi dissimulent verbo) quod opus divinum pendeat ex dignitate personae.» (Ebd.)

Wer das Zeugnis der Reformation vom Geist verstehen will, darf es eben in der Behauptung der Rechtfertigungslehre als des *articulus stantis et cadentis ecclesiae* suchen. Die Pneumatologie ist eine Lehre von dem Gott, der in Christus den Gottlosen rechtfertigt, – nicht etwas anderes oder zusätzliches. Die Lehre vom Geist ist also im Zeichen der Grund-Erkenntnis von Gott und Mensch zu verstehen, wie sie Luther in seiner Auslegung des 51. Psalms im Jahre 1532 zum Ausdruck gebracht hat: «Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica. Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator, quidquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in Theologia.» (WA 40 II, 327f.) Eine Pneumatologie, die auf etwas anderes hinausläuft, ist Irrlehre.

Was Luther mit seiner provozierenden Identifikation der beiden scheinbar entgegengesetzten Positionen behauptet, ist, daß sie mit ihrer jetweiligen Bindung des Geistes an die Personautorität das einzige Thema der Theologie verfehlen. Vom Thema der Theologie her kann vom Geiste Gottes nur so geredet werden, daß die Rechtfertigung des Sünders als die schöpferische Alleinwirksamkeit Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Nicht durch das Medium der inneren Erlebniswelt des Menschen, nicht durch den charismatischen Geistträger oder die rechtliche Vollmacht der Amtsträger vermittelt, sondern allein durch das leibliche Wort des Evangeliums bewirkt der Geist den Christusglauben und somit die Kirche Christi.

Nicht um eine Mittelposition zwischen Spirutalismus und pneumatischem Institutionalismus geht es also, sondern um die eine Frontlinie gegen die Definition des Geistes als Geist des Amtes (d. h. der Amtspersonen), bzw. Geist des Glaubenden. Und die alternative Definition heißt dabei: der Geist des leiblichen Wortes.

IV. Predigtamt und leibliches Wort des Evangeliums

Wer von einem *verbum externum* redet, setzt irgendwie voraus, daß es ein *verbum internum* gibt, d. h. er setzt die Gültigkeit der anthropologischen Unterscheidung vom äußeren und inneren Menschen voraus. Alles hängt aber daran, *wie* man diese Unterscheidung durchführt. Für eine theologische Anthropolo-

gie wird die entscheidende Frage die Frage nach den Konsequenzen dieser Unterscheidung für das Verständnis der Gottesbeziehung des Menschen sein. Dieselbe Frage darf auch umgekehrt gestellt werden: wie ist die Notwendigkeit dieser Unterscheidung aus der Gottesbeziehung des Menschen abzuleiten?

Wenn es hier um eine für das rechte Verständnis des Menschen unentbehrliche Unterscheidung geht, ist die Möglichkeit einer Zweiteilung und einer damit verbundenen Identifikation der Gottesbeziehung mit dem einen Teil von vornherein ausgeschlossen. Wenn man den Geist Gottes in seiner Funktion an eine von der Leiblichkeit abgesonderte Innenwelt des Menschen bindet, wird das für das Verständnis der theologischen Zentralbegriffe Schöpfung und Heil verheerende Folgen haben. Dann hat man nämlich den philosophischen Gegensatz von Geist und Materie an Stelle des theologischen Gegensatzes von Geist und Sünde gesetzt. Der entscheidende Gegensatz besteht dann nicht mehr zwischen dem Heiligen Geist und dem Unglauben, d. h. dem Menschen als Sünder, sondern ist in einen Gegensatz vom Heiligen Geist und der Leiblichkeit des Menschen umfunktioniert worden. Daß der Glaube dann als geistiges Potential des inneren Menschen verstanden werden muß, dem ist kaum zu entgehen.

Das Evangelium spricht den Menschen in seiner Rezeptivität, nicht in seiner Kreativität an. Eben das kommt in der definierten Bewegung von außen nach innen, vom *verbum externum* her zum *verbum internum* hin, zum Ausdruck. Das *verbum externum* ist ein hörbares Phänomen, eine intersubjektiv feststellbare Größe. Daß aus dem *verbum externum* ein *verbum internum* wird, das die ganze Person des Menschen bestimmt, ist ein Vorgang, der jeder menschlichen Betrachtung entzogen bleibt. In den Menschen, die das leibliche Wort des Evangeliums hören, bewirkt der Heilige Geist – so heißt es wiederum im 5. Artikel der Augsburgischen Konfession – den Glauben *ubi et quando visum est Deo*.

Der kirchliche Dienst ist als *institutio Dei* eindeutig als Wohltat, Geschenk, Gnade Gottes zu verstehen, mit der Wohltat des Heilswerkes Christi unlöslich verbunden. Durch die Leiblichkeit der Wortverkündigung und der Sakramentshandlungen teilt der Geist das Heilswerk Christi der gefallenen Schöpfung Gottes, den Menschen, aus. Nicht ein Teil des Menschen, sondern der Mensch in seiner Totalität wird gerechtfertigt. Das kann unter keinen Umständen durch die teilweise Gerechtigkeit unserer Leistungen zustande gebracht werden. Vor Gott gerecht wird der Mensch allein durch die fremde Gerechtigkeit Christi, die von außen her empfangen wird. So ist und bleibt der Glaube an den kirchlichen Dienst gewiesen, der am Glaubenden die Gerechtigkeit Christi durch Taufe, Predigt und Abendmahl zusagt.

Was wir somit umschrieben haben, ist die Leiblichkeit des christlichen Gottesdienstes. Wenn der Art. 7 der Confessio Augustana die Kirche als «congregatio sanctorum, in qua pure docetur evangelium et recte administrantur sacramenta» definiert, so ist es eigentlich das Bild der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, das gezeichnet wird. Das kommt noch konkreter in der deutschen Fassung zum Vorschein: «Die Versammlung aller Gläubigen, in welcher das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden.» In dieser leiblichen Versammlung bleibt der Geist Gottes wirksam, erweckt, nährt, vollendet den Glauben und führt somit das Werk Gottes mit seiner Schöpfung zum Ziel.

Vom Predigtamt, d. h. von der Zusage des Evangeliums in Taufe, Predigt, Abendmahl lebt die Versammlung der Gläubigen, die Kirche. An das Predigtamt hat Gott seinen Geist gebunden.

So darf die eine Front der reformatorischen Pneumatologie mit zwei verschiedenen Betonungen desselben Satzes bestimmt werden: 1. Auf das *leibliche* Wort des Geistes kommt es an. 2. Auf das leibliche *Wort* des Geistes kommt es an.

INGE LØNNING

1938 in Bergen, Norwegen, geboren. Studium der Philologie und Theologie in Bergen und Oslo, 1964–65 im Pfarrdienst der norwegischen lutherischen Kirche. Forschungsstipendiat in Oslo und Tübingen, seit 1971 Professor für systematische Theologie an der Universität in Oslo. Veröffentlichungen: u.a. «Paulus und Petrus. Gal 2,11 ff. als kontroverstheologisches Fundamentalproblem»: Studia Theologica 1970, 1–69; «Kanon im Kanon». Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons (1972). Herausgeber der Monatszeitschrift «Kirke og Kultur». Anschrift: Universitetet I Oslo, Det Teologiske Fakultet, Postboks 1079, Blindern, Oslo 3, Norwegen.

John H. Yoder

Die Schwärmer und die Reformation

Der Begriff «Schwärmer» ist einer der wenigen Ausdrücke der Schmähsprache des 16. Jahrhunderts, für welchen noch kein sachlicherer Ersatz gefunden worden ist. Es wäre einerseits möglich, den Terminus zu rehabilitieren, indem man seine Definition sachlich bestimmen würde[1]. Dabei ginge es (s. unten) um einen bestimmten Begriff der Wirkung des Heiligen Geistes; diese genauere Beschreibung würde aber nur wenige der Menschen und Bewegungen decken, welche man herkömmlich mit dem Begriff benennen wollte.

Der andere historiographisch mögliche Weg, der in diesem Heft gewählt wurde, ist, den genauen pneumatologischen Sondergehalt fahren zu lassen und mit «Schwärmer» die ganze bunte Spanne der nicht staatlich legitimierten Erneuerungsbemühungen des Jahrhunderts zu bezeichnen. Dann läßt sich aber logisch die Ausweitung der Definition dadurch bezahlen, daß der Sammelbegriff keinen Inhalt mehr trägt. Das «Schwärmertum» hat es nie gegeben. Weder soziologisch noch theologisch ist solch eine Größe zu fassen. Die so unter einem Dachbegriff gesammelten Menschen hatten eben nur gemeinsam, daß sie für ihre alternative Gestaltung der Glaubenserneuerung keine landesherrliche Unterstützung fanden (bzw. keine solche suchen wollten). Wir werden also eine Mehrzahl von Geistesbegriffen auseinanderlegen müssen, in dem offenen Zugeständnis, daß auch anders gestaltete Typologien gleich möglich wären. Dabei wird selten die Vokabel «Geist» uniform und allein stehen; oft kann das gleiche mit «Herr» oder «Wort» ausgesagt werden.

I. Geist als Prinzip unkontrollierbarer Eingebung

«*Spiritus jactant*» – «sie rühmen sich des Geistes» – war Huldrych Zwinglis Urteil über die von ihm *catabaptistes* Genannten. Genau trifft diese Beschreibung nicht, wenigstens nicht als sachliche Beschreibung derjenigen seiner ehemaligen Jünger, die das täuferische Freikirchentum geschaffen hatten[2]. Jedoch war und bleibt es eine der möglichen und tatsächlich vertretenen Auffassungen über den Heiligen Geist, ihn als Prinzip der unkontrollierbaren Eingebung aufzufassen. Bei Wolfgang Uolimann oder Augustin Bader am Rande des Täufertums[3], bei der zur Landeskirche zurückgekehrten Sanktgallerin Magdalena Müller oder dem verrückten Leonhard Schugger hat ein solches Verständnis maßgebend mitgespielt. Zahlenmäßig waren diese Ausschweifungen selten, aber qualitativ auffällig, solcherart, daß es den Polemikern der Landeskirchen leichtfiel, sie als typisch zu verallgemeinern. Hier wäre wohl auch der Ort, wo ein sachlicher Begriff des «eigentlich Schwärmerischen» festzulegen wäre. Naturgemäß bildeten solche Leute keine Bewegungen mit Bestand, entfalteten keine Lehrgebäude, traten nicht ins Gespräch.

II. Geist als Siegel eines neuen Zeitalters

«Geist» kann auch mit joachimitischen oder gar montanistischen Vorzeichen als das Siegel eines neuen, über die heilsgeschichtlichen Stufen der Menschwerdung und der Kirche hinausragenden Zeitalters verstanden werden. Entwicklungen sowohl der Frömmigkeit wie der Wirtschaft und Politik in den Jahrzehnten der Reformation ließen neue Spannungen und Hoffnungen wach werden, welche durch die («geistlos») nüchternen Ergebnisse der kirchlichen Reformation enttäuscht werden mußten und noch nach einem Mehr verlangen ließen. Das konnte sich auf verschiedenen Wegen konkretisieren:

1. Das ersehnte Mehr konnte in dem Sinne «geistgewirkt» sein, daß von einem vorreformatorisch asketisch-mystischen Verständnis aus der «Geist» *Zeichen und Ursache der innerlichen Echtheit* ist als Alternative zur Vernunft und zur Gewalt. Solche Töne finden wir bei Hans Denck und beim früheren Thomas Müntzer. Der Geist erleuchtet, verleiht dem Gläubigen die Sicherheit der eigenen Erwählung, klärt den Sinn von sonst widersprüchlichen Schriftstellen, führt zur Erfassung und Vertiefung des eigenen Heils.

2. Ähnlich, aber doch anders wirkt der Geistbegriff bei den sogenannten «Spiritualisten»: Hier bezeichnet der Begriff weniger eine führende Kraft als ein *metaphysisches Prinzip*, das *in Polarität mit dem Fleischlichen, dem Sichtbaren, dem Äußerlichen* steht. Mit oder ohne platonische Sprache ist es das Anliegen des Theologen, die Distanz zu betonen. Caspar von Schwenckfeld gibt sich die Mühe, eine eigene Dogmatik herauszuarbeiten mit charakteristischer Abendmahlslehre (1528 von Zwingli begrüßt) und Christologie (Grundbegriff: das «himmlische Fleisch» Christi). Der kirchliche Ertrag solcher erhabenen Perspektiven war eine Relativierung der Streitigkeiten um jegliche äußere Ordnung; warum soll man sich so sehr um die Um- bzw. Neuordnung des Sichtbaren kümmern?

Sebastian Franck, Verfasser einer berühmten Universalgeschichte, distanzierte sich von allen Parteien, gleich welcher Richtung: ob «päpstlich, luthrisch, zwinglisch oder Wiedertäufer» alle sind wegen ihrer Rechthaberei und ihrer Sorge um die Formen zu verwerfen. In ihrer Beschreibung der echten Innerlichkeit stehen die Spiritualisten den Mystikern nicht fern: sie haben jedoch ein anderes Interesse an einer Antidogmatik und einer Weltkultur, die sie eher als Vorläufer der Aufklärung erscheinen läßt, während ein Hans Denck noch eher dem Mittelalter zugehört. Der «Geist» ist dünner, seine Wirkungen weniger kräftig, weniger mit der Schrift und der Prophetie verbunden.

3. Melchior Hofmann, der durch die Einführung der Erwachsenentaufe in den Niederlanden große Unruhe auslöste, war kein echter «Schwärmer» in dem Sinne, daß er eigene Erleuchtungen oder prophetische Offenbarungen beansprucht hätte. Wohl schenkte er den Prophezeiungen anderer unkritisches Vertrauen. Für sich selbst behauptete er nur, Ausleger der heiligen Schrift zu sein. Seine Hauptschriften sind Kommentarwerke. Die richtige Auslegung bedarf aber mehrerer besonderer hermeneutischer Schlüssel, und es ist der Heilige Geist, der Hofmann diese Schlüssel-Einsichten verliehen hat. Seine Verkündigung des bevorstehenden Weltendes beruhte seiner Meinung nach nicht auf einer Inspiration, sondern auf einer objektiv richtig aufgeschlüsselten Exegese der biblischen Texte.

4. Trotz der Verschiedenheit der Ansatzpunkte haben diese verschiedenen Richtungen eine gewisse Undefiniertheit oder Offenheit nach vorne gemeinsam. Alle schreiben der Tradition wenig Wert zu. Alle erwarten eine Verlängerung oder Vertiefung der erst in ihren Anfängen begriffenen Reformation. So wird der nächste Schritt vorbereitet, die *Ausgießung des Heiligen Geistes als Einbruch des endzeitlichen Gottesreiches*. Gewaltlos, sogar leidend, als Vorstufe, solange die Stunde der Erlösung noch nicht geschlagen hat (so Hofmann selbst, auch Hans Hut), erwartete der Apokalyptiker große soziale Umwälzungen, nicht ohne Verbindung mit den bürgerlichen und bäuerlichen Unruhen der Zeit. So kann zu diesem nächsten Schritt von mehr mystischem Boden aus (1.) aufgebrochen werden, wie beim späteren Thomas Müntzer, oder vom erratisch biblizistischen Boden der Erben Hofmanns (Stadt Münster 1534–35) oder dem eines echten naiven Schwärmers wie Augustin Bader aus. Diese Exzesse waren es, welche jahrhundertelang sowohl in der profanen wie kirchlichen Geschichtsschreibung Wellen geschlagen haben. So entstand das Bild des «Schwärmers» als das eines überdimensionalen Phantasten, der durch seine Maßlosigkeit den Beweis liefert, daß die nüchterne Hauptlinie der Reformation recht hat, die Kontinuierlichkeit von Lehrtradition und staatlicher Aufsicht zu wahren.

III. Geist als Leitungsprinzip der Gemeinde

Ganz anders verläuft der Geistesgedanke des *urprotestantischen Kongregationalismus*. Sowohl Luther wie Zwingli behaupteten 1523 die Vollmacht der versammelten Lokalgemeinde (auch einer Synode oder eines Konzils, aber damals ging es nicht darum), verbindlich über Fragen von Wahrheit, Leben und Kirchenordnung zu handeln, ohne Rücksprache mit den fernen Hierarchien. Die Begründung dieser Vollmacht lieferte das Modell von 1 Kor 14, wo jedes Glied reden darf und alle kritisch abwägend mithören, sowie die Erzählung von Apg 15, wo das Resultat eines ähnlich gestalteten Gespräches ein Konsensus war. Einstimmigkeit ist selber Zeichen der Wirkung des Heiligen Geistes (15,23). Anfänglich setzten die Reformatoren voraus, daß die Obrigkeit am Ort – als Teil der geistgewirkten Einheit – als ausführendes Organ für die getroffenen Entscheidungen handeln würde, denn bei der Einführung der Reformation ging es schließlich auch darum, für die Kontrolle des Bischofs Ersatz zu finden. Bald aber konnte auch die versammelte Stadtgemeinde der Stadtverwaltung gegenüberstehen.

Im Oktober 1523 hatte eine großangelegte Disputationsgemeinde in Zürich die Lehrauffassungen Zwinglis in bezug auf Abendmahl und Bilderverehrung für richtig befunden. Es kam zur Frage, ob der Rat («mine Herren») oder die Disputationsgemeinde selber den neugewonnenen Wahrheiten Gesetzeskraft verliehen sollten. Zwingli war bereit, es dem Rat zu überlassen. Da sprach Simon Stumpf: «Ihr habt nicht die Gewalt, das Urteil meinen Herren in den Händen zu geben. Das Urteil wurde schon gegeben; der Geist Gottes urteilt.»

Damit meinte der radikale Zwinglianer Stumpf ganz korrekt: unsere gegenwärtige Versammlung ist zu einem Schlusse gekommen, der als geistgewirkt und deswegen als entschieden gelten muß. Zwingli war auch damit einig; «meine Herren» sollten allein die Details der Durchführung des Beschlossenen regeln. Über die Wahrheit des jetzt gültig ausgelegten Gotteswortes hatte der Rat auch nach Zwinglis Auffassung nichts zu sagen.

Doch hatten «meine Herren» selber ihre eigenen Meinungen über ihre kirchenbildende Verantwortung. Sie ließen den Reformator lange auf die Durchführung des schon Entschiedenen warten. An dieser Problematik sollte die zwinglische Reformation auseinanderbrechen. Ihr radikaler Zweig war zunehmend

bereit, den Kongregationalismus auch unter Verzicht auf die Mitwirkung der Obrigkeit zu bejahen, und endigte beim täuferischen Freikirchentum. Zwingli hingegen blieb bei seiner Bejahung der Ausführungsgewalt des Rates als Presbyterium der Stadtgemeinde und ließ den Gedanken der geistgewirkten Einheit der unter dem verkündigten Wort versammelten Gemeinde weiterhin theoretisch bleiben – obwohl er später bei Bucer, bei Calvin und im Puritanismus weiterwirken sollte.

Den Durchbruch zur Grundlegung einer lebensfähigen Ordnung erlebte das oberrheinische Täufertum in Schleitheim Februar 1527[4]. Der erreichte Konsensus «ohne den Widerspruch irgendeines Bruders und in voller Zufriedenheit» galt als Beweis der trinitarisch umrahmten Wirkung des Heiligen Geistes: «In dem allen haben wir gespürt, daß die Einigkeit des Vaters und des uns alle verbindenden Christus samt ihrem Geist mit uns gewesen ist.» Gegenstände der Verhandlungen und der «brüderlichen Bereinigung» waren konkrete Probleme der Ordnung (Taufe, Abendmahl, Bann, Hirtenamt) und der Sozialethik (Schwert, Eid). Zum ersten Mal im Reformationsjahrhundert geschieht es, daß eine gemeinsame Gemeindegestalt gefunden wird, die ohne oder auch (leider meistens) gegen die Staatsmacht leben kann.

IV. Geist als die Kraft der subjektiven Aneignung der Wahrheit

Dem kongregationalen Begriff komplementär, aber nicht einfach damit identisch, ist der Begriff des Geistes als der Kraft der subjektiven Aneignung der Wahrheiten der Schrift, der Tradition oder der Predigt; nicht Wahrheitsquelle (wie oben I), wohl aber Bekräftigung, Bezeugung, Zusicherung. Auch dieser Testimonium-Begriff kommt aus dem jüngeren früheren Gemeingut Luthers und Zwinglis im Täufertum. Die mehr elitäre Mystik eines Denck wird damit populär zugänglich. Angesichts der Komplementarität dieser letztgenannten kongregationalen (III) und persönlichen (IV) Dimensionen behandeln wir im folgenden ihre Implikationen gemeinsam.

1. Der freikirchliche Geistesbegriff fordert die *Religionsfreiheit*: Bei der Betonung der Entscheidungsvollmacht der versammelten Gemeinde (III) liegt der Akzent auf der Illegitimität jeglicher obrigkeitlicher (oder wohl auch bischöflicher) Bevormundung. Bei der persönlichen Aneignung (IV) auf der Verwerfung jeden Zwanges in Glaubenssachen. Die Begründung war damals keineswegs selbstverständlich: nämlich der Glaube sei eine Wirkung des Heiligen Geistes[5]. Mag «der Glaube» mehr intellektuell verstanden werden als Fürwahrhalten von richtigen Lehrinhalten oder mehr voluntaristisch als Vertrauen auf Gottes Gnadenwort, beide muß man als Geistesgabe gelten lassen.

2. Die Entscheidungsvollmacht der Ortsgemeinde begründet einen gewissen *Pluralismus* auf der Ebene der weiteren ekklesialen Einheit. Durch gegenseitige Besuche ihrer wandernden Apostel, durch Briefwechsel und ad hoc einberufene Synoden pflegten sie die Einheit der verschiedenen Strömungen der Bewegung. Solche Ereignisse der Vereinigung, Schleitheim z. B., galten, wie wir gesehen haben, als Wirkung des Geistes. Chronikschreiber und Briefsammler bildeten eine gewisse gemeinsame Tradition, aber nie wird die lokal versammelte Gemeinde ersetzt oder relativiert als Ort des *opus proprium* des Geistes.

3. Darin abermals von Luther und Zwingli abhängig, sahen die Täufer in dem Vorgang des versöhnenden Gespräches, den sie in Anlehnung an Mt 18,15ff «*Regel Christi*» nannten, eine der wesentlichen *notae ecclesiae*. Was Mt 18,20 als Jesu Gegenwart beschrieben ist, wird in der Parallelstelle Joh 20,22ff Heiliger Geist genannt. Auch diese Vollmacht der Vergebung und im äußersten Fall des Bannes wird nicht einem ausgesonderten Priester, sondern der Gemeinde (im positiven Fall der Versöhnung jedem Einzelmitglied) verliehen.

4. *Die Verwerfung der Kindertaufe* folgt nicht nur logisch aus der Unerläßlichkeit persönlicher Aneignung (IV), sondern auch aus der Verbindlichkeit der Regel Christi. Allein ein mündiger Mensch kann sich verbindlich den Gesprächsvorgängen der Gemeinde verpflichten. Das Bekenntnis, welches Voraussetzung der Gültigkeit der Taufe ist, ist eben Geisteswerk; deswegen hat es keinen Sinn, beim Säugling die Form solchen Bekenntnisses zu feiern ohne dessen Inhalt[6].

Sonst sind die Verbindungslinien zwischen dem Geistesbegriff und den Einzelpunkten des täuferischen Sondergutes weniger unmittelbar. Wo die Sonderstellungen (Eidesverweigerung, Wehrlosigkeit) kontrovers waren, gingen die Debatten nicht um den Geist. Wo man mit den anderen Zwinglischen mehr einig ging (Schriftprinzip, Abendmahlslehre, Kritik der «Zeremonien») war die Berufung auf den Geist auch mit derjenigen der Reformierten ähnlich. Nach der Katastrophe Müntzers und der von Münster war jede Versuchung des primitiven «Schwärmers» gebannt und wurde alle Naherwartung ernüchtert. Theologisch zu erarbeiten verblieb allein noch der Leidensweg der jetzt allgemein verfolgten Reste der freikirchlichen Reformation. Die zuletzt zu erwähnende Geisteswirkung ist die durch das Abendmahl

angedeutete Integration des Jüngers in Christi Kreuzweg: die Beständigkeit unter Folter und Verbannung.

Darnach ist es geschehen
... Daß sie mit großer Freud
Auff das Holtz ist gesprungen
Und sich willig bereit
Gott hat vor sie gerungen
Dem sie mit Innigkeit
Ihr Seel in seine Händen
Mit ernst befohlen hat:
Er woll seinn Geist hersenden
Und ihr am letzten Ende
Beweisen Hülff und Gnad[7].

Obwohl die Zahl der hingerichteten Täufer wohl nur wenige Tausende betrug, vielleicht weniger als die Zahl der Kriegsopfer in denselben Jahrzehnten, blieb das Bewußtsein, Märtyrergemeinde in Jesu Fußstapfen zu sein, für die überlebenden Täufer konstitutiv.

[1] So Heinold Fast, in: Der linke Flügel der Reformation, Klassiker des Protestantismus IV (Bremen 1962) xxvii ff. Die Religionssoziologie versucht wohl, ähnlich auch den Begriff «Sekte» zu rehabilitieren und ihn mit einem werturteilsfreien Beschreibungsinhalt auszustatten. Es bleibt aber fraglich, ob solche Versachlichung auf dem Boden des ökumenischen Sprachpluralismus je gelingen kann.

[2] Fritz Blanke, Brüder in Christo, Zwingli-Bücherei 71 (Zürich 1955); s. auch seine Arbeit Täufertum und Reformation: Reformatio 1957, 212ff, neugedruckt in Blankes Aus der Welt der Reformation (Zürich 1960). Der heute ökumenisch geltende Sprachgebrauch («Täufer» statt «Wiedertäufer», «Freikirche» statt «Sekte») ist z. T. Blankes Verdienst.

[3] Wir verzichten auf Quellenbelege über Einzelfiguren. Näheres bibliographisch bei Fast aaO.; Biographisches bei Hans-Jürgen Goertz, Radikale Reformatoren, Schwarze Reihe 183 (München 1978).

[4] Fast, aaO. 60ff.

[5] In diesem Kampf für die Glaubensfreiheit standen die Täufer keineswegs allein. Aufklärer und Freidenker (damals «Epikuräer» oder «Libertinier» gescholten) sowie Spiritualisten (II.2. oben) hatten ähnliche Interessen und Argumente.

[6] Wie dargelegt wird durch Rollin S. Armour, Anabaptist Baptism, gingen die verschiedenen täuferischen Denker der ersten Zeit (obwohl in Sprache und der Logik verschieden) davon aus, daß vor der Spendung der Wassertaufe und nicht durch dieselbe eine geistgewirkte ontische Änderung im Täufling geschehen sei.

[7] Aus Strophen 31 und 32 des 17. Liedes der täuferischen Liedersammlung «Auss Bundt», von der Hinrichtung von Maria Beckum, 13. Nov. 1544 in Delden (Twente/Oberijssel).

JOHN H. YODER

Begann seine Arbeit in der Reformationsgeschichte mit seiner Basler theologischen Dissertation: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz (Karlsruhe 1962); weitergeführt durch: Täufertum und Reformation im Gespräch (Zürich 1968). 1974–75 Gastprofessor für Kirchengeschichte an der Fakultät für protestantische Theologie der Universität Straßburg. 1955–1975 vertrat er öfters die mennonitische Gemeinschaft Nordamerikas in ökumenischen Begegnungen. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Sozialethik: The Politics of Jesus (Grand Rapids 1972); The Original Revolution (Scottdale 1972). Derzeit Professor der Theologie an der University of Notre Dame und an den Associated Mennonite Biblical Seminaries. Anschrift: Goshen Biblical Seminary, 3003 Benham Avenue, Elkhart, Indiana 46514, USA.

Alexandre Ganoczy

Wort und Geist in der katholischen Tradition

Will man zur Problematik, die Luther, Zwingli und Calvin in eine harte Auseinandersetzung mit Spiritualisten bzw. Wiedertäufern ihrer Zeit trieb, eine katholische Stellungnahme versuchen, so legt sich ein dogmengeschichtlicher Weg nahe, der freilich auch Kritik und Selbstkritik einschließt. Denn der befremdlich geringe Raum, den die tridentinischen Lehraussagen dem theologischen Verhältnis von Wort und Geist sowie seiner Bedeutung für das ekklesiale Dasein widmen, muß wohl geschichtlich erklärbare Gründe haben.

War die von der Reformation herausgeforderte (nunmehr konfessionell) katholische Kirche damals überhaupt in der Lage, die Beziehung zwischen Gotteswort und Gottesgeist zugleich theologisch und lebensbezogen zu klären? Welche Hermeneutik und welche Pneumatologie standen dem römischen Lehramt von der eigenen Überlieferung her zur Verfügung? War es nötig, daß noch gut vierhundert Jahre verstrichen, bis jene biblisch begründete und ekklesiologisch integrierte Lehre von Offenbarung und Heiligem Geist zustande kam, von der das II. Vatikanum ein auch ökumenisch bedeutsames Beispiel gegeben hat? Und woher stammten dann die Anregungen und Antwortelemente zu einer solchen Lehrentwicklung bzw. -erneuerung? Nur von katholischer oder auch etwa von reformatorischer Seite? Letztere war mit dem Problem «Schwärmertum» jedenfalls am härtesten konfrontiert worden. Die Frage ist also sinnvoll, ob nicht unter den Reformatoren einer womöglich jenem Anliegen der sogenannten «Schwärmer» einigermaßen gerecht hat werden können, das vom Evangelium selbst her zu legitimieren war. Diese Frage hat neben ihrer historischen und ökumenischen Bedeutung heute einen zusätzlichen Rang; denn wird nicht eben heute wieder Gottes- und Geisteserfahrung innerhalb *und* außerhalb des «Wortes» gesucht?

I. Eine unterentwickelte Pneumatologie

Überblickt man die wichtigsten lehramtlichen Äußerungen über den Heiligen Geist, die in den ersten fünfzehn Jahrhunderten der abendländlichen Christenheit getroffen wurden, so fällt eine erhebliche Verarmung an Aspekten gegenüber dem neutestamentlichen Befund auf[1]. Fast ausschließlich die («immanente») Trinitätslehre ist es, in der vom Heiligen Geist die Rede ist. Pneumatologie erschöpft sich fast vollständig in der Bestimmung der Wesenseinheit und der Verhältnisse von Unterscheidung, Hervorgang und Sendung zwischen den drei göttlichen Personen (vgl. DS 526 f., 800–806). Die heilsökonomische Rolle des Geistes wird weder wie bei Paulus im Kontext des Gemeindelebens noch wie bei Lukas in dem der Mission noch wie bei Johannes in dem des persönlichen Glaubensvollzugs – sieht man von einer Liste der «sieben Gaben des Geistes» ab (DS 178; vgl. 183) – ausführlich angesprochen.

An diesem Punkt scheint die kritische Fragestellung berechtigt: War insbesondere die mittelalterliche Kirche im Westen nicht einfach zu wenig verkündigungs- und charismenfreudig und zu wenig missionarisch geworden, um das paulinische und das lukanische Erbe voll antreten zu können? Und orientierte sie sich nicht allzuwenig am Gotteserfahrungsbedürfnis der einzelnen, um auch der johanneischen Pneumatologie Heimatrecht zu gewähren? Daß das Lehramt als vorwiegend zu dogmatischer Abwehr bestimmtes Organ für solche konstruktive Arbeit nicht zuständig gewesen wäre, kann schwerlich ein Einwand sein. Denn die verschiedenen «Spiritualismen» der Katharer, der Albigenser, der Waldenser z. B. hätten gerade durch ihre Herausforderung auch theologisch befruchtend wirken können, ebenso wie z. B. die korinthische «Protognosis» Paulus und die altkirchliche Gnosis Johannes zu einer sorgfältig austarierten Rede vom Geist veranlaßt hatten. Außerdem hätte das römische Lehramt seine «Ostkontakte» besser nützen können, um diesen chronischen Zustand pneumatologischer Unterentwicklung zu überwinden!

Was das Verhältnis von Gotteswort und Gottesgeist anbelangt, so wurde es vom Lehramt hauptsächlich in der Form der *Inspirationslehre* zur Aussprache gebracht. Das Lehramt scheint hier den Bekenntnissatz (vorab östlicher Herkunft), der Heilige Geist habe durch die Propheten – wie auch durch das Gesetz und die Apostel (DS 46,48) – gesprochen, einfach im Sinne einer *Vergangenheitsaussage* zu interpretieren. So wird gelehrt, daß die Bücher sowohl des Alten wie des Neuen Testaments «auf Eingebung des einen und selben Heiligen Geistes» hin geschrieben wurden (DS 1334). Eine entsprechende Gegenwartsaussage findet sich nicht. Es wird nicht etwa beim Bekenntniswort (ausschließlich östlicher Herkunft) vom Geist als «Lebensspender» (DS 42,62,71) und als «Paraklet» (DS 41,44,60) angesetzt, um seine fortdauernde, aktuelle,

immer neue Wirkung im Herzen derjenigen aufzuzeigen, die das Wort Gottes im Hier und Jetzt ihrer glaubenden Existenz zu hören suchen. Auch an diesem Punkt erweist sich die westlich-mittelalterliche Lehrtradition als mangelhaft; was übrigens die Verlegenheit, die sie z. B. gegenüber der Mystik eines Meister Eckhart und davor schon gegenüber der Theologie der Liebe eines P. J. Olivi[2] empfand, z. T. erhellen mag. Man ist versucht zu fragen: *Mußte* nicht die Reformation kommen, um nicht nur das angesprochene pneumatologische Defizit zu überwinden, sondern auch dem spirituellen Hunger vieler Gläubigen gerecht zu werden?

II. Ein reformatorischer Beitrag: Calvin

Man hat die Bewegung der Spiritualisten und der Täufer des 16. Jahrhunderts treffend eine *radikale Überbietung* reformatorischen Christentums genannt[3]. – Erstere (Karlstadt, Müntzer, Denk, Franck) strebten eine über Luther hinausgehende *Unmittelbarkeit* der Gottesbeziehung an, wodurch nicht nur die kirchliche Institution, sondern auch die Bibel als geschriebene Gestalt des Wortes zugunsten der aktuellen Geisteswirkung erheblich relativiert wird. Ohne «das lebendige Zeugnis Gottes», d. h. das Wirken des Heiligen Geistes im Lesenden, *erfährt* dieser von Gottes Wirklichkeit nichts, «wenn er gleich hunderttausend Biblien gefressen hätte» – so mahnte Müntzer deftig[4]. Denk ging noch weiter: die biblischen Berichte hatten für ihn keine andere Funktion mehr, als allein «der Veranschaulichung des spirituellen Heilswegs»[5] des durch den Geist erleuchteten Subjekts zu dienen.

Die Täufer hingegen stellten das reformatorische Schriftprinzip weit weniger in Frage. Eine ihrer Grundforderungen bestand ja in der *unbeschränkten Befolgung* der biblischen Weisungen, damit eine wahre Kirche der «Reinen» entstehen könne. Sie sollte eine echte Gemeinschaft von Glaubenden sein, die durch die frei und bewußt vollzogene Geistestaufe sich zur heiligen, sittenstrengen Lebensführung verpflichtet haben[6].

Strengster Biblizismus hier und radikaler Geist-Aktualismus dort: zwischen diesen beiden Extremen hindurch sahen sich die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin gezwungen, unbedingt am richtigen, d. h. «evangelischen» Weg festzuhalten. Darunter verstanden sie einen das Wort-Geist-Verhältnis derart in sich fassenden Heilsweg, daß dabei weder die Erfahrungsbedürfnisse des religiösen Subjektes (auch sie zehrten z. T. vom Erbe spätmittelalterlicher Mystik!), noch die kirchlichen Gemeinschaftsstrukturen zu Schaden kommen sollten. In dieser Bemühung gelang Jean Calvin eine für die katholische Tradition besonders bemerkenswerte Synthese.

Wie ging Calvin die Spannungseinheit von Wort und Geist an? Worin fand er das Kriterium für das rechte Verhältnis zwischen beiden Erscheinungsgestalten des einen Gottes? In einer konsequent durchgehaltenen *Christozentrik* als hermeneutischem Prinzip christlicher Glaubensexistenz! Zweifellos war es ein Verdienst Luthers, das christozentrische Denken der paulinischen Theologie mit prophetischer Durchschlagskraft erneuert zu haben. Dennoch bedurfte es allem Anschein nach noch der calvinischen Systematik, um den Kyrios-Bezug im Sinne von 1 Kor 12,3 samt seiner Ausgerichtetheit auf den ekklesialen Aufbau (vgl. 1 Kor 14) mit hermeneutischer Weitsicht zum Kriterium der damals dringend notwendigen «Unterscheidung der Geister» zu erheben. Calvin hatte eine systematische Pneumatologie[7], die er einem eigenen Entwurf verdankte. Darin war der Heilige Geist nicht mehr eine schwebende, vieldeutige, beliebig interpretierbare Größe, sondern wesentlich der *Geist Christi als des Logos Gottes für die Menschen.* Damit ist das große Interpretationsprinzip nicht nur für die zeitgenössische Auseinandersetzung mit den «Radikalen» gegeben, sondern eine Grundlage für synthetisches Glaubensverständnis im Sinne einer inhaltlichen und freilich überkonfessionellen Katholizität überhaupt geschaffen.

Diese christozentrische Hermeneutik Calvins bewährt sich namentlich in drei Bereichen, wo es wesentlich um Geisteswirken geht: Schriftlesung, Abendmahl, synodale Gremien.

1. Geist Christi und Schriftlesung

Bezüglich der *Schriftlesung* genügt es nicht, an die Inspiriertheit der Bibel zu erinnern. Der Leser muß sich dabei selbst auf das aktuelle «geheime Zeugnis des Heiligen Geistes»[8] hin öffnen; denn der Geist will den Leser «innerlich belehren»[9]. Das erfolgt recht verstanden in der Weise, daß der Gläubige vom Geiste Christi zunächst einmal nichts erwartet, was dieser nicht bringen kann. «Das Amt des Geistes, der uns (von Christus!) verheißen ist, besteht ... nicht darin, neue und unerhörte Offenbarungen zu erdichten ..., sondern sein Amt ist eben, die Lehre in uns zu versiegeln, die uns im Evangelium ans Herz gelegt wird.»[10] Die antischwärmerische Spitze ist spürbar; doch bezeigt der Kontext auch ein bestimmtes Verständnis für das gegnerische Grundanliegen: «Da ist freilich der Buchstabe tot, da tötet das Gesetz des Herrn (!) seine Leser, wo man es von Christi Gnade löst und nur mit den Ohren vernimmt ... Aber wenn es durch den Geist in

unsere Herzen kräftig eingedrückt wird, *wenn es uns Christus zeigt*, dann ist es Wort des Lebens, das die Seelen umwandelt.»[11] In der Tat kann der Geist Christi allein Christus, den «scopus» und die Mitte der ganzen Schrift, einem jeden zeigen, wenn er nur «christusbereit» das Wort hört, liest und bedenkt. Christus ist das Wort, Christi ist der Geist: Wie könnten also Wort und Geist einander widersprechen? Das gilt auch vom schriftlich bezeugten Gotteswort. Auch dort hat der Herr «die Gewißheit seines Wortes und seines Geistes *wechselseitig* fest verknüpft»[12]. Das Bibelwort offenbart den Geist Gottes und Christi, der Geist Gottes und Christi erhellt das Bibelwort. Wort und Geist bilden keinen Widerspruch: sie sind korrelativ und sollen als solche wahrgenommen werden.

2. Geist Christi und Abendmahl

Nun würde diese These der universalkirchlichen Tradition allgemein und der paulinischen insbesondere (vgl. 2 Kor 14–18) aber kaum richtig entsprechen, hätte sie keine Parallelgestalt im calvinischen *Sakraments-* und Gemeindeverständnis. Doch gerade dies ist der Fall. Auch im Abendmahl kommt dem Geist Christi ein ähnlicher Dienst der *Vermittlung* zu. Dort verbindet er nicht mehr nur Menschenworte mit dem ewig-lebendigen Wort Gottes, sondern die sinnenfälligen Gestalten des Brotes und des Weins mit dem erhöhten und deshalb stets zur Selbsthingabe bereiten Herrn: «Wir sagen, daß Christus *sowohl* in dem äußeren Symbol *als auch* in seinem Geist zu uns herabsteigt, um unsere Seelen mit der Substanz seines Fleisches und Blutes in Wahrheit lebendig zu machen.»[13] Freilich erschöpft sich das Wirken des Geistes nicht in einer Art von «Transfinalisation» der Elemente. Es erstreckt sich auch auf die Abendmahlsgäste selbst: es «erleuchtet» und «eröffnet» sie in der sakramentalen Wort-Handlung selbst, damit sie diese glaubend und somit wahrhaft als Gotteswort und -tat zu empfangen vermögen[14].

3. Geist Christi und Gemeinde

Diese Wort-Geist-Korrelation zeigt sich schließlich auch in verschiedenen außersakramentalen Momenten des *Gemeindelebens*. Calvin hat eine ziemlich reich entwickelte, ekklesiologisch durchdachte Charismenlehre (sie baut hauptsächlich auf Eph 4,11–13 auf) und eine Amtslehre, wonach die Diener am Wort (im Sinne von 1 Kor 3,5–9) als Mitarbeiter Gottes durch den Heiligen Geist beschrieben und zur entsprechenden Kollegialität verpflichtet werden[15]. Auch hier vermittelt das Pneuma zwischen Christus und seiner Gemeinde bzw. zwischen dem Gotteswort und allem Menschlichen. Eine Aufgipfelung dieser praktischen Pneumatologie besteht sicherlich in *synodalen und konziliaren* Vollzügen. Im Namen Christi versammelt und von seinem Geiste belehrt, werden universalkirchliche Konzilien zur Dogmenbildung und die Synoden der Ortskirchen zur rechten Bekenntnisformulierung und -auslegung erst recht befähigt[16].

Schriftlesung, Abendmahl, Gemeindeleben: in allen diesen Bereichen sieht der französische Reformator die christozentrische Wechselbeziehung von Wort und Geist am Werk. Damit holt er ein ansehnliches Stück paulinischer und johanneischer Pneumatologie ein; die lukanische mit ihrer missionarischen Spitze bleibt als einzige wenig beachtet. Läßt sich dieser Befund halten, so dürfte Calvin als Vertreter zumindest einer «inhaltlichen Katholizität» angesehen werden, mithin als einer, der die *Vielfalt* der pneumatischen Wirkungsfelder in ihrer komplementären *Einheit* zu erfassen suchte[17]. Damit trug er, wenigstens theologisch, zur Überwindung der schwärmerischen Aporie, nicht ohne Verständnis für das ihm zugrunde liegende spirituelle Anliegen, erheblich bei. War vom Konzil von Trient nicht eine ähnliche Leistung zu erwarten?

III. Pneumatologische Ansätze im Tridentinum

1. Geist und Konzil

An einem Punkt stimmten die Konzilsväter von Trient mit Calvin überein: genuin christliche *Kirchenversammlung* kann nur diejenige sein, die «im Heiligen Geist zusammengekommen» (DS 1501) und unter seinem «Vorsitz» (DS 1667) und seiner «Leitung» (DS 1635) arbeitend sich von ihm «belehren» läßt (vgl. DS 1726, 1738). Man mag allerdings bedauern, daß diese theologisch grundlegenden Einsichten in den tridentinischen Texten nur als stereotype Formeln, meist in der Form von Dekreteinleitungen, vorkommen. Sie münden in keine hermeneutische Reflexion etwa über das Verhältnis «Gotteswort-Kirchenwort».

2. Geist und Rechtfertigung

Viel positiver ist die pneumatologische Bilanz in der Lehre von der *Rechtfertigung* und den Sakramenten. Dort fällt zunächst einmal auf, daß der Lehrentscheid «De iustificatione» sich in dasselbe Themenfeld begibt, wo auch die reformatorische Theorie von Wort und Glauben sowie das Verlangen der Wiedertäufer nach reifem Glaubensengagement zuhause sind: der Anfang und Vollzug der Rechtfertigung bei *Erwachse-*

nen (DS 1525). Es wird von einem «Ruf» der «zuvorkommenden Gnade» Gottes gesprochen, also einer durchaus worthaften Äußerung Gottes in Christus, die alle Menschen zur frei, bewußt und reif vollzogenen Bekehrung einlädt. Auf diese Weise, «werden sie ... durch seine weckende und helfende Gnade bereitet, sich ihrer eigenen Rechtfertigung zuzuwenden in freier Zustimmung zu dieser Gnade und freier *Mitwirkung* mit ihr. Bei dieser Berührung, in der Gott das Herz des Menschen trifft durch das Licht des *Heiligen Geistes*, bleibt also einerseits der Mensch nicht ganz untätig ..., andererseits kann er sich doch nicht aus freiem Willen heraus ohne die Gnade Gottes zur Gerechtigkeit vor ihm erheben» (ebd.).

In dem dieser Lehraussage beigegebenen Lehrsatz 3 erfolgt sogar eine echt pneumatologische Zuspitzung des Gemeinten: Der Mensch kann nicht «ohne die zuvorkommende Eingebung und Hilfe des *Heiligen Geistes* glauben, hoffen, lieben und büßen, wie es notwendig ist, damit ihm die Gnade der Rechtfertigung zuteil wird» (DS 1553). Hier wird, vermutlich unter Rückgriff auf die spätmittelalterliche Gleichsetzung von Geist und «caritas» (vgl. DS 1530, 1561) oder «gratia increata», das gleiche «Zuvorkommen» dem Heiligen Geist wie dem gnadenhaften Einladungsruf Gottes zugeschrieben. Was also Gott am Menschen tut, tut er durch sein Wort und seinen Geist zugleich.

Die Formel ist der calvinischen ähnlich, wenn auch nicht so ausdrücklich christozentrisch gefaßt. Aber das liegt an der Verschiedenheit der Ansätze. Calvin geht von Christus als dem Logos Gottes aus, das Tridentinum von Gott in seinem ewigen Heilswillen.

Bemerkenswert ist nun die Aufwertung der menschlichen *Freiheit*, die unsere Zitate mit dem Stichwort «mitwirken», «*cooperari*», nahelegen. Das rufende Gotteswort versetzt den Gerufenen nicht in Hypnose; er kann es ablehnen. Der zuvorkommende Geist wirkt grundsätzlich als Hilfeangebot, das keinen zwingen will. Erst damit wird eine freie Zustimmung zur Gnade und eine freie Mitwirkung mit ihr überhaupt möglich.

Calvin wäre sicherlich nicht so weit gegangen; er hat höchstens die Amtsträger im Vollzug ihrer Dienste, aufgrund von 1 Kor 3,5–9, als «Mitarbeiter Gottes» bezeichnet[18]. Ob bestimmte Wiedertäufer mit ihrem Anspruch höchster sittlicher Strenge für die tridentinische cooperatio-Lehre nicht mehr Verständnis gezeigt hätten, wäre einer eingehenden Prüfung wert. Die zürcher und die niederländischen Täufer (geschweige denn ihre fanatischen Mitstreiter in Münster) waren kaum quietistisch veranlagt!

Zu vermerken wäre im aufgezeigten Zusammenhang noch die Konsequenz, mit der das Konzil die Sünde nach Eph 4,30 als «Betrüben des Heiligen Geistes» anspricht (DS 1543, 1630, 1699). Das liegt freilich auf der Ebene der bereits oben hervorgehobenen Wahlfreiheit, die vielleicht nicht ganz ohne Verwandtschaft mit dem anabaptistischen Verlangen nach *verantwortetem* Glaubensengagement ist.

3. Geist und Sakrament

Daß die zuvorkommende, rechtfertigende, heiligmachende, verändernde, befähigende und vervollkommende Wirkung des Pneumas dann auch in den Lehrentscheiden über die *Sakramente* in einer durchaus ähnlichen Weise zum Zuge kommt, braucht nicht eigens betont zu werden[19]. Allerdings kommt in der tridentinischen Eucharistielehre, anders als bei Calvin, kaum Pneumatologisches vor. Kein Wort von der Epiklese! Keine Anspielung auf ein konstitutives Aktualwirken des Heiligen Geistes! Ein nur apologetisch bedingtes Schweigen?...

4. Geist, Schrift und Kirche

Recht enttäuschend fällt aber dann auch die Bilanz der einzigen Stelle aus, die ex professo von der *Heiligen Schrift* handelt. Zunächst einmal fehlt jede offenbarungstheologische oder christologische Untermauerung. Keine fundamentale Theologie des Gotteswortes also! Wenn Jesus der Christus genannt wird, so nicht als die Selbstoffenbarung Gottes in Person, auch nicht eigentlich als der Offenbarer schlechthin. In einer fast «jesuologischen» Verkürzung (der Titel «Gottes Sohn» wird nur einmal und in Apposition genannt) erscheint Christus lediglich als derjenige, der das *Evangelium* «mit eigenem Munde verkündete» und seinen Aposteln zu predigen gegeben hat (DS 1501). Also wiederum eine *Vergangenheitsaussage*, ähnlich wie bei der einmal erfolgten Inspiration der heiligen Bücher durch den Heiligen Geist (vgl. DS 1334)! Zwar wird dieses Evangelium «Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlicher Ordnung» genannt; doch im nächsten Satz scheint dies, zumindest im Sinne einer aktuell sprudelnden Quelle, schon wieder vergessen zu sein: das Konzil begnügt sich mit der Aussage, «diese Wahrheit und Ordnung» sei «in geschriebenen Büchern *und* (!) ungeschriebenen Überlieferungen *enthalten*» und zur Weitergabe (gleich einer Erbschaft) bestimmt (DS 1501).

Der Gedanke an eine fast symmetrische *Nebeneinanderordnung* von Bibel und Traditionen (die «die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben

wurden»), trägt keineswegs zur Klärung des Offenbarungsbegriffs bei. Dies um so weniger, als Bibel und Überlieferungen allem Anschein nach zum Gegenstand einer «gleichen Pietät und Verehrung» (DS 1501) gemacht werden. Ein Kriterium dafür, was genau unter solchen hoch zu verehrenden Überlieferungen zu verstehen ist, wird nicht genannt.

Wohl aber wird dem damit implizit ermöglichten Risiko unklaren oder willkürlichen Evangeliumverständnisses damit entgegengetreten, daß zumindest die *Schriftinterpretation* in die Hände der «heiligen Mutter Kirche» (de facto des Lehramtes) gelegt wird: «Niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitten ... die Heilige Schrift im Vertrauen auf eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die ... Kirche hielt und hält. Ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der heiligen Schriften zu» (DS 1507).

Dogmatisch hat sich diese Stellungnahme in der Folgezeit bewährt, und kein katholischer Theologe würde heute noch an ihrer Substanz rütteln. Ob sie aber damals oder später in der Lage war, auf jene von Gotteserfahrungshunger getragene Frage Antwort zu geben, die mit der Offenbarungstheologie Luthers und Calvins wie auch mit dem Radikalismus der Schwärmer entstanden war, läßt sich bezweifeln. Es kam zwar im Fahrwasser des Konzils eine großartige katholische Reformation auch im Bereich der Frömmigkeit zustande; sie nährte sich aber meist aus anderen Quellen als einer schriftgemäßen Theologie des Wortes und des Geistes.

IV. Entfaltung der Pneumatologie im II. Vatikanum

Wäre es nun sehr vermessen zu behaupten, die calvinischen und tridentinischen[20] Ansätze seien erst im II. Vatikanum zur Entfaltung im Sinne einer höheren «inhaltlichen Katholizität» gekommen? Die Frage soll zunächst offen bleiben, und es soll nur folgendes festgestellt werden.

Hinsichtlich der «*christozentrischen Offenbarungstheologie*» hat das jüngste Konzil eine neutestamentlich durchaus fundierte Position bezogen. Offenbarung heißt wieder wesentlich *Selbstoffenbarung* Gottes, deren Wahrheit uns «in Christus, der zugleich Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung ist, aufleuchtet»[21]. Das ist keine bloße Vergangenheitsaussage mehr. Auch in den weiteren Ausführungen, wo u.a. das johanneische Offenbarungsverständnis aufgegriffen wird (DV 4), bleiben die Aussagen größtenteils *präsentisch*. Das gleiche gilt auch von den eingeführten Ansätzen paulinischer *Pneumatologie*. Der «Gehorsam des Glaubens» (Röm 16,26) könne nicht «ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes» (vgl. Calvin!), «der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen» muß, vollzogen werden (DV 5).

Solche Aussagen vermögen dem Gesichtspunkt des religiösen Subjekts in seiner aktuellen Suche nach voranhelfender Gotteserfahrung nun doch gerecht zu werden, wie dies bereits auch bei Calvin und in der tridentinischen Bekehrungslehre der Fall war. In der Tat rückt hier, bei allem Festhalten an der klassischen Inspirationslehre (vgl. DV 7,9,11/1,13/2) die Überzeugung in den Vordergrund, daß das wortbezogene Wirken des Geistes sich nicht mit einem einmal erfolgten Handeln am Autor und am Text der heiligen Schriften erschöpft, sondern sich immer wieder im Herzen der Hörer und Leser des schriftlich bezeugten Gotteswortes fortsetzt.

Das hat nicht nur Folgen für die spirituellen Bedürfnisse des Einzelnen. Vielmehr entsteht dadurch eine vielseitige Zusammenarbeit in der *ekklesialen Wahrheitsfindung*: Die «apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte *durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen*, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51)» (DV 8/3)[22]. Nachträglich wird dann noch angedeutet, an dieser Konvergenz der Wahrheitssuchenden hätten die «geistliche Erfahrung» der Gläubigen ebenso wie die Verkündigungsarbeit der Bischöfe ihren je eigenen Anteil.

Der Gedankengang gewinnt gegen Schluß hin sogar eine echt *missionarische* Perspektive (etwa der lukanischen Pneumatologie gemäß): es sei «der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt» (DV 8/4). Auch sonst charakterisiert das II. Vatikanum ein ausgeprägt weltzugewandtes Sendungsbewußtsein, das man bei den Reformatoren oder im Tridentinum noch vergebens gesucht hätte. Damit strömt aber echt urchristliche Exodus-Dynamik in die ekklesiale Landschaft ein: eine stets wohltuende Sache, wo es um Überwindung schwärmerischen Subjektivismus' oder institutioneller Unbeweglichkeit geht. Missionarisches Über-sich-hinaus-Gehen war immer schon eine Frucht des Geistes und zugleich ein tätiges Hören des Gotteswortes!

Das II. Vatikanum denkt nun freilich diese apostolische Dynamik des Verkündigungswortes nicht unabhängig von seiner bis zum Überdruß betonten Lehre vom päpstlichen, konziliaren und bischöflichen *Lehramt* (DV 7/1, 9/1, 10/1 u.ö.). Dennoch mag ökumenisch gesinnten Lesern die eine Aussage erfreulich auffallen: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort

Gottes, sondern *dient* ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht *hört*» (DV 10/2). Das erinnert wiederum an Calvin, der die Kirche gerade in ihrer lehrenden Funktion gern als «sobria discipula»[23], als lernwillige Schülerin des Evangeliums bezeichnete.

Ein schwacher Punkt des Konzils bleibt nach Meinung vieler Kommentatoren allerdings die immer noch ungenügende Klärung des Verhältnisses zwischen *Schrift und Tradition*. Zwar wurde die durch das Tridentinum so unglücklich formulierte «Zweiquellentheorie» fallen gelassen und der Begriff Tradition eher als eine Funktion des Überlieferns, anvertraut den Apostelnachfolgern, denn als eine Summe von Offenbarungswahrheiten neben der Schrift verstanden[24]. Dennoch kommt die spezifische Funktion der Schrift nicht in einer Weise zum Ausdruck, die alle Mißverständlichkeiten für den evangelischen Betrachter ein für allemal behoben hätte.

V. Unterwegs zu einem «katholischeren» Verständnis von Wort und Geist

Wort und Geist nach katholischem Verständnis? Sofern damit nicht bloß die konfessionelle Katholizität, sondern auch jene «inhaltliche» gemeint wird, die in der Treue zu den vielen Offenbarungsaspekten in ihrer konstitutiven Konvergenz und Einheit besteht, dürfte wohl die hier skizzierte Lehre des II. Vatikanums eine «katholischere» als die bis dahin für «katholisch» gehaltene genannt werden. Besonders wenn diese Lehre von der göttlichen Offenbarung im Kontext der anderen Konzilsdokumente gelesen wird, tritt ihre Nähe zum Aspektreichtum der neutestamentlichen Pneumatologien in Erscheinung. Denn dann erscheint das Verhältnis «Wort-Geist» im Rahmen einer sich als charismatisch strukturierte, eschatologisch bewegte, apostolisch tätige, synodal geleitete, sakramental artikulierte und mystisch beseelte Gemeinschaft der Glaubenden verstehenden Kirche. Ein so verstandenes Kirchesein entspricht aber einer Pneumatologie, die ebenso vom Geistverständnis der großen alttestamentlichen Propheten wie von dem paulinischen, lukanischen und johanneischen zehrt und deshalb nochmals als *zunehmend* inhaltlich-katholisch bezeichnet werden dürfte. Ob es in der Lage ist, dem gegenwärtigen Hunger nach persönlicher Gotteserfahrung besser gerecht zu werden, als dies die konfessionellen Kirchen der Reformationszeit dem Grundanliegen der «Schwärmer» gegenüber, sofern es genuin Christliches in sich trug, taten, das kann nur die Zukunft zeigen.

[1] Schon ein Blick auf die Register von Denzinger-Schönmetzer (Ausgabe 1963/S. 812, 816—821, 832, 840) und von Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche (Ausgabe 1971, S. 574), vermittelt diesen Eindruck.

[2] Vgl. V. Heynck, Art. Olivi: LThK 7, 1149f.

[3] So B. Moeller, Die radikale Reformation: Spiritualisten und Täufer, in: Ökumenische Kirchengeschichte (hg. von R. Kottje und B. Moeller), Bd. II (Mainz [2]1978) 334–342.

[4] AaO. 336.

[5] AaO. 337.

[6] Vgl. aaO. 338–342.

[7] Dazu vor allem: W. Krusche, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin (Göttingen 1957).

[8] Institutio I.7.4.

[9] AaO. I.7.5.

[10] AaO. I.9.1.

[11] AaO. I.9.3.

[12] Ebd.

[13] AaO. IV.17.24.

[14] Vgl. aaO. IV.14.8f.

[15] Dazu: A. Ganoczy, Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst nach Calvin (Freiburg/Basel/Wien 1968) 178–195.

[16] Vgl. aaO. 56f., 227, 266, 282, 302.

[17] Zur «Katholizität» Calvins siehe A. Ganoczy, Geleitwort zu: H. Scholl, Calvinus catholicus (Freiburg/Basel/Wien 1974) 5–8.

[18] Vgl. Calvini Opera (Corpus Reformatorum) 49, 348–352.

[19] Für die Taufe: DS 1514, 1524, 1615; die Buße: 1670, 1678 (eine bemerkenswert pneumatologische Erklärung der «attritio»!), 1684; die Krankensalbung: 1696, 1699; die Weihe: 1768, 1774.

[20] Ob Calvin und das Tridentinum vergleichbare «loci theologici» sind, ließe sich fragen. Selbstverständlich fällt dogmengeschichtlich ein Einzeltheologe anders in die Waagschale als ein ökumenisches Konzil. Sicherlich wäre es in dieser Hinsicht also angemessener, das Tridentinum mit einer Anzahl reformierter Bekenntnisschriften und Katechismen zu konfrontieren. Zum hier versuchten Vergleich hat uns hauptsächlich der (angezielte) *synthetische* Charakter sowohl der calvinischen wie der tridentinischen Theologie veranlaßt, als Antwort auf eine ganz bestimmte reformatorische Herausforderung unter Berufung auf Gotteswort und Gottesgeist zugleich.

[21] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» (im folgenden mit dem Kürzel DV im Text zitiert) 2.

[22] Der Aspekt «Studium» wird weiter unten noch (z. B. DV 12/2; 22/1) in bezug auf die exegetische Forschung und die je zu verbessernden Bibelübersetzungen eigens angesprochen.

[23] Institutio (1536), Cap. VI, in: Calvini Opera (Corpus Reformatorum) 1,215.

[24] Siehe den Kommentar J. Ratzingers zu DV 7/2 und 9 in LThK-K II 517,523–526.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique von 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); Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Darmstadt 1979). Anschrift: Simon-Breu-Str. 11b, D-8700 Würzburg.

Amt und Geist: Die Frage Roms

Battista Mondin

Der Heilige Geist als Legitimation des Papstamtes

«Der Heilige Geist ist ein großer Unbekannter.» Viele Prediger wiederholten gern und oft diesen Satz, der bis vor einigen Jahren gültig war, es heute aber nicht mehr ist. Denn neuerdings ist das Wissen um den Heiligen Geist in der Kirche sehr gewachsen: Sie fühlt Ihn nah, sie nennt Ihn beim Namen, sie liebt Ihn, sie ehrt Ihn, sie sucht unter seiner anregenden und sicheren Führung zu leben. Wir haben den Eindruck, endlich in das prophetische Zeitalter des Heiligen Geistes hineingelangt zu sein, das Joachim von Fiori verkündete und voraussagte.

Diese Wiederentdeckung des Heiligen Geistes hat nicht nur für das praktische Leben der Kirche und der Christen, sondern auch für die theologische Reflexion einschneidende Folgen. Die Ereignisse der Heilsgeschichte und die christliche Heilsbotschaft werden vom Heiligen Geist ausgehend interpretiert und bekommen dadurch einen weit lebendigeren und tieferen Sinn.

Wenn man mit einem solchen pneumatischen Schlüssel das Wort Gottes liest, wird dies außergewöhnlich reich und ergiebig, nicht zuletzt für die Ekklesiologie, sowohl für ihre allgemeinen Prinzipien als für ihre einzelnen Bereiche, besonders auch für den, der sich auf das Papstamt bezieht.

I. Zur Einordnung des Themas

1. Das nachtridentinische Kirchenbild

Es ist bekannt, daß in der nachtridentinischen Zeit die katholischen Theologen in ihrer Polemik gegen die pneumatische Ekklesiologie der Reformatoren eine Ekklesiologie entwickelten, die ausgesprochen juristisch und institutionalistisch von einer Kirche handelte, die sie als organisierte Gesellschaft verstanden. Dabei vernachlässigten sie die geistige, innerliche, pneumatische Dimension und betrachteten diese als irrelevant für eine genaue Definition der Kirche. Die Folge war, daß ihr Interesse sich auf die sichtbaren, äußeren, gesellschaftlichen und institutionellen Komponenten der Gemeinde Jesu konzentrierte. In diesem Rahmen wuchs natürlich die Beschäftigung mit dem Papsttum, das für die katholische Kirche eine tragende Institution ist. Die Entwicklung des theologischen Denkens über dieses Thema mündete in die berühmte Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie das Erste Vatikanum verkündete und das Zweite Vatikanum ein Jahrhundert später wiederholte.

2. Die Argumente für das Papstamt

Drei Kategorien von Argumenten wurden in den juristischen und institutionalistischen Ekklesiologien zur Begründung und Verteidigung des Papstamtes herangeholt: *biblische, geschichtliche und soziologische Argumente.*

Vor allem wurden die Texte gesammelt, in denen Jesus Petrus als Vorsteher des Apostelkollegiums einsetzte, ihm besondere Vollmacht und Führungsbefugnis verlieh und ihm den besonderen Beistand des Heiligen Geistes versprach.

Nachher zeigte man durch die historische Forschung, daß die Autorität des Petrus auf den römischen Bischof übergegangen war und daß die konkrete Ausübung dieser Autorität durch die Päpste sich progressiv den Notwendigkeiten der Kirche und den sich ändernden Zeiten anpaßte.

Zum Schluß bekräftigte man die biblischen Zeugnisse und die geschichtliche, kirchliche Tradition mit Vernunftargumenten, die beweisen sollten, daß es zum Wesen jeder gut organisierten Gesellschaft («societas perfecta») gehört, hierarchisch strukturiert zu sein und eine einzige Person zur Führung aller Mitglieder an der Spitze zu haben.

Im Klima der Enzyklika *Mystici corporis* und als Folge der tiefen Erneuerung, die das ganze katholische Denken berührte, kann man gegen die Mitte des 20. Jahrhunderts eine wesentliche Verschiebung feststellen: allmählich wird die juristische, gesellschaftliche Perspektive verlassen zugunsten einer sakramentalen, pneumatischen Sicht, die auch die Gemeinschaft und den Austausch in der Gemeinschaft betont. Dies ist noch nicht das «Zeitalter des Heiligen Geistes», aber die neue Theologie öffnet sich doch vielversprechend und erfolgreich einer neuen Wertschätzung des Heiligen Geistes. Ihre Argumente zur Unterstützung des Papsttums beziehen sich jetzt öfter auf die Dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit.

Aber hier taucht sofort aus dem heutigen kulturellen und theologischen Klima, das so anders als früher geworden ist, eine Frage auf: Kann die Lehre über das Papsttum, die ja juristisch war und besonders in einer Polemik ausgearbeitet wurde, heute noch gültige Argumente zur Unterstützung der Struktur der Kirche

liefern, die auch der pneumatischen Dimension der Kirche entsprechen? Die nächsten Seiten versuchen, auf diese unbequeme Frage zu antworten.

3. Zwei fundamentale Dimensionen der Kirche

Bemerken wir, daß die Kirche vor allem eine komplexe und geheimnisvolle Wirklichkeit darstellt, die faktisch unaussprechlich ist. Man kann sie nicht ausreichend definieren und erschöpfend verstehen. Man kann nur versuchen, einige ihrer Aspekte zu entziffern, und sich nach und nach an ein tieferes Verständnis des Geheimnisses der Kirche herantasten, es von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, es aufmerksam und intensiv in seinen vielen Dimensionen erkunden.

Heute ist man sich allgemein darüber einig, daß die Kirche als mystischer Leib Christi zwei fundamentale Dimensionen besitzt: eine *leibliche, sichtbare*, eine *geistig-pneumatische, unsichtbare*. Deshalb darf keine mehr oder weniger vollständige Abhandlung über die Kirche die eine oder die andere Dimension auslassen. Dies gilt auch für alle Elemente, die zum mystischen Leib gehören, auch für das Papstamt.

Um dieses Amt zu verstehen und zu rechtfertigen, darf man nicht allein mit einem juristischen und gesellschaftlichen Ansatz arbeiten, sondern dieser Ansatz muß auch sakramental, mystisch und pneumatisch sein. Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, vor allem vom pneumatischen Standpunkt aus die Wirklichkeit des Papsttums zu erläutern, ohne zu vergessen, daß dieser Standpunkt von anderen ergänzt werden muß, wenn man ein wirkliches Verständnis erreichen will.

4. Zwei Betrachtungsweisen des Papsttums

Das Papsttum kann in zweierlei Hinsicht betrachtet werden: als eine historische Institution oder als eine lebendige Wirklichkeit, die Tag für Tag konkret funktioniert. Dementsprechend kann man sich auch auf zweierlei Art und Weise zur Begründung, Erklärung und Verteidigung des Papsttums auf den Heiligen Geist berufen. Für das Papsttum als historische Institution bezieht man sich auf den Heiligen Geist, um zu bezeugen, daß das Papsttum *göttlichen Ursprungs, übernatürlich* ist. Wenn man hingegen das Papsttum als eine lebendige Wirklichkeit betrachtet, weist man auf den Heiligen Geist hin, um zu zeigen, daß Er den Päpsten wenigstens in einigen ihrer Amtshandlungen ganz besonders beisteht. In beiden Fällen ist die «pneumatische Legitimation» wichtig und gültig, und man kann auf sie nicht verzichten, da ja das Papsttum nach katholischem Glauben zur Wesensstruktur der Kirche gehört. Der Raum, der uns zur Verfügung steht, erlaubt uns nicht, beide Aspekte angemessen zu behandeln. Was das Papsttum als historische Institution angeht, müssen wir uns mit kurzen Hinweisen begnügen. Auf das Papsttum als lebendige Wirklichkeit, die Tag für Tag konkret funktioniert, werden wir ausführlicher und gründlicher eingehen.

II. Das Papsttum ist eine vom Heiligen Geist gewollte Institution

Im Heiligen Geist hat Jesus die Zwölf ausgewählt und Petrus an ihre Spitze gestellt (Lk 6, 12ff; Mt 16, 16ff; Joh 21, 15ff). Jesus verspricht dem gesamten Apostelkollegium, Petrus aber ganz besonders, den Beistand des Heiligen Geistes: «Dies alles habe ich euch gesagt, während ich noch bei euch war. Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch alles lehren und alles in Erinnerung rufen, was ich euch gesagt habe.» (Joh 14, 25–26.) «Wenn Er kommen wird, der Geist der Wahrheit, wird Er euch in die ganze Wahrheit einführen. Er wird ja nicht von sich aus sprechen, sondern Er wird Euch alles sagen, was er selber gehört hat, und Er wird euch das Zukünftige kundtun.» (Joh 16, 13–14.)

Wie aus diesen Texten hervorgeht, bezieht sich die Hilfe des Heiligen Geistes, die Jesus Petrus und den anderen Aposteln verspricht, auf zwei Aufgaben: erstens auf eine bessere Erkenntnis der Wahrheit, die Jesus während seines irdischen Lebens verkündet hatte und die die Apostel kaum verstanden und nur hier und da wirklich erfaßt hatten, zweitens auf ein getreues, unfehlbares Bewahren der Lehre Jesu.

Das Versprechen Jesu verwirklichte sich am Pfingsttag. An jenem merkwürdigen Tag, als Petrus, die Apostel und die Mutter Jesu mit einigen frommen Frauen «am gleichen Ort (im Abendmahlssaal in Jerusalem) zusammen waren, erhob sich plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie weilten. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; und der Heilige Geist ließ sich auf jeden von ihnen nieder. Alle wurden mit Heiligem Geist erfüllt und begannen in fremden Zungen zu reden, wie der Geist ihnen zu verkünden eingab.» (Apg 2, 1–4.)

Am Pfingsttag erfüllt der Heilige Geist die Kirche mit Leben und gestaltet sie nach der Wesensstruktur, die schon Jesus selbst festgelegt hatte: Jünger, Apostel, Petrus. Diese Struktur bleibt während der ganzen apostolischen Zeit bewahrt, und man kann sie klar im Konzil von Jerusalem wiedererkennen, auch wenn sich in dieser Zeit neue hierarchische Stufen (Priester, Diakone) abzuzeichnen anfangen, die noch nicht in der von Jesus gegründeten Gemeinde vorkamen.

Gerade weil diese Wesensstruktur vom Heiligen Geist gewollt ist, kann man sich nicht vorstellen, daß

sie exklusiv der apostolischen Zeit vorbehalten sein sollte, sondern muß man annehmen, daß sie auch in späteren Zeiten fortdauern muß. Tatsächlich dauert sie auch in der nachapostolischen Zeit nach dem Tod des Petrus fort, während die Aufgaben und die Rolle der verschiedenen hierarchischen Stufen genauer bestimmt werden. Den Nachfolgern des Heiligen Petrus auf dem Bischofsstuhl Roms wird immer nachdrücklicher und klarer eine besondere Funktion und ein besonderes Charisma zuerkannt, und dies nicht etwa als Ergebnis von Verhandlungen oder als Folge von Machtmißbrauch, sondern im Rahmen einer Gemeinschaft der Liebe, die der Heilige Geist in die Herzen der Jünger Jesu in hierarchischer Ordnung ausgießt. Jedem, der nicht nur an das Wirken des Geistes bei der Geburt der Kirche (und bei der Geburt Jesu selbst!) glaubt, sondern auch an sein Wirken in der Geschichte der Kirche wenigstens für die wichtigen Aspekte und einschneidenden Wendepunkte, wie auch im Falle der Entwicklung des Papsttums, wird daher klar sein, daß die fortschreitende Stärkung der Rolle des Papsttums keine Frucht menschlicher Klugheit, sondern Frucht des Heiligen Geistes ist.

III. Die Ausübung des Papstamtes geschieht in der Kraft des Geistes

Nicht nur diachronisch (oder geschichtlich), sondern auch synchronisch (oder strukturell) kann die Funktion des Papsttums in der Kirche legitimiert werden, wenn man die wesentlichen Elemente der Kirche betrachtet, wie sie heute bestehen und verwirklicht werden.

1. Strukturale und pneumatische Elemente

Erstens: Die Kirche hat auch heute wie schon immer in der Vergangenheit zwei fundamentale Dimensionen, die *strukturelle* oder sichtbare und die *pneumatische* oder unsichtbare. Die erste ist zu vergleichen mit der Funktion des Körpers, die zweite mit der der Seele.

Zweitens: Wesensprinzip der strukturellen Dimension ist die institutionelle Verfassung der Kirche oder ihre *Hierarchie* in all ihren Stufen, auch der der Laien. Erstes Prinzip der innerlichen Dimension ist der Heilige Geist.

Drittens: Die zwei Dimensionen sind eng miteinander verbunden und durchdringen sich sehr, so wie im Menschen eine *innige Einheit* von Körper und Seele besteht. Daher verwirklicht und zeigt sich die pneumatische Dimension nicht ohne die strukturelle, und auch die strukturelle wirkt nicht ohne die pneumatische.

Viertens: Die Kirche hat eine *organische Struktur*, das heißt: sie besitzt eine Struktur mit vielen Elementen, von denen jedes eine eigene Aufgabe im Ganzen zu erfüllen hat. Mit der Kirche ist es nicht wie mit einem Sandhaufen oder mit einem Ozean voller Wasser, in denen jedes Körnchen oder jeder Tropfen sich gleichen und austauschbar sind. Die organische Struktur der Kirche ist aber auch eine *hierarchische Struktur*: einige Gruppen und Personen dieser Kirche haben den anderen gegenüber besondere Verantwortung. Sie haben besondere Aufgaben des Dienstes, der Führung und des Beistandes. In der katholischen Kirche geht es hier um den Papst, die Bischöfe und die Priester.

Fünftens: Der Heilige Geist selbst bestimmte und wollte diese Übertragung der besonderen Verantwortung auf bestimmte Gruppen und Personen im Gesamtorganismus der Kirche. Dies geht aus dem ausdrücklichen Zeugnis der Heiligen Schrift und der Tradition hervor, und daher erklärt das Konzil von Trient: «Wenn jemand behauptet, daß es in der katholischen Kirche eine nach göttlicher Anordnung eingesetzte Hierarchie, bestehend aus den Bischöfen, den Priestern und den Inhabern der Dienstämter, nicht gibt, sei er exkommuniziert.» (Sess. XXIII, can. 6.)

Sechstens: Jedem strukturellen Element der Kirche entspricht ein pneumatisches Element, ein *Charisma*, das die Struktur wirksam macht und belebt. Daher erheben sich in der Kirche auch die «freien Charismen», die an keinen offiziellen Dienst gebunden sind, nicht gegen die Hierarchie, die das Prinzip ist, das die Kirche strukturiert. Durch die Wirkung des Heiligen Geistes strukturiert Jesus tatsächlich seinen Leib mit einer Vielzahl von Diensten. Der Heilige Geist ruft diese Dienste im Leib Jesu hervor, damit dieser Leib seine Aufgabe erfüllen kann. Charismen und Dienste durchdringen und entsprechen sich gegenseitig. Kein Dienst, auch nicht der offiziellste, besteht, ohne zur gleichen Zeit eine Gabe des Heiligen Geistes zu sein. Kein Charisma besteht, ohne auch ein Dienst an der Gemeinschaft zu sein.

Siebentens: In der katholischen Kirche gehört das *Papsttum* zu den *wesentlichen Strukturelementen*. Das Zweite Vatikanum trat das Erbe einer zweitausendjährigen Tradition an, als es den Gläubigen die «Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem Bischof von Rom zukommenden heiligen Primates, sowie über dessen unfehlbares Lehramt» fest zu glauben vorlegte (*Lumen gentium* III, 18).

2. Funktionale und charismatische Elemente

Achtens: Der Papst hat eine *pastorale Aufgabe* und wurde als Hirte unter den Hirten der Kirche ausgewählt, um die Einheit der Gemeinschaft der Kirche zu schützen und zu fördern. Als Bischof von Rom gehört

er dem Kollegium der Bischöfe an. Aber gegenüber diesem Kollegium und gegenüber der ganzen Gemeinschaft der Kirche hat er eine Aufgabe als Haupt, Lehrer und Führer.

Neuntens: Diese Funktion als Haupt, Lehrer und Führer ist *nicht rein soziologisch:* sie ist charismatisch, denn sie wird in der Kraft des Heiligen Geistes ausgeübt. Dieser gibt dem Papst den nötigen Beistand, damit die Gnade und die Wahrheit Christi im Überfluß und unversehrt in die Herzen der Menschen verbreitet werden.

Zehntens: Das Petrusamt hat verschiedene Aufgaben zu erfüllen. Daher ist das Charisma, das dem Papst gegeben wird, *auch vielfach wirksam:* die Kraft des Geistes begleitet ihn in *all* seinen Aufgaben als Lehrer, als Priester und als Hirte. Das Charisma der Heiligkeit aber ist kein Charisma des Papstes, auch wenn diese Heiligkeit ein ziemlich wichtiges Element wäre, damit der Papst seinen Dienst fruchtbar verrichten kann.

Elftens: Mehr als bei irgendeinem anderen Mitglied der Kirche müssen in der Person und in der Tätigkeit des Papstes drei wesentliche Merkmale der Kirche verwirklicht sein: *Einheit, Apostolizität* und *Katholizität*. Dies geschieht durch die Wirkung des Heiligen Geistes. So kann man sehr richtig sagen, daß gerade das Papsttum das Instrument für das Bewahren und Fördern der Einheit, der Apostolizität und der Katholizität ist. Man könnte diese Merkmale auffassen als rein soziologisch zu bestimmende Eigenschaften, die der Kirche als sozialer Gruppe zukommen. Dann aber könnte man das Papsttum, das eine wichtige Funktion bei der Verwirklichung der Einheit, Apostolizität und Katholizität hat, nur soziologisch oder geschichtlich rechtfertigen. Wenn man aber diese Merkmale *theologisch* als übernatürliche Eigenschaften betrachtet, die der Kirche durch den Willen und durch die Gnade des Heiligen Geistes zukommen, dann findet auch ein Instrument wie das Papsttum, das für den Schutz und die Verwirklichung dieser Merkmale so effizient ist, eine theologische Begründung im Willen und im Beistand des Heiligen Geistes. Das Papsttum ist in der Tat ein Geschenk , das der Heilige Geist der Kirche macht, um die *Einheit* im Glauben zu bewahren, um die Kirche in der Treue zum *apostolischen Erbe* zu erhalten und um sie in die *Katholizität* hineinzuführen, die ihr als Instrument des Heiles für alle Menschen zusteht.

3. Der Beistand des Heiligen Geistes

Zwölftens: Die Tradition hat *immer* die *Unfehlbarkeit* und die *Fortdauer* der Kirche zu ihren wesentlichen Merkmalen gerechnet. Der höchstqualifizierte Träger und Bürge der Unfehlbarkeit ist der Papst. Aber dieses Merkmal gehört zum päpstlichen Charisma nur als Konkretisierung und im Dienst der bleibenden fürsorglichen Hilfe und des dauernden Beistandes des Heiligen Geistes, um seine Braut vor Irrtum zu bewahren und sie in der Wahrheit und im Guten voranschreiten zu lassen. Die Unfehlbarkeit der Kirche nimmt im Kollegium der Bischöfe sichtbare Gestalt an. Dieses Kollegium kann als Kollegium oder in der Person seines Hauptes, des Papstes, auftreten.

Dreizehntens: Wie die Wirklichkeit des Heiligen Geistes geheimnisvoll ist, ist auch die Dynamik, mit der Er der Kirche und den einzelnen Mitgliedern dieser Kirche beisteht, geheimnisvoll. So kann man nicht ausschließen, und es ist sogar richtig anzunehmen, daß in einigen Fällen der Heilige Geist durch absolut außergewöhnliches Eintreten ausschließlich und allein die Initiative ergreift, daß Er in einem solchen Fall unmittelbar, sei es durch eine Vision, sei es durch eine *innere Eingebung*, dem Papst seinen Willen zu erkennen gibt. Als Papst Johannes sich dazu entschloß, das Zweite Vatikanische Konzil einzuberufen, dürfte dies geschehen sein. In solchen Fällen ist alles einzig und allein dem Heiligen Geist zuzuschreiben. Allerdings bedient sich der Heilige Geist in Normalfällen des menschlichen Beitrages und der menschlichen Initiative. Dies entspricht der Kirche als Gemeinschaft von freien und vernunftbegabten Menschen, die sich selbst orientieren, ihre eigene Geschichte und die eigene Zukunft schmieden können.

Vierzehntens: Der menschliche Beitrag erschöpft sich nicht im Hören des Wortes, das der Geist im Herzen der Gläubigen spricht, und im demütigen Gehorsam gegenüber seinen Geboten, sondern er schließt ein *mühsames Erkunden* des Willens des Heiligen Geistes mit ein. Dies Erkunden geschieht in einem klugen Lesen der Zeichen der Zeit und in einer scharfblickenden Anwendung aller Möglichkeiten und Hilfsmittel, die die Natur, die Wissenschaft (besonders die Humanwissenschaften) und die Technik uns zur Verfügung stellen. Dies gilt für alle Gruppen und Personen in der Kirche, besonders aber für den Papst, weil sein Dienst für die ganze Kirche höchste Bedeutung hat.

Fünfzehntens: Um die Stimme des Heiligen Geistes wahrzunehmen und das Charisma, das ihm eigen ist, fruchtbar und segensreich einzusetzen, muß auch der Papst sich anstrengen. Es genügt nicht, daß er betet, meditiert, Buße tut, die Messe zelebriert und sein Brevier betet. Unter normalen Umständen hat auch er nicht das Privileg, unmittelbar mit dem Heiligen Geist in Kontakt zu stehen. Es gibt *keinen heißen Draht* zwischen dem Himmel und dem Vatikan. Um auf-

merksam das Wort Gottes zu hören und mit Erfolg am Aufbau seines Reiches zu arbeiten, muß der Papst alle Mittel innerhalb und außerhalb der Kirche einsetzen: Befragung seiner Mitbrüder im Bischofsamt, der Theologen und Priester, der Laien, der Wissenschaftler und Philosophen, der Politiker usw. Mehr als jedes andere Mitglied der Kirche hat der Papst die Pflicht, «Hörer des Wortes» zu sein: er muß ein waches Gespür für die Eingebungen des Geistes haben.

Auch für einen Papst zeigt sich der Heilige Geist auf dem normalen Weg des Glaubens und der Charismen im Volk Gottes, besonders durch die Heiligen, denn ihnen schenkt der Geist außergewöhnliche Gaben und Charismen. Hier denke ich daran, wie demütig ein Eugen III. auf Bernhard von Clairvaux und Gregor IX. auf Katharina von Siena hörten. Dies sind Beispiele, die jeder Papst vor Augen haben müßte: die Heiligen müßten seine Lieblingsberater sein.

IV. Schlußfolgerungen

Wie darf man konkret auf der Ebene des täglichen Lebens und der Erfahrung annehmen, daß der Papst in der Kraft des Heiligen Geistes handelt? Wir können hier nicht die Fälle auflisten, in denen die Anwesenheit des Heiligen Geists klar festzustellen wäre. Wir können nur auf das eine oder andere ziemlich eindeutige Kriterium hinweisen.

Wir wissen, daß der Heilige Geist in seinen vielen Erscheinungsformen *eine Kraft ist, die von der Sklaverei befreit, eine Kraft der Erneuerung und der Auferstehung.* Demzufolge handelt der Papst nach der Eingebung des Heiligen Geistes, wenn in seiner Tätigkeit die Kräfte einer «neuen Schöpfung» nachhaltig wirksam werden, wenn er mutig eintritt für die Befreiung der Unterdrückten, für die Gleichberechtigung der Diskriminierten, für die Eingliederung der Marginalisierten, für die Erziehung der Unwissenden, die Heilung der Kranken, für die Versöhnung zwischen den Feinden, den Schutz der Schwachen, den Frieden zwischen den Kriegführenden usw.

Der Papst handelt in der Kraft des Heiligen Geistes, wenn durch seine Sorge und seine Initiative die Menschen sich mit der Sklaverei des Todes, der Sünde, der Unwissenheit, der Gewalt, der Begierde, des Egoismus nicht abfinden, sondern auf den Sieg des Lebens, der Wahrheit und der Liebe hoffen, wenn durch sein Wort und sein Beispiel der Einfluß des Reiches Gottes stärker wird als die Kräfte der Schmerzen, der Sklaverei und des Todes. Nicht nur Götzen und religiöse Dämonen schaden heute den Menschen wie in der Zeit des Paulus, sondern alles, was in der modernen Gesellschaft vergötzt wird, verdirbt die Menschen und lähmt ihre Freiheit: die Rasse, der Sex, der Genuß, die Arbeit, der Fortschritt, die Technik, die Politik, der Sport. Harvey Cox hat dies in seinem Buch «Stadt ohne Gott» (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971) sehr klar beschrieben.

Ich möchte diese Seiten beschließen mit der Erinnerung an ein neueres Beispiel für eine die Welt bewegende Tat unter dem Anstoß des Heiligen Geistes: der mutige Aufruf Johannes Pauls II. bei seiner Papstwahl. Allen Menschen der ganzen Welt, Gläubigen und nicht Glaubenden rief er zu, sich ohne Angst für das Hören des Wortes Christi neu zu öffnen: «Habt keine Angst! Öffnet die Tür, ja öffnet sie weit für Christus! Öffnet Seiner erlösenden Macht die Grenzen der Staaten, die der wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Bereiche der Kultur, der Zivilisation und des Fortschritts. Habt keine Angst! Christus weiß, was im Menschen vorgeht. Nur Er weiß es! Heute weiß der Mensch oft nicht mehr, was im Inneren seines Herzens da ist. So ist er oft im Unklaren über den Sinn seines Lebens auf dieser Erde. Er ist voller Zweifel, und diese Zweifel münden in Hoffnungslosigkeit. Laßt daher zu – ich bitte euch, ich flehe euch in Demut und Vertrauen an – laßt zu, daß Christus zu den Menschen spricht. Nur er hat Worte des Lebens, ja des ewigen Lebens.»

Wenn der Papst wie in diesem Fall ein demütiger Vertreter Christi und ein klarsichtiger Verkünder Seines Evangeliums wird, ist die Kraft des Geistes sicher mit ihm.

Aus dem Italienischen übersetzt von Karel Hermans

BATTISTA MONDIN

1926 in Monte di Malo (Vicenza) geboren, Italiener, studierte Philosophie und Theologie in seinem Orden, der Genossenschaft der Saverianerpatres. Nach diesem Regelstudium zur Vorbereitung auf die Priesterweihe studierte er in den USA, wurde zweimal «Master in Philosophy» (Boston College und Harvard) und promovierte in Geschichte und Religionsphilosophie an der Harvarduniversität. Er habilitierte sich für mittelalterliche Geschichte an der katholischen Universität von Mailand. Er war Experte beim Zweiten Vatikanum, ist Ordinarius für Philosophie des Mittelalters und Anthropologie an der päpstlichen Universität Urbaniana. Er ist Konsultor der römischen Kurienkongregation für den Klerus, arbeitet regelmäßig am Osservatore Romano und an verschiedenen italienischen und anderen philosophischen und theologischen Zeitschriften mit. Veröffentlichungen u.a.: The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Thought (Nijhoff, Den Haag 1968²); L'uomo. Chi è? (Massimo, Mailand 1977²); I grande teologi del secolo XX (Borla, Turin 1972², chin. und port. Übers.); Il problema del linguaggio teologico delle origini ad oggi (Queriniana, Brescia 1975²); Le teologie del nostro tempo (Paoline, Rom 1975²); Il linguaggio teologico (Paoline, Rom 1977); Le cristologie moderne (Paoline, Rom 1979³); I teologi della liberazione (Borla, Rom 1977, port. übers.). Anschrift: Via Aurelia 287, Roma Italien.

Hermann Häring

Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes

Wie legitimiert der Heilige Geist das kirchliche Amt? Diese Frage soll von einem katholischen Standpunkt aus behandelt werden[1]. Deshalb sprechen wir vom kirchlichen Amt im katholischen Sinn: vom Episkopat und Presbyterat, die je auf ihre Weise das Leitungsamt der Orts- und Regionalkirchen ausüben oder an ihm partizipieren. Der Obertitel erklärt das Verhältnis von «Geist und Amt» zudem zur spezifischen «Frage Roms». Was wird damit vorausgesetzt? Hat gerade die katholische Theologie den geistlichen Charakter des Amtes besonders durchdacht und allgemeingültig gelöst? Oder hat gerade sie den Heiligen Geist ideologisch mißbraucht und zu einem geistlosen Amtsgeist degradiert? Keines der beiden Vorurteile ist richtig. Die katholische Kirche repräsentiert nur ein gemeinsames ökumenisches Problem, aufgrund der Geschichte vielleicht auf besonders schmerzvolle Weise. Geistvergessenheit war dabei ebenso im Spiel wie illegitime Berufung auf ihn. Einige Präzisierungen sollen dies verdeutlichen.

I. Wen soll der Geist legitimieren? Präzisierungen

1. Geist und Kirche Jesu Christi

Einhellig bekennen alle Christen, daß Christus uns im Heiligen Geist gegenwärtig ist und so in uns wirkt. Alle wirksame Gegenwart Christi (im Wort, in Taten, in der Kirche) muß deshalb als Frucht des Heiligen Geistes begriffen werden. Allein er macht uns fähig, in Christi Namen zu reden und zu handeln. Der Geist wird so (historisch gesprochen) zur letzten Berufungsinstanz und (hermeneutisch gesagt) zum letzten Ausdruck christlicher Legitimität. Man denke an das «Apostelkonzil» (Apg 15,6–29) oder an die Handauflegung in Samaria (Apg 8,14–17), an die Lehre von den Sakramenten oder an ein gemeinschrichtliches Verständnis von Wort und Schrift. Alle christliche Legitimation muß im Geist geschehen (1 Kor 2,14–16). Die Frage nach der geistlichen Legitimität unserer Institution und Vollzüge ist also kein spezifisch katholisches, sondern ein eminent *ökumenisches Thema*[2]. «Amt und Geist» also: die Frage aller Kirchen, die ihre Ämter theologisch begründen und nicht nur pragmatisch betreiben wollen. Denn sie alle gehen von der Erfahrung aus, daß alle Gegenwart Christi, also auch seine Kirche mit dem Geist zu tun haben muß.

2. Geist und kirchliches Amt

Zu den drei Grundelementen der Kirche zählt in der Alten Kirche neben Wort und Sakrament das (bischöfliche) Amt: confessio, communio, oboedientia. Dieses Amt aber lebt aus einer geistlich erfahrbaren, also im Geist begründeten Autorität. Man sah den Bischof als das Haupt und den «Fürsten» der Gemeinde und kannte eine Weitergabe des Geistes, geradezu eine Nachfolge in der «charis». Die östliche Theologie hat diese Überzeugung übernommen und mahnt uns nachdrücklich, den pneumatischen Aspekt des kirchlichen Amtes nicht zu vernachlässigen[3]. So ist die Verknüpfung von Geist und Amt kein spezifisch westliches, sondern ein patristisches und vorrangig *östliches Erbe*. «Amt und Geist» also: die Herausforderung durch eine gemeinsame, im Osten noch unmittelbar lebendige Tradition. Sie geht von der Erfahrung aus, daß zur Kirche Jesu Christi das Amt gehört und deshalb in ein positives Verhältnis zum Geist zu bringen ist.

3. Geist und amtliches Wort

In kritischer Auseinandersetzung mit der überkommenen kirchlichen Gestalt versteht Luther die Kirche als *creatura verbi*. Sie ist für ihn unabdingbar der Ort, an dem Gottes rechtfertigendes Wort je neu bezeugt und glaubend ergriffen wird. Sie ist also wesentlich Ereignis und (augustinisch gesprochen) unsichtbar. Deshalb schafft jetzt die Berufung auf den Geist nicht mehr nur eine kritische Instanz, sondern eine grundsätzliche Distanz gegenüber allen vorgegebenen Ämtern[4]. Dennoch installieren auch die Kirchen der Reformation ein besonderes Amt der Gemeindeleitung, der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Auch sie sind auf eine sichtbare Organisation ihrer Gemeinschaft angewiesen. Wie aber wollen sie ihren sichtbaren Kirchenverband und wie wollen sie ihre kirchlichen Ämter (über das Allgemeine Priestertum hinaus) geistlich legitimieren? «Amt und Geist» also: keine vorreformatorische, sondern eine genuin *reformatorische Problematik*. Sie geht von der Erfahrung aus, daß Geist und Amt in Distanz geraten, wenn im Amt das Wort Gottes nicht mehr zur Sprache kommt.

4. Geistliche Legitimität

Von dieser Polarität zwischen einer ekklesialen Geisterfahrung und einer pneumatologischen Kirchenkritik also muß eine ökumenisch verantwortete Theologie heute ausgehen. Wird es gelingen, Geist und Amt weder naiv zu identifizieren noch in unvereinbare Gegensätze aufzuspalten? Dies zu versuchen drängt sich der katholischen Ekklesiologie mit ihrer ausgeprägten Ämtertheologie geradezu auf. Und nicht ohne Grund wird die Debatte um eine besonnene geistliche Legitimation der Ämter in der *katholischen Kirche* heute am schärfsten geführt[5]. Denn wir sind heute noch prinzipiell im Einklang mit den Kirchen des Ostens und zugleich von der reformatorischen Anfrage am vitalsten berührt. «Geist und Amt» also: ein ökumenisches Problem, auf das die *katholische Theologie* vor allen anderen sachgemäß zu antworten hat. Denn der Geist sollte das Amt zugleich legitimieren und begrenzen. Auf den ersten Blick jedoch, so scheint es, ist die katholische Theologie für eine pneumatologische Legitimation des kirchlichen Amtes wenig vorbereitet.

II. Vollmacht aus Jesus Christus

1. Wachsende Legalisierung...

Seit dem 2. Jahrhundert hat sich die Kirche mit innerkirchlicher Geisterfahrung schwer getan. Charismatiker, Propheten und ein enthusiastisches Christentum brachten offensichtlich Unruhe und Gefahr für die Reinheit des Glaubens. Es wurde zur Aufgabe des Bischofs, in Sorge um den apostolischen Glauben die Geister zu prüfen. Wer sich auf den Geist berief, hatte sich dem Urteil der Bischöfe zu stellen, die sich an den Kanon der in Christus ergangenen Wahrheit gebunden wußten. Die *geistliche Legitimation* des Amtes blieb zu Recht auf die christliche Wahrheit des Evangeliums ausgerichtet, denn der wahre Geist konnte nur der Geist Jesu Christi sein[6]. Was jedoch in der Alten Kirche noch als genuin geistliche Aufgabe des bischöflichen Amtes vollzogen wurde, das nahm im Mittelalter zunehmend juridische, kanonistisch begründete Formen an. Die Kirche wurde angesichts einer mächtigen, mit öffentlichen Befugnissen ausgestatteten Hierarchie als rechtlich verfaßte Gesellschaft konzipiert. Themen, die ursprünglich der geistlichen Anthropologie angehörten (z. B. Jer 1,10; 1 Kor 2,15; 6,3; 1 Pt 2,9), wurden auf die Ebene des Rechts transponiert. «Der Legalismus ist das Kennzeichen einer Ekklesiologie, die keinen Bezug zur spirituellen Anthropologie hat und für die das Wort ecclesia nicht so sehr den Leib der Gläubigen bezeichnet als das System, den Apparat, die unpersönliche Verwaltung des Rechtssystems.» Aus der geistlichen Autorität wurde eine *legalistische Autorität*, «zuerst und vor allem anderen um ihrer selbst willen da»[7].

Auf die bekannten *Krisensymptome* der entsprechenden Amtstheologie sei nur hingewiesen. Die allgemeine Amtstheorie schrumpfte auf die Lehre vom sakramentalen Priestertum zusammen[8]. Sendungs- und Sukzessionsidee gerieten unter den Leitgedanken amtlich horizontaler, bis hin zu Pius XII. immer papalistischer ausgeformter Legalität. Die sakramental begründete *potestas ordinis* und die kanonistisch grundlegende *potestas iurisdictionis* gerieten weit auseinander. Die gelegentliche Hinzufügung einer grundlegenden *potestas magisterii* stellte die innere geistliche Einheit der Amtsvollmacht nur noch mehr in Frage[9].

Die traditionellen Lehrbücher noch dieses Jahrhunderts sprechen, wo es um das Wesen des Amtes geht, erstaunlicherweise wenig und *nur akzidentell* (vgl. etwa Joh 20,22 f) vom Heiligen Geist. Die Ausführungen über die Unfehlbarkeit von Papst und Konzilien (ein zentral pneumatologisch begründeter Satz) wiederum tauchen im Rahmen traditioneller Ekklesiologien erst gegen Ende und in der Folge anderer Themen auf, wie auch das I. Vatikanum die päpstliche Unfehlbarkeit als Konsequenz des Jurisdiktionsprimats versteht.

2. ...statt geistlicher Legitimation

Allgemein anerkannt ist heute deshalb das *pneumatologische Defizit* dieses einseitig juridischen Amtsverständnisses. Zwar wurde es immer von einer ernsten Amtsfrömmigkeit begleitet; man denke nur etwa an die Kirchenfrömmigkeit des Ignatius von Loyola. Den Geist aber wies man nicht mehr als letzte Legitimationsinstanz der Ämter aus, sonder vergaß ihn. Der zentrale und mehrschichtige Gedanke der Apostolischen Sukzession (Sendung in Christus, Vollmacht im Geist, Bewahrung des Apostolischen Glaubens) verflachte in mißbrauchter Christologie zur Bestätigung juristischer Amtsnachfolge. Im Vordergrund stand nicht mehr die Frage der inneren Legitimation, sondern der äußeren, historisch begründbaren und einklagbaren Legalität. So aber wurde das Amt unter der Hand zur Legitimationsinstanz des Geistes. Der Geist, so schien es, war *de facto durch das kirchliche Amt substitutiert.*

Das II. Vatikanum begann, aus diesem zwiespältigen Weg der katholischen Kirche und Theologie eine Lehre zu ziehen. Nach wie vor wurde das (bischöfliche) Amt durch die Apostolische, sakramental weiter-

gegebene Sukzession begründet, und nach wie vor erschien so die Vollmacht des sendenden Christus als die legitime Grundidee des kirchlichen Amtes. Man hat also nicht vergessen, daß die Geister einer spezifisch *christlichen Unterscheidung* bedürfen, daß nur der Geist Christi zur Legitimationsinstanz des Amtes werden kann[10]. Man hat aber auch zur Kenntnis genommen, daß der Geist nicht nur in der Hierarchie, sondern zunächst im ganzen Volk Gottes wirkt, daß die Frucht des Geistes nicht Herrschaft, sondern Dienst und Gemeinschaft lautet, und daß dieser Geist auch außerhalb der katholischen Kirche, vorweg in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wirkt[11]. Damit aber ist klargestellt, daß der Geist Christi das kirchliche Amt zugleich legitimiert und begrenzt.

III. Zusage des Geistes

1. Die Herausforderung der Neuzeit

Der beschriebene Amtslegalismus konnte jedoch die Erinnerung an den Geist nicht aus den Kirchentraktaten verbannen. Nie verschüttet, wenn auch überfremdet wurde die *pneumatische Dimension* der Ordination sowie der Sakramente, als deren Vermittler und Spender die ordinierten Amtsträger gelten. Die bischöfliche Handauflegung vermittelt die Kraft des Geistes, macht den Priester und Bischof zum geistlichen Menschen. Wach, wenn auch oft folgenlos blieb die Erinnerung an das Pfingstgeschehen, das gemäß lukanischer Konzeption schon in der Patristik als die Geburtsstunde der Kirche verstanden wird. Die Kirche gilt in der Tradition nicht nur als Leib Christi, sondern auch als die Braut des Geistes. Und der Erinnerung wert ist Pius XII., der auf dem Höhepunkt des Papalismus den Heiligen Geist als die Seele des Leibes Christi beschrieb[12].

Gewiß, auch diese Bilder und globalen Konzeptionen führten in der Regel zu einer unkritischen Hierarchisierung der Kirche. Sie konnten überdies allem Legalismus noch eine *mystische*, unangreifbare *Tiefe* verleihen. «Wer den Aposteln begegnete, begegnete dem Heiligen Geist selbst» sagte etwa Schmaus im Blick auf deren kirchliche Lehrvollmacht[13]. Es bestand also die Gefahr, daß dieses ekklesial amtliche Geistverständnis die Identifikation von katholischer Kirche und Heil eher noch verstärkte.

Von entscheidender Bedeutung war deshalb die *neue Situation*, die der katholischen Kirche in der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken und mit dem Erwachen des geschichtlichen Bewußtseins erstand.

Erstens: Nicht mehr der Machtanspruch der Kirche, auch nicht mehr die Legitimität bestimmter christlicher Kirchen, sondern der *Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft* wurde in Frage gestellt. Also mußte die Kirche nicht nur verdeutlichen, wem innerhalb der Glaubensgemeinschaft das letzte klärende Wort zusteht. Gegenüber den Kritikern des christlichen Glaubens war überhaupt festzustellen, daß diese Kirche (nach Maßgabe ihrer Ämterstruktur) zur Verkündigung der göttlichen Wahrheit nicht nur berufen, sondern auch befähigt ist. Die Berufung auf den Geist der Wahrheit (Joh 14,17; 16,13) wird jetzt zur zentralen Legitimationsfigur, die alle Amtstheorie im einzelnen wie eine Klammer umgreift[14].

Zweitens: Nicht mehr das Ja oder Nein zu statistisch fixierbaren Wahrheiten, auch nicht die Alternative zwischen einem katholischen oder evangelischen, also fixen System von Aussagen, sondern die *Geschichtlichkeit der Wahrheit* selber steht zur Debatte. Wenn sich verbindliche Glaubensaussagen erst allmählich herauskristallisiert oder modifiziert haben, wie kann da noch von einer Bewahrung des wahren Glaubens sinnvoll die Rede sein? Es ist dies ein Thema, das sich schon im 16. Jahrhundert ankündigte, von der Tübinger Schule dann im 19. Jahrhundert entschieden aufgegriffen wurde und bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein unter dem Stichwort der «Dogmenentwicklung» Schwierigkeiten bereitet hat. Wer diese Frage aber pneumatologisch bewältigen will, muß den Geist nicht nur als Garanten, sondern als *Quelle der Wahrheit* verstehen, die alle neuen (aus den alten logisch oder organisch entfalteten) Aussagen aus sich entläßt. Dem Geist kann also nicht nur eine helfende Funktion zugesprochen, er muß als Lebensprinzip der Kirche begriffen werden. Er schützt nicht nur (wie in der offiziellen Unfehlbarkeitsdoktrin) vor Irrtum, sondern eröffnet in positiver Weise die Wahrheit Christi je neu.

Es ist also verständlich, warum gerade *im 19. Jahrhundert* die Rolle des Heiligen Geistes *neu entdeckt* wurde und (etwa in der Tübinger Schule) die Frage nach dem Wesen der Kirche neu in Gang brachte[15]. Es ist zugleich verständlich, warum – angesichts der Unfehlbarkeitsdefinition von 1870 – das Verhältnis von Geist und Amt zu einem herausragenden Thema der katholisch-evangelischen Kontroverstheologie wurde. Und verständlich ist schließlich, daß dieser Streit nicht mehr örtlich auf einen bestimmten Punkt der Ekklesiologie beschränkt bleiben konnte, sondern als Grundlagenfrage der Theologie überhaupt zu behandeln war: (1) in welcher Weise die *Kirche* der Ort christlicher Wahrheit sei und (2) wie diese Wahrheit durch die kirchlichen *Ämter* wirksam werde.

2. *Kirche und Amt*

Es handelt sich also um eine doppelte Frage, die in der katholischen Theologie lange Zeit nicht angemessen unterschieden und in der evangelischen Diskussion nicht hinreichend koordiniert wurde. Gehen wir beispielsweise von der grundlegend ökumenischen Überzeugung aus, daß der Heilige Geist durch Wort und Sakrament *der Kirche gegeben* sei.

Lange Zeit neigte die *katholische Theologie* dazu, diese Grundüberzeugung durch Analogieschluß von der Gesamtkirche auf deren Ämter zu übertragen. Sie ist deshalb bis heute geneigt, die genannte Grundüberzeugung all denjenigen abzusprechen, die sie nicht (in einer Art von repräsentativer Verdoppelung) auf die kirchlichen Ämter übertragen mochten. An den Problemen des Schriftkanons, der kirchlichen Tradition und der je aktuellen verbindlichen Glaubenslehre sowie am Problem der bischöflichen Apostolischen Sukzession ließe sich diese These illustrieren.

Was sich da aber als ekklesiologische Konsequenz und als Mut zum konkreten Gehorsam darstellte, das hatte die gesamtkirchliche Gegenwart des Geistes als solche in ihren umfassenden Konsequenzen *kaum reflektiert*, geschweige denn lehramtlich aufgearbeitet. Symptomatisch für diese Denkstruktur war in anderem Zusammenhang die Aussage des I. Vatikanums, der Papst genieße «jene (!) Unfehlfarkeit», mit der Christus «seine Kirche ausgestattet wissen wollte». Genau von «jener» Unfehlbarkeit aber war – Schwäche der ganzen Definition — nirgendwo die Rede.

Die *evangelische Theologie* aber tat sich immer wieder schwer, die genannten geistlich-ekklesialen Wirklichkeiten (Tradition, kirchliches Amt, Apostolische Sukzession und Kanonizität der Schrift) aus dem Heiligen Geist auf differenzierte und geschichtlich angemessene Weise zu legitimieren. In derselben schlechten Konsequenz und Analogik glaubte man, der (sichtbaren) Gesamtkirche absprechen zu müssen, was man in dieser Weise dem kirchlichen Amt nicht zusprechen wollte. Die Idee einer (sichtbaren) Gesamtkirche geriet unter denselben Verdacht wie eine geistvergessene Amtsstruktur. So wurde «die Problematik kirchlicher Lehre... in gewisser Hinsicht im Protestantismus Ausdruck kirchlicher Lehre»[16].

In *spiegelbildlicher Entsprechung* aber konnten all jene dem Verdacht eines schlechten und triumphalen Parakatholizismus verfallen, die den sichtbaren Strukturen ihrer Kirche (ihrer Ämter und ihres formulierten Wahrheitsanspruchs) überhaupt einen geistlichen Sinn abgewannen. Prominentestes Opfer (und somit Signum für die Schwäche dieser Konzeption) wurde Lukas, der Theologe des ekklesialen Geistes oder einer pneumatologischen, zugleich christologisch unterschiedenen Ekklesiologie[17].

Dabei hätte man gerade bei *Lukas*, dem «Frühkatholiken» eine spezifisch geistliche Grunderfahrung lernen, einüben und in ihren Konsequenzen analysieren können: Die Kirche Jesu Christi, brüderliche Gemeinschaft der Glaubenden, ist aus seinem Geist geboren und deshalb qualifizierter Ort seiner Wirksamkeit. Die *Amtsträger* aber, sofern sie «Augenzeugen» des Lebensweges Jesu Christi und Künder seiner Botschaft sind, wirken *in der Kraft des Geistes* und haben deshalb Anspruch darauf, in der Gemeinde gehört und ernstgenommen zu werden. Alle Gemeinden aber finden ihre (auch räumliche) Einheit an einem Ort, dem Ort ihres (geistlichen) Ursprungs. Die Zusage des Geistes gilt also auch für die Träger eines kirchlichen Amtes. Er befähigt sie, ihr Amt geistlich zu verwalten. Deshalb wird er ihnen (entsprechend späterer Praxis) durch Handauflegung zeichenhaft vermittelt[18].

IV. Gemeindeleitung in der Kraft des Geistes

Wie also legitimiert der Heilige Geist das kirchliche Amt? In einigen *Thesen* sei hier eine katholische, ökumenische verantwortete Antwort versucht.

1. *Das katholische Erbe*

Erstens: Abgesehen vom Sonderfall der Unfehlbarkeitsdefinition (mit ihrer Theorie von der bloß negativen Assistenz des Heiligen Geistes) wurde in der katholischen Tradition das Verhältnis von Geist und Amt nirgendwo verbindlich thematisiert und bestimmt. Aber die katholische Tradition ging immer davon aus, daß der Heilige Geist *dem Amtsträger verheißen* ist, ihm also in der Erfüllung seines Dienstes beisteht. Daraus ersteht dem Amtsträger eine wirklich geistliche Autorität.

Zweitens: Die Geschichte des kirchlichen Amtes zeigt, daß dessen geistliche Dimension eingeschränkt oder vergessen, daß zugleich die Berufung auf den Geist zur Selbstbestätigung des Amts mißbraucht werden kann. Es ist deshalb für die Zukunft unabdingbar, daß der *uneingeschränkt geistliche Charakter* des Amtes erkannt und zugleich vom *Hören auf den Geist* (wozu uns die Geistverheißung befähigt) abhängig gemacht wird.

Drittens: Die Geschichte des kirchlichen Amtes zeigt zugleich, daß dessen christologische Legitimation juridisiert und die Frage nach der inneren Legitimität durch den einseitigen Aufweis einer historischen Legalität überdeckt werden kann. Der Gedanke der Apostolischen Sukzession muß deshalb als *Kontinuität im Geist Jesu Christi* begriffen und zugleich vom

Gehorsam gegenüber der christlichen Botschaft her legitimiert werden.

2. *In und über der Gemeinde*

Viertens: Der Geist Jesu Christi ist allen Getauften, also auch den Amtsträgern als die radikal «subjektive Wirklichkeit der Offenbarung» (K. Barth) im Hinblick auf deren je eigene Berufung gegeben. Sofern deshalb die Amtsträger zu Aufgaben gegenüber der Gemeinde im ganzen verpflichtet sind (Dienst an Wort und Sakrament, Repräsentation und Leitung der Gemeinde, Sorge um die Gesamtkirche), stehen sie – gemäß ihrer Verpflichtung auf die christliche Botschaft – in einer unmittelbar geistlichen *Ermächtigung gegenüber der ganzen Gemeinde*. Dies ist die legitime Grunderfahrung, die sich in der katholischen Kirche durchgehalten und in der Ordination von Priester und Bischof immer neu realisiert hat.

Fünftens: Der geistlichen Ermächtigung der Amtsträger aber entspricht die gleichunmittelbare Ermächtigung aller Getauften zu ihrer je eigenen Berufung. Qualitativ verschieden also ist (im Hinblick auf die Gesamtgemeinde) die Funktion, prinzipiell gleich jedoch die geistliche Legitimation. Von ihr her gesehen erscheint das kirchliche Leitungsamt deshalb als *Charisma unter Charismen*, das den kirchlichen Amtsträger zugleich in die Gemeinde hineinstellt.

Sechstens: Allen aber ist der Geist gegeben, sofern sie Gemeinschaft der Glaubenden sind. Das letzte gemeinsame und einigende, also auch für die Amtsträger gültige Kriterium ist ihr *Dienst an der Gemeinde*, an ihrem Glauben und ihrer Liebe. Allein am Gelingen dieser Aufgabe wird sich auf die Dauer die innere Legitimität eines geistlichen Dienstes erweisen können.

3. *Im Dienst des Geistes Jesu Christi*

Siebentens: Existenz und Funktion bestimmter, über die Jahrhunderte hin geprägter und prägender Ämter (Petrusdienst, Episkopat, Presbyterat) können nicht aus der christlichen Botschaft deduziert, müssen aber als ein Stück *geistlicher Wirkungsgeschichte* und nach je neuer Maßgabe des Evangeliums ernstgenommen werden. In der Glaubenserfahrung der katholischen Kirche herrscht ungebrochen die Überzeugung, daß die petrinisch episkopale Kirchenstruktur – unbeschadet aller Fragen der Entstehung und möglicher Ausnahmesituationen – zum Nutzen des christlichen Glaubens und einer ökumenisch geeinigten Kirche beibehalten werden sollten: als Dienste der Sorge um den wahren Geist.

Achtens: Angesichts der geistigen Situation und der weltweiten Probleme unserer Zeit werden die Kirchen und ihre Amtsträger jedoch dafür sorgen müssen, daß der Geist nicht um einer falschen Einheit willen ausgelöscht wird, sondern daß die Charismen neu erwachen, daß sie geschützt und für die messianische Botschaft christlicher Hoffnung gestärkt werden. Die geistliche Autorität der Amtsträger erweist sich an ihrer *Fähigkeit, die Kraft des Geistes zu entzünden* und die Menschen für Jesus Christus zu gewinnen.

Wie also legitimiert der Geist das Amt? Indem er denen, die von der Kirche im Namen Christi in eine Aufgabe gerufen sind, seinen Beistand nicht versagt, sondern auf je neue Weise an Jesus Christus erinnert. Der Glaube an den Heiligen Geist äußert sich als das Vertrauen in die Kraft des Wortes. Daraus aber folgt das Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit der Kirche Jesu Christi. Es kann also nicht darum gehen, bestimmte Instanzen der Kirche zu Legitimatoren des Geistes zu erklären oder sich den Geit über diese Instanzen verfügbar zu machen. Nein, *die zweifelnde Frage*, ob denn der Geist in solchen kirchlich integrierten Ämtern auch wirklich wirke, soll *durch das Vertrauen* in die Kraft des Geistes in diesen Ämtern überwunden werden. Wenn klargestellt ist, daß sich dieses Vertrauen nicht über, sondern unter die Autorität des Geistes stellt, könnte daraus ein wichtiges ökumenisches Einverständnis erwachsen.

[1] Ausgeklammert ist das Problem des Petrusdienstes, das im Vorhergehenden Artikel behandelt wird. In meinem Artikel «Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Versuch einer katholischen Antwort»: CONCILIUM 7 (1971), heißt es, der Petrusdienst sei nicht «unveräußerlich». Richtig hätte der Satz lauten müssen: «Der Petrusdienst ist nicht *unveränderlich* und kann viele Formen annehmen.»

[2] V. Vajta, Der Heilige Geist und die Strukturen der Kirche: H. Meyer u.a., Wiederentdeckung des Heiligen Geistes = Ökumenische Perspektiven 6 (Frankfurt 1974) 77–96.

[3] Zur Geschichte des kirchlichen Amtes neben Y. Congar (Anm. 7) J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1964) 73–245. Ferner: J. Madey, Das Charisma des Apostolischen Amtes im Denken und Beten der Ostkirchen: Catholica 27 (1973) 263–279; E.P. Siman, L'Expèrience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition Syrienne d'Antioche = Théologie Historique 15 (Paris 1971).

[4] Einen Überblick über die heutige, sehr komplizierte Diskussion bietet H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974) 17–211.

[5] H. Küng, Die Kirche, Ökumenische Forschungen I, 1 (Freiburg 1967) 181–244; vgl. dazu Y. Congar: Rev des Sc. Philos. et Théol. 53 (1959) 693–706.

[6] H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht

in den ersten drei Jahrhunderten = Beitr. z. hist. Theol. 14 (Tübingen 1963); J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche = Quaest. disp. 48 (Freiburg 1972).

[7] Einen glänzenden Überblick bietet Y. Congar, die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche: J.M. Todd (Hg.), Probleme der Autorität (Düsseldorf 1967) 145–185; Zitate 168, 169.

[8] K.J. Becker, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt = Quaest. disp. 47 (Freiburg 1970).

[9] Vgl. etwa J.B. Franzelin, Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum, (Rom 1887), 43–64. Zur noch nicht voll erhellten Geschichte des Begriffs «magisterium» s. Y. Congar, Die Geschichte des Wortes «magisterium»: CONCILIUM 12 (1976) 465–472.

[10] C. Heitmann/H. Mühlen (Hgg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes (Hamburg/München 1974) bes. Teil II, 81–147.

[11] Wichtig sind Kap. 2, 4 und 5 der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» sowie das Kap. 1 des Dekrets über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio».

[12] Einen guten Überblick bietet M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/1 (München ^{5}1958) §§ 169b und 170, S. 239–391. Von Bedeutung ist ferner: H.U. v. Balthasar, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974).

[13] AaO. 358.

[14] Zur Problemverlagerung in der Neuzeit: P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977) 71–162; vgl. ferner K. Barth, die kirchliche Dogmatik I/2 (Zürich ^{5}1960) § 20: Die Autorität in der Kirche, 598–740.

[15] Beispielhaft sei verwiesen auf J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte (Tübingen 1825; Köln 1957); H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (Mainz 1885) bes. 512–622; J.R. Geiselmann, Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964); zu J.A. Möhler s. Schmaus, aaO. 341–345.

[16] G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen ^{2}1966) 167.

[17] E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen ^{2}1964) 158–168; ders., Der Ruf der Freiheit (Tübingen ^{5}1972), Kap. 5: Verkirchlichte Freiheit, 165–189. Zur Problematik: H.-J. Schmitz, Frühkatholizismus bei Adolf v. Harnack, Rudolf Sohm und Ernst Käsemann (Düsseldorf 1977) 145–201.

[18] H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen ^{5}1964).

HERMANN HÄRING

1937 geboren, Studium der Philosophie (lic.phil.) in München, Studium der Theologie in Tübingen, 1970 Promotion, 1978 Habilitation für Dogmatische und Ökumenische Theologie in Tübingen, z.Z. Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule. Ökumenische Forschungen I., 6 (Freiburg 1972); Anerkennen wir die Ämter! = Theologische Meditationen 35 (Zürich 1974); Die Macht des Bösen. I. Das Erbe Augustins = Ökumenische Theologie 3 (Zürich 1979). Anschrift: Hausserstraße 142, D–7400 Tübingen.

Harding Meyer

Amt und Geist: Protestantische Stellungnahme

I. Eine befremdliche Fragestellung?

Es bedeutet keine Ablehnung des Themas, sondern ist bereits Teil einer protestantischen Stellungnahme, wenn man als erstes sagen muß: Die sehr schnelle Zuspitzung des übergreifenden Themas «Amt und Geist» auf den Gedanken vom «Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» hat für protestantisches Denken etwas Befremdliches, ja Fragwürdiges an sich. Gewiß, daß der Geist mit dem Amt zu tun hat – und darin muß man Häring beipflichten –, wird selbst dort nicht bestritten, wo man ein konsequent funktionales und völlig vom Gedanken des allgemeinen Priestertums bestimmtes Amtsverständnis vertritt. Erst recht ist protestantischem Denken die Frage nach der «Legitimation» des Amtes, zumindest im Sinne der nie ruhenden Frage nach der rechten Ausübung des Amtes aufs tiefste vertraut, ja eingestiftet.

Daß aber der «Geist» die «Instanz» sei, die das Amt «legitimiere», ist ein Gedanke, den man – und hier wird Häring wohl widersprochen werden müssen – protestantischerseits nicht ohne weiteres nachvollziehen und sich zu eigen machen kann. Der Gedanke, daß der Geist das Amt «legitimiere», scheint für protestantisches, zumal reformatorisches Empfinden vielmehr in drei höchst fragwürdige Richtungen zu verweisen: In Richtung auf ein «donatistisches» Amtsverständnis, in dem die persönliche Heiligkeit des Amtsträgers eine entscheidende Legitimation darstellt, auf eine «schwärmerische» oder «pfingstlerische» Auffassung vom Amtsträger als dem *par excellence* inspirierten Charismatiker oder eben auf «römisches» Amtsdenken. «Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» – das ist protestantischem Denken nicht so sehr als «eigene» Frage oder «eigenes» Problem vertraut, sondern als Problem «der anderen».

Eine protestantische Stellungnahme kommt deshalb nicht darum herum, diese Frage zunächst als «Frage

des anderen», in unserem Zusammenhang: als «Frage Roms» zu behandeln. Jedoch wäre eine protestantische Stellungnahme kurzsichtig, wenn sie hier nicht auch eine «eigene Frage», eine Frage an sich selbst hörte. Das Folgende wird – soweit wie möglich – sich um Berücksichtigung beider Aspekte bemühen.

II. Bindung und Souveränität des Geistes – Die protestantisch/reformatorische Auffassung

1. Das opus proprium des Geistes

Nach Auffassung der Reformation ist jenes Geschehen, das von der in Jesus Christus vollbrachten «Tat» der Versöhnung zur (gläubigen) «Annahme» dieser Versöhnungstat führt, das *opus proprium* des Geistes. Dabei geht es nicht primär um Überbrückung der «historischen Differenz» zwischen damals und heute, sondern um die Überwindung «existenzieller Distanz», um Hinführung vom «*factum*» zum «*usus facti*», von dem durch Christus «erworbenen Heil» zur «Heiligung», vom «erworbenen Schatz» zum «genutzten Schatz», wie Luther in seinem Großen Katechismus sagt. In *diesem* Sinne ist der «Heilige Geist» (*Spiritus Sanctus*) der «Heiliger Geist» (*Sanctificator Spiritus*), ebenso wie Gott Vater der «Schöpfer» (*creator*) und Gott Sohn der «Erlöser» (*redemptor aut salvator*) sind[1].

2. Christologische Bezogenheit

Dieses Wirken des Geistes ist aber kein unvermitteltes Wirken. Es vollzieht sich in der Dialektik von Bindung und Souveränität, einer Dialektik, die sich allerdings erst auf dem Fundament einer primären und wesentlichen Bindung des Geistes entfalten kann: der Bindung an oder Bezogenheit auf die in Christus ein für allemal geschehene Versöhnungstat Gottes. Über diese grundlegende «christologische»[2], ja «christozentrische»[3] Orientierung protestantisch/reformatorischer Geistauffassung kann kein Zweifel bestehen. Und wenn es im Streit um das «Filioque» um diese christologische Bindung des Geistes geht, so müßte man von reformatorischer Seite vermutlich sehr nachdrücklich auf dem «Filioque» bestehen. Der Geist ist der Geist Christi; er bringt uns zu Christus; ohne ihn kommen wir nicht zu Christus. «Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen...», so beschreibt Luthers Kleiner Katechismus das Werk des Geistes[4]. Und der Heidelberger Katechismus (Frage 53) sagt: Der Geist «gibt mir durch wahren Glauben Anteil an Christus und allen seinen Wohltaten».

Wieweit diese christologische Bindung oder Bezogenheit des Geistes eine Verkürzung der Trinitätslehre und eine Verengung der Pneumatologie darstellt oder dahin führt, ist damit noch keineswegs entschieden, sondern ist ein offenes Problem, das hier jedoch unerörtert bleiben muß.

Auf der Basis dieser wesentlichen Bindung oder Bezogenheit des Geistes kommt es nun bei der Frage, wie denn der Geist sein Werk ausübt, zu jener Dialektik von Souveränität und Bindung, von Identifikation und Differenz.

3. Kirche und Amt als Instrument des Geistes

Der Geist tut sein «Werk» am Menschen oder – was dasselbe ist – der Mensch «empfängt» den Geist durch äußere, öffentliche, verifizierbare Mittel, so betonen die Reformatoren. Aber diese Mittel bleiben, was sie sind, nämlich «Mittel», «*instrumenta*», über die der Geist verfügt, die aber ihrerseits nie über den Geist verfügen können. Man wird sagen müssen: der Geist wirkt durch äußere, öffentliche, verifizierbare Mittel. Aber man wird nicht sagen dürfen: das Vorhandensein und der Gebrauch dieser Mittel bedeutet in jedem Falle Gegenwart und Wirken des Geistes. Die Souveränität des Geistes manifestiert sich also nicht in der Unmittelbarkeit, sondern in der unter dem pneumatologischen Vorbehalt stehenden Mittelbarkeit seines Wirkens.

Was sind nun diese Mittel des Geistes? Um ohne lange Umwege und ohne Wiederholung dessen, was in diesem Heft bereits gesagt worden ist, zum Thema zu kommen: Der Heilige Geist wirkt durch *die Kirche und ihr Amt*. Falls das für protestantische Ohren und vielleicht auch für katholische Ohren[5] ungewohnt klingen sollte, so werden sie sich daran gewöhnen müssen. Die Reformatoren haben nicht nur nicht bestritten, daß der Geist durch die Kirche und durch das Amt wirkt. Sie haben das sogar nachdrücklich mit der alten Kirche vertreten und, wo es nötig war, verteidigt. In Aufnahme des Textes des Apostolikums sagt Luther in seinem Großen Katechismus: Der Geist «richtet... die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, nämlich durch die Gemeinde der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben; das ist, daß er uns zuerst in seine heilige Gemeinde führt und in den Schoß der Kirche legt, durch die er uns predigt und zu Christus bringt».[6] Der Artikel 5 der Confessio Augustana sagt dasselbe vom kirchlichen Amt: «Damit wir zu diesem (sc. rechtfertigenden) Glauben

kommen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben. Durch diese Mittel (*instrumenta*) gibt Gott den Heiligen Geist, der bei denen, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann er will.»

4. Kritik an Rom: Pneumatologischer Maximalismus

Diese Überzeugung, daß Kirche und kirchliches Amt Instrumente des Geistes sind, hinderte die Reformatoren aber nicht daran, in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Geist oder Amt und Geist sich kritisch von der römischen Kirche und Theologie ihrer Zeit abzugrenzen. Nicht weil sie die Kirche nur noch als «pneumatisches Ereignis» verstanden und im Namen des Geistes kirchliche und amtliche Strukturen, Institutionen und Recht verworfen, also gewissermaßen den «Geist als Legitimationsinstanz der Amtskritik» verstanden hätten[7]. Sie kritisierten bei der katholischen Verhältnisbestimmung von Kirche bzw. Amt und Geist nicht ein pneumatisches Defizit, sondern eher etwas wie einen «pneumatologischen Maximalismus». In dieser Hinsicht geben sich – im Urteil der Reformation – «Papisten» und «Schwärmer» die Hand und können Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften «im Papsttum... eitel Enthusiasmus» sehen[8].

Y. Congar hat im Zusammenhang der katholisch/protestantischen Debatte um Schrift–Tradition–Kirche, die ja einen sehr direkten Bezug zu unserem Thema hat, gezeigt, wie die Reformation sich innerhalb eines theologischen Horizontes ereignete, der wesentlich bestimmt war und auch in und nach Trient bestimmt blieb durch eine «ekklesiologische Pneumatologie»[9]. Man kann Attribut und Nomen wohl auch austauschen und von einer «pneumatologischen Ekklesiologie» reden, selbst wenn orthodoxe Theologen das vermutlich bestreiten würden. Denn worum es Congar geht, ist zu zeigen: Die entscheidende Motivation dafür, daß man den sogen. «mündlichen apostolischen» Traditionen d.h. den wichtigen geschichtlichen Entscheidungen und Entwicklungen der Kirche Verbindlichkeit für den Glauben zuspricht, ist pneumatologischer Art: Der Geist wohnt in der Kirche; er ist – so die gesamte mittelalterliche Theologie und nicht erst das 19. Jahrhundert und Pius XII. – mit ihr verbunden wie die «Seele» mit dem «Leib»; er lenkt sie in ihrer Geschichte und ihren Entscheidungen. Und darum müssen diese geschichtlichen Entscheidungen der Kirche und des kirchlichen Amtes als glaubensverbindlich, «mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht» (*pari pietatis affectu et reverentia*) angenommen werden wie das, was die Heilige Schrift sagt. Denn Schrift wie Tradition gehen letztlich auf ein und denselben Geist zurück[10].

Diese unmittelbare pneumatologische Legitimation kirchlicher Entscheidungen wird von den Reformatoren bestritten[11]. Es kann hier nicht dargestellt werden, wie dabei sowohl persönliche Frömmigkeitserfahrungen, pastorale Verantwortung, historische Verifizierung und theologische Reflexion zusammenwirkten. Tatsache ist, daß jene alte pneumatologische Konzeption von Kirche – oder sollte man besser sagen: jenes fundamentale und fraglose *Vertrauen* zur gesiterfüllten und geistregierten Kirche? – bei den Reformatoren zerbrach. Das pneumatologische Argument, das man den Reformatoren entgegenhielt, wo diese den glaubensverbindlichen Charakter kirchlicher Entscheidungen kritisierten, wird von ihnen zurückgewiesen. Luther sagt z.B. im Blick auf die von der Kirche vertretene Siebenzahl der Sakramente: «Die Kirche hat nicht die Macht, neue göttliche Verheißungen der Gnade zu geben, wie einige daherreden und sagen, das, was von der Kirche gestiftet sei, sei von nicht geringerer Autorität als das, was Gott gestiftet habe; denn die Kirche werde ja durch den Heiligen Geist regiert.»[12] Auch Calvin will die Überzeugung, daß «die Kirche durch den Geist Gottes geleitet wird», nicht als hinreichendes Argument für Wahrheit und Verbindlichkeit kirchlicher Entscheidungen gelten lassen[13].

5. Wortgebundenheit als «Legitimation» des Geistes

Der Geist allein ist also keine zureichende Legitimationsinstanz für Handeln und Entscheidungen der Kirche und des kirchlichen Amtes. Denn auch innerhalb der Kirche hört die Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister nicht auf. Auch und gerade innerhalb der Kirche bedarf jeder erhobene Geistanspruch der Prüfung. Dabei ist das grundlegende Kriterium das der christologischen Bezogenheit des Geistes und seines Wirkens (s.o.) «...er wird euch erinnern alles des, das ich gesagt habe» (Joh 14,26). Und dieses «christologische Kriterium» konkretisiert sich dann sofort als Kriterium der «Wortgebundenheit» des Geistes und seines Wirkens[14].

Daß nur dort der Geist in der Kirche und im kirchlichen Amt am Werke sei, wo dieser Wortbezug gegeben und verifizierbar ist, ist das Argument der Reformatoren sowohl gegen «Schwärmer» wie «Papisten». Die grundlegende Motivation ist dabei ganz und gar identisch mit dem reformatorischen Anliegen selbst: Das Heil des Menschen kommt allein aus der Tat Gottes in Christus: diese Heilstat Gottes ist und bleibt Gottes Initiative, der Verfügung des Menschen entzogen, ihm «gegenüber», «*extra nos*». Allerdings

bedient sich Gott im Geist menschlicher Mittel (Kirche, Amt, Predigt, Sakramente usw.). Aber diese Mittel müssen den Charakter purer Mittel behalten, damit die göttliche Initiative durch menschliches Werk nicht geschmälert und Heil und Heilsgewißheit nicht in Frage gestellt werden. Dieses durch «Mittel» sich vollziehende Wirken des Geistes bedar darum der kritischen Prüfung. Kriterium der Prüfung ist die Christusbezogenheit, die in concreto «Wortbezogenheit» bedeutet.

Diese Wortgebundenheit und – darin sich verwirklichend – Christusbezogenheit des Geistwirkens in und durch Kirche und Amt sind, nach dem Urteil der Reformation, in der damaligen römischen Kirche unzureichend beachtet, ja mißachtet worden. Alle Entscheidungen der Kirche und des Amtes, die diese Wortbezogenheit nicht aufweisen, können darum auch nicht als durch den Geist legitimiert gelten. Insofern ähneln sich «Papsttum» und «Schwärmerei»: Beide berufen sich auf den Geist; aber da das Element der Wortbezogenheit fehlt oder gar mißachtet wird, ist dieser Geist nicht der Geist des Herrn, sondern menschlicher Geist, «eigene Vernunft»[15].

6. Zusammenfassung: «Amt des Geistes» – «Amt des Wortes»

P.E. Persson hat das vor Jahren in einer kontroverstheologischen Studie auf die Formel gebracht: Das Amt in der katholischen Kirche verstehe sich als «Amt des Geistes» und nicht als «Amt des Wortes»; eben darum aber sei es kein «Amt des Geistes»[16].

Man wird sagen dürfen, daß hier die Quintessenz der traditionellen protestantisch/reformatorischen Stellungnahme zum katholischen Verständnis von «Amt und Geist» in zwar zugespitzter, aber doch weitgehend repräsentativer Form zum Ausdruck kommt. Zugleich spricht sich darin die eigene protestantisch/reformatorische Auffassung aus, von der her verständlich wird, warum die Frage nach dem «*Geist* als Legitimationsinstanz des Amtes» protestantischem Denken zunächst so fern und fremd erscheint. «Das *Wort* legitimiert das Amt als Amt des Geistes», das ist – wiederum in einer Kurzformel – die Überzeugung, die reformatorischem Denken bislang so eingeprägt und selbstverständlich war und noch ist, daß alle anderen Denkansätze zunächst einmal jenes Befremden auslösen müssen, von dem eingangs die Rede war.

III. Rückfragen – Neubesinnung – Gemeinsamkeiten

Die Frage erhebt sich, ob eine protestantische Stellungnahme heute noch hier verharren kann. Oder machen neuere Entwicklungen im Denken, in der Frömmigkeit, in der Begegnung unserer Kirchen eine Revision dieses Urteils nötig, vielleicht sogar eine kritische Besinnung der Protestanten auf ihr eigenes Verständnis von «Geist und Amt»?

1. Geist: Realität oder Chiffre?

R. Prenter hatte in seiner Arbeit über Luthers Zeugnis vom Heiligen Geist gezeigt, wie konstitutiv die Vorstellung vom Geist für die gesamte Theologie des Reformators ist; wie «trinitarisch» und «heilsgeschichtlich-eschatologisch» sich seine Schau des Geistes darstellt; wie er die «unverkürzte Gottheit des Geistes» festhält und – zusammen mit der «Souveränität» – die «Realität des Geistes» in einer Weise betont, die eigentlich nur noch mit den «Tagen der Urchristenheit» und ihrem «kräftigen pneumatischen Realismus» zu vergleichen ist. Alle Momente in Luthers Verständnis des Geistes lassen sich, meint Prenter, eigentlich nur in der biblischen und altkirchlichen Bezeichnung «Spiritus Creator» zussmmenfassen: «Der Heilige Geist ist der dreieinige, in unserem Tod und unserer Verlorenheit als Spiritus Creator real gegenwärtige Gott.»[17]

Dieses Ergebnis seiner Untersuchung setzte Prenter gegen die z. B. von R. Otto vertretene Auffassung, der Geist habe in Luthers Glaubensverständnis keinen konstitutiven Platz. Es handle sich um eine letztlich überflüssige Hilfskonstruktion, da die Funktion des Geistes vom Glauben selber und vom Wort übernommen worden seien[18].

Wie sehr auch die Arbeit Prenters als Lutherstudie überzeugt, so hinterläßt sie doch die bedrückende Frage, ob nicht die reformatorischen Christen, Gemeinden und Theologen schon seit langem eben dort stehen, wo Rudolf Otto – irrtümlicherweise! – Luther selbst sah. Ist der Geist im allgemein protestantischen Denken wirklich mehr als eine zusätzliche, notfalls auch entbehrliche Chiffre für die Gnadenhaftigkeit des Heils, den Geschenkcharakter des Glaubens und – vor allem – die Selbstevidenz des Wortes?

Diese an ihn selbst sich richtende Frage wird ein Protestant stets im Ohr haben müssen, wenn er prüft, wieweit seine bisherige kritische Stellungnahme zur katholischen Auffassung heute noch haltbar ist.

2. Zur heutigen katholischen Auffassung

Bei dem Versuch, die traditionelle protestantische Stellungnahme auf ihre gegenwärtige Gültigkeit zu prüfen, ist es naheliegend, von den beiden vorausgegangenen katholischen Beiträgen auszugehen.

a. Bestätigung der protestantischen Kritik...?

Es fällt auf, daß beide Autoren damit einsetzen, sich von einer früheren katholischen Amtsauffassung sehr nachdrücklich zu distanzieren. Ihre Vorbehalte richten sich gegen ein primär juridisches Verständnis des Amtes und stellen ihm eine stärker pneumatologisch orientierte Auffassung gegenüber. Das liegt bei B. Mondin ganz klar auf der Hand, tritt aber auch bei H. Häring sehr deutlich hervor. Das heißt: die katholische Selbstkritik scheint zunächst an der Kritik der Reformatoren vorbeizugehen.

Während aber Häring sofort die Gefahrenpunkte einer naiven pneumatologischen Legitimation des Amtes signalisiert (mystische Vertiefung des legalistischen Amtsverständnisses) und deshalb wiederholt betont, daß der Geist das Amt nicht nur legitimiere, sondern auch «begrenze», ist von diesem kritischen Vorbehalt bei Mondin sehr viel weniger zu spüren. Gewiß, auch er betont – wie Häring –, daß der Geist zunächst dem ganzen Volk Gottes gegeben sei. Die Verbindung von «Geist» und «Amt» bzw. «Papstamt» ist – «normalerweise»! – nicht die des «direkten Drahtes» (Mondin). Assistenz und Legitimation des Amtes durch den Geist vollziehen sich nicht losgelöst von, sondern in Verbindung mit dem Wirken des Geistes innerhalb des gesamten Gottesvolkes und «begrenzen» somit das Amt (Häring). Aber nur bei Häring wird das Grundanliegen der Reformation tatsächlich aufgenommen: durch die geforderte Ausrichtung des Geistes auf die «christliche Botschaft», auf die «Wahrheit des Evangeliums». Mondin dagegen läuft, wenn man einmal so sagen darf, der reformatorischen Kritik voll ins Messer, gerade weil er das Papstamt in einer Weise pneumatologisch versteht, die maximalistische Züge trägt. Denn wie kann man vom Papst sagen, er sei durch den Heiligen Geist der Kirche geschenkt, um sie «dem apostolischen Erbe treu zu erhalten», und wie kann man sagen, der Papst «habe die Pflicht, ein Hörer des Wortes zu sein», wenn man ihn dann an alles mögliche verweist, aus dem angeblich der Geist spricht, angefangen bei seinen Mitbrüdern im Episkopat und den Heiligen über die Zeichen der Zeit bis hin zu den Natur- und Humanwissenschaften, den Philosophen und Politikern ...*nur nicht* auf den Kanon der apostolischen Schriften? Ist das die Weise, in der der Geist den Papst als «klaren Verkünder des Evangeliums» legitimiert?

Man wird katholischerseits hoffentlich verstehen, daß eine solche Auffassung nicht gerade einladend wirkt für protestantisch/reformatorisches Denken, sich auf die Frage nach dem «Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» oder des «Papstamtes» einzulassen. Und man wird katholischerseits hoffentlich verstehen, daß man angesichts derartiger Aussagen eigentlich nur den Vorwurf Luthers wiederholen kann, daß ein solches Papsttum «eitel Enthusiasmus» sei.

b. ...oder Anfrage an den Protestantismus?

Aber wie repräsentativ ist diese Auffassung? Und wieviel läßt die Darstellung Mondins, so muß man fairerweise fragen, um der pointierten Erfassung des Themas willen ungesagt? Um so wichtiger wird von daher der Beitrag Härings. Hier scheinen die reformatorischen Fragen weitgehend verarbeitet und doch zugleich in solch einer Weise beantwortet zu sein, daß die Protestanten als Fragende sich sogleich auch als Gefragte sehen und verstehen können.

Die Frage, die der Beitrag Härings stellt und die heute auch von anderen Seiten, selbst aus eigenen Reihen an das protestantische Verständnis von Geist und Kirche bzw. Amt erhoben wird, ist: Wieweit hat die Auffassung von der Wortgebundenheit des Geistes nicht zunehmend den ekklesialen Wirklichkeiten (kirchliche Tradition, kirchliche Ämter usw.) ihre pneumatische Dimension abgesprochen, die man ihnen in der Reformation durchaus zubilligte, auch wenn man meinte, sie am «Wort» verifizieren und «legitimieren» zu müssen? Man könnte es vielleicht auch so formulieren: Wie kann gleichzeitig mit der «Wortgebundenheit des Geistes» die «*Geistgebundenheit des Wortes*»[19] wieder eingesehen und ernstgenommen werden?

Die in dieser Frage ausgesprochene Aufforderung wird gewiß noch andere und weitreichendere Aspekte umfassen müssen als nur den Aspekt «Geist–Kirche–Amt»[20]. Aber sie umfaßt sicherlich auch diesen Aspekt und damit den Appell und die Einladung, wieder zu erkennen, daß das «Wort», durch das der Geist sein *opus proprium* ausrichtet, seinerseits verbunden ist mit der Kirche als Ort und Instrument des Geistes und damit verbunden ist mit dem Volk Gottes, den kirchlichen Ämtern und Strukturen, den kirchlichen Geschichtserfahrungen, Glaubensentscheidungen und -bekenntnissen als pneumatisch bestimmten Realitäten. Das kann eigentlich nur dort abgelehnt werden, wo man eine – höchst unreformatorische! – biblizistische und exklusive Gleichsetzung von «Wort Gottes», «Heiliger Schrift» und «Geist» vertritt, oder wo man ein seltsam unvermitteltes und ungeschichtliches Verhältnis zwischen Ausleger und Text der Heiligen Schrit postuliert, das es nun einmal nicht gibt, weil es es gar nicht geben kann, auch wenn man das kontroversideologisch noch so gerne möchte.

Wo man hingegen das «Wort Gottes», dessen sich der Geist bei seinem opus proprium bedient, mit Luther als das «lebendige Wort» des Evangeliums versteht[21], wird es sogleich klar, daß dieses Wort nicht isoliert ist von jenen ekklesialen Realitäten, zu denen u.a. auch das Amt gehört.

3. Der Gesamtrahmen: das Traditionsproblem

All das führt unsere Überlegungen in jenen Gesamtbereich, in den sie ja wesentlich hineingehören: in die umgreifende und zwischen unseren Kirchen jahrhundertelang umstrittene Frage nach der «Tradition», also nach der Überlieferung des Evangeliums von Christus, dem *opus proprium* des Geistes.

In dieser Debatte haben sich schon seit längerem grundlegende Verständigungen ergeben, die für unser Thema von unmittelbarer Relevanz sind. Es ist hier nicht der Ort, eine Bilanz dieser theologischen Entwicklung zu ziehen[22]. Aber soviel muß abschließend doch gesagt werden: Beide Kirchen, die protestantische und die katholische, haben theologisch zurückgefunden zu einem in seinen großen Zügen gemeinsamen Verständnis des Überlieferungsgeschehens. Es ist durch folgende drei Elemente bestimmt:

1) Überlieferung des Evangeliums ist zwar stets Überlieferung durch Menschen, ist aber letztlich und eigentlich *Werk des Heiligen Geistes*. 2) Überlieferung ist ein *ganzheitliches Geschehen*, in dem nicht nur ein einziges Element alles trägt (allein die Schrift oder allein das Lehramt), sondern in dem verschiedene Größen zusammenwirken: der Kanon der heiligen Schrift, das tradierte Erbe geschichtlicher kirchlicher Erfahrungen oder Entscheidungen und das lebendige Verkündigen, Bekennen, Lehren und Handeln der gegenwärtigen Kirche und ihrer Ämter. 3) Dieses vom pneumatologischen Gesamtaspekt umschlossene, von verschiedenen, aber zusammengehörenden Elementen bestimmte Überlieferungsgeschehen weist in sich eine «*Rangordnung*» auf: es wird bestimmt durch den normativen Primat der apostolischen Schriften, in dem die Rückbindung der gegenwärtigen Kirche an ihren bleibenden Ursprung zum Ausdruck kommt und gewahrt wird.

Im Gesamtzusammenhang dieses pneumatologischen, ganzheitlichen und in sich strukturierten Überlieferungsverständnisses findet die Frage nach «Geist und Amt» ihren rechten Platz und ihre rechte Antwort.

Daß innerhalb des Rahmens eines solchen gemeinsamen Überlieferungsverständnisses verschiedene Akzentuierungen möglich sind und auch die Verhältnisbestimmung von «Geist und Amt» unterschiedliche Nuancierungen aufweisen kann, ist verständlich[23]. Diese Verschiedenheiten sind tragbar, solange es nicht erneut zu Dissoziierungen kommt und damit die pneumatologische Ganzheitlichkeit des Überlieferungsgeschehens zusammen mit ihrer inneren Rangordnung wieder zerbrochen wird.

[1] Großer Katechismus, Der dritte Artikel, 35–37: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1956³ = BSLK) 653 f.

[2] E. Kinder, Zur Lehre vom Heiligen Geist nach den lutherischen Bekenntnisschriften = Fuldaer Hefte 15 (Berlin 1964), 9ff; G. Sauter, Die Kirche in der Krisis des Geistes: Kirche – Ort des Geistes, hg. von W. Kasper/G. Sauter (Freiburg 1976), 80 f.

[3] R. Prenter, Spiritus Creator – Studien zu Luthers Theolgie (München 1954) 66; vgl. 42–67.

[4] Erklärung zum dritten Artikel, BSLK 511 f.

[5] Gewisse Äußerungen Härings über die reformatorische Auffassung (s.o. S. 3) legen zumindest diesen Verdacht nahe.

[6] AaO. 37 = BSLK 654.

[7] Die Darstellung der reformatorischen Kritik bei Häring (s.o.S.3) weist viel zu sehr in diese Richtung.

[8] Schmalkaldische Artikel III/VIII,4 = BSLK 454f.

[9] La Tradition et les traditions – Essai historique t. I (Paris 1960), 222.

[10] DS 1501; vgl. Y. Congar, aaO. 213; 220; 227.

[11] Auch Congar verweist sehr deutlich auf die Gefahrenpunkte jener alten, grundsätzlich von ihm bejahten Konzeption. Er spricht von der Gefahr einer «Einebnung» (aplatissement) des konstitutiven apostolischen Elements; aaO. 222.

[12] De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, WA 6, 560.

[13] Institutio Christianae Religionis, IV/8,13.

[14] Vgl. dazu z.B. Calvin, Institutio, IV/8,13.

[15] Ebd.

[16] Das Amt des Geistes – Eine kontrovers-theologische Skizze: Kerygma und Dogma (1959) 99ff; bes. 116; vgl. E. Kinder, aaO. 27f.

[17] AaO. 199 und 202.

[18] Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen 1898) bes. 38ff und 49ff.

[19] G. Sauter, aaO. 90.

[20] Vgl. z.B. G. Sauter, aaO. 91ff.

[21] R. Prenter, aaO. 107–132.

[22] Dazu vgl.: H. Meyer, Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem – Eine Bilanz: Evangelium als Geschichte – Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums, hg. von V. Vajta (Göttingen 1974), 187–219.

[23] Aao. 211ff.

HARDING MEYER

1928 in Hardingen (Deutschland), geboren, evangelisch-lutherisch. Seit 1971 Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg. Veröffentlichungen u.a.: Das Wort Pius' IX. Die Tradition bin ich – Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I (1965); Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Gespräche (1973). Herausgeber von «Ökumenische Perspektiven» und «Ökumenische Dokumentation». Anschrift: Rosenweg 4, D–7640 Kehl-Marlen.

Geist und Geister: Die Frage der charismatischen Bewegung

Kilian McDonnell

Die Erfahrung des Heiligen Geistes in der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung

Eine kritische Beurteilung der Ansprüche derjenigen, die in der charismatischen Erneuerungsbewegung den Heiligen Geist erfahren zu haben meinen, wäre zwar sehr angebracht, ich aber möchte mich auf die geschichtliche Gestalt solcher Erfahrung, auf ihre Modalitäten und Akzente konzentrieren. Ich möchte eher beschreiben als kritisch beurteilen.

Es ist die allgemeine Überzeugung der Exegeten des Neuen Testaments, daß «der Heilige Geist eine Gegebenheit in der Erfahrung der Gemeinde war, lange bevor Er ein Element der Dogmatik wurde» (Schweizer) oder daß «die Kirche keine Lehre über den Heiligen Geist hätte, wenn ihr nicht zuvor eine Erfahrung des Heiligen Geistes geschenkt gewesen wäre» (Barrett) oder daß «die Wurzel der Pneumalehre des Paulus in der Erfahrung des Apostels zu finden ist» (Gunkel). Die Erfahrung des Heiligen Geistes war keine wunderbare Zugabe für die Gemeinde, sondern definierte in bestimmter Hinsicht, was die Gemeinde selbst war: «Die Erfahrung des Geistes ist nicht einfach ein Aspekt des neuen Lebens der glaubenden Gemeinde, sie ist das Prinzip dieser Gemeinde. Sie ist die Substanz des neuen Lebens.» (Lampe)

Andere wiesen darauf hin, daß der Heilige Geist bei der Bekehrung der Galater (d.h. schon in den allerersten Phasen des neuen christlichen Lebens) auf besonders charismatische Weise wirkte, was ihnen konkret zeigte, daß die Wahrheit des Evangeliums mit dem Glauben zu tun hatte, nicht mit den Werken des Gesetzes. Sicher ist, daß die Wirkung des Geistes «deutlich wahrnehmbar, ungewöhnlich und ergreifend» (Kuss) geschah und daher kaum unbemerkt bleiben konnte. Man konnte das Kommen des Geistes und seiner Gaben verifizieren. Wenn man dies feststellt, formuliert man kein unveränderliches Gesetz, sondern man stellt nüchtern eine historische Tatsache fest. Die charismatische Erneuerungsbewegung läßt vermuten, daß das, was in der Zeit des Paulus (und des Lukas) wichtig war, auch heute noch etwas für uns bedeuten könnte.

I. Die Geisttaufe

Die zentrale charismatische Erfahrung ist die Geisttaufe[1]. Sie ist keine zweite Taufe, sondern in ihr bricht das Wissen um die Anwesenheit des Heiligen Geistes eindrucksvoll in das Bewußtsein ein, obwohl dieser Geist schon bei der Taufe empfangen wurde und seitdem im Christen anwesend ist.

1. Ein Beispiel...

Ich möchte hier eine konkrete Geisttaufe eines gebildeten, katholischen Familienvaters und erfolgreichen Geschäftsmannes erzählen, das typisch sein dürfte. Er hatte sich in seiner Pfarre aktiv eingesetzt, empfing regelmäßig die Sakramente, fühlte sich aber geistig unausgefüllt. Lassen wir ihn selbst reden.

«Ich hatte richtig Hunger nach Gott. Ich hatte mir zwar schon lange die Geisttaufe gewünscht, tat mich aber schwer, in meinem Leben verschiedenes aufzugeben, von dem ich wußte, daß es Gott nicht gefallen konnte. Als ich einmal in meinem Wagen auf Geschäftsreise war, wandte ich mich Gott zu und flehte Ihn an, während ich fuhr, mich mit dem Heiligen Geist zu taufen. Ich erzählte dem Herrn, daß er in meinem Leben alles haben könne, was Er wollte. Ich möchte nichts festhalten. Da, ja da im Wagen kam die Anwesenheit Jesu über mich. Sie umhüllte mich ganz, meinen Geist, aber auch meinen Körper. Ich konnte meinen Wagen noch am Wegrand parken und dann strömte von innen heraus Welle nach Welle seiner Liebe über mich und wusch mich. Alles was ich denken konnte war: Er liebt mich, und Seine Liebe ist grenzenlos. Diese Überzeugung war so tief, seine Anwesenheit so nah, seine Berührung von innen her so mächtig, daß ich mich unfähig fühlte, mich noch jemals durch Sünde von Ihm zu trennen. Ich begann, Sein Lob zu singen und Ihn in Sprachen anzubeten. Sehr ruhig, ohne Scham, wischte ich mir die Freudentränen ab. Die ganze Zeit lobte ich den Herrn, und nach etwa fünfundvierzig Minuten am Wegesrand startete ich wieder den Wagen, um rechtzeitig zu der geschäftlichen Verhandlung, die ich leiten sollte, anzukommen. Aber auch als ich die Straße entlang und durch die Stadt zu der Verabredung fuhr, den Wagen parkte, den Aufzug nahm, das Treffen leitete, bewegte

ich mich in einer Anwesenheit Jesu, die fast zu greifen war, und all die Zeit strömte mein Herz von seinem Lob über. Ich hatte Mühe, die Sitzung durchzustehen. Jemand merkte sogar, wie ich mich zusammenreißen mußte, um mich auf das aktuelle Geschäft zu konzentrieren. Das Gefühl Seiner Gegenwart dauerte ungefähr drei Stunden, aber fast vier Tage lang klang sein Besuch in mir nach.

Jetzt ist all dies vorbei, aber die Erinnerung bleibt. Schnell wurde deutlich, daß ich leider noch allzu sehr sündigen kann, aber die Erfahrung hat mich doch tiefgreifend geändert. Ich bin nicht mehr derselbe Mensch wie zuvor. Die Veränderungen gehen weit über mein Gebetsleben hinaus, sie betreffen meinen ganzen Lebensstil. Zum Beispiel gehe ich ab und zu noch ganz gern zum Golfspiel, aber ich verbringe nicht mehr jede freie Minute auf dem Golfplatz. Ich habe auch Zeit für Gott. Ich verhalte mich auch anders den Menschen gegenüber. Ich bin weniger selbstsüchtig, großzügiger, achte mehr auf die anderen. Und ich weiß sehr tief um die Sünde in meinem Leben. Niemals zuvor und niemals nachher habe ich Gott auf solch bewußte Weise erfahren.»

Man darf nicht von der Qualität solcher Beschreibung einfach auf die Qualität der Erfahrung schließen. Auch wenn eine Erfahrung authentisch ist, kann die subjektive Fähigkeit, sie auch theologisch befriedigend zu beschreiben, zu wünschen übrig lassen.

2. ... und seine religiöse Charakteristik

Solche Erfahrungen sind nicht auf die charismatische Erneuerungsbewegung beschränkt. Es ist aber auffallend, daß sie sich da ziemlich ähnlich nach bestimmtem Muster wiederholen.

Es ist Jesus, der im Mittelpunkt steht, nicht der Heilige Geist. Wenn es für die Erneuerungsbewegung eine Gefahr gibt, dann wäre dies die Versuchung, in einen Jesuskult zu verfallen, statt zu einer Verehrung des Heiligen Geistes und zu Offenheit ihm gegenüber zu gelangen. Es entsteht die Überzeugung von der absoluten Allmacht Jesu als Herrn des Kosmos.

Das wichtigste Gefühl heißt «Anwesenheit». Man erfährt, daß Jesus wirklich ist, daß er jetzt, ganz aktuell da ist, nah, daß er sich um einen sorgt, daß er sich in demselben Bereich bewegt, wo einer sein eigenes konkretes Leben erfährt. Regelmäßig hört man dieselbe staunende Entdeckung: «Er liebt mich».

Unmittelbar, unreflektiert antwortet man auf die Anwesenheit mit Lob. Man preist die Majestät Jesu, die Herrlichkeit seiner universalen Herrschaft, den Triumph seiner siegreichen Auferstehung, seine Fürsorge und Liebe. Was man auch sonst in Zweifel ziehen möchte, an einem kann man nicht zweifeln: Er, der nie genug gepriesen werden kann, ist anwesend.

Im Heiligen Geist getauft zu sein, heißt mit Kraft getauft zu sein. Man wird erfaßt von einer inneren Kraft, die einen ändert und umgestaltet, die *metanoia* ermöglicht. Es geht um eine Autorität, eine Gewalt und eine Macht, die das Herz ergreift. Tief im Bewußtsein entdeckt man ungeahnte Chancen, das eigene Leben zu wandeln, und man fühlt sich gestärkt und ermächtigt, Gott zu verkünden.

Jeder, der mehr Kontakt hat mit Personen, die behaupten, vom Heiligen Geist getauft zu sein, weiß, daß sie nicht auf der Stelle zu kontemplativen Menschen und weniger noch sogleich vollkommen wurden. Doch ändert sich manches. Eine nicht unbeträchtliche Zahl erfährt eine kurze Zeit wie unser Geschäftsmann besondere Gaben des Gebetes. Die Erinnerung an diesen Augenblick einer wunderbaren Gegenwart und des Lobes führt zu einem täglichen, regelmäßigen Rhythmus des Gebets und der geistlichen Lesung. Niemand kümmert sich ernsthaft um sein geistliches Leben, wenn er nicht eine bestimmte Gewohnheit des täglichen Gebetes hat. Die Erfahrung des Geistes führt keineswegs zu einer verminderten Disziplin, Entschiedenheit, Treue, Anstrengung, verzichtet nicht auf Askese. Sie befreit keineswegs von allen Schwierigkeiten, die mit all dem zusammenhängen. Einige haben behauptet, die Erfahrung des Geistes in der Erneuerungsbewegung sei zu sehr *auf die Auferstehung konzentriert* und *das Kreuz stehe zu wenig in der Mitte*. Diese Kritik ist zwar oft berechtigt, aber es gibt viele Gruppen, die das Kreuz nicht vernachlässigen, die betonen, daß *metanoia* mit Reue und mit nichts anderem anfängt. Nur die Sünder brauchen einen Herrn und Erlöser, nur Sünder gehen in das Reich ein.

II. Leben im Geist

Es reicht nicht, den Heiligen Geist empfangen zu haben. Man muß «im Geist wandeln» (Gal 5, 25). Für Paulus gab es zweierlei Christen: materiell ausgerichtete (*psychikos*) und geistliche (*pneumatikós*). Beide Gruppen haben den Geist empfangen, aber der geistliche Christ unterscheidet sich dadurch vom materialistischen, daß er danach trachtet, vom Geist geleitet zu werden, seinen Willen und seine Führung in den täglichen Entscheidungen zu suchen.

1. Mut zur religiösen Emotionalität

Oft steht man den Emotionen, die sich in der religiösen Erfahrung zeigen, skeptisch gegenüber. Ich bitte

um Entschuldigung, wenn ich mich jetzt auf meine eigene wissenschaftliche Arbeit beziehe. Jahrelang hatte ich Vorbehalte gegenüber dem emotionalen Gehalt der oben beschriebenen religiösen Erfahrungen und der noch zu erwähnenden Gebetstreffen. Eines Tages wurde mir plötzlich klar, daß die Emotionalität gar nicht so ausgesprochen war und ich wenig echten Grund für meine Vorbehalte hatte. Ich war ja vertraut gewesen mit liturgischen und daher sehr formalisierten Ausdrucksformen des religiösen Gefühls. Aber wenn ein Laie in einer Gebetszusammenkunft ruhig aufstand und bezeugte, was Jesus in seinem Leben der vergangenen Woche bedeutet hatte, fühlte ich mich bedroht. Ich sagte mir, dies sei viel zu emotional und verwarf es. Ich habe dabei persönlichen und emotionalen Gehalt durcheinandergebracht. Mit diesen Worten möchte ich nicht alles in der Erneuerungsbewegung von emotionalen Exzessen freisprechen, aber es sollte deutlich sein, worum es geht.

Religiöse Erfahrung hat zu tun mit der Totalität eines Ereignisses zwischen Gott, der den Menschen beruft, und dem Menschen, der auf diesen Ruf antwortet. Zu diesem Ereignis gehören auch die Gefühle. Die Forderung nach einer «reinen» religiösen Erfahrung ohne Gefühle würde diese nicht nur denaturieren, sondern sie wäre auch eine Entscheidung für das, was weniger gefährlich ist. Sie wäre auch weniger menschlich. Bei den meisten, auch bei dem Geschäftsmann, hat die Geisttaufe einen emotionalen Inhalt, aber das nimmt einer solchen Erfahrung keineswegs die Authentizität. Bei tausenden anderen aber geschah die Geisttaufe ohne emotionale Hochgefühle. Eine tief religiöse Erfahrung muß nicht unbedingt eine sehr emotionale Erfahrung sein.

2. *Erneuerung des sakramentalen Lebens*

Für die meisten ist ihr Miteinbezogenwerden in die charismatische Bewegung auch der Anlaß zu einem verstärkten sakramentalen Leben. Die Bewegung findet nach meiner von Vorurteilen nicht freien Meinung ihren besten kultischen Ausdruck nicht in den Gebetszusammenkünften, sondern in der Eucharistie. Dort kommen Menschen zusammen mit einem richtigen Gefühl für das Wesen und den Sinn einer Feier, die auf der Anwesenheit des Herrn und auf dem Engagement füreinander beruht. Dort findet man ein tiefes Gespür für das Heilige, für das Lob Gottes, einen großen Hunger nach Gottes Wort, nach Jesu Fleisch und Blut. Weil der Lobpreis Gottes und die Erfahrung seiner Gegenwart dem Menschen seine Sündigkeit bewußt macht, wird dann auch das Sakrament der Versöhnung als Mittel zur Heilung wiederentdeckt, und man vermeidet ja eine Beichtpraxis, in der die Beichte zum Ritus erstarrt und zur Gewohnheit geworden ist.

Einige wenige reagieren anders. Man hat sie jahrelang gemahnt, zur Messe und zur Beichte zu gehen, aber dort, so sagen sie, «passierte nichts». Dann empfingen sie die Geisttaufe und erfuhren, soziologisch, empirisch beurteilt, eine wahre Wende. Daraus schließen sie, daß der Kern des geistlichen Lebens nicht in den Sakramenten, sondern in der religiösen Erfahrung liegt, und so bauen sie einen falschen Gegensatz zwischen beiden auf. Sie fühlen sich enttäuscht von der Kirche, die, wie sie meinen, ihnen nicht zeigte und auch wohl nicht zu sagen wußte, wo man Gott begegnen und Ihn finden konnte. Man müßte erwidern, daß ein leidenschaftliches Suchen nach religiöser Erfahrung ein Irrtum ist und auch nicht aus der Bibel begründet werden kann. Der wahre Mystiker und religiöse Sucher trachtet nach Gott, nicht nach religiöser Erfahrung.

3. *Charismen als Dienst an der Gemeinde*

In der charismatischen Bewegung steht die Geisttaufe zwar zentral, die Erfahrung des Heiligen Geistes aber geht sehr viel weiter. Das christliche Leben besteht nicht aus einer einzelnen Erfahrung oben, auf der Spitze des Berges, es ist auch nicht ein beglückendes Fortschreiten von der einen Spitzenerfahrung zu der anderen. Der Weg des Glaubens führt meist durch die Täler, und jeder wird konfrontiert mit der verwirrenden Tatsache, daß das Suchen des Angesichtes Gottes oft in die Erfahrung seiner Abwesenheit mündet. Jede Beschreibung des christlichen Lebens, die an dieser Tatsache vorbeigeht, verursacht falsche Vorstellungen und baut auf falsche Begeisterung. Doch kann es Zeitpunkte geben, in denen die Gegenwart des Geistes bewußte Erfahrung wird. Die Geisttaufe scheint eher zu den Anfangsphasen eines erneuerten christlichen Lebens, zu dessen «Initiation», als zu einem späteren Reifestadium zu gehören. Ähnliches scheint Paulus zu meinen, als er die Galater fragt: «Ihr habt im Geist Gottes *angefangen* und wollt jetzt im Fleisch enden? Habt ihr so vieles vergeblich erfahren?» (Gal 3, 3–4). Die Erfahrung der Geisttaufe gehört einem anderen Bereich der religiösen Wirklichkeit an als die großen Gaben der eingegossenen Betrachtung, der Sinnesentrückung und der Visionen. Die Erfahrung der Geisttaufe ist demgegenüber ganz klein. Zwar ist eine gesunde Portion Skepsis in bezug auf religiöse Erfahrung sehr angebracht – Charismen sind ja zweideutig, und man muß zwischen ihnen unterscheiden können. Es ist aber ungerecht, die Normen der mystischen Theologie für die Beurteilung der höheren Stufen und

Gaben des Gebetes ohne Anpassung und Umformulierung auf Charismen, die Verantwortung anderen gegenüber einschließen, anzuwenden.

Die charismatische Erneuerung betont, was offensichtlich auch Paulus lehrt: die ganze Kirche ist eine Gemeinschaft des gegenseitigen Dienstes, in der der Heilige Geist sich dadurch zeigt, daß jeder für die anderen ein Charisma als Aufgabe zum Dienst bekommt. Solche Charismen (Prophet, Lehrer, Gewerkschaftler, Arzt, Bibliothekar, Straßenkehrer, Raumpflegerin...) stellen sich ja nach außen als Dienst an den anderen dar. Alle Charismen haben teil an dem gewöhnlichen Leben einer normalen christlichen Gemeinschaft, die daher charismatisch aufgebaut ist, weil sie ein Organismus unterschiedlicher Dienste ist, die sich gegenseitig ergänzen und zusammenarbeiten am Aufbau des Leibes Christi als Verkündigung des Heiles für die Welt. Ein Außenseiter lernt schnell, daß Charismen so sehr zum normalen Leben einer christlichen Gemeinschaft gehören, daß man sie als selbstverständlich ansieht und ihnen keine besondere Aufmerksamkeit schenkt. Nun wird man in ruhigeren Gemeinden Personen, die ihr Leben auf ungewöhnliche Erfahrungen ausrichten, mit Unbehagen begegnen und sie für unreif halten. Jedenfalls heißt die eigentliche Parole: Dienst und nicht außergewöhnliche Erfahrung.

4. Offenheit für die soziale und politische Wirklichkeit

Es kann der Eindruck entstehen, daß einige Gaben des Heiligen Geistes (Prophetie, Heilung, Reden in Sprachen) in einem exklusiven, sektiererischen Sinne nur auf die kleine Gemeinde selbst konzentriert sind und diese so isolieren und privatisieren. Aber auch politisches und soziales Engagement können Gaben des Geistes und wahre Erfahrung der Führung des Geistes und der Gegenwart Jesu sein. Man hat öfters die charismatische Erneuerungsbewegung nicht ganz ohne Berechtigung wegen ihres fehlenden sozialen Bewußtseins kritisiert, aber die Forschung zeigt, daß der Charismatiker sich annähernd genau so häufig wie die katholische Durchschnittsbevölkerung für soziale Aufgaben engagiert[2]. Daher muß man hier mit Verallgemeinerungen vorsichtig sein. In Mexiko fing die charismatische Bewegung bei denen an, die schon mit den Armen in den *barrios* lebten und sich dort sozial sehr aktiv engagierten. Einige lateinamerikanische Charismatiker behaupten, daß der Unterschied darin besteht, daß sie jetzt die Armen lehren, gegen ihre Unterdrücker zu kämpfen und sie trotzdem zu lieben und für sie zu beten. Früher hatten sie die Armen unbewußt das Hassen gelehrt. Dies ist keine geringe Veränderung.

Hinter einer oft schwerfälligen und unbeholfenen Frömmigkeitsrhetorik verbirgt sich die Suche nach dem, was Laien «Basischristentum» und die Theologen «die Mitte des Evangeliums» nennen würden. Man sucht den Kern des christlichen Lebens und entdeckt diesen in einer Beziehung. Letzten Endes hat das Christentum mit der Beziehung des einzelnen und der christlichen Gemeinde zu dem Herrn zu tun, durch den wir im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben. Die Erfahrung des Evangeliums findet statt, wenn eine göttliche Person einen Menschen berührt und dadurch eine Dauerbeziehung begründet wird. Der Vater sendet den Sohn; der Geist führt uns dazu, auszurufen: «Jesus ist der Herr», der auferstandene Jesus tauft mit dem Heiligen Geist, und dieser gibt Zugang zum Vater. Christentum heißt, in diesen Lebensrhythmus der Beziehungen vom Vater zum Sohn miteinbezogen zu werden. An erster Stelle ist das Evangelium nicht das Befolgen eines Gesetzes oder die Annahme einer Ideologie, nicht Religion, sondern Beziehung. Es gehört zum Wesen der charismatischen Erfahrung einzusehen, daß die Beziehung zu einem Gott, der Lebensgemeinschaft ist, auch hier zur Bildung von Gemeinschaft führen muß. Die Kontakte von Person zu Person müssen vermehrt, die Beziehungen zwischen den Menschen intensiviert und verbessert werden. Pfingsten ist der Punkt, an dem die Gemeinschaft, die Gott ist, über sich hinaus neue Gemeinschaft bildet (Apg 4, 32).

5. Offene Gemeinschaft

Vielleicht ist die Betonung der Gemeinschaft der dauerhafteste Beitrag der charismatischen Bewegung. Die örtliche Gemeinde ist das erste Instrument der Evangelisierung. Nicht die richtigen Methoden zur Verkündigung des Evangeliums fehlen uns, sondern vielmehr lebendige Gemeinden, die so sehr Jesus als den Herrn anerkennen und in denen jeder dem anderen so zugetan ist, daß sie Erstaunen und Verwunderung hervorrufen. Nur wenn jemand auf solche bestehenden Gemeinden hinweisen und sagen kann: «Komm und sieh» kann eine erfolgreiche Evangelisierung stattfinden. Die lebendige Wirklichkeit besitzt eine unersetzliche Überzeugungskraft, und durch die wird das Evangelium glaubwürdig. Diese Ansicht ist so stark in der charismatischen Bewegung verwurzelt, daß in ihr gesagt wird: Keine Gemeinden = keine Glaubwürdigkeit = keine Evangelisierung.

Die Aufwertung der Erfahrung bringt eine Gefahr des Subjektivismus und des Individualismus mit sich, die im klassischen Pfingstlertum, da, wo kein Einhalt geboten wurde, gelegentlich zum Phänomen des

«Pfingstlerischen Stars» führten. Auch um dies zu vermeiden, besteht, besonders in den sogenannten «covenant communities», eine geistliche Führung, und es wird der Wert des Gehorsams betont. In solchen Gruppen hört jeder, das gilt auch für die Vorsteher, auf die Führung eines anderen. In diesen Gruppen geht das Streben dahin, als Gruppe zur richtigen Einsicht zu gelangen und als Gruppe zu entscheiden. Dies erlöst von der Tyrannei der Charismatiker, die dominieren würden, und gibt der Gruppe die Kraft der Gemeinsamkeit.

6. Eine Laienbewegung

Tausende von Priestern und viele Bischöfe machen bei der charismatischen Erneuerungsbewegung mit. Auch die Theologen der Bewegung sind oft Kleriker. Und doch hat die Bewegung ein Laienethos, so wie die Schriften des Neuen Testaments, besonders die Evangelien, Dokumente für und auch wohl von Laien sind. Die Evangelien sind keine tiefsinnigen, ausgefeilten theologischen Traktate, sondern ein *volkstümliches Nachdenken* darüber, wie die gute Nachricht am besten den einfachen, oft ungebildeten Leuten in den Gemeinden vermittelt werden sollte. Nach akademischen Kriterien haben die Evangelien keinen feinen Stil, sind unbeholfen geschrieben, unausgewogen und ungestüm, simpel, zu unmittelbar und persönlich. Der Gebrauch des Narrativen, das Theologisieren durch das Erzählen von Geschichten, ist im wesentlichen eine Laientechnik, die das Plastische und Konkrete dem Abstrakten vorzieht. Jesus zeigt sich als Laie, wenn er seine Augen gebraucht, über die ländliche Gegend (Schafe, Schweine, Feigenbäume) nachdenkt und aus ihr seine Vergleiche nimmt. Wenn er das Gesetz auf zwei Gebote, die Liebe zu Gott und dem Nächsten, zurückführt (es ist ja nicht nötig, die Gebote des Gesetzes zu kennen), liegt hier ein typischer Fall von Reduktionismus vor, wie er nur bei Laien möglich ist. Wenn Paulus schließlich das Heil als Erlösung, Freikauf schildert, wagt er ein ungehobeltes, fast mythologisches Bild, damit auch ein Laie sich vorstellen kann, um was es geht. Hier soll man sich nichts vormachen. Die Kraft eines großen Teiles des Neuen Testaments besteht gerade in dieser ungehobelten Unmittelbarkeit, im Vergleich mit Bekanntem, im Realismus des Gewöhnlichen. Mehr noch: wer die Evangelien von ihrem alltäglichen Charakter befreien, sie verfeinern, glätten, stilistisch aufbessern will, macht sie fad und tötet das Staunen, das, indem es von einem scheinbar unförmigen Gemeinplatz ausgeht, gewaltige Änderungskräfte freisetzt.

Die Erneuerungsbewegung hat den ungeschliffenen volkstümlichen Charakter, der die theologisch Gebildeten abstoßen kann. Ohne behapten zu wollen, alle Formen, in denen die charismatische Bewegung sich ausdrückt, wären plump und vulgär – denn dies wäre grob und unwahr –, hat sie den Charakter einer Volksbewegung. Natürlich werden der Klerus, die ausgebildeten Theologen und einige Laien wünschen, die zu einfach gebrauchte theologische Sprache, die undifferenzierte Verwendung der Schrift und die allzu enthusiastischen Ausdrucke der Frömmigkeit zu bereinigen, zu verfeinern, zu verdichten, zuzuspitzen oder gar zu korrigieren. Sie sollten dabei aber vorsichtig sein. Die Erfahrung des Geistes in der Erneuerung hängt irgendwie mit scheinbar grobschlächtigen Vergleichen aus dem Alltäglichen zusammen. Die charismatische Erneuerungsbewegung ohne Rücksicht auf ihren populistischen Charakter verfeinern zu wollen, könnte sie der Kraft berauben, Leben zu ändern.

[1] Vgl. P. Hocken, The Charismatic Experience: The Way, 18 (1978) 44–45. Ich schulde Peter Hocken Dank für seine Bemerkungen und Verbesserungsvorschläge zum obenstehenden Aufsatz.

[2] Vgl. J. Fichter, Personal Comfort and Social Challenge: The Catholic Cult of the Paraclete (New York 1975) 80–98.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

KILIAN McDONNELL

Geboren in Great Falls, Montana, USA. Benediktiner. Gründer und Vorsitzender des Institute for Ecumenical and Cultural Research und Professor der Theologie an der St. John's University in Collegeville, Minnesota. Veröffentlichungen u.a.: John Calvin, the Church and the Eucharist (Princeton University Press 1967); Charismatical Renewal and the Churches (Seabury, New York 1976); Charismatical Renewal and Ecumenism (Paulist Press, New York 1978). Er war ökumenisch in bilateralen Gesprächen sowohl auf nationaler als internationaler Ebene sehr aktiv. Anschrift: Institute for Ecumenical and Cultural Research, Collegeville, Minnesota 56321, USA.

Jean René Bouchet

Die Unterscheidung der Geister

Das Bedürfnis nach Unterscheidung, das in den christlichen Gemeinden mehr und mehr festzustellen ist, scheint wohl einer *Zunahme der Angst* zu entspringen, die auch die Christen nicht verschont hat. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, alte oder neue Ursachen dieser Angst aufzudecken. Wir sollten uns nur vor Augen halten, daß unverrückbare Strukturen und eindeutige Antworten gleichzeitig greifbare Verdachtsmomente darstellen: weder die Theologie noch die Liturgie noch selbst das Wort des päpstlichen Lehramts scheinen diejenigen zu erleuchten, ihnen zu helfen und sie somit zu beruhigen, die folgende Fragen stellen: Wer bin ich? Wozu wurde ich geschaffen? Was soll ich tun? Ist der Platz, an dem ich mich befinde, der Richtige für mich?

Dieses Bedürfnis nach Klarheit führt die Christen dazu, Priester oder Gemeinden zu befragen, die selbst durch Zustände, auf die sie unzureichend vorbereitet waren, verwirrt sind. Oft wird eine Frage mit anderen Fragen beantwortet. Häufig zieht man es vor, seinerseits Angst und Unsicherheit zu äußeren, anstatt zu raten und aufzuklären. Auch findet man zahlreiche verirrte und desorientierte Gläubige oder Priester, die das Licht sonstwo suchen, weil sie es dort, wo sie gewohnt waren, es zu erwarten, nicht mehr finden. Bei der Jugend verbuchen die Sekten den hinlänglichen bekannten Erfolg. Man sucht die belebenden und herzlichen Begegnungen, die Gemeinschaften, in denen man Erleuchtung und Stärkung zu finden hofft, die Meister, die laut Flüsterpropaganda die Gabe der Weisheit oder der Unterscheidung besitzen, oder man geht an die Tür eines berühmten Analytikers oder Gurus klopfen.

I. Unterscheidung als Geistesgabe

Es scheint uns, daß diese Sachlage sich allmählich ändert. Sicher sind die zahlreichen Untersuchungen über die geistliche Unterscheidung, ihre Bedingungen, ihre Methoden Anzeichen dafür. Je deutlicher das Bedürfnis nach Unterscheidung zutage tritt, um so schwieriger scheint es, wirklich zu unterscheiden und um so unzulänglicher fühlen sich diejenigen, denen es obliegt, dies zu tun. Bekennen, Sünden vergeben, ja, aber aufklären, führen, die Richtung zeigen? Es steht auf jeden Fall fest, daß das Bedürfnis nach Licht sich tief im Herzen des Menschen und im geistlichen Leben von Gruppen und Gemeinschaften manifestiert, so wie es feststeht, daß die weiten Wege auf der Suche nach dem Guru oder nach dem idealen Leben für das geistliche Leben dasselbe bedeuten, wie eine drastische chemische Behandlung einer Krankheit, die man durch Spaziergänge in der frischen Luft heilen müßte.

Die Unterscheidung der Geister ist eine geistliche Gabe, die Paulus zu den Charismen zählt, das heißt, zu den Gaben, die dem einen oder dem anderen Mitglied der Gemeinschaft zum Wohle des ganzen Leibes gegeben sind. «Geistliche Gabe» heißt jedoch nicht – oder doch nicht immer – daß Gott jemanden mit dieser Fähigkeit versieht ohne dessen sogenannte «natürliche Veranlagung» zu berücksichtigen. Was uns betrifft, so scheint es uns, als würde die geistliche Unterscheidung im allgemeinen Männern und Frauen auf dem Wege der Versöhnung mit sich selbst gegeben, solchen, die sich dem göttlichen Leben und der Logik des Geistes öffnen, die für Menschen und Situationen ein herzliches Verständnis besitzen und in Fürsorge für die Gemeinschaft, in der sie wurzeln, leben.

Gewiß, es ist uns bewußt, daß die Gabe Gottes diese Verhaltensweisen dort, wo sie nicht bestehen, wecken kann, aber gewöhnlich und natürlicherweise ereignet sich das Umgekehrte: diese Fähigkeiten, die in geduldiger, fleißiger Arbeit angeeignet wurden, bilden guten Wurzelboden, in dem die Gabe der Unterscheidung Früchte tragen wird, nachdem sie tief Wurzeln geschlagen hat. Das ist übrigens die Logik der von Paulus aufgezählten Charismen: die Gabe, den Vorsitz zu führen, wird demjenigen zuteil, der die «Qualitäten» eines Vorgesetzten hat, und die Gabe zu unterrichten, demjenigen, der studiert hat. Sollte dies nicht der Fall sein, so muß derjenige, der die Gabe zu unterrichten bekommen hat, unverzüglich zu studieren beginnen! Wenn es als *Gabe* und nicht als die normale Entfaltung angeeigneter Eigenschaften auftritt, kann das Charisma ein zuvor geduldig erarbeitetes Gleichgewicht gründlich umformen. Es wird nicht zerstören. Dies gilt auch für die Unterscheidung.

Die Gabe der Unterscheidung in ihrer besten Bedeutung läßt sich nicht in Schulen erlernen, es sei denn in Schulen von meisterlichen Vätern und von geistlichen Führern, die sowohl durch die Geschichte der Spiritualität wie durch die weisen Techniken der Psychologie geformt wurden. Sie wird ernten, die Dinge in Angriff nehmen, umwandeln, sich die Fähigkeit des Zuhörens, der Intuition, der Feinfühligkeit und der Psychologie zu eigen machen. All dem wird sie einen

Hauch von Humor hinzufügen. In der Tat wächst und vertieft sich jede Gabe in dem Maße, in dem sich Umkehr, Evangelisation, Kultur und gründliche Versöhnung desjenigen, der sie empfängt, vermehren.

Die Unterscheidung wird sich also in verschiedene Richtungen vervollkommnen: in der Fähigkeit zuzuhören desjenigen, der unterscheiden soll, in der Möglichkeit, denjenigen, der nach Licht fragt, wirksam und diskret zu begleiten, in der glaubwürdigen Verwurzelung in der Gemeinschaft, in der die Unterscheidung stattfinden soll. Tatsächlich ereignet sich Unterscheidung niemals außerhalb einer lebendigen Gemeinschaft. Im allgemeinen geht es zwar um persönliches Handeln, aber dieses Handeln läßt die soziale Dimension desjenigen, der unterscheidet, und desjenigen, der um Unterscheidung bittet, nicht außer acht.

II. Gabe des Einzelnen und der Gemeinschaft

Derjenige, an den sich die Bitte um Unterscheidung richtet, kann innerhalb einer Gemeinschaft deren Vorsitzender sein: in dieser Weise hat die Tradition der Kirche seit jeher dem Bischof das Charisma der Unterscheidung zuerkannt, das ihn in die Lage versetzt, seine Führungsaufgabe erfolgreich zu erfüllen. Wenn, wie dies allzu häufig der Fall ist, die Unterscheidung des Vorsitzenden sich als ungeschickt oder unzureichend erwies, dann deshalb, weil sie nicht von unverzichtbaren Eigenschaften wie dem Zuhörenkönnen, dem Verständnis, der Fähigkeit, Vergleiche herbeizuführen, und der Verwurzelung begleitet waren. Auch kommt es vor, daß derjenige, der zur Unterscheidung berufen ist, innerhalb der Körperschaft keine andere Aufgabe hat. Dies trifft für diejenigen zu, die die russische orthodoxe Kirche «Starzen» nennt und die der christliche Westen ebenfalls gekannt hat. Die «*Hellsehenden*» brauchen umsomehr das Verwurzeltsein in den Gemeinschaften, in deren Mitte sie ihr Charisma ausüben und von denen sie weder das Haupt noch die Leiter sind, als Konflikte zwischen ihnen und dem Vorsitzenden der Gemeinschaft entstehen können.

Außerdem spricht man noch von gemeinschaftlicher Unterscheidung. In diesem Fall handelt es sich nicht mehr um zwischenpersönliche Beziehungen zwischen einzelnen Individuen, sondern um eine Gruppe oder eine Gemeinschaft, die Klarheit sucht über einen einzuschlagenden Weg oder eine zu treffende Entscheidung. Daß dieses Unterfangen ein wirklicher Akt der Unterscheidung ist, geht niemals aus der Einstimmigkeit oder der absoluten oder verhältnismäßigen Mehrheit, durch die die Untersuchung abgeschlossen wird, hervor. Es wird im gleichen Umfang bestimmt durch das gemeinsame Zuhören, durch die gegenseitige Fürsorge, durch die Beziehung, die in dem Bemühen dieser Gemeinschaft um andere Gemeinschaften, mit denen sie organisch verbunden ist, verwirklicht wird, und durch die Übereinstimmung des einzuschlagenden Kurses und der gestellten Frage mit der grundsätzlichen Ausrichtung dieser Gemeinschaft. Das heißt, daß das Wesen der gemeinschaftlichen Unterscheidung sich, ebenso wie die Unterscheidung durch eine Person, selten absoluten Kriterien unterwirft. Nur selten kommt es vor, daß das Verfahren einer Unterscheidung vom Standpunkt des Evangeliums her «evangeliumsgemäß rein» ist, in dem Sinne, wie man von «chemisch rein» spricht. Diese Überlegung enthebt jedoch nicht der Pflicht, sich echten Unterscheidungsverfahren, sowohl gemeinschaftlicher als persönlicher Art, auszusetzen. Ähnliche Verfahren, deren Früchte jedoch Zwietracht und Trauer mit sich bringen und damit den Früchten, von denen Paulus spricht (Gal 5,22), widersprechen, sind nicht von der Art der evangeliumsgemäßen Untersuchung. Das geistliche Wesen der Unterscheidung ist in der Tat von ihrem Ergebnis her bestimmbar.

III. Unterscheidung als Verkündigung des Evangeliums

Durch seine evangeliumsgemäße Ausdrucksweise unterscheidet sich die eigentliche Unterscheidung von andersgearteter Suche nach Licht. Demjenigen, der unterscheidet, kommt es, ebenso wie demjenigen, der um Unterscheidung bittet, oder wie der Gemeinschaft, die eine gemeinschaftliche Unterscheidung anstrebt, nicht darauf an, Streß zu eliminieren, Konflikte oder Spannungen wegzuradieren, noch selbst ist es ihr oberstes Anliegen, persönliche oder gemeinschaftliche seelische Gesundheit zu besitzen, von der wir wissen, daß sie der Ort einer wahrhaft gesitlichen Wüste sein kann. Im Grunde handelt es sich bei der Unterscheidung um eine besondere Form der Verkündigung des Evangeliums. Trifft das aber nicht für alle geistlichen Gaben zu? Unterscheiden heißt, rein etymologisch betrachtet: auswählen. In diesem Sinn haben die Mönche früher die Unterscheidung auch verstanden; man denke an Kassian, der das Unterscheiden mit der Arbeit dessen vergleicht, der echtes von falschem Geld trennt. Sicher ist es folgendermaßen: «Die Geister zu sortieren» ist in einem Augenblick, in dem die Rückkehr der Geister lautstark vor sich geht, eine wichtige Aufgabe. Aber kann man die Geister nicht am besten unterscheiden, indem man dem Geist des Lichtes im Herzen der Menschen oder der Gruppe, die sich durch seinen Impuls zusammenfinden will, dient?

In diesem Sinn ist die wünschenswerte Form des Charismas der Unterscheidung die Ankündigung der lichtvollen frohen Botschaft, die in herzlicher und schöpferischer Weise von einem Mann oder einer Frau, die sich bemühen, darin in Bescheidenheit und Wahrheit zu leben, solchen Männern und Frauen gebracht wird, die diese Botschaft in ihr Leben aufnehmen und ihr darin eine Heimat geben wollen. Auf Gemeindeebene vollzieht es sich im Glätten der Wege für diese frohe Botschaft, damit sie frei umher gehen und wahrhaftige und gesunde Früchte tragen kann. Das heißt, daß die Unterscheidung als Weissagung dem Leben verschrieben ist, und wenn sie sich durch das Wort mitteilt, bedeutet sie zunächst Zuhören und niemals Macht. «Höre zu, mein Freund, oder besser, höre auf Christus, oder besser noch, laß uns gemeinsam auf ihn hören...» «Wenn Du willst...» Die Unterscheidung wirkt beratend, einladend, aufrüttelnd, aber sie befiehlt niemals. Sie kann sich mit Nachdruck kundtun, manchmal muß sie sogar anprangern, jedoch immer um aufzubauen. Sie dient dem gesamten Leib, zu dessen Dienst sie befohlen wurde, und diese wesensbedingte Dimension unterscheidet sie von jeder anderen Art von «Hilfestellung», die sie nicht ersetzt. Auf jeden Fall wird sie diese anderen Hilfestellungen mit einer Wertung versehen: ein Teil von ihnen wird mit ihr im Einklang sein, andere nicht.

Das Charisma der Unterscheidung bedeutet Dienst des Lichtes durch die Ankündigung des Lichtes, eines Lichtes, das Leben bedeutet.

«Und das Leben war das Licht für die Menschen.
Und das Licht scheint in der Finsternis,
und die Finsternis hat es nicht angenommen...
Es trat ein Mensch auf, von Gott gesandt,
mit Namen Johannes.
Dieser kam zum Zeugnis,
um von dem Licht zu zeugen,
damit wir alle durch ihn gläubig würden.
Nicht war jener das Licht,
sondern zeugen wollte er von dem Licht»
(Joh 1,4–5; 6–8).

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M. A.

JEAN-RENÉ BOUCHET

1936 geboren. Dominikaner der Provinz Toulouse. Priesterweihe 1966. Professor für Patristik zu Touluse (1967–1972). Novizenmeister zu Toulouse (1972–1976). Zur Zeit Prior des Dominikanerklosters zu Straßburg. Verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift «La Vie Spirituelle». Veröffentlichungen: Le vocabulaire de l'union des natures chez saint Grégoire de Nysse (1968). Le sens de l'économie du salut chez saint Grégoire de Nysse (RSPT 1968). Zusammen mit anderen: Le Renouveau charismatique interpellé (Editions «Feu Nouveau», Paris 1977). Anschrift: 41, Boulevard de la Victoire. F–67000 Strasbourg. Frankreich.

Iwan Pantschowski

Geist und Geistesgaben: Orthodoxe Stellungnahme

I. Zum pneumatologischen Grundverständnis der Orthodoxie

1. Gegenwart des Geistes

Wie überall in anderen christlichen Konfessionen, so ist auch in der östlichen Orthodoxie das Verlangen nach dem Heiligen Geist groß. Deshalb betet der orthodoxe Gläubige aus innerem Antrieb und in Erfüllung des apostolischen Auftrags (Eph 5,18) täglich im Gottesdienst und auch privat mit dem aus dem tiefen Altertum kommenden Gebet «*Basileú ouránie*» (Himmlischer König): der Paraklet komme zu uns und wohne in uns, um uns von jeder Schuld und Sünde zu reinigen und unsere Seelen zu retten. Als göttliche Hypostase ist der Heilige Geist eigentlich überall gegenwärtig (siehe Ps 139,7–13) und erfüllt alles, aber der Gläubige sehnt sich danach, mit ihm in persönlicher Gemeinschaft zu leben und seine lebenschaffenden, heiligenden und heilbringenden Gaben zu empfangen. In der Kirche Gottes ist nicht nur Jesus Christus gegenwärtig, sondern auch der Heilige Geist, der vom Heiland zeugt (Joh 15,26), für die Gläubigen mit unaussprechlichen Seufzern eintritt, ihrer Schwachheit zu Hilfe kommt (Röm 8,26f) und über sie die vielgestaltige und überschwängliche Gnade Gottes ausgießt.

Besonders deutlich sichtbar waren die Gaben des Heiligen Geistes in der Urkirche. Die Gegenwart des Parakleten in dieser, sein wunderbares Wirken und seine verschiedenen Gaben waren nicht nur für die Gläubigen ersichtlich, sondern auch für Ungläubige, sogar für Simon den Magier (Apg 8,9ff). Kennzeichnend für das Leben der Urkirche waren die Charis-

men, die Geistesgaben. In den Listen der Charismen (Röm 12, 6ff; 1 Kor 12,8ff) sind die enthusiastischen, ungewöhnlichen, außerordentlichen Geistesgaben besonders auffallend. Aber es ist eine historische Tatsache, daß diese Charismen nach dem apostolischen Zeitalter und sogar schon gegen Ende dieses Zeitalters immer weniger wurden und nur noch zeitweilig und sporadisch auftraten.

Diese Tatsache besagt jedoch nicht, daß die Alte Kirche ihre pneumatische Dimension verloren hätte und den Gläubigen die Gemeinschaft im Heiligen Geist nicht mehr dargeboten habe, daß die Charismen in ihr vollständig erloschen wären. Gemäß den veränderten Bedürfnissen und den neuen Aufträgen der Kirche in der nachapostolischen Epoche wurden andere Charismen bevorzugt. Das Charismatische gehört also zum Wesen der Kirche und wirkt weiterhin in ihr, nicht nur durch Ämter und Sakramente, sondern auch durch immer neue Formen des Zeugnisses, Bekenntnisses, Martyriums und Dienstes am Nächsten, am eigenen Volk, an der ganzen Menschheit. In diesem Sinn sind die Heiligen, die Märtyrer, die Bekenner, die Kirchenväter und viele andere fromme und tugendhafte Christen Charismatiker.

Da hier die Rede von einer orthodoxen Stellungnahme zur heutigen charismatischen Bewegung ist, ist es angebracht, zunächst zu erwähnen, daß eine ausgeprägte charismatische Bewegung in der orthodoxen Kirche heute nicht vorhanden ist. Aber von Anfang an ist der Heilige Geist eine lebendige Wirklichkeit in der orthodoxen Kirche und die Pneumatologie ein wichtiges Anliegen ihrer Theologie.

2. Geist und Sakrament

In der Liturgie des Johannes Chrysostomos, die in den orthodoxen Kirchen am häufigsten zelebriert wird, sind der lebendige und verherrlichte Herr und der Heilige Geist in der Eucharistie untrennbar miteinander verbunden. Während der Konsekration werden die eucharistischen Gaben durch den Heiligen Geist in Leib und Blut Christi verwandelt. Folglich empfängt der Christ bei der Kommunion den Herrn und den Heiligen Geist gleichzeitig. In einer alten Anaphora von Johannes Chrysostomos bittet die Gemeinde um das Herabkommen des Heiligen Geistes auf die Gaben und auf die Gemeinschaft der Gläubigen: «Wir rufen Dich an, wir beten zu Dir, wir flehen Dich an, daß Du Deinen Heiligen Geist auf uns und die vorliegenden Gaben herabsenden mögest und dieses Brot zu dem kostbaren Leib Deines Christu machest, indem Du es verwandelst durch Deinen Heiligen Geist, und aus diesem Trank das kostbare Blut Deines Christus, das Du verwandelst durch Deinen Heiligen Geist, auf daß sie seien für alle, die daran teilhaben werden, zur Reinigung der Seele, zum Nachlaß der Sünden, zur Gemeinschaft mit Deinem Heiligen Geist, zur Fülle des Königreichs, zur Rettung vor Dir und nicht zum Gericht und nicht zur Verdammnis.»

Der Heilige Geist ist auch in anderen Sakramenten der orthodoxen Kirche gegenwärtig und tätig. Ihr sakramentales Wesen und Wirken ist vom Heiligen Geist bedingt. Um das zu begründen, werde ich mich nur auf einige sakramentale Gebete beschränken:

Bei der *Taufe* wird das Wasser durch den Heiligen Geist geheiligt. In einem Hochgebet zur Taufe bittet der Geistliche: möge Gott den Getauften zum ewigen Leben erneuern und ihn mit der Kraft des Heiligen Geistes erfüllen!

Im orthodoxen Ritus des *Firmsakramentes* wird das Öl durch die Herabkunft des Heiligen Geistes geheiligt. Dann salbt der Geistliche den Firmling mit dem Chrysam-Öl und sagt: «Sei besiegelt durch die Gabe des Heiligen Geistes!» Also empfängt der Firmling das Zeichen des Heiligen Geistes, und von nun an befindet er sich unter der Führung dieser göttlichen Person.

Durch das Sakrament der *Priesterweihe* bekommt man ein spezielles, beständiges Charisma. Der Heilige Geist setzt den Priester bzw. den Bischof zum Vorsteher ein, die Gemeinde des Herrn zu weiden (Apg 20, 28). In dem Hochgebet der Priesterweihe bittet man um die Herabkunft der Gnade des Heiligen Geistes.

Im orthodoxen Ritus der *Krankensalbung* bittet die Kirche um die Segnung des Öles, um die Herabsendung des Heiligen Geistes auf dieses und um die Erfüllung des Öles mit der heilenden Kraft des Heiligen Geistes. Weiter bittet sie: möge der Heilige Geist auf den Kranken herabkommen zur Heilung des Körpers, zur Vergebung der Sünden und zur Rettung der Seele! Man kann hier noch das Gebet anschließen, mit dem die Kirche während der Eucharistie die Hilfe, die Gnade und die Gabe des Heiligen Geistes beim Beginn jeder Arbeit erfleht.

II. Analytische Beurteilung der charismatischen Bewegung

1. Positive Aspekte

Als orthodoxer Theologe sehe ich positive Seiten in der charismatischen Bewegung unserer Zeit. Die in ihr erstrebte Hinwendung zum Heiligen Geist, der richtig als lebendiger Atem der Kirche und treibende Kraft des kirchlichen Lebens bezeichnet wird, entspricht einem wirklichen Bedürfnis der gegenwärtigen Christenheit. Die Erfahrung des Geistes in der charismati-

schen Bewegung bringt eine Erneuerung des geistlichen Lebens, auch in der Kirche, nämlich dann, wenn diese ihre menschliche Seite, ihre soziologische Struktur, ihre institutionelle Dimension und ihr traditionelles Erbe überschätzt und überbetont.

Es gibt auch offensichtliche Wirkungen oder Früchte des Geistes in der charismatischen Bewegung: der Sinn für die Gegenwart und Nähe Gottes wird schärfer, das Vertrauen zu Gott fester, der Glaube tiefer, das Gebet inbrünstiger, die Frömmigkeit lebendiger, der Umgang mit der Heiligen Schrift eifriger, das Zeugnis erfolgreicher, die Gemeinschaft brüderlicher, der Dienst am Nächsten hingebungsvoller, die ökumenischen Kontakte wechselseitig bereichernder u.a. Bei unmittelbarer Berührung mit der charismatischen Bewegung spürt man eine gehobene geistliche Atmosphäre, ähnlich wie die in der Gemeinschaft der Heiligen in der Urkirche. Die charismatische Bewegung kann wirklich als eine religiöse *Erweckung* und ein Aufbruch im Leben der etablierten Kirchen bezeichnet werden, die zu einer Erneuerung der Kirche und der Welt beitragen würde.

2. *Negative Aspekte*

Aber ich entdecke auch einige Schwächen und Gefahren in der charismatischen Bewegung. Auch Engagierte in dieser Bewegung und Beobachter im Westen haben darauf hingewiesen.

a. Religionspsychologisch stellt man bei der charismatischen Bewegung eine *Überbetonung des Gefühls* fest. Dieser Gefühlsüberschwang in nicht wenigen charismatischen Gruppen ist zugleich mit einem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Denken überhaupt verbunden. In allen Religionen, auch im Christentum, spielt das Gefühl eine große Rolle, aber es darf nicht von dem Inhalt der geschichtlichen Offenbarung isoliert werden. Andernfalls kann sich die christliche Religiosität in einen bloßen Gemütszustand und in einen leeren Spiritualismus verwandeln. Der christliche Glaube erfaßt den ganzen Menschen und beansprucht alle seine seelischen und körperlichen Kräfte. Jesus und die Apostel verlangen ein Anbeten «im Geist und in der Wahrheit» (Joh 4,24; 1 Kor 5,8) und «einen vernunftgemäßen Gottesdienst» (Röm 12,1). Der christliche Glaube äußert sich in der Erfüllung des Willens des Vaters im Himmel (Mt 7,21) und ist durch die Liebe tätig (Gal 5,6). Der Apostel Paulus warnt nicht nur die Charismatiker von Korinth, sondern auch die Charismatiker von heute, daß sie das Denken nicht verachten und im Denken vollkommen werden (1 Kor 14,20).

b. Wie in allen mystischen Strömungen, so zeigt sich auch in der charismatischen Bewegung eine verborgene, manchmal sogar offensichtliche *Tendenz, die persönliche Erfahrung an die Stelle der schriftlichen Offenbarung und der lehrhaften Erkenntnis zu stellen.* Diese Tendenz ist von der Unmittelbarkeit der eigenen Erfahrung und von der persönlichen Gewißheit ihrer Eingebungen bedingt. Deshalb können die auf dem Weg des mystischen Erlebnisses und der charismatischen Erfahrung erreichten Überzeugungen verabsolutiert werden. Von hier aus kann man leicht in die Schwärmerei hinübergleiten. Die Gabe der Prophetie steht der Versuchung am nächsten, ein Opfer des Schwarmgeistes zu werden.

Die Treue zur Heiligen Schrift ist das sicherste Unterpfand gegen diese Versuchung, da es außer ihr kein anderes Evangelium gibt (vgl. Gal 1,7ff). Nur die Heilige Schrift kann zur Seligkeit durch den Glauben an Jesus Christus unterweisen (2 Tim 3,15). Für die orthodoxe Kirche gilt auch die von den Aposteln überkommene Überlieferung als Quelle der geoffenbarten Wahrheiten. Allerdings können neue Wahrheiten durch das in der Kirche wirkende Charisma der Prophetie offenbart werden, aber sie haben, gemessen an den Schriftwahrheiten, nur begrenzte Gültigkeit – für den einzelnen oder für bestimmte Gruppen.

c. Das Phänomen der *Glossolalie* in der charismatischen Bewegung gibt am meisten Anlaß zu Bedenken. Das «Reden in Zungen» besitzt hier einen privilegierten Platz: es sei ein Kennzeichen für die Ausgießung des Geistes, ein Beweis für die wirkliche «Taufe im Geist» und ein Weg, zu anderen Gaben zu kommen. Daher sollen alle «geistgetauften Gläubigen» täglich in ihren Gebeten in Zungen reden. Man verlangt sogar, das Zungenreden sollte die normale Erfahrung aller Christen werden.

Von orthodoxem Standpunkt aus ist die Glossolalie keine Eigentümlichkeit nur der Urkirche. Sie kann in jeder Zeit wieder erscheinen. Aber auch ohne sie kann der Heilige Geist im Christen gegenwärtig sein und zur Heiligung wirken. Zugleich ist es wichtig zu erwähnen, daß die Glossolalie auch in natürlichen Religionen vorhanden ist und sogar chemisch und psychologisch ausgelöst werden kann. Bekannte Psychiater und Psychotherapeuten führen die meisten Erfahrungen der Glossolalie auf eine Aktion des Unterbewußtseins durch eine «Regression des Ich» zurück. Sogar christliche Charismatiker sehen im Zungenreden eine natürliche Gabe, die auch von dämonischen Kräften gebraucht werden kann.

Deshalb kann die Glossolalie eine Gefahr für das geistliche Leben der Christen werden. Aufgrund dieser Erörterung empfiehlt man sehr richtig eine große

Vorsicht der Glossolalie gegenüber: weder darf man die Gabe des Zungenredens vollständig leugnen und bekämpfen, noch sollte man sie anpreisen oder gar fordern. Mit ihrer Betätigung gewinnt man im persönlichen geistlichen Leben nicht viel, und ohne sie kann man ohne jeden Mangel nach dem Heil streben und gerettet werden.

d. Die Faszination durch die Charismen könnte zur Geringschätzung von nichtcharismatischen Christen, zur *Absonderung* von der Mutterkirche und zur Bildung von kleinen Konventikeln, neuen Denominationen, einer charismatischen Überkirche oder Geistkirche antreiben. Man spricht heute von einer akuten Gefahr, daß die charismatische Erneuerung in England und Schottland zu einer «Hauskirche-Bewegung» außerhalb der Kirchen wird. – Der Wille Gottes aber ist, daß alle Christen eins seien (Joh 17,20)! In der charismatischen Bewegung besteht eine Neigung, neue Spaltungen und Trennungen in der Kirche zu verursachen. Man berichtet, daß manche Gemeinden von charismatischen Enthusiasten zerbrochen und zerfetzt werden. – Der Heilige Geist aber ist eine einigende Kraft (vgl. 1 Kor 12,13)!

III. Kriterien zur Unterscheidung der Geister

Die Geisterfahrung ist das Grunderlebnis in der charismatischen Bewegung. In der neupfingstlerischen Bewegung ist die charismatische Erfahrung das Wichtigste – sie ist alles. Aber wie kann man die Echtheit der charismatischen Erfahrung erkennen? Selbst bei den äußerlich am sichersten erscheinenden Erfahrungen kann sich Unkraut unter den Weizen mischen. Daher sind Vorsicht und Prüfung unerläßlich geboten (siehe 1 Joh 4,1). Die Gabe der «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12,10) wirkt nicht automatisch, sondern nach Gründen, von denen einige vom Heiligen Geist selbst kommen und andere von den erfahrenen Gemeindeleitern, Amtsträgern und Gläubigen erworben sind. Aufgrund der Heiligen Schrift, der Heiligen Überlieferung und der geistlichen Erfahrung der Kirche werden hier folgende Kriterien zur Geisterunterscheidung genannt:

Erstens: Die charismatische Erfahrung muß den *Glauben an Jesus Christus als Voraussetzung* haben und ein direktes oder indirektes Bekenntnis dieses Glaubens enthalten (siehe 1 Joh 4,2f). Der Paraklet, der Geist der Wahrheit, wird den Gläubigen von Jesus Christus gesandt, damit er sie noch weiter in die Fülle seiner Wahrheit einführe; er verherrlicht Jesus, denn er nimmt aus Jesu Fülle und verkündet es ihnen (Joh 16,7.13f). Daher kann niemand, der im Geist Gottes redet, sagen: Ein Fluch ist Jesus; und niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im Heiligen Geist (1 Kor 12,3).

Zweitens: Der Inhalt der charismatischen Erfahrung muß mit den Offenbarungen der vom Heiligen Geist inspirierten Schriften und Überlieferungen übereinstimmen. In allen Offenbarungen des Heiligen Geistes besteht Einheit, Kontinuität und Folgerichtigkeit; sie kennen *keine Widersprüche*.

Drittens: Die geistlichen Charismen werden den Gläubigen *in der Kirche* ausgeteilt (vgl. 1 Kor 12,28). Diese ist der geheimnisvolle Leib des Herrn, in dem alles vom Heiligen Geist lebendig und heilig gemacht wird. Die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes werden gegeben, damit die Heiligen für die Auferbauung des mystischen Leibes Christi ausgerüstet werden (Eph 4, 12). In der empirischen Struktur der Kirche können manche Mängel vorhanden sein. Dennoch bleibt sie ein gott-menschlicher Organismus, in dem die Menschen zur Heiligung und zum Heil gelangen können. Nur in dem mütterlichen und gnadenvollen Schoß der Kirche kann der Getaufte richtig wachsen und zum vollen Maß der Fülle Christi hinankommen (vgl. Eph 4,13). Folglich verlangt man von allen Christen, einschließlich den Charismatikern, Zugehörigkeit zur Kirche und Gehorsam ihr gegenüber (siehe Mt 18,17).

Viertens: Der Dienst an der Gemeinde, an den Nächsten, an der Menschheit ist ein Merkmal der geistlichen Charismen. Nach der Lehre der Apostel sind die *Charismen Dienstgnaden*, die zum Nutzen der Gemeinde, zu ihrer Erbauung (1 Kor 12,4 – 7; 14,4.12), zum Dienst aneinander (1 Petr 4,1) gegeben werden, und nicht zu Eigennutz und persönlichem Genuß.

Fünftens: Echtes Mühen um das Wahren der *Einheit* der Gemeinde und der ganzen Kirche und um das Unterhalten der brüderlichen *Gemeinschaft* unter ihren Gliedern ist ein Kennzeichen des mit Heiligem Geist Erfüllten, da dieser ein Geist der Einheit und Gemeinschaft ist. Zwietracht und Spaltung unter den Christen bedeuten, daß diese noch fleischlich sind und nach menschlicher Weise wandeln (1 Kor 1,10; 3,3)!

Sechstens: Der Rat des Herrn, den Baum nach seinen Früchten zu beurteilen (Mt 7,16ff; Lk 6,43f) gibt uns ein untrügliches Erkennungszeichen zur Geisterunterscheidung. Auch die vom Apostel Paulus aufgezählten *Früchte des Geistes* (Gal 5,22f) sind ein unwiderlegliches Zeugnis für den göttlichen Ursprung und Charakter der Gnadengaben.

Siebentens: Die *Agape*, die der Apostel Paulus an die erste Stelle unter den Früchten des Geistes stellt (Gal 5,22), ist ein weiteres unfehlbares Kriterium zur Geisterunterscheidung. Die Agape gehört zum Wesen des

christlichen Seins und Lebens (Joh 13,35). Ohne sie hat keine Gnadengabe einen Wert und bringt keinen Nutzen (1 Kor 13,1 – 3).

Achtens: Die Demut ist ein ergänzendes Erkennungszeichen für den Besitz einer Geistesgabe, denn «Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen aber gibt er Gnade» (Jak 4,6).

Freilich können diese Kriterien noch detailliert werden, oder es können auch noch andere hinzugefügt werden. Aber ich bin der Meinung, daß bereits durch die genannten Kennzeichen eine effektive Geisterunterscheidung erreicht werden kann. Bei Anwendung der Unterscheidung ist zu empfehlen, sich vor einem vorschnellen Urteil zu hüten, damit man keinen verhängnisvollen Fehler begehe und kein Wort gegen den Heiligen Geist rede, das weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben wird (Mt 12,32). In undeutlichen und komplizierten Fällen, wenn manche Geistesgaben sich unserer Beurteilungskraft entziehen und wir nicht im Stande sind, ein weises Urteil zu gewinnen, ist es besser, Toleranz zu üben, die der Herr empfiehlt (Mt 13,29 – 307).

Heute wird die Rolle des Heiligen Geistes in der Welt, in der Geschichte und in der Kirche von allen christlichen Konfessionen unterstrichen. Der Heilige Geist ist unter Christen und unter allen Menschen gegenwärtig und am Werke. Aber er vernichtet nie die menschliche *Freiheit* und vergewaltigt nicht den menschlichen Willen. Deshalb fordert der Apostel Paulus die Christen auf, den Geist nicht auszulöschen (1 Thess 5, 19) und die Gnadengaben Gottes in sich anzufachen (2 Tim 1, 6). Das ständige Entfalten der den Christen gegebenen Gnadengaben wird eine fortdauernde Erneuerung einbringen.

IWAN PANTSCHOWSKI

1913 zu Oboriste (Bulgarien) geboren. Er studierte Theologie und Philosophie in Sofia, Berlin, Leipzig und Jena, wo er den Dr. phil. erwarb. Seit 1961 Professor für systematische Theologie an der Geistlichen Akademie zu Sofia. Veröffentlichungen: Die orthodox-christliche Jugendbewegung in Bulgarien (1940); Naturwissenschaft und Religion (1941); Die Religion der Naturforscher (1941); Religionspsychologie (1943); Der Weg des modernen Menschen zu Gott (1943); Der moderne Mensch vor dem Leben, vor dem Tod und vor der Unsterblichkeit (1944); der «Widerspruch» zwischen Religion und Ethik (1949); Ethische Autonomie und religiöse Theonomie (1951); Ethischer Anthropozentrismus und religiöser Theozentrismus (1954); Entwertet das Christentum die diesseitige Welt und das diesseitige Leben? (1955); Orthodox-christliche Ethik (1955); Göttliche Vorsehung und sittliche Freiheit (1956); Das Leben und das Glück in christlicher Sicht (1957); Schuld und Erlösung (1957); Einleitung in die Moraltheologie (1958); Die Persönlichkeit Jesu Christi (1959); Hillel und Christus (1960); Die Methodologie der Moraltheologie (1962); Gerechtigkeit, Glaube und Liebe (1962); Die Liebe zum Fernsten und Künftigen (1964); Die ethischen Ansichten der altbulgarischen Schriftsteller (1966); Die Weltkonferenz «Kirche und Gesellschaft» (1968); Das Prinzip der christlichen Liebe (1969); Das Problem von Eros und Agape in orthodox-ethischer Sicht (1971); Patriarch Kyrill (1971); Christliche Liebe zu Gott (1972); Die christliche Selbstliebe (1972); Die Ethik der christlichen Liebe (1973); Christliche Nächstenliebe (1977); Kants Ethik mit Rücksicht auf ihre Einstellung zur Religion (1978). Anschrift: Straße Peter Topalov Schmied 6, Block 59, Eing. A., BG–1408 Sofia 8, Bulgarien.

Schlußwort

Hans Küng

Wie heute vom Heiligen Geist reden?

Der Heilige Geist – der große Unbekannte? Ist alles Reden vom Heiligen Geist so disparat, wie es zunächst scheint? In etwa wird und soll auch durchaus ein Unterschied bleiben, ob man als katholischer, orthodoxer, lutherischer, reformierter oder freikirchlicher Christ vom Heiligen Geist redet, ob man in mehr bibeltheologischer oder dogmengeschichtlicher Perspektive, ob man von einem mehr konfessionellen, institutionellen oder spirituellen Standpunkt aus über den Heiligen Geist nachdenkt.

Freilich, die *Gefahren* konfessioneller Einseitigkeit und theologischer Parteilichkeit werden in dieser Nummer ebenfalls deutlich und von manchen Autoren auch direkt kritisiert: Gefahren der unsachgemäßen Spekulation über Sohn und Geist in östlicher und besonders westlicher Theologie, Gefahren der Formalisierung im Verhältnis Wort–Geist in der reformatorischen und besonders der lutherischen Theologie, Gefahren der Ideologisierung des Gesites im katholischen und besonders im römischen Amtsverständnis, Gefahren der Emotionalisierung des Geistes in der charismatischen Bewegung ...

Auf einzelnes soll und kann hier nicht eingegangen werden. Nur soll zum Abschluß des Heftes mit Nachdruck betont werden, daß es durch alle Unterschiede und Differenzierungen hindurch um den *einen Geist* geht, der als der Geist Gottes zugleich der Geist Jesu Christi ist, wirksam in Welt, Kirche und einzelnen Gläubigen. *Wie soll man heute noch einigermaßen verständlich von diesem einen Heiligen Geist reden können?* So fragen nicht nur Theologen, sondern auch ungezählte Seelsorger und Laien.

Ist es zu gewagt, auf diese elementare Frage eine kurze, elementare, allgemein-verständliche Antwort zu geben? Es sei versucht: Nicht als Zusammenfassung oder systematische Aufarbeitung der differenzierten Aspekte, sondern vielmehr als Angebot einer verantwortlichen Rede vom heiligen Geist heute.

Was heißt Geist? Greifbar und doch nicht greifbar, unsichtbar und doch mächtig, wirklich wie die energiegeladene Luft, der Wind, der Sturm, lebenswichtig wie die Luft, die man atmet: so haben sich die Menschen der alten Zeit vielfach den «Geist» und Gottes unsichtbares Wirken vorgestellt. «Geist», hebräisch die «ruah» (griechisch das «pneũma»), ist nach dem Anfang des Schöpfungsberichtes jener «Braus» oder «Sturm» Gottes, der sich über den Wassern bewegt. «Geist», biblisch verstanden, meint im Gegensatz zu «Fleisch», zur geschaffenen vergänglichen Wirklichkeit, die *von Gott ausgehende Kraft oder Macht*: jene unsichtbare Gotteskraft und Gottesmacht, welche schöpferisch oder auch zerstörerisch, zum Leben oder zum Gericht, in der Schöpfung und in der Geschichte, in Israel und später in der Kirche wirksam ist. Mächtig oder leise die Menschen überkommend, Einzelne oder auch Gruppen in Ekstase versetzend, wirksam oft in außerordentlichen Phänomenen, in den großen Männern und Frauen, in Mose und den «Richtern» Israels, in Kriegern und Sängern, Königen, Propheten und Prophetinnen.

Was heißt Heiliger Geist? Dieser Geist ist nicht, wie vom Wort her durchaus möglich, der Geist des Menschen. Er ist der Geist Gottes, der als *heiliger Geist* vom unheiligen Geist des Menschen und seiner Welt unterschieden wird. Vom Neuen Testament her ist er nicht – wie oft in der Geschichte der Religionen – irgendein magisches, substanzhaftes, mysteriös-übernatürliches Fluidum dynamischer und auch nicht ein Zauberwesen animistischer Art. Sondern: Der Heilige Geist ist *niemand anders als Gott selbst!* Gott selbst, sofern er nämlich den Menschen und der Welt nahe ist als die ergreifende, aber nicht greifbare, die schenkende, aber nicht verfügbare, die lebenschaffende, aber auch richtende Macht und Kraft. Der Heilige Geist ist also kein Drittes, kein Ding zwischen Gott und den Menschen, sondern die persönliche Nähe Gottes zu den Menschen.

Was heißt an den Heiligen Geist glauben? Das heißt, schlicht vertrauend anzunehmen, daß Gott selber mir im Glauben innerlich gegenwärtig werden kann, daß er als gnädige Macht und Kraft Herrschaft gewinnen kann über mein Inneres, mein Herz, mein Selbst. Ich kann dabei glaubend darauf vertrauen: Der *Geist Gottes* ist kein versklavender Geist, er ist niemand anders als der *Geist des zu Gott aufgenommenen Jesus Christus*, der *Geist Jesu Christi*. Und weil Jesus der zu Gott Aufgenommene ist, ist er im Geist der lebendige Herr, der Maßgebende für den einzelnen Christen ebenso wie für die kirchliche Gemeinschaft. Von diesem konkreten Maßstab her kann ich auch die Geister prüfen und scheiden: Keine Hierarchie und auch keine Theologie und auch kein Schwärmertum, die sich über Jesus hinweg, über sein Wort, sein Verhalten und Geschick hinweg auf den «Heiligen

Geist» berufen wollen, können sich auf den Geist Jesu Christi berufen. Da findet dann jeder Gehorsam, jede Zustimmung, jedes Mitmachen seine Grenzen!

An den Heiligen Geist, den Geist Gottes und Jesu Christi glauben, heißt: wissen – und dies wird heute gerade angesichts vieler charismatischer und pnaumatischer Bewegungen besonders zu bedenken sein –, daß der Geist nie meine eigene Möglichkeit ist, sondern immer Kraft, Macht, Geschenk Gottes. Er ist kein unheiliger Menschengeist, Zeitgeist, Kirchengeist, Amtsgeist, Schwarmgeist; er ist immer der heilige Gottesgeist, der weht, wo und wann er will, und der sich nicht zur Rechtfertigung absoluter Lehr- und Regierungsmacht, unbegründeter dogmatischer Theologie, eines frommen Fanatismus und falscher Glaubenssicherheit in Anspruch nehmen läßt. Niemand – kein Bischof und kein Professor, kein Pfarrer und kein Laie – «besitzt» – den Geist. Aber jedermann darf immer wieder neu darum bitten.

So heißt den Heiligen Geist empfangen nicht ein magisches Geschehen über mich ergehen lassen, sondern mich der Botschaft und damit Gott und seinem gekreuzigten Christus von innen öffnen und mich so von Gottes und Christi Geist ergreifen lassen. An den Heiligen Geist, den Geist Gottes und Jesu Christi glauben heißt nicht zuletzt, an den *Geist der Freiheit* glauben. Denn «wo der Geist des Herrn ist», sagt Paulus, «da ist Freiheit»! Eine Freiheit von Schuld, Gesetzlichkeit und Tod, eine Freiheit in der Welt und in der Kirche, eine Freiheit zum Handeln, zur Liebe, zum Leben in Friede, Gerechtigkeit, Freude, Hoffnung und Dankbarkeit. Und dies trotz aller Widerstände und Zwänge in Gesellschaft und Kirche: trotz allen Mangels und allen Versagens. Aber auch dies weiß ich: daß ich genauso wie ungezählte Unbekannte in ihren großen und kleinen Entscheidungen, Ängsten, Gefahren, Ahnungen und Erwartungen in dieser Freiheit des Geistes immer wieder neu Mut, Halt, Kraft und Trost finden kann. So weist denn mich und meine Mitmenschen der Geist der Freiheit als Geist der Zukunft nach vorn: nicht ins Jenseits der Vertröstung, sondern in die Gegenwart der Bewährung, mitten im weltlichen Alltag bis zur Vollendung, für die wir im Geist nur ein «Angeld» haben.

Vater, Sohn und Geist: Es geht um die *richtige Zuordnung von Gott, Jesus* (Sohn, Wort, Christus) *und Geist*, die sowohl die wahre Verschiedenheit wie auch die ungetrennte Einheit herausstellt. Die auf hellenistischen Vorstellungen beruhenden Deutungsversuche und die daraus hervorgegangenen dogmatischen Formulierungen dieser Zuordnung werden uns heute nicht immer helfen. Sie sind wie alle Formulierungen zeitbedingt und nicht einfach mit der biblischen Grundaussage identisch. Deswegen sind sie nicht etwa gedankenlos abzulehnen. Sie sind aber auch nicht gedankenlos zu wiederholen. Sie sind vielmehr vom Neuen Testament her für die Gegenwart differenziert zu interpretieren.

Gott ist durch den Sohn im Geist offenbar: Es ist wichtig, die *Einheit* von Vater, Sohn und Geist als *Offenbarungsgeschehen und Offenbarungseinheit* zu verstehen. Dabei kommt alles darauf an, die Einheit und Einzigkeit Gottes auf keinen Fall in Frage zu stellen, die Verschiedenheit der «Rollen» von Vater, Sohn und Geist nicht aufzuheben; die «Reihenfolge» nicht umzukehren und insbesondere Menschlichkeit keinen Augenblick außer acht zu lassen. Es ist ja die christologische Frage, von der her sich die trinitarische Frage entwickelt hat: Das Verhältnis von Gott und Jesus ist im Hinblick auf den Geist reflektiert worden; eine Christologie ohne Pneumatologie (Lehre vom Geist) wäre unvollständig. Wir können es so sagen: *Als Gottes Sohn ist der wahre Mensch Jesus von Nazaret des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung.* Die Frage lag nahe: Wie wird er für uns präsent? Die Antwort lautete: nicht physisch-materiell, aber auch nicht unwirklich, sondern *im Geist*, in der Daseinsweise des Geistes, als geistige Wirklichkeit. Der Geist ist die Gegenwart Gottes und des erhöhten Christus für die Glaubensgemeinschaft und den einzelnen Glaubenden. In diesem Sinn ist *Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist.*

Einleitung

Christian Duquoc

Heiligkeitsmodelle

Die katholische Kirche nimmt nicht nur die Belange der zeitlich-weltlichen Gestalt des Gottesreiches wahr, sie erhebt auch diejenigen, die ihr auf Erden gedient haben, zur ewigen Herrlichkeit: Sie «kanonisiert» sie, sie spricht sie heilig. Historisch gesehen hat es hinsichtlich der offiziellen Heiligsprechung große Unterschiede der Form gegeben. Lange Zeit hindurch war das spontane Empfinden des christlichen Volkes das Gesetz, das für diesen Bereich des Zutritts zur himmlischen Herrlichkeit Geltung hatte; man kümmerte sich überhaupt nicht um rechtliche Kriterien und kanonische Prozeßregeln. Die Mehrzahl der Heiligen, die im Kalender stehen, sind nicht durch den römischen Instanzenweg gegangen.

Als die Kirche sich als eine stärker durchorganisierte Gesellschaft konstituierte und sich eine Rechtsordnung gab, glaubte sie, auch den offiziellen Eintritt ins Jenseits gesetzlich regeln zu müssen. Indem sie das tat, entwarf sie bestimmte Modelle der Heiligkeit, denn wenn auch alle zum Reich Gottes berufen sind, so haben doch nicht alle die Ehre, offiziell in dieses einzugehen. Offiziell in das Reich Gottes einzugehen aufgrund dessen, was man auf Erden im Schoß der Kirche vollbracht hat (bis heute nämlich ist es noch niemandem eingefallen, einen nichtkatholischen Gläubigen heiligzusprechen, obwohl niemand das Gottesreich bloß auf die katholischen Gläubigen beschränkt): das heißt, daß man einer bestimmten Vorstellung von Heiligkeit, die im katholischen Volk oder bei den römischen Instanzen vorherrscht, entsprochen hat. Die Kirche läßt diejenigen ins Gottesreich eingehen, die ihr dienen; aber bedeutet ihr zu dienen immer auch, das Reich Gottes in dieser Welt zu fördern?

Das vorliegende Heft handelt von Modellen der Heiligkeit. Es handelt sich dabei nicht einzig und allein um «Modelle», wie sie aus Heiligsprechungsprozessen hervorgegangen sind, obwohl diesen aufgrund der verbindlichen Beteiligung der kirchlichen Gemeinschaft und der römischen Autorität ein besonderes Gewicht zukommt. Es finden sich andere Modelle, die den katholischen Gläubigen durch bestimmte Methoden der Spiritualität, durch die Traditionen der Orden und des Mönchtums, durch die Forderungen des individuellen und politischen Dienstes am Mitmenschen vor Augen gestellt werden. Es fehlt in diesem Heft nicht an Beiträgen, welche diese verschiedenen Aspekte untersuchen. Dennoch war es notwendig, aufs genaueste den Vorgang der offiziellen Begriffsbestimmung von Heiligkeit und der dadurch geschaffenen Heiligkeitsmodelle zu untersuchen.

Es handelt sich hier nicht um die Heiligkeit in ihrer geistlichen und subjektiven Kraft, sondern in ihrer sozialen Form. Manche werden urteilen, daß es sich hier um einen bloß formalen Aspekt handle. Wie dem aber auch sei, dieser Aspekt war jedenfalls für den Entwurf des Heftes bestimmend. Die Wahl dieses Blickwinkels ermöglicht es, praktische, historische und theoretische Kriterien der Heiligkeit sichtbar zu machen. Auch der Himmel entgeht nicht der Relativität unserer gesellschaftlichen Auffassungen.

Die Problematik eines solchen Themas ist ziemlich komplex. Die Wechselwirkung zwischen dem Ideal oder dem Imperativ einerseits und der sozialen kirchlichen Wirklichkeit andererseits wirft ernste theologische Fragen auf, die ich weiter oben schon in einem Satz zusammengefaßt habe: Erhebt die Kirche diejenigen zur offiziellen Heiligkeit, die *ihr* gedient haben, oder aber vornehmlich diejenigen, die dem Kommen des Gottesreiches gedient haben? Wie wir weiter unten sehen werden, sind diese beiden Zielsetzungen nicht identisch, und zwar aufgrund der Tatsache, daß die katholische Kirche eine soziale Wirklichkeit ist, die nicht immer einzig und allein von den Interessen des Evangeliums bewegt wird.

«Seid heilig, denn auch ich bin heilig», sagt der Herr im Alten Testament, und dieser Imperativ enthält den Hauptakzent des Sittengesetzes der frühen Bibel. «Seid vollkommen, so wie auch der himmlische Vater vollkommen ist», sagt Jesus in der Bergpredigt, und dieses Ideal ist bestimmend für den gesamten Stil des Lebens nach dem Evangelium.

Diese Imperative sind eindeutig auf der Ebene einer allgemeinen Theorie der Nachahmung des Handelns Gottes, sie verlieren aber an Verwendbarkeit, sobald es um eine Regel für unser tägliches Handeln geht. Niemand hat jemals Gott gesehen, und es wäre besser, wenn niemand sich an seine Stelle setzen würde, um die konkreten Wege der Heiligkeit in dieser Welt festzulegen. Diese Modelle entstehen aus dem Auseinanderfallen von Imperativ und konkretem Handeln. Um diese eben erwähnten Imperative wirksam zu machen, erweisen sich Vermittlungen als notwendig. Man ahmt ein Modell nach, es weckt das Vorstellungsvermögen, es fasziniert die affektiven Kräfte, aber man bleibt noch unentschieden gegenüber der konkreten Umsetzung eines Imperativs oder einer Herausforde-

rung. Das Modell war ein Mittel, um die alttestamentlichen Imperative oder die Forderungen des Evangeliums zu aktualisieren, ihnen Anziehungskraft zu verleihen oder sie «erzählbar» zu machen.

Das Modell ist aber nicht einzig und allein abhängig von Imperativen oder von Herausforderungen des Evangeliums, es ist auch geprägt durch die Beimischung sozialer Interessen und durch die Vorurteile der Kirche in einer bestimmten Epoche. So hat die Kirche Inquisitoren, die von Leuten, die der Häresie verdächtigt worden waren, umgebracht wurden (wie Petrus von Verona u.a.), als Martyrer heilig gesprochen. Sie vergißt, daß die Inquisition eine verhaßte und unmoralische Einrichtung war, die sich unlauterer Verfahrensweisen bediente und sich nicht scheute, auf die Folter zurückzugreifen. Lauter Dinge, die offensichtlich nicht besonders evangeliumsgemäß sind.

Man kann sich darüber wundern oder es gar als einen Skandal empfinden, daß es so gut wie keinen kanonisierten Heiligen gegeben hat, der protestiert hätte gegen die Methoden der Inquisition, welche doch der Kirche in Europa so viel Schaden zugefügt haben und an deren Last die Kirche noch heute trägt. Eine kürzlich im Französischen Fernsehen gesendete Diskussion über den Dominikaner Giordano Bruno, hat gezeigt, wie viele Menschen mißtrauisch sind gegenüber der Mahnreden der katholischen Kirche zugunsten der Menschenrechte. Ein Diskussionsteilnehmer wies dabei darauf hin, daß Himmler und Lenin nur die Verfahrensweisen, die im Handbuch für Inquisitoren beschrieben sind, «industrialisiert» hätten.

Es ist also nicht sicher, daß diejenigen, welche den unmittelbaren Interessen der Kirche in der Inquisition gedient haben und welche die Kirche heiliggesprochen hat, wirklich den Interessen des Evangeliums gedient haben.

Es ist nicht einzig und allein der Fall der Inquisitoren, der hier Fragen aufwirft. Die Geschichte der empfohlenen Heiligkeitsmodelle hat noch genügend Vorrat an anderem Stoff, der zur Verwunderung Anlaß bieten kann: Warum bevölkern so viele Mönche, Jungfrauen, Witwen und Bischöfe den offiziellen Himmel, während Laien, verheiratete Frauen und Priester aus dem zweiten Rang nur in verschwindend kleiner Zahl vertreten sind? Die Himmelsdarstellungen der Kunst des Mittelalters oder der Renaissance reproduzieren die gesellschaftlichen Rangordnungen innerhalb der Kirche: Der Dörfler findet sich nicht an der Seite des Papstes. Die Jungfrauen bleiben unter sich, es kommt nicht in Frage, daß sie unter andere Bevölkerungsgruppen gemischt werden. Allein die Höllendarstellungen widersprechen der gesellschaftlichen Rangordnung. Da sieht man den Bischof in Gesellschaft des Straßenräubers. Ein Verdacht drängt sich auf: Offenbaren die Verfahrensweisen einer Heiligsprechung anhand von irgendwie vorgefertigten Heiligkeitsmodellen nicht mehr über das Ideal einer geschichtlichen Epoche als über die Forderungen des Evangeliums?

Damit, daß man die sozialen Grundlagen der empfohlenen Heiligkeitsmodelle ins Licht rückt, verdammt man die katholischen Gläubigen nicht zum Skeptizismus: Die evangeliumsgemäße Heiligkeit ist nicht ein bloßes Wahngebilde, und die Heiligsprechungen haben den Himmel nicht mit Leuten bevölkert, die nützlich wären für die Mächtigen dieser Welt und für die Kirchen. Dennoch muß man brechen mit einer allzu verbreiteten vermeintlichen Selbstverständlichkeit: daß die Heiligkeit eine absolute Grundnorm sei, die in gesellschaftlichen Kriterien umschrieben werden könne. Die Modelle sind relativ, sie decken nicht erschöpfend die möglichen Formen der christlichen Heiligkeit ab. Es ist notwendig, die Schwerpunkte dieser christlichen Heiligkeit entsprechend der Gesamtheit der kirchlichen Bevölkerungsgruppen neu zu verteilen, wobei wir uns weniger auf die offiziellen Normen beziehen sollten als vielmehr auf den, der sich jedem Kriterium entzieht: Jesus von Nazaret, von dem wir bekennen, daß er heilig ist.

Jesus weist vor den religiösen Tribunalen die Anmaßung zurück, man könne in Sachen Heiligkeit Normen und Kriterien aufstellen. Das Geschick, das er erleidet, legt Zeugnis ab für die Gefahr, die sich erhebt, wenn Menschen sich anmaßen, über die Treue gegenüber Gott zu urteilen. Den aufgeklärten Juden seiner Zeit fehlte es nicht an Kriterien für das, was Heiligkeit sei: Sie waren gesellschaftlich abzuleiten aus der Funktion, welche das Gesetz hatte. Sicherlich war niemand so dumm, daß er sich vorgestellt hätte, es genüge zur Erfüllung des Willens Gottes eine rein materiale Treue gegenüber dem Gesetz. Praktisch blieb das Gesetz nichtsdestoweniger das letztverbindliche Kriterium für diese Erfüllung des Willens Gottes.

Jesus entsprach sicherlich nicht diesen religiösen und gesellschaftlichen Kriterien, da er die Prüfung durch jene, die das Gesetz kannten und auf die jeweiligen Umstände anwandten, nicht bestand. Der, den die christliche Tradition als uns in allen Stücken – ausgenommen die Sünde – gleich geworden erachtet, wurde von den Fachleuten für religiöse Fragen nicht als ein Mann Gottes anerkannt; sie sahen in ihm einen Gotteslästerer. Es wäre ungerecht, seine Gegner der Gemeinheit oder der Heuchelei zu bezichtigen. Ich halte sie vielmehr für rechtschaffen, aber beschränkt; sitten-

streng, aber grämlich; unfähig, sich andere Handlungsnormen vorzustellen als die, welche ihrem Ideal entsprachen.

Geistige Enge in Verbindung mit einer aufrechten und unbeugsamen Tugendhaftigkeit ist eine der Hauptquellen von Verbrechen in der Welt. Die Geschichte wimmelt von Tugendbolden, die für ihre Mitmenschen gefährlich waren. Jesus wurde von solchen Tugendhaften verurteilt, nicht von Lasterhaften und Ehrlosen. Die tugendhaften Männer schufen die Inquisition. Jener tragische Mißgriff zu Beginn der christlichen Geschichte, jene Unfähigkeit, strenge Tugend mit der von Gott kommenden Heiligkeit in Einklang zu bringen, geht mitten durch die christlichen Gemeinden hindurch. Mit ihrem Bestreben, die evangelische Heiligkeit zu fördern, haben sie nur allzu oft nichts anderes zuwege gebracht, als erbittert für die Tugend einzutreten und die Welt sehr traurig zu machen. Die Vorstellung von einem Leben nach festgelegten und aus geistlichen Anweisungen entsprungenen Modellen bedeutet die Vorstellung von einem Leben ohne Duft, ohne Geschmack, ohne schöpferischen Elan. Nietzsche wollte einen Gott, der tanzt: Dieser hätte dann aber nur noch wenig Ähnlichkeit mit den Verfechtern einer tugendhaften Heiligkeit.

Wenn Jesus nur schlecht in vorgefertigte Rahmen paßte, so gilt das nicht ebenso für Maria. Die Rückkehr zum historischen Jesus ist immer wieder zu einer Quelle der Infragestellung etablierter Maßstäbe für seine Beurteilung geworden. Kann man sagen, daß das für Maria genau so gilt? Von ihr berichtet das Evangelium nur wenig, nämlich nur, daß sie gläubig, gerecht und die Mutter Jesu war. Sie setzte ihr Vertrauen ganz auf Gott – wie Abraham. Unglücklicherweise war es nicht dieser Aspekt, der dann – vor allem in der Volksfrömmigkeit – herausgehoben wurde. Maria hat mehr durch ihre sozialen Rollen als durch ihren Glauben die Aufmerksamkeit auf sich gezogen: durch ihre Rollen als Jungfrau und Mutter.

Mutter: Dieser Titel ermöglicht es, die Rolle der Frau als Mutter herauszustreichen und zu zeigen, daß die Frauen in der ungeteilten Annahme dieser Rolle – bis zur größten Selbstverleugnung und dem Verzicht auf alle gesellschaftliche Macht – einen gottgewollten Weg einschlagen.

Jungfrau: Diese Qualifizierung hilft zur Überwindung des ursprünglichen sexuellen Charakters der Mutterschaft, die ja gebunden ist an die Beziehung zwischen Gatte und Gattin. Sie verleiht dem ehelosen Leben als einer christlichen Lebensform Wert, wobei sie gleichzeitig die Vorzüge des Familien- und Sozialstatus des ehelichen Lebens, die durch den anderen Titel («Mutter») angesprochen werden, festhält.

So wird die «heilige Familie» (denn nur sie allein wird «heilig» genannt!) befähigt, eine für das gute Gleichgewicht der Gesellschaft notwendige Institution zu verherrlichen, wobei der Aspekt der affektiven Harmonie und der Freude aneinander bei den Ehepartnern völlig ausgespart wird, weil dies die Gefahr mit sich brächte, das asketische Ideal des Glücks aus dem Gleichgewicht zu bringen.

Im Bewußtsein des Volkes und manchmal auch offiziell machen diese widersprüchlichen gesellschaftlichen Rollen aus Maria eine einzigartige Frau, die unnahbar und dennoch faszinierend ist, da sie in sich das verwirklicht, was keine christliche Frau gleichzeitig verwirklichen kann. Maria ist ein Modell, weil sie weibliche Rollen aufwertet; aber als Modell nachahmbar wird sie erst im Verzicht auf die Mutterschaft. Sie trägt dadurch dazu bei, den Alltagschristen in einer Situation der «zweiten Zone» festzuhalten. Die Inflation dieser beiden Rollen – Mutterschaft und Jungfrauschaft – muß bezahlt werden mit der Uninteressiertheit gegenüber dem, was aus Maria eine Heilige gemacht hat: gegenüber ihrem Glauben, diesem für alle Christen verwirklichbaren Modell – selbst wenn das, was jeweils eingesetzt wird, nicht konkret vergleichbar ist. Der Glaube aber erlaubte es nicht, eine doppelte Frauenrolle zu sakralisieren, er relativierte die eine wie die andere, indem er dazu verpflichtete, menschlich und nicht göttlich von ihnen zu denken und sie entsprechend zu leben. Weder daß Maria Jungfrau ist, noch daß sie Mutter ist, ist wichtig. Wichtig ist nur, daß sie gläubig ist, so wie Abraham gläubig gewesen ist. Jene beiden anderen eigentümlichen Rollen gewinnen christliche Bedeutung nur im Umkreis ihres gläubigen Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes.

Jesus und Maria sind nachahmbare Modelle, aber aus Gründen, die nicht vergleichbar sind. Jesus ist nachahmbares Modell, weil er keinem vorgefertigten Kriterium für Heiligkeit gehorcht hat, so daß er in diesem Sinne in jeder Beziehung schöpferisch war. Er ist kein kanonisierbares Modell. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, wäre es interessant, die Heiligkeit Jesu mit Hilfe des Vergleichs mit anderen historischen Formen der Heiligkeit in der Kirche zu untersuchen. Nietzsche hatte die außerordentliche Originalität des Nazareners gut begriffen.

Maria ist nicht nachahmbar, weil sie zwei widersprüchliche Frauenrollen übernimmt. Sie nachahmbar zu machen, bedeutet, sie als Glaubende zu definieren und so gleichzeitig die doppeldeutige Funktion zu relativieren, die man sie als Sakralisierung der weiblichen Standesrollen hat spielen lassen.

So ist Jesus die unvergleichliche Ikone der Heiligkeit, weil er Abstand schafft von allen Modellen, und darin liegt der Grund dafür, daß er der einzig Heilige ist. Maria ist nicht nachahmbar in dem Maße, wie man ihre beiden Rollen als Mutter und als Jungfrau als etwas von Evangelium her nicht in Frage Gestelltes so stehen läßt. Insofern sie Tochter Abrahams, des Glaubenden, ist, wird sie nachahmbar, aber dann hört sie auf, geheiligtes Modell zu sein, das die gesellschaftliche Funktion einer Rechtfertigung ewiger weiblicher Standesrollen erfüllt. Die Frauen haben tatsächlich nur als Jungfrauen oder Witwen Zugang zum offiziellen und römischen Himmel. Das Wort «Witwen» ist das einzige Mittel, um ausdrücken zu können, daß sie Mütter sind, womit man zugleich ausschließt, daß die eheliche Verbindung für den Zugang zum offiziellen Himmel von Gewicht sei.

Diese Faszination durch die menschlich widersprüchliche Standesrolle Marias ist um so unerwarteter, als die sie betreffenden Bemerkungen des Evangeliums weder die Institution der Familie noch die Mutterschaft, sondern allein den Glauben hervorheben. Dieser letzte Punkt aber konnte – ebenso wie der Lebensstil Jesu – nicht leicht eine soziale Form finden, und so ist er auch im Schatten geblieben. Kurzum: Die Wichtigkeit Jesu und Marias für die Bewertung der offiziellen christlichen Heiligkeit rechtfertigt es, daß zwei Beiträge dieses Heftes über die Modelle der Heiligkeit ihnen gewidmet sind.

Wenn sich schon solche Schwierigkeiten ergeben haben im Falle Jesu und Marias, so dürfen sie auch den katholischen Gläubigen nicht erspart werden, selbst wenn sie sich nach Art und Grad unterscheiden. Die Beiträge über «Die Heiligsprechung der Heiligen und ihre soziale Verwendung», über die unterschiedlichen hagiographischen Berichte über Mutter Agnes von Jesus, über «Dem Volk entstammende Heiligkeitsmodelle» und über «Modelle priesterlicher Heiligkeit» werden den Leser überzeugen, daß die bewegte Geschichte unserer Welt Rückstöße ausübt bis in die Ruhe der seligen Ewigkeit hinein.

Sicherlich ging es bei den kanonisierten Heiligen nicht so weit, daß sie dasselbe Los wie die Helden gewisser Länder erlitten hätten, die gestern heiliggesprochen wurden und morgen geschmäht werden. Die Heiligen des Himmels haben nichts zu befürchten als Schwankungen der Popularität und Änderungen ihres liturgischen Rangs. Mit der Zeit sind sie der Gefahr ausgesetzt, in der kirchlichen und volkstümlichen Frömmigkeit an Kurswert zu verlieren, ebenso der Gefahr der Säkularisierung. Hier gibt es nichts, woran man natürlicherweise Anstoß nehmen müßte. Die realen Personen oder die Methoden sind Wege, sie sind aber manchmal auch Hindernisse für ein gutes Verstehen der evangeliumsgemäßen Heiligkeit.

Sie sind zunächst einmal Wege: Sie erleichtern die Identifikation mit religiösen Helden oder erleichtern konkrete Entscheidungen. Sie sind bessere Motivationen als sittliche Imperative, als Theorien oder selbst sittliche Erfordernisse. Sie bewegen die affektiven Kräfte. Ihre Überzeugungskraft kommt aus ihrem konkreten Wert. Das erklärt, warum die Lektüre des Lebens der Heiligen in der christlichen Tradition eine sehr geschätzte geistliche Übung war. Bis vor kurzem lasen die Priester die Lebensbeschreibung des Heiligen, dessen Fest gerade gefeiert wurde, in der Tagesliturgie des Breviers. Diese Lebensbeschreibungen waren nach einem stereotypen Schema abgefaßt, sie informierten nur wenig über die Wirklichkeit, sie belehrten über die Leitbilder von Heiligkeit, wie sie im Volk überliefert waren und zu denen von den Autoritäten ermutigt wurde. Das Brevier war ein einfaches Mittel, um vor den Augen des Lesers eine gewaltige Heerschar von religiösen Heroen vorbeiziehen zu lassen; sie luden den Leser ein, sich durch die Nachahmung der wunderbaren Taten seiner Vorgänger in ihre Schar einzureihen. Dem heiligen Franz von Assisi nachzufolgen, ist attraktiver, als sich von den guten Gründen überzeugen zu lassen, die für die Armut sprechen, wenn es darum geht, die Reichtümer des Reiches Gottes zu entdecken.

Solche Modelle der Heiligkeit sind nicht bloß Wege, sie werden oft auch zu Hindernissen. Indem sie die Gestaltungen der Heiligkeit im vorhinein festlegen, verursachen sie ungebührliche Bindungen an die Formen der Vergangenheit und regen die erneuernde Kraft des Evangeliums nicht an, wirksam zu werden. Jeder Ordensangehörige hat schon feststellen können, wieviele Leute, die, gemessen an den Satzungen des Ordens, tugendhaft waren, an seinem tatsächlichen Ruin gearbeitet haben. Das eigensinnige Bestehen auf der Einhaltung veralteter Regeln und auf der Reproduktion überkommener Modelle hat oft nicht die evangelische Vitalität – weder die apostolische noch die kontemplative – gefördert, sondern sie zum Erliegen gebracht.

Man möge sich nur erinnern an die Diskussionen von 1954 um die Sache der Arbeiterpreister und die von Rom gegen diese Initiative ins Feld geführten Gründe. Rom berief sich nur darauf, daß es unter gewissen Umständen unmöglich werde, das regelmäßige Breviergebet zu sichern; es fürchtete, daß damit auch die Meditation unmöglich werde. Kurzum: es sah keine Möglichkeit, wie der Lebensstil des Priesters

nach dem Muster des Seminars von Saint-Sulpice mit dem des Arbeiters einer modernen Fabrik zu vereinbaren sei.

Es wäre besser gewesen, sich zu fragen, aus welchem evangeliumsgemäßen und apostolischen Grunde es notwendig sei, mit einem bestimmten klerikalen Stil zu brechen. Nichts beweist, daß die krampfhafte Erregung der Autoritäten der Westkirche wegen des Problems des Zölibats nicht von derselben Art ist wie die damaligen Auseinandersetzungen. Die Argumente zugunsten des Zölibats sind im wesentlichen nur noch traditioneller Art, sie sind nicht mehr neu bewertet worden im Blick auf die heutigen Herausforderungen. So wird auch diese Bindung an die Vergangenheit zu einem Hindernis bei der Suche nach neuen Wegen für den kirchlichen Dienst. Da das bestimmende Modell bereits vorgegeben ist, sind wir davon dispensiert, neue Wege zu entdecken. Die Heiligkeit, die wesentlich eine von festen Grundtypen her geschaffene Neuerfindung sein sollte, entgeht nicht der Mode.

Wiewohl dies offensichtlich ärgerniserregend ist, gibt es nichts, was verständlicher wäre. Die festen Grundtypen von Heiligkeit gestalten sich entsprechend den Überlebens- und Identifikationsbedürfnissen einer Gruppe. Allein die katholische Kirche besitzt ein offizielles und rigoroses System der Heiligsprechung. Die Techniker der Zugehörigkeit zu Gottes himmlischem Reich abstrahieren nicht von der Organisation der Kirche und von den Problemen, welche diese aufwirft. Die katholische Kirche ist eine hierarchische Gesellschaft, in der die Inhaber der Macht männliche ehelos lebende Kleriker sind. Eben diese selben Kleriker haben die Aufgabe, das Evangelium zu verkünden und über das Zusammenleben der Christen in einer wünschenswerten doktrinären Einmütigkeit zu wachen. Ihre Interessen als die Interessen von Männern der Macht und der Lehre vermengen sich praktisch mit denen der Kirche: sie sichern das Überleben der Kirche. Ihre Regierungstätigkeit und ihre Lehre in Frage zu stellen, Argwohn zu äußern gegen das Modell von Kirche, das sie durch ihre Arbeit und ihre Leitungstätigkeit verewigen, bedeutet dann, sich am Evangelium zu versündigen.

Dieses Bemühen um eine hohe Bewertung der Verantwortlichen in der Kirche erklärt anscheinend auch die große Zahl heiliggesprochener Bischöfe einerseits oder seliggesprochener Ordensleute andererseits. Zweifellos haben – wie einer der Beiträge dieses Heftes feststellt – wirtschaftliche Gründe eine Rolle gespielt zugunsten der Tatsache, daß gerade die Besitzenden in der Kirche zu den höchsten Ehren gelangt sind. Aber diese wirtschaftlichen Gründe wurzeln in politischen Gründen: Das Überleben und die gegenwärtige Vitalität einer hierarchischen Gruppe wären nicht mehr gesichert, wenn die Hierarchen oder die Verantwortlichen in den Verdacht kämen, nicht mit allen ihren Kräften für das heilige Ziel zu arbeiten.

Ähnliche Bemerkungen könnte man hinsichtlich der fast gänzlich zölibatären Bewohnerschaft des offiziellen Himmels machen: Die Gründe dafür liegen nicht im Reich Gottes, sondern in der Organisationsform der Kirche. Da sie von juridisch oder geistlich Verantwortlichen geleitet wird, die ehelos leben, versteht es sich von selbst, daß eine solche Kirche, die unablässig den Zölibat für die in ihr Verantwortlichen preist, auch dessen offiziell anerkannten ewigen Früchten den Vorrang zuerkennt.

Kurzum: Der offizielle Himmel spiegelt die Interessen der irdischen Kirche wider. Das gibt Anlaß zum Nachdenken, denn diese Zusammensetzung der Bewohnerschaft des Himmels zeigt, welcher Art die herrschenden Züge im Erscheinungsbild der irdischen Kirche sind, und diese wechseln durch die verschiedenen Geschichtsepochen hindurch; sie sind nicht absolut bestimmend als autorisierte Deutung des Evangeliums. Es ist möglich, daß vergessene Faktoren in dieser Offizialisierung der Heiligkeit auch vergessene Faktoren oder Versäumnisse im evangelischen Zeugnis der Kirche einer Epoche offenbaren. Die Art und Weise, wie die Kirche den Himmel bevölkert, verrät ihre Vorstellung von ihrer Beziehung zu dieser irdischen Welt.

Die Problematik, die dieses Heft anspricht, ist begrenzt. Es spricht nicht den ganzen Umfang dessen, was Heiligkeit ist, an; das wäre unverschämte Anmaßung. Es gibt nicht vor, richten zu dürfen; das wäre ungebührlich. Es arbeitet nur soziale oder ideenhafte Elemente heraus, welche die offiziellen Formen der Heiligkeit relativieren, und es schärft die Pflicht ein, den nicht nachahmbaren Weg Jesu von Nazaret zu meditieren. Jesus eröffnet das Reich Gottes, indem er sich in die Nähe derer begibt, die keine Hoffnung mehr haben; man sieht ihn Tischgemeinschaft halten mit den Verlorenen und den Prostituierten, er erregt Anstoß bei den Gerechten und verwirrt die Spezialisten für die Wege Gottes.

Betrachten wir sodann noch die seit der Renaissance bei der Darstellung der himmlischen Orte und ihrer Bewohner herrschende Ikonographie. Da ist nur noch Platz für Leute aus guter Gesellschaft, und zwar entsprechend der sozialen Ständeordnung dieser Welt. Man geht im Sonntagsanzug in den Himmel ein. Die Hagiographen beeilen sich, die originellen und volkstümlichen Persönlichkeiten «konform» zu machen. Trotz diesen Konventionen bricht die Kraft des Evangeliums für die Hoffnungslosen immer wieder durch.

Es ist zweifellos kein Zufall, wenn eine der Gestalten, die Jesus am nächsten kamen, zugleich eine der populärsten und die Kirche am meisten in Frage stellenden Gestalten war: Franz von Assisi. In ihm offenbart sich, selbst in der Heiligenlegende, etwas anderes als das Interesse einer Gruppe: nämlich eine Energie, die vom Geist Gottes kommt und die alle allzu menschlichen Kriterien der offiziellen Regeln für den Zutritt zum Reich Gottes sprengt. Er wird zu einer neuen Hoffnung für die, welche keine Helden sind.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Josep M. Rovira Belloso

Worin besteht die Heiligkeit Jesu von Nazaret?

I. Hinter einer ungehörigen Frage verbirgt sich ein ernstes Thema

Innerhalb kürzester Zeit habe ich erlebt, wie in Theologenkreisen und – nicht ganz so unmittelbar – in einer Dialogzeitschrift für Priester folgende erstaunliche Frage aufgeworfen wurde: Würde Jesus von Nazaret heute heiliggesprochen werden?

Nimmt man diese Frage wörtlich, so läßt sie sich schnell als dreist oder sogar absurd abtun. In der Tat ist es die heilige Existenz Jesu, die jedes Urteil über Heiligkeit begründet, und nicht umgekehrt: kein vorher festgelegtes Kriterium der Heiligkeit kann entscheiden, ob Jesus heilig war oder nicht.

Aber es ist schon ein Verdienst dieser angriffslustigen Frage, daß sie uns zwingt, mit allergrößtem Nachdruck zu betonen, daß die ungewöhnliche, nicht auf Formeln zu bringende Gestalt Jesu von Nazaret höchstes Vorbild und letzter Maßstab der Heiligkeit ist.

Die Frage enthält jedoch auch einen kritischen Kern, der des Nachdenkens wert ist: denn sie legt implizit den Vergleich zwischen der «genialen und ungestümen Heiligkeit»[1] Jesu und den mehr oder weniger konventionellen Heiligkeitsmodellen und -kriterien nahe, die wir manchmal mit etwas vereinfachenden Wendungen wiedergeben wie «Es genügte ihm, mit der Hilfe Gottes seine Pflicht zu tun», oder «Er verstand es einfach, sein Leid mit Geduld zu tragen», usw. In dieser Hinsicht gewinnt die Frage nach den Chancen für eine Heiligsprechung, die Jesus heute hätte, eine neue, kritische Nuance: Warum sprengt die heilige Existenz des Messias alle bestehenden Heiligkeitsmodelle, und warum ist dies sogar bei einigen in der Neuzeit oder in der Gegenwart kanonisierten Heiligen der Fall, die keineswegs die anthropologische Bedeutung – für alle Menschen – und die evangelische Bedeutung – für die Glaubenden und Jünger – der Heiligkeit des Meisters haben?

Diese beunruhigende Frage deutet schließlich auf einen letzten Punkt, der reicher an theologischem Inhalt ist: Worin besteht eigentlich die Heiligkeit Jesu von Nazaret? Diese zweite Frage, der die Polemik gegen die Heiligkeitsmodelle gewisser Kanonisierungen der jüngsten Zeit bereits genommen ist, hat viel mehr mit der realen Geschichte Jesu zu tun. Das Problem stellt sich folgendermaßen: Es waren die Gerechten – die «Heiligen» – seiner Zeit, die ihn verdammten, und nicht diejenigen, die als Sünder galten. Wenn dem so ist, muß man sich fragen, von welcher Art diese Heiligkeit war, die jene so sehr verwirrte, welche die Religion ernst nahmen: die rechtmäßigen Autoritäten des Judentums und die Tugendhaften seiner Zeit.

War es denn nur engstirnige Böswilligkeit, welche diese sich gerecht dünkenden Menschen zu ihrer verständnislosen Haltung gegenüber jenem verwirrenden Jesus führte, der mit dem Nimbus eines messianischen Anspruchs in ihre religiöse Welt einbrach? Oder trug die besondere Heiligkeit Jesu vielleicht diese Tendenz zur Verunsicherung in sich?

Die eigentliche Frage, der wir uns zuwenden müssen, lautet daher: welche spezifische Eigenart besitzt die Heiligkeit Jesu, wenn sie nicht nur gegen die Heiligkeitsmodelle seiner Zeitgenossen verstieß – und dies in solchem Maße, daß sie deren Feindschaft und Verurteilung provozierte –, sondern auch uns Heutigen noch verwirrend erscheint? Dies ist das ernste Thema unserer Arbeit.

II. Jesus verwirrt seine Zeitgenossen

Die Heiligkeit Jesu kann sich als etwas Harmonisches darstellen. Allerdings nicht als eine Harmonie, die Dissonanzen ausschließt. Im Gegenteil: Wie bei dem berühmten Quartett von Mozart erscheint die heilige Existenz Jesu als höhere Harmonie, die «le dissonanze» in sich aufgenommen hat.

Oder wenn man ein anderes Bild aus dem naturwissenschaftlichen Bereich nehmen will, ließe sich die Heiligkeit Jesu mit den Formeln der Relativitätstheorie vergleichen, in denen außer den drei Dimensionen des Raumes die Größe Geschwindigkeit/Zeit eine Rolle spielt, und zwar nicht nur die des sich bewegenden Gegenstandes, sondern auch die des ihn umgebenden Raumes. Dieser Vergleich soll zeigen, daß in Jesus nicht nur die Vielfalt seiner menschlichen Dimensionen am Werk ist, sondern darüber hinaus der Ein-

bruch der transzendenten oder göttlichen Dimension, jener vierten Dimension, die das Geheimnis der Existenz Jesu ausmacht, über der die Dynamik dieses «Umhüllenden» liegt, welches die Liebe des Vaters ist. Das verwirrende Element wird sich zum äußersten steigern, wo man erkennt, daß diese vierte, transzendente Dimension eine ganz unerwartete Verbindung mit der Geschichte der Menschen eingeht.

All dies können wir konkret am Beginn des Markusevangeliums feststellen, dessen erstes Kapitel nachdrücklich den Einbruch der Lehre und der «Macht» des Messias hervorhebt und dessen folgendes Fragment (Mk 2,1–3,6) in fünf Szenen einige «Aussprüche» (*Lógia*) und Taten Jesu darstellt, die wirklich erstaunen.

Es sind die fünf Szenen, in denen Jesus dem Gelähmten die Sünden vergibt, mit den Sündern ißt, denen Recht gibt, die nicht fasten, und zugleich den neuen Wein in den neuen Schläuchen preist, die Herrschaft über den Sabbat beansprucht und schließlich den Sabbat «bricht», indem er dem Mann mit der gelähmten Hand seine Heilung bringt.

Die Aussage, das Erstaunen der Zeitgenossen Jesu beruhe darauf, daß sein Sprechen und Handeln vom Paradox gekennzeichnet seien, scheint mir noch nicht den Mittelpunkt der Frage zu beleuchten, es sei denn, man kann auch aufzeigen, worin dies Paradox besteht. Es sei denn, man zeigt, welches dieser, wenn man so will, paradoxe Inhalt von Wort und Tat Jesu ist, der bei seinen Hörern und Augenzeugen Verwunderung hervorruft. Um welchen Inhalt handelt es sich?

Wenn Jesus sich darauf beschränkt hätte, Gott um Verzeihung anzurufen, statt selbst derjenige zu sein, der verzieh; wenn er die Tradition gepriesen hätte, statt das Neue zu loben; wenn er die Sünder als undankbar gegenüber Gott diskriminiert, ihre Gesellschaft gemieden und statt dessen nur mit den «Gerechten» gegessen hätte, um mit dieser Geste unmißverständlich kundzutun, daß er die Gemeinschaft der Heiligen bilden werde; wenn er gesagt hätte, es gebe nichts Heiligeres als den Sabbat, weil dieser der Tag der Ruhe Gottes sei, und sich damit zufriedengegeben hätte, den Sabbat zu halten, statt sich in Wort und Tat zum Herrn über ihn zu machen; wenn er all dies getan hätte, dann hätte Jesus weder die Grenzen der Heiligkeit, wie sie vom gesetzestreuen Judentum verstanden wurde, noch die der Vernunft gesprengt.

Ließe sich aus dieser ersten Annäherung ableiten, daß Jesu Absicht darin besteht, der religiösen Vernunft auf paradoxe Weise zu widersprechen oder sich in faustischer oder prometheischer Manier über die religiösen und gesetzlichen Verpflichtungen hinwegzusetzen?

Es gibt wirklich «pará-doxa» (Meinung außerhalb der allgemein herrschenden Meinung). Es gibt in der Tat ein Überschreiten der «Gesetzesfrömmigkeit». Aber ich glaube, dies ist noch nicht der Inhalt der Heiligkeit des Messias.

III. Worin besteht das verwirrende Element der Heiligkeit Jesu?

Der wesentliche, spezifische Inhalt des Verhaltens Jesu in diesen Erzählungen des zweiten Evangeliums und ähnlichen Texten ist, glaube ich, in erster Linie darin zu finden, daß Christus weniger nach der Verwirklichung eines Gesetzes- oder Frömmigkeitswerkes strebt als daß er sich selbst zum Mittelpunkt des göttlichen Lebens und der Erlösungstat Gottes für die Menschen macht. Und an zweiter Stelle darin, daß diese Menschen die Sünder, die Armen, die von bösen Geistern Besessenen, die Außenseiter, kurz, die mit einem Mangel behafteten Menschen sind.

1. Daß Christus sich selbst zum Zentrum der Ausbreitung des Lebens und der Erlösung Gottes macht, bedeutet das Hereinbrechen von etwas Neuem in die Welt, das diese transzendiert.

Es bedeutet das Hereinbrechen der verzeihenden Liebe Gottes; bedeutet, daß Jesus den Mittelpunkt einer Gemeinschaft darstellt, welche die Sünder anzieht, aufnimmt und vereinigt; daß er als Bräutigam erscheint, der seine Freunde bei seinem Hochzeitsfest erfreut; daß er Herr über den Sabbat ist und von ihm das Heil für jeden Menschen ausgeht.

Diese zentrale Eigenschaft Jesu könnte man auf einer höheren theologischen Ebene mit den berühmten typisch johanneischen «Ich-bin»-Sätzen zum Ausdruck bringen: Ich bin die Vergebung; Ich bin der Mittelpunkt der Gemeinschaft der Sünder; Ich bin der Bräutigam; Ich bin der Herr des Sabbats; Ich bin die Erlösung und das Leben.

Diese Eigenart der Existenz Jesu erlaubt, vom Einbruch der Heiligkeit Gottes selbst in die Menschheit zu sprechen. Und sie macht Jesus weniger zu einem Menschen, der sich um die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes bemüht oder die Befolgung der religiösen Pflichten für den höchsten Wert hält, als zu einem Menschen, der in seiner Person, seinem Reden und Handeln die gnadenhafte, heilende Liebe Gottes zu dem mit Mängeln behafteten Menschen sichtbar zum Ausdruck bringt.

Man darf dabei nicht vergessen, daß diese für die Heiligkeit Jesu typische «ontologische» Qualität der

Überfülle ein erstes schockierendes Element darstellt, das Hereinbrechen des Göttlichen in diesen Menschen, das widersinnig und verwirrend erscheint: ein klarer Beweis dafür sind das sechste und achte Kapitel bei Johannes.

2. Aber mit diesem Einbruch des Göttlichen geht ein zweites verwirrendes Element einher, insofern die Fülle und die «Macht» Jesu vorrangig die Aufhebung des «Nicht-Menschen»[2] suchen, die sich über die Vernichtung Jesu, des Christus, verwirklicht.

Verwirrend ist in der Tat die absteigende Dynamik, die in Jesus zur «Vernichtung der Macht» führt. Er predigt nicht in Athen oder in Rom, sondern «am See». In einem Land ohne Ansehen («das Galiläa der Heiden») und ohne Kultur. Er predigt nicht von oben, sondern von unten. In Solidarität mit denen, die nicht zählen und die keine Macht haben.

Wir merken, daß das wirklich Verwirrende nicht allein das Hereinbrechen des Göttlichen in Jesus ist, sondern die Gegenwart Jesu in der Gesellschaft derer, die nicht zählen. Jesus stellt sich nicht an die Seite des Kaisers, sondern nimmt den Platz der Opfer der Gesellschaft ein. Die Tendenz und die Struktur der Gesellschaft werden in Jesus im Negativbild sichtbar, weil er den Platz des Hungernden und des Dürstenden einnimmt, dessen, der kein Haus hat, und dessen, der krank ist oder im Gefängnis sitzt. Jesus begibt sich letzten Endes auf der Gesellschaftsskala an die Stelle dessen, der wegen des religiösen Verbrechens der Gotteslästerung oder wegen des bürgerlichen Delikts des Aufruhrs zum Tode verurteilt ist. «Nur diejenigen, die im Rang gesunken sind und die man verfolgt, der verlorene Posten oder der Soldat, den man beerdigt..., jene, die weniger frei sind, sie verkörpern die Freiheit», sagt Adorno[3]. In diesen Worten scheint das Paradox nachzuklingen, das Paulus für Jesus verwendet: «Er wurde zum Fluch, um uns vom Fluch des Gesetzes zu befreien.» Jesus erscheint einfach als «der Letzte»[4], und auch seine Worte scheinen wie die «letzten Worte»: die Worte dessen, der vom Leben geschieden wird.

3. Doch die Tatsache, daß Jesus von unten handelt, von der Basis der Gedemütigten, im Sinne der Befreiung, die aus der Liebe hervorgeht (vgl. Ps 18,20), führt uns zum dritten verwirrenden Element nach Überfülle und Vernichtung: dem Element der Übertretung[5].

Wenn Gesetze nicht mehr den Zweck erfüllen, für den man sie gemacht hat, können sie von oben geändert werden. Was aber geschieht, wenn die Initiative, das Gesetz zu erweitern oder dessen Ziel höher anzusetzen, von unten kommt? Dann erscheint sie in den Augen des Beobachters als Übertretung des Bestehenden.

Warum erscheint der Sabbat «übertreten»? Weil für Jesus das Gesetz zwar wichtig ist, noch wichtiger aber das neue Ziel des Gesetzes, das er selbst festlegt, indem er sich zum Maß des neuen Menschen macht. Das Gesetz kann man als den Versuch bezeichnen, allgemein und abstrakt die Forderungen zu definieren, die aus der Wirklichkeit erwachsen, welche respektiert zu werden verlangt[6]. Das Gesetz ist wie eine objektive Annäherung an diese Realität und zeigt allgemein die Antwort auf, die wir geben müssen, wenn wir diese Wirklichkeit anerkennen, beachten oder bekräftigen wollen. Aber das Gesetz kann weder den ganzen Reichtum der Wirklichkeit erfassen noch die obersten Ziele des Rechts vollständig aufzeigen noch die dieser Realität am besten entsprechende Antwort konkret skizzieren.

Wenn dagegen Jesus sagt, er sei Herr über den Sabbat, dann deutet er auf das höchste Ziel des Gesetzes hin. Er hebt weder den Subjektivismus noch die Anomie (die Abwesenheit jeden Gesetzes) auf den Thron. Vielmehr versichert er, das letzte Maß des Menschen und damit auch das Maß der Einhaltung des Sabbatgesetzes sei er selbst. Es geht nicht darum, daß der Mensch die Sabbatruhe buchstäblich befolgt, sondern daß er das Maß der neuen Schöpfung erreicht, die Jesus ist, der neue Mensch. Deshalb ist für Christus das Gesetz wichtig, aber nicht dessen buchstäbliche Erfüllung, sondern die konkrete Erlösung der Menschen stellt den höchsten Wert dar.

Und genau im Hinblick auf diesen obersten Wert – den Menschen von seiner Sünde, seiner Krankheit oder Einsamkeit, seinem Hunger und Durst zu befreien – erscheint der Sabbat «übertreten».

Es handelt sich um eine Übertretung aufgrund eines «Überquellens»: aus einem Überquellen des Geistes in Jesus, der die Stelle des «Nicht-Menschen» einnimmt. Es ist nicht eine bloße Gesetzesübertretung: Dies mag das bekannte «Lógion» erklären, das der Kodex aus dem VI. Jahrhundert (Beza-Cantabrigensis) in Lk 6,5 notiert: «Als er am selben Tag einen erblickt hatte, der am Sabbat arbeitete, sprach er zu ihm: Mensch, wenn du weißt, was du tust, so bist du selig; weißt du es aber nicht, so bist du ein Sünder und Gesetzesbrecher.» Die prometheische oder die verantwortungslose Übertretung haben mit den Absichten Jesu nichts zu tun.

Aber der Einbruch der Liebe des Vaters in Jesus, die Salbung des Geistes, mit dem der Vater den gekreuzigten Armen gesiegelt und gesalbt hat, ruft in Jesus diese ontologische Fülle hervor: dieses Übermaß oder Überquellen, das den gesetzlichen und religiösen Rahmen seiner Zeit und noch der unseren sprengt und, indem es die Kategorie der «Übertretung aufgrund des

Überquellens des Göttlichen über den Rahmen des Gesetzes» begründet, gegen alle «offiziellen» Heiligkeitsmodelle von gestern und heute verstößt. Dürfen wir eben dies nun genauer und mit Bezug auf die Geschichte erläutern?

IV. Jesus verwirrt, weil er die Geschichte der Menschen auf sich nimmt und in dieser Geschichte aus der Situation der Personen und Gruppen heraus gegen das Böse kämpft, das diese bedroht

Der Bezug Jesu zu seiner Welt und der Geschichte seiner Zeit führt uns zu drei Formulierungen, die das Besondere der Heiligkeit des Messias zu erfassen versuchen. Im Grunde zielen sie auf das ab, was wir bereits gesagt haben, aber sie wollen dies in Verbindung mit der realen Geschichte der Menschen zeigen, die auch Jesus gelebt hat.

1. Die Heiligkeit Jesu verwirklicht sich nicht außerhalb der Geschichte, sondern nimmt das reale Leben seiner Zeit an. Genau in dieser Geschichte eröffnet er einen neuen Weg der Gerechtigkeit, eine neue Lebensform, die über die positive Beziehung zu den Menschen zum Vater führt.

Jesus nimmt die Geschichte auf sich: Die so präzisen und bezeichnenden Geschichtsausschnitte in Lk 3,1 f und Joh 1,14 illustrieren dies Problem. Jesus ist das Wort Gottes, das in einer Stellung bar aller Attribute weltlicher Macht in dieser konkreten Geschichte lebt.

Jesus scheut die aus der Geschichtlichkeit des Menschen erwachsenden Probleme nicht, sondern begegnet ihnen mit seiner «heiligen» Freiheit: Jesus wird heilig, indem er gegenüber Herodes frei ist (Lk 13,32), indem er das wichtigste politische Problem seiner Zeit angeht, das darin besteht, die Beziehung (Unterscheidung? Verschmelzung? Unvereinbarkeit?) zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des römischen Kaisers zu klären. In diesem Sinn ist der Abschnitt über den Tribut für den Kaiser (Mt 22,21) nicht primär als Abhandlung über öffentliches Recht zu lesen, sondern als Hervorhebung der eigenständigen Entscheidung des «Heiligen Gottes», in der sich dessen *heilige* Freiheit ausdrückt.

Jesus besitzt «Geschichtssinn»: nicht etwa, weil er ein historisches «Konzept» oder eine «Theorie» hätte, sondern weil er an erster Stelle beachtet, daß die Zeitlichkeit eine der menschlichen Existenz innewohnende Dimension ist («Es wird eine Zeit kommen...», sagt er in Mk 2,19 und in Lk 17,22), und vor allem, weil er – wenn auch ohne deutlich zu machen, welches die «Substanz» der Geschichte und ihr «Motor» ist, denn Jesus ist weder ein Augustinus noch Hegel noch Marx *avant la lettre* – sich sehr genau dessen bewußt ist, daß die menschliche Existenz als «Transzendenz in der Geschichte» oder als an die Transzendenz grenzende Geschichte gelebt werden kann. Und dies ist überaus wichtig, denn auf diese Weise erscheint das Evangelium als Angebot an den Menschen, Gott von den Ereignissen her, die er erlebt, finden, seine Freiheit von dieser oder jener Situation aus entfalten und mit wahrhaftiger Liebe, die auch unter kritischen Umständen ihren Adressaten erreicht, lieben zu können. (Dies hängt natürlich mit den vorherigen Möglichkeiten einer Verbindung zu Gott durch das Gebet und der Entfaltung einer befreiten Freiheit zusammen.)

Und all dies geschieht, weil Jesus, der Ausdruck der Wahrheit, Liebe und Freiheit Gottes, in die Wirklichkeit unserer Geschichte eingetreten ist und den Horizont aller Situationen darstellt, die wir erleben können und die durch den Bezug auf ihn vollauf menschlichen Sinn und Wert erlangen.

2. Die Heiligkeit Jesu nimmt das Böse der Geschichte auf sich und greift die Vertreter der Bosheit der Welt prophetisch und real an. Die Heiligkeit Jesu entwikkelt sich nicht abseits des Bösen, das die Menschen versklavt, sondern in einer besonderen, militanten und befreienden Antithese, die durch die Hingabe am Kreuz hindurchführt.

Eine Heiligkeit, die keinerlei Beziehung zu dem Übel und den Nöten hätte, welche die Menschen bedrücken (in Oberägypten, Neapel oder an irgendeinem andern Ort der Erde), wäre nicht möglich. Daher empfinden wir kritisches Unbehagen gegenüber Aussagen über Heiligkeit von der Art: «Er beschränkte sich darauf, mit der Gnade Gottes seine Pflicht zu tun.» Jeder christliche Heilige würde, wenn wir sein Leben richtig analysierten, eine Ähnlichkeit mit dem Lamm Gottes aufweisen, das die Sünde der Welt «trägt und wegnimmt», da ja die Heiligkeit Jesu dieses Element der Antwort auf das Böse und den daraus erwachsenden Schmerz in sich birgt.

Die ersten drei Kapitel von Markus sind bewußt darauf angelegt, in uns den Eindruck zu erwecken, daß die «Kraft» der Liebe Gottes als eine entscheidende Episode im Kampf gegen das Böse in die Welt hereingebrochen ist. Das Dämonische im Menschen, Krankheit, Unwissenheit weichen vor dem Angriff des «Heiligen Gottes» und ziehen sich zurück.

Jesus begnügt sich nicht damit, den Menschen zu loben oder den Grund für eine idealistische Anthropologie zu legen, welche die Formel für das «Wesen» des Menschen finden möchte. Dieses Wesen zeigt sich und zeichnet sich kraftvoll ab sowohl von seiten des Men-

schen, der sich der Kraft der treuen Liebe hingibt, als auch von seiten dessen, der die Wirkungen dieser echten und tatkräftigen Liebe empfängt.

Jesus geht vom konkreten Menschen aus, dem diese oder jene sicher zu seinem Menschsein gehörende Eigenschaft fehlt. Und von der Liebe Gottes her setzt er bei jenem Mangel an, der den Menschen verunstaltet, und macht ihn neu. Dies führt uns zur dritten Aussage:

3. Jesus nimmt die konkrete Situation der Menschen an, verbindet sich mit ihnen und erschafft in ihnen die Gestalt des neuen Menschen, der zu der Fülle berufen ist, welche in der Ähnlichkeit mit dem Bild jenes neuen Menschen Jesus Christus besteht.

Hier begegnet uns etwas für die Heiligkeit Jesu sehr Typisches, das ich die «Fähigkeit, den Menschen zu erreichen» nennen möchte. Jesus meidet alle Ideologisierung: Er konstruiert kein umfassendes System, das auf einigen Prinzipien aufbaut und zu einigen Konsequenzen führt, die sich vielleicht immer mehr von der menschlichen Existenz entfernen.

Jesus erfährt, daß er mit seinem Wort das Herz des Menschen zu erreichen vermag (siehe Joh 2,25). Und mit seinem Handeln – dem Handeln, durch welches das Reich Gottes gegenwärtig wird[7] – nähert er sich, wo der Mensch Mangel leidet an Brot (die Szene in der Wüste), an Klarheit (Nikodemus oder die Ehebrecherin), an Umkehr (Zachäus), an Sendung und Lebenssinn (die Apostel), an Persönlichkeit (die Besessenen), an Freiheit (die Pharisäer), und erzeugt in ihnen einen neuen Sinn für ihr Leben, das heißt, er verändert die Situation dieser Menschen[8].

Wo die Ideologie ein Labyrinth ist, erweist sich das Evangelium als direkter Weg zum Herzen des Menschen, um in ihm die Erlösung als neuen Inhalt und Horizont der Existenz zu bewirken.

Und wenn in der vorigen Überlegung das Element der Übertretung auftauchte – allerdings als etwas, das nicht um seiner selbst willen gesucht wurde, sondern als Auswirkung des Übermaßes an Göttlichem und der Freiheit des Göttlichen in Jesus –, so begegnen wir nun einer neuen Kategorie, welche die Heiligkeit Jesu kennzeichnet: dem «Bruch», der aus seinem Kampf gegen das Böse herrührt und auch aus seiner wehrlosen, aber eindeutigen Haltung gegenüber den Vertretern dieses Bösen.

Jesus hebt sich von der Trägheit der Welt ab, und nicht aus persönlicher Tendenz zum Konflikt, sondern aufgrund der Dynamik des Glaubens vollzieht er den Bruch mit dem Pharisäertum, mit der Frömmigkeit des Tempels und mit den etablierten Mächten, die ihn ans Kreuz bringen werden. Das Kreuz bedeutet den Bruch schlechthin gegenüber dem «Lauf der Welt». Es faßt überdies alle Elemente der Verwirrung zusammen, die in der Heiligkeit des Messias auftauchen.

V. Synthese: das Kreuz

Letzten Endes läuft die Synthese der dreifachen von Jesus hervorgerufenen Verwirrung in ihrer Zuspitzung auf etwas Größeres hinaus als das Überquellen des Göttlichen, die Vernichtung und die Übertretung, die zu konkreten Ereignissen des Bruchs mit der Welt und ihren Mächten führen. Es ist der *Skandal* des Kreuzes. «Selig, die an mir keinen Anstoß nehmen», ruft Jesus aus, nachdem er an das befreiende Verhalten des Messias, wie es Jesaja voraussagt, erinnert hat (Mt 11,6; Lk 7,23).

Im Kreuz *sehen* wir offenbar die Erniedrigung des Herrn, *sehen* wir auch die Konsequenzen aus Jesu Bruch mit den etablierten Mächten und dem Buchstaben des Gesetzes; den Einbruch des Göttlichen in diesem Moment äußersten Widerspruchs und tiefster Ohnmacht können wir dagegen nur *glauben* und *lieben*.

Gegenüber dem, was wir über die Beziehung der Heiligkeit Jesu zur Geschichte sagten, wären wir nicht konsequent, wenn wir im Kreuz nur einen Zustand des Leidens sähen. Es wäre ein ungeschichtlicher Historismus, Kreuz und Leiden einfach gleichzusetzen. Das Kreuz ist das von «der Welt und dem Fleisch» verursachte Leid auf den Schultern des Gerechten, der den letzten Platz mit den «Nicht-Menschen» teilt, um sie von diesem letzten Platz hinwegzubringen (siehe *Gaudium et Spes* Nr. 38.1). Es ist das Leiden des Gerechten Jesus, *insofern* dieser das Schicksal der Glücklosen *teilt*, wofür er sich außerhalb der Stadtmauern begeben muß, verachtet und ehrlos: Ausgeschlossen wie ein zum Tode Verurteilter.

Dies ist in sich skandalös.

Aber der Skandal verwandelt sich in ein Geheimnis, ein glückseliges Geheimnis, wenn wir *glauben*, daß die liebevolle Hinwendung des Vaters sich im Kreuz verwirklicht. Es war notwendig, daß der Messias litt – indem er die Armut der Armen teilte, um sie mit seinem Leben reich zu machen (siehe 2 Kor 8,9) – und so in die Herrlichkeit einging! Nur über diesen Weg würde er am Ende diese Herrlichkeit mit allen Leidenden der Welt teilen können.

Die Heiligkeit Jesu erscheint hier schließlich als das Mysterium des Segens von Gott Vater über den Gekreuzigten und als die «Erfindung» eines neuen, wirksamen Weges, um zu erreichen, daß der Mensch seine Freiheit, seine menschliche Würde und seine Bestimmung als Kind Gottes wiedergewinnt.

Das Kreuz faßt die Heiligkeit Jesu zusammen, weil es die radikalste Gestalt des letzten Platzes ist, der von dem «Heiligen und Gerechten» eingenommen wird: von dem «Urheber des Lebens» (Apg 3,14f); mit äußerstem Realismus bringt es den Fluch zum Ausdruck, den das übertretene Gesetz über den Gerechten kommen läßt. Die Zusammenfassung der Heiligkeit Jesu ist es aber auch darum, weil es in dem «Letzten Wort» des Gekreuzigten auf die Annahme und die Antwort des Lebens verweist, mit welcher der Vater auf die bis ans Ende gehorsame und hingebende Liebe seines auserwählten Sohnes eingeht.

Selig, wer kein Ärgernis nimmt, sondern die Tatsache, daß Jesus – eben darum, weil er der Gesalbte, der Sohn Gottes ist – von diesem Ort des Gehorsams gegenüber dem Vater und dem Menschen weder herabsteigen will noch herabsteigen «kann», als Gottes Erlösung annimmt.

Denn freimütig und fromm zugleich ist Jesus dem Willen des Vaters nicht nur im Gebet, sondern auch am Kreuz gehorsam geworden.

Im Gebet hat er darüber nachgesonnen, daß der Wille des Vaters ein uneingeschränkter Wille zum Leben ist, der nicht duldet, daß einer verlorengeht (siehe Joh 6,32), sondern will, daß sie durch die persönliche Hingabe einer wahren und treuen Liebe das Leben in Fülle haben (siehe Joh 10,10 und 1,14.17b). Im Kreuz hat Jesus die paradoxe Verwirklichung dieses Willens – ohne Macht und Herrlichkeit – angenommen, der darum, weil er göttlich ist, sich in völliger Wehrlosigkeit und ohne jede weltliche Macht verwirklichen kann[9].

Jesus – und mit ihm bereits jeder Mensch – hat den Willen Gottes nicht nur passiv angenommen, sondern durch den Skandal des als grenzenlose Hingabe verstandenen Kreuzes aktiv, freiwillig und verantwortlich in die Tat umgesetzt.

Das Handeln (*poieîn*) Jesu war im Kreuz ebenso wehrlos wie das Handeln Gottes selbst. Jesus zeigt seine Göttlichkeit, und dies am verwirrendsten am Kreuz, daran, daß er niemals die «Mächte» der Welt für seine Sendung in Anspruch genommen und jede Versuchung, sich ihrer zu bedienen, konsequent von sich gewiesen hat. Der einzige Glanz des Kreuzes ist die Liebe in ihrer ganzen «wehrlosen Kraft»: in der Antwort des Lebens, die der Vater Jesus gibt; im Geschenk des Geistes, das der Auferstandene den Menschen macht; denn dies Geschenk leitet auch für uns Gottes entscheidende Antwort der Erlösung ein, die im Leben des Glaubens bereits begonnene Auferstehung.

Wir reduzieren damit die Auferstehung nicht auf das Kreuz: mit «gläubigem Erstaunen» erkennen wir, daß die Vernichtung des Sohnes die einzige Ausgangsbasis dafür ist, daß die Menschheit auferstehen und am «anderen Ufer» des Vaters leben kann. Auf dem Weg zu diesem Ufer ist allein die befreiende Liebe (Ps 18,20) glaubwürdig.

VI. Abschließende Bemerkung: Pastorale Konsequenzen

Der Charakter des Beispielhaften, den die Heiligkeit Jesu für die Kirche und die Christen besitzt, würde eine umfassende Ableitung der in unserem Thema implizit enthaltenen Konsequenzen erlauben. Die folgenden Ausführungen sollen genügen.

Die Stiftung Jesu kann nicht die Institutionalisierung der Vernunft bedeuten, nicht einmal der religiösen Vernunft. Sie kann die Heiligkeit oder das christliche Leben nicht als bloße Erfüllung einer *a priori* festgelegten Regel darstellen, die vom Kampf gegen das die Menschen bedrückende Böse und von der Geschichte mit Licht und Schatten absieht, in welche diese Menschen hineingestellt sind. Diese Geschichte ist es, durch welche die Heiligkeit des Christen anhand des Leitfadens der Transzendenz, das heißt, auf den Spuren Gottes, hindurchgeht.

Diesen zentralen Gedanken können wir in drei Aussagen aufschlüsseln:

1. Die Stiftung Jesu ist nichts anderes als die Einsetzung des Geistes, der entsprechend der aus dem Kreuz erwachsenden Überfülle sich grenzenlos verströmt. Was Christus mit seiner messianischen Fülle – oder mit dem Geschenk des Geistes – eingesetzt hat, ist die *Ecclesia orans*.

2. Die Stiftung Jesu kann nicht länger an der Stellung des Kaisers und den höchsten Positionen im Imperium einer jeden Epoche Anteil haben. Der Konstantinismus als ewige Versuchung besteht darin, die Kirche vom letzten Platz wegzubringen: aus der Gesellschaft der Kleinen, der Menschen «ohne Eigenschaften», die sie begleiten muß bis zum Heranwachsen des neuen, in Christus erschaffenen Menschen. Was Jesus mit seiner Vernichtung begründete, ist jene Kirche, für die wir im Kanon II bitten, «sie möge durch die Liebe zu ihrer Vollendung gelangen».

3. Die Stiftung Jesu ist nicht bloß das kritische Bewußtsein der Gesellschaft, sondern die tätige Prophetie der Freiheit für jene, die sie entbehren. Die Stiftung Jesu gewinnt ihre eigene Identität im Kontakt und in der Verbindung mit den «Nicht-Menschen», die sie «geheilt» in die Gegenwart Gottes und der Brüder entläßt. Die Kirche, die Jesus, der freie und dem Vater gehorsame Mensch, einsetzte, ist das Heils-

sakrament des Menschen. Die entscheidende Tat Gottes, deren Vermittlerin die Kirche als Instrument des Reiches in der Welt ist, durchkreuzt in flagranter «Übertretung» den Lauf dieser Welt und deren Verharren in Unterdrückung, Trennung und Tod, um den Strom der Vereinigung der Menschen mit Gott und miteinander entstehen zu lassen.

[1] Siehe Correspondència de Diàleg Eclesial 176 (Febr. 1979) 4.

[2] Mit diesem Ausdruck, der von Leonardo Boff stammt und den auch der katalanische Romancier Manuel de Pedrolo verwandt hat, möchte ich bezeichnen, was Robert Musil den «Mann ohne Eigenschaften» nennt.

[3] T.W. Adorno, Mahler (Paris 1976) 244.

[4] In meinem Artikel Jesucristo único y universal (veröffentlicht in: Jesucristo en la Historia y en la fe (Madrid 1977) 303–315) meinte ich, daß es zwei sehr bezeichnende Weisen gibt, von Jesus zu sprechen: als dem Wort Gottes und als «dem Letzten».

[5] Ch. Duquoc hat dies Element der «befreienden Übertretung» untersucht in: Dieu différent (Paris 1977) 43–60 und in: El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo: Jesucristo en la Historia y en la fe (Madrid 1977) 39–50.

[6] E. Schillebeeckx, Dieu et l'homme (Brüssel 1965) 233 ff.

[7] R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg [4]1965); El Evangelio de S. Marcos (Barcelona 1972) 38.

[8] Jesus wird persönlich und läßt die Menschen als Personen handeln: siehe J.M. Rovira, Una promesa de vida: La set de viure (Barcelona 1979) 32.

[9] J.I. González-Faus, El acceso a Jesús (Salamanca 1979) 168.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO

1926 in Barcelona geboren. Lizentiat in Jura (1948), Doktorat in Theologie an der Pontificia Università Gregoriana (1956) mit der bei Juan B. Alfaro angefertigten Dissertation La visión de Dios según Enrique de Gante. Gegenwärtig ist er Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Barcelona (Abteilung San Paciano). Veröffentlichungen: Estudis per a un tractat de Déu (1970); Fe i llibertat creadora (1971); L'Univers de la Fe (1975); Trento. Una interpretación teológica (1979). Ständiger Mitarbeiter von Zeitschriften wie Revista Catalana de teologia, Qüestions de Vida cristiana, Iglesia Viva und Pastoral misionera. Eine pastorale Tätigkeit nimmt er innerhalb der für die Pfarrei Santa Maria de Gornal, Hospitalet (Barcelona) verantwortlichen Gruppe wahr. Anschrift: Bruch, 136, 3°, 1ª, Barcelona 37, Spanien.

Pierre Delooz

Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung

Von der Heiligsprechung im Zusammenhang von Studien, die der Spiritualität gewidmet sind, zu sprechen, versteht sich nicht von selbst – nicht einmal in einem der Heiligkeit gewidmeten Zusammenhang. Das Band zwischen Heiligsprechung und Heiligkeit sieht vielleicht evident aus, aber gerade diese Art von Evidenz zu hinterfragen ist nützlich.

Auf einigen Seiten kann man dieses Band allerdings nicht durch die zweitausend Jahre Kirchengeschichte hindurch hinterfragen. Man kann nur eine Vorstellung von einigen der aufgeworfenen Fragen geben, was aber dennoch nicht ohne Interesse ist.

Zunächst jedoch: Wie ist die Heiligsprechung zu definieren? Sie ist die von der zuständigen kirchlichen Behörde verkündete Entscheidung, jemandem eine verpflichtende öffentliche gottesdienstliche Verehrung zu gewähren. Man stellt fest, daß in dieser Definition nicht unmittelbar von Heiligkeit die Rede ist. Die Heiligkeit ist in diesem Vorgang juridischer Natur impliziert durch die Praxis der Behörde, diese öffentliche Verehrung nur Personen zu gewähren, deren Heiligkeit in für sie annehmbaren Begriffen wahrgenommen wird. Von dieser Definition her kann man fragen, wer die zuständige Behörde ist, was sie unter verpflichtender öffentlicher gottesdienstlicher Verehrung versteht, welches die annehmbaren Begriffe in Sachen Heiligkeit sind. Die Antwort ist nicht einfach. Wir haben es bereits gesagt, man müßte zweitausend Jahre Geschichte in äußerst unterschiedlich eingepflanzten Kirchen in Betracht ziehen.

Zum Beispiel: In einem griechisch-römischen Kulturraum schreitet der Bischof zur Erhebung der Reliquien eines Märtyrers, in einem entfernten Marktflekken des Reiches ist er lediglich der Bevollmächtigte für eine Heiligsprechung, wobei man sich aber denken kann, daß er nicht in allen Punkten einen Akt setzt, der dem identisch ist, mit dem Papst Pius XII. seinen Vorgänger Pius X. heiligsprach. Nicht nur die zustän-

dige Behörde ist nicht mehr dieselbe, sondern auch die Vorstellung, die man sich von einer verpflichtenden öffentlichen gottesdienstlichen Verehrung machen kann, hat sich gewandelt, und die in Sachen Heiligkeit annehmbaren Begriffe haben sich entwickelt. Ein Bischof des Römischen Reiches hätte sich ohne Zweifel nur mit Mühe vorstellen können, daß er nicht die zuständige Behörde sein könnte und daß es eines Tages einen Unterschied geben würde zwischen der erlaubten öffentlichen Verehrung und der verpflichtenden öffentlichen Verehrung und daß man eine friedlich in ihrem Bett verstorbene Person verehren könnte. Einer der Gründe, die einen solchen Wandel erklären, ist nun gerade, daß sich die soziale Verwendung der Heiligsprechung geändert hat. Weil dies der Gegenstand dieses Beitrages ist, werden wir bei einigen Aspekten dieser Frage verweilen, wobei wir wohl wissen, daß andere Aspekte zur Sprache gebracht werden könnten.

Die Heiligsprechung unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Verwendung behandeln heißt, sich zu fragen, wozu sie dient, das heißt nach den Funktionen zu fragen, die sie ausübt; dabei können diese Funktionen, wie jedermann weiß, manifest oder mehr oder weniger latent, den betroffenen Personen mehr oder weniger verborgen sein. Aber wer sind diese Personen? Wem dient die Heiligsprechung? Auf jeden Fall nicht dem Heiliggesprochenen selbst. Man spricht nur Tote heilig.

Obwohl dazu bereits viel zu sagen wäre, gehen wir weiter. Sie dient in jedem Fall dazu, die Autorität des Heiligsprechenden zu bekräftigen. Es nützt nichts, unter diesem Gesichtspunkt zu betonen, was der fortschreitende Übergang von der bischöflichen Heiligsprechung zur päpstlichen Heiligsprechung bedeutet. Dieser Übergang ging allerdings nicht ohne Mühe vor sich. Die unter dem Vorsitz von Johannes XV. im Jahr 993 zum Konzil im Lateran versammelten Bischöfe ahnten überhaupt nicht, daß sie zum Verlust eines eigenen jahrtausendealten Rechtes beitrugen, indem sie den Papst an der Heiligsprechung Ulrichs von Augsburg teilnehmen ließen. Dennoch traf genau dies ein. Die Kodifikation des kanonischen Rechts, bekannt unter dem Namen «Dekretalen Gregors IX.» und 1234 veröffentlicht, behielt das Recht der Heiligsprechung dem Papst vor. Ohne Zweifel trugen die Bischöfe diesem Vorbehalt nur teilweise Rechnung. Man mußte auf Urban VIII. im Jahre 1634 warten, bis dieses päpstliche Vorrecht fast ganz anerkannt wurde.

Im Rahmen einer so kurzen Studie ist es ausgeschlossen, eine Vorstellung von den vielfältigen Beziehungen zu geben, die im Laufe der sehr langen Periode der bischöflichen Heiligsprechungen in Erscheinung traten, wie auch von den verschiedenen Formen von Kollegialität, die dabei zum Ausdruck kamen. Wir werden uns auf die päpstlichen Heiligsprechungen beschränken. Zweifelsohne war ihre manifeste Funktion, die päpstliche Autorität zu bekräftigen. Sie sind so ein Teil der jahrhundertelangen römischen Strategie zur Verstärkung des hierarchischen Zentrums der Kirche, einer Strategie, die – wie man weiß – von Gregor VII. bis in unsere Tage zahllose Formen annahm.

Dennoch war das, worauf die päpstliche Heiligsprechung abzielte, selten die direkte Bekräftigung ohne Umschweife der päpstlichen Autorität, wie es etwa der Fall war, als beispielsweise Alexander III. Thomas Beckett im Widerspruch zum König von England heiligsprach, oder als Benedikt XIII. seinen Vorgänger Gregor VII. heiligsprach, um den Herrschern der Aufklärung, die ihn sehr wohl verstanden, seine Art zu denken auszusagen. Im allgemeinen zielte die päpstliche Heiligsprechung negativ darauf ab, die Bischöfe zu hindern, selbst zu entscheiden, wer öffentlich verehrt werden durfte, und vor allem positiv darauf, die Volksfrömmigkeit zu kontrollieren. Wir haben den ersten Aspekt der Frage bereits angesprochen, nun wird es Zeit, jenen kollektiven Handelnden, der das christliche Volk ist, ins Licht zu heben.

Tatsächlich muß seit jeher der Ursprung der Heiligsprechung nicht auf seiten der Inhaber der Autorität gesucht werden, sondern auf seiten des gläubigen Volkes. Um Gegenstand einer Heiligsprechung zu sein, muß man von einem Teil des Volkes Gottes als Heiliger wahrgenommen worden sein. Diese soziale Wahrnehmung ist ganz entscheidend; ohne sie unternehmen die Behörden nichts. Diese Wahrnehmung genügt aber nicht. Sie muß mit einem Druck auf die Autorität versehen werden, um sie an einer spontanen Verehrung teilnehmen zu lassen und ihr so den Charakter einer öffentlichen Verehrung zu geben, das heißt einer im Namen der Kirche amtlich vollzogenen. Während fünfzehn Jahrhunderten wurden die Bischöfe und dann der Papst vom Volk Gottes dazu hin geführt, eine Volksinitiative zu ratifizieren. Die Heiligsprechung war genau dies: die Ratifizierung einer sozialen Wahrnehmung im Gefolge eines sozialen Druckes.

Das ist sie noch heute, allerdings mit einem bemerkenswerten Unterschied, denn seit Urban VIII. ist die Verehrung, die vor der Heiligsprechung gesichert sein mußte, nur noch nachher erlaubt, und infolgedessen wird das, was erfordert war (eine vorgängige Verehrung), verboten (ein Motiv, die Heiligsprechung abzulehnen). Es ist nicht nötig, noch einmal den zunehmenden päpstlichen Interventionismus in dieser Sache

zu betonen. Seit dem 17. Jahrhundert begnügt sich die Autorität nicht mehr damit, eine Wahrnehmung des Volkes, die sich durch eine Verehrung ausdrückte, als authentisch zu bestätigen; sie stellt als Bedingung für die Ausübung der Verehrung eine ausdrückliche Entscheidung von ihrer Seite ohne Erlaubnis, sie vorauszunehmen oder vorauszusetzen.

Diese Kontrolle der Volksfrömmigkeit ist in mehr als einer Hinsicht interessant. Verweilen wir bei den juridischen Kriterien, die zunehmend entwickelt worden sind, um sich der Heiligkeit einer von der sozialen Wahrnehmung und vom sozialen Druck bezeichneten Person zu versichern.

a) Das älteste und traditionellste Kriterium ist das Martyrium. Für Christus unter den Schlägen von Verfolgern zu sterben stand am Ursprung dieser besonderen Totenverehrung, deren Gegenstand die Märtyrer wurden. Dieses Kriterium, das einfach scheint, ist nicht so, wie es scheint, denn man muß entscheiden, wer ein wirklicher Märtyrer ist und wer nicht. Ein Härektiker zum Beispiel kann nicht für Christus sterben. Im 18. Jahrhundert dachte ein so gebildeter Mensch wie Papst Benedikt XIV., daß dieses Pseudomartyrium das Zeichen für die Macht des Teufels über das Herz des Menschen sei. Der wirkliche Märtyrer ist jener, der sein Leben nicht nur für Christus gibt, sondern auch für seine echte Kirche oder zumindest im Rahmen dieser Kirche. Auch hier entscheidet das Urteil der Autorität, wer ohne Gefahr für sie als Heiliger verehrt werden kann. Andererseits hängt die Feststellung, was ein wirklich religiöser Zusammenhang, um das Martyrium zu gewährleisten, ist oder nicht, auch von der Weise ab, wie die augenblickliche kirchliche Autorität die Dinge versteht. Im allgemeinen erfolgt die Hinrichtung, die das Martyrium ausmacht, auch aus politischen Motiven. Über das Vorwiegen des Religiösen über das Politische zu entscheiden, ist künftig ein Vorrecht der päpstlichen Autorität. In diesem Punkt kann man sich denken, daß die sich ändernden Situationen zu Änderungen in den Entscheidungen geführt haben. Ist es sicher, daß man heute Pierre Arbuès, einen von den Anhängern seiner Opfer getöteten Inquisitor, heiligsprechen würde? Man hat im Verlauf der fremdenfeindlichen Operationen der Boxer in China Hunderte von Ausländern und von Christen getötet. Wer von ihnen ist Märtyrer? Sicher nicht die Protestanten, aber selbst von den Katholiken? Ist Maria Goretti, die von einem jungen Mann getötet wurde, dessen Annäherungen sie zurückwies, eine Märtyrerin? Ja, wird Pius XII. antworten, der damit eine moralische Lehre bekräftigen wollte. Man ist immer Märtyrer für jemand, der einen als solchen wahrnimmt; bis jetzt muß man diese Wahrnehmung kontrollieren, denn die Volksfrömmigkeit könnte schlecht beeinflußt sein.

b) Ohne jedoch gänzlich zu verschwinden, wurde das Martyrium fortschreitend durch ein anderes Auswahlkriterium abgelöst: die Heroizität der Tugenden. Ein offensichtlich relativer Begriff, über den man das christliche Volk nicht allein entscheiden lassen konnte. Alles hängt nun davon ab, was die kirchliche Autorität zu einem gegebenen Zeitpunkt als tugendhaft in einem Grad, der das übliche Maß überschreitet, zu betrachten bereit ist. Diese Beurteilung läßt, auch wenn sie von einer Rechtsprechung geleitet ist, unvermeidlicherweise pastoralen oder anderen Anwendungen Raum, auch sozialen Verwendungen, über die letztlich die Inhaber der Autorität allein entscheiden. Hier kann man den Begriff des Modells zur Sprache bringen. Er kommt allerdings wenig ausdrücklich ins Spiel. Der Katechismus von Petrus Canisius zum Beispiel ist wie die gesamte Tradition überzeugt, daß der Heilige vor allem ein Fürsprecher bei Gott ist. Nur beiläufig macht er darauf aufmerksam, daß der Heilige nachgeahmt werden könnte. In einer Nachahmung übrigens, die einer anderen Ordnung angehört als jene, die der moderne Begriff des Modells erhält. Der Heilige ist nachahmenswert, weil er Gott zu handeln erlaubt. Die *acta sanctorum* sind die *gesta Dei per sanctos*. Wir werden auf diese Frage zurückkommen.

c) Ein anderes Kriterium, das im Heiligsprechungsvorgehen seit dem 17. Jahrhundert ein ausdrückliches geworden ist, ist die Rechtgläubigkeit der Schriften; ein Bereich, in dem – wie man sich leicht vorstellen kann – sich die Autorität unumschränkt betätigen konnte. Denn diese Rechtgläubigkeit ist immer relativ, weil sie von den Überzeugungen dessen abhängt, der entscheidet. So wurde Robert Bellarmin von Sixtus V. auf den Index gesetzt und dann von Pius XI. heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erklärt. Zwischen diesen beiden Entscheiden sind die mißbilligten Schriften empfehlenswert geworden, weil sich die päpstliche Lehre geändert hat.

d) Das letzte Kriterium, an dem festgehalten wird, das Wunder, müßte Gegenstand einer nuancierten Studie sein, die man hier nicht einmal skizzieren kann. Es kann aber gesagt werden, daß es während langer Zeit als das entscheidende betrachtet wurde und daß es die Tendenz hat, von seiner Bedeutung soviel zu verlieren, daß es in gewissen Fällen sogar weggefallen ist. So wurde Gregor Barbarigo von Johannes XXIII. ohne Wunder heiliggesprochen. Dies ist eine in bezug zum Mittelalter beachtliche Änderung. Damals bedeutete, ein Heiliger zu sein, Wunder im Überfluß zu wirken. Die Wunder waren ebenfalls *gesta Dei per sanctos*. Die päpstliche Macht behielt sich jedoch vor,

diese Wunder zu bewerten. Man hat Rebellen gesehen wie Simon von Montfort, die sie dutzendweise wirkten, und jedermann weiß, daß selbst der Teufel welche wirken kann, um das Menschengeschlecht zu täuschen. Das Wunder wird deshalb ebenfalls der Kontrolle der päpstlichen Hierarchie unterstellt. Als Frucht der Volksfrömmigkeit, des vertrauenden Gebetes der Untergebenen wird es von den Vorgesetzten kontrolliert.

Die Erfahrung zeigt, daß diese Vorgesetzten in dieser Sache immer heikler werden. Ist dies der Grund, weshalb die Untergebenen auch immer weniger davon erhalten? Es gab eine Zeit, da legte man für eine Heiligsprechung Dutzende, ja Hunderte von Wundern vor. Heute hat man direkt Mühe, die zwei, die die Regel sind, beizubringen. Und so hat Rom, als man John Ogilvie heiligsprechen wollte, wissen lassen, daß es sich mit einem begnügen würde. Es gibt, wie man sieht, zwischen der Römischen Kurie und den Postulatoren über die Anzahl der beizubringenden Wunder eine Art Abmachung. Dies ist der Fall bei Heiligsprechungen von Gruppen. So wurden die 40 Engländer aufgrund von zwei der Gruppe zugeschriebenen Wundern heiliggesprochen. Gerade auch durch diesen Ausweg tritt die Kontrolle der Zentralgewalt in Erscheinung.

Zu merken ist ferner, daß die Art der Wunder sich geändert hat. Ihre Vielfalt hat sich auf nur noch medizinisch nicht erklärbare Heilungen reduziert. Eine gewisse Anzahl von Ärzten wird berufen, ihr Gutachten abzugeben, aber allein die päpstliche Autorität entscheidet. Mit Kriterien ausgerüstet, die in solchem Maße von seinem Ermessen abhängig sind, macht der Papst dennoch keine Heiligen nach seinem Belieben. Wir haben es bereits gesagt, er wartet, um durch eine Wahrnehmung und einen Druck der Basis in Bewegung zu kommen.

Auch auf diesem Gebiet gäbe es viele interessante Aspekte hervorzuheben. Beschränken wir uns auf die Bemerkung, daß die konkrete päpstliche Macht, die es zu überzeugen gilt, nicht der Papst ist, sondern die Organisation der Kurie, die die Heiligsprechungen in ihrer Zuständigkeit hat: während Jahrhunderten die Ritenkongregation, seit 1969 die Kongregation für die Heiligsprechungen. Das ist kein Detail. Es liegt eine Welt zwischen dem, was bereits von Johannes XV. geltend gemacht wurde, als er die einem Heiligen geleistete Verehrung guthieß, nachdem er am Konzil die Erzählung seines Lebens gehört hatte, und dem höchst formalisierten und durch eine ständige Bürokratie geführten Verfahren. Der Unterschied zwischen diesen Welten erscheint unter anderem, wenn man die Rolle der Basis beobachtet. Während mehr als tausend Jahren war diese Rolle direkt bestimmend. Das christliche Volk verehrte eine Grabstätte und erhielt Wunder. Die kirchliche Autorität intervenierte wirklich nur, um Mißbräuche zu vermeiden oder auszuschalten und um zu übernehmen, was bereits erworben war. Indem man die Heiligsprechung bürokratisierte – selbst ohne dem Wort einen pejorativen Sinn zu geben –, reduzierte man sehr stark den volkstümlichen Charakter der Auswahl der Heiligen. Es kommt von da an spezialisierten Funktionären zu, die von der Wahrnehmung der Basis beigebrachten Elemente im einzelnen zu prüfen. Diese Elemente werden nun notwendigerweise unpersönlichen Regeln unterworfen und mit juridisch konstruierten Kriterien konfrontiert. Was dieses Verfahren an Ernsthaftigkeit gewinnt, bezahlt es mindestens mit Schwerfälligkeit, mit Verzug, mit Kosten, und zwar in einem Ausmaß, daß man sich seit Jahrhunderten keine Heiligsprechung mehr vorstellen kann ohne die Hilfe einer Pressure Group, die ihrerseits über hinreichend Spezialisten, Zeit und Mittel verfügt.

Aufgrund der Erfahrung hat sich als ideale Pressure Group die Ordensgemeinschaft erwiesen, die es sich leisten kann, die Dienste eines guten Postulators aufzubringen, die das Risiko einer Beharrlichkeit eingehen kann, die sich zuweilen über mehr als ein Jahrhundert erstreckt, die die erforderlichen Geldmittel sammeln kann, um direkt und indirekt ein peinlich genaues Verfahren zu finanzieren. Es ist beinahe unmöglich, daß beispielsweise ein Laie diesen Bedingungen genügen kann. Er muß eine Ordensgemeinschaft finden, die Interesse hat, die Sache zu betreuen, wie es zum Beispiel bei den Märtyrern von Uganda der Fall war, die eine Mission der Weißen Väter veranschaulicht hatten. Umgekehrt versteht man ohne Mühe, daß ein Ordensgründer oder eine Ordensgründerin die idealen Förderungsbedingungen auf sich vereint und so besondere Aussichten hat, zum Ziel zu gelangen.

Diese äußerste Schwierigkeit für die Heiligsprechung eines Laien über die bürokratischen Wege kann nicht ohne Einfluß auf das Verständnis der Heiligkeit selber sein. Die durch die zuständige Kongregation veröffentlichten Wartelisten beweisen es: die Kleriker und vor allem die Gründer und Gründerinnen bilden darin eine überwältigende Mehrheit, und zwar noch vor der bürokratischen Ermittlung in ihrem Verfahren. Es gibt da in dem Maße, in dem die Autorität imstande ist, den Blick der Gläubigen in die Richtung zu lenken, die nicht nur die soziale Integration, wie sie sie versteht, gewährleistet, sondern auch ihre eigene Legitimation, ein typisch ideologisches Phänomen (um die heutigen Kategorien zu benutzen). Es wird nicht jeder beliebige Diener Gottes heiliggesprochen,

sondern jener, dessen Zulässigkeit die römische Autorität zum vornherein definiert hat, um zu verhindern, daß eine nicht konforme Wahrnehmung möglich wird. Dies hat im übrigen nichts Erstaunliches an sich. Jede herrschende Autorität handelt unvermeidlich so.

Und dennoch, haben wir gesagt, ist die Herrschaft der Autorität über die soziale Wahrnehmung nicht total. Es gibt namentlich Veränderungen, die sich in der sozialen Struktur der Kirche vollziehen und die die Wahrnehmung der Gläubigen und auch, durch Rückwirkung, die Praxis und die Lehre der Autorität unausbleiblich verändern. Wir werden dazu einige Beispiele anführen.

Seit beinahe zehn Jahrhunderten war es päpstliche Tradition, am häufigsten Männer heiligzusprechen und selten Frauen. Zwischen dem 10. und dem 19. Jahrhundert hat Rom 87 % Männer gegen 13 % Frauen heiliggesprochen. Hier gibt es offensichtlich ein weit vorherrschendes männliches Modell, das – was nicht überrascht – der Unterlegenheit entspricht, in der die Frau in der Kirche traditionellerweise gehalten wurde. Im 20. Jahrhundert hingegen ändert sich das Verhältnis zu 76 % Männer gegen 24 % Frauen, ohne daß das Verfahren zugunsten der Frauen verändert worden wäre. Es hat also nur eine Änderung in der sozialen Wahrnehmung und im sozialen Druck stattgefunden, woraus sich folgern läßt, daß die Frauen – ohne daß man aufgehört hätte, sie als Minderheit zu behandeln – in der Kirche größere Bedeutung gewonnen haben. Den Veränderungen in der sozialen Struktur entsprechen also Veränderungen in der sozialen Wahrnehmung, ohne daß die Inhaber der Autorität deren Ursache sind. Das gleiche Phänomen hat sich für die Seligsprechungen ergeben, die seit dem 17. Jahrhundert der Heiligsprechung vorausgehende Etappe. Die Tabelle 1 gibt diese Tendenz in Zahlen wieder.

Tabelle 1

Heiligsprechungen und Seligsprechungen, aufgeschlüsselt nach der Epoche ihres Erlasses und dem Geschlecht der betroffenen Personen

	Heiligsprechungen						Seligsprechungen					
	Männer		Frauen		Total		Männer		Frauen		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
10. – 16. Jh.	101	89	12	11	113	100						
17. – 19. Jh.	123	85	21	15	144	100	371	90	42	10	413	100
20. Jh.[1]	127	75	42	25	169	100	629	74	218	26	847	100
Total	351	82	75	18	426	100	1000	79	260	21	1260	100

[1]Bis zum Ende des Pontifikats Pauls VI.

In einem anderen Bereich hat eine Änderung in der sozialen Struktur die soziale Wahrnehmung der Heiligkeit ebenfalls verändert, allerdings in einem geringeren Ausmaß, nämlich in der Beziehung Priester–Laien. Daß die katholische Kirche während der Zeit, die wir hier untersuchen, durch den Klerus beherrscht war (Klerus im weiten Sinn von jedem, der nicht als Laie verstanden wird), kann als offensichtlich gelten. Diese Offensichtlichkeit wird durch die Praxis der Heiligsprechungen ganz genau ans Licht gehoben. Wir haben gesagt, daß das Vorgehen die Kleriker aller Art begünstigte, die über die erforderliche Pressure Group verfügen können, um ihr Verfahren zum Ziel zu führen. Ohne daß das Vorgehen geändert worden wäre, ist künftig ein leicht höherer Anteil von Laien unter den Heiligen zu erkennen, weil kirchliche Interessengruppen ihre Betreuung übernehmen. Die meisten dieser Laien sind allerdings Märtyrer, die in Gruppen gefördert werden dank der beharrlichen Aktion von Missionskongregationen, die berechtigterweise wünschen, daß die Ehre der Väter durch die Ehre ihrer Söhne und Töchter vermehrt werde. Die Tabelle 2 vermittelt eine Vorstellung dieses Phänomens.

Was in dieser Tabelle nicht in Erscheinung tritt, ist die Seltenheit der verheirateten Laien. Es ist dies eine beinah abwesende Kategorie. Unter den dank den Missionskongregationen seliggesprochenen Laien gibt es Verheiratete, aber in geringer Zahl und, was zweifelsohne eine bezeichnende Sache ist, ob sie verheiratet waren oder nicht, geht aus den Prozessen nicht immer hervor. Für viele kann man es gar nicht sagen. Unter

Tabelle 2

Heiligsprechungen und Seligsprechungen, aufgeschlüsselt nach der Epoche ihres Erlasses und dem Lebensstandard der betroffenen Personen

	Heiligsprechungen						Seligsprechungen					
	Kleriker		Laien		Total		Kleriker		Laien		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
10. – 16. Jh.	88	82	19	18	107	100						
17. – 19. Jh.	111	81	26	19	137	100	197	60	134	40	331	100
20. Jh.	133	79	36	21	169	100	621	67	307	33	928	100
Total[1]	332	81	81	19	413	100	818	65	441	35	1259	100

[1]Die Totalen sind hier niedriger als in Tabelle 1, weil von einigen Personen der Lebensstand nicht bekannt ist.

den heiliggesprochenen Laien gibt es einige Verheiratete wie Thomas More, der sogar zweimal verheiratet war, aber ihre Eigenschaft als Verheiratete ist ganz und ga nebensächlich. Es gibt insgesamt überhaupt nur einen einzigen Fall, wo die Heirat wohl in Betracht gezogen wurde, und zwar auch nur über den Ausweg der Mutterschaft, nämlich jenen von Anna-Maria Taigi, die das Glück hatte, Tertiarin des Ordens von der Dreifaltigkeit zu sein, dem es gelungen ist, bis zur Seligsprechung zu gelangen. Selbst heute hätte, so scheint es, die Wahrnehmung der Heiligkeit große Mühe, die ehelichen Tugenden zu berücksichtigen. Die Ehelosigkeit, ob geweiht oder nicht, ist bei weitem der üblichste Zubringer von Heiligsprechungen.

Dies führt uns dazu, noch einen Augenblick beim Begriff des Modells zu verweilen. Man müßte es genau betrachten, bevor man behauptet, der kanonisierte Heilige sei ein Modell. In welchem Sinn wäre er es? Die Hervorhebung der Ehelosigkeit, Jahrhundert um Jahrhundert – der letzte von Paul VI. seliggesprochene Laie, G. Moscati, war ehelos –, kann wohl durch die äußerste Schwierigkeit erklärt werden, beim gegebenen Verfahren über eine Interessengruppe zu verfügen, die imstande wäre, andere Personen zu fördern als Zölibatäre, doch ist diese Schwierigkeit selbst nicht ohne Bedeutung. Was die päpstliche Macht als Modell vorzustellen imstande war, das ist nicht das christliche Leben des Laien, der den allgemeinen Lebensumstand von Ehe und Familie lebt. Wenn dies heute ein Problem darstellt, dann zweifelsohne deshalb, weil die Vorstellung unserer Zeitgenossen von der Heiligkeit sich geändert hat. Man müßte sich aber vergewissern, ob dies ein Problem darstellt. Das ist nicht so sicher. Die Wartelisten, von denen wir sprachen und die die Kongregation für die Heiligsprechungen unter dem Titel «Index ac status causarum Beatificationis Servorum Dei et Canonizationis Beatorum» (die letzte Ausgabe datiert von 1975) veröffentlicht, zeigen in jedem Fall, daß die künftigen Heiligsprechungen von der gleichen Art sein werden wie jene der Vergangenheit. Es sind zum größten Teil Zölibatäre, die auf die offizielle Verherrlichung warten. Wäre dies der Fall, wenn die soziale Wahrnehmung sich grundlegend geändert hätte? Beim gegenwärtigen Stand des Vorgehens könnte sich eine Änderung in der sozialen Wahrnehmung und im sozialen Druck nur darin äußern, daß sie von der zuständigen Bürokratie erreichte, eine Akte vor einer anderen behandeln zu lassen und damit das Vorgehen zugunsten der Laien und der verheirateten Laien zu beschleunigen. Die Zukunft wird zeigen, ob das geschehen wird. Die in diesem Sinne von Kardinal Suenens am letzten Konzil ausgesprochenen Wünsche hatten kein Echo. Das ist nicht schlechter Wille der diensttuenden Funktionäre. Sie geben einer Akte Priorität vor einer anderen nur, wenn ein annehmbarer Druck vorhanden ist, es zu tun.

Der Postulator muß nicht nur geschickt und gut eingeführt sein, er muß vor allem ohne Widerrede die verlangten Informationen beibringen, stichhaltig auf formulierte Einwände antworten, Wunder vorlegen, die der medizinischen Kritik standhalten, den Beweis erbringen, daß sehr wohl jene *fama sanctitatis* existiert, auf die wir öfters hingewiesen haben, als wir von der sozialen Wahrnehmung und vom sozialen Druck sprachen. Man sieht also, der Postulator ist nur dann imstande, diesen bürokratischen Erfordernissen zu entsprechen, wenn ein Teil des Volkes Gottes sich in diesem Sinne in Bewegung gesetzt hat und die unverzichtbaren Mittel Aufmerksamkeit, Eifer und Geld aufbringt.

Das schließt nicht aus, daß hochgestellte Würdenträger der Kirche und insbesondere der Papst nicht anregen könnten, eine Akte vor einer anderen zu studieren. Das ist vorgekommen, hat aber das Gesicht des Gesamten gar nicht verändert. Es ist eine Ausnahme, daß ein Papst wie Clemens X., um seinen ehemaligen Diözesanen von Camerino eine Freude zu machen, ihren Venantius genannten Helden heiligspricht und dabei den künftigen Historikern die Sorge überläßt, wer das wohl sein könnte. Hingegen können gewisse Prozesse, die den pastoralen oder politischen Anliegen der Stunde besser entsprechen, die Aufmerksamkeit der Autorität auf sich ziehen und von einer Dringlichkeit Nutzen ziehen, die dann als normal betrachtet wird. So konnte die Heiligsprechung von Afrikanern eine eigentliche Geste darstellen, um den Verdacht des Rassismus zu zerstreuen.

Man kann sogar Voraussagen machen. Es gibt in den Akten zum Beispiel jene von Gianna Molla Beretta, einer Familienmutter, die sieben Tage nach der Geburt ihres vierten Kindes gestorben ist, weil sie, wie es scheint, den Schwangerschaftsabbruch abgelehnt hat, als es wahrscheinlich noch Zeit war, ihr Leben zu retten. Weil sie einen Kapuziner als Bruder hatte, haben es die Kapuziner übernommen, ihren Prozeß zu fördern, indem sie ihr die unverzichtbare Interessengruppe anboten. Man kann vermuten, daß sich ein Papst im Rahmen einer Ablehnungspolitik gegenüber dem Schwangerschaftsabbruch für diesen Prozeß interessiert. Es bleibt allerdings dabei, daß die Kurie die Dinge sorgfältig prüfen wird, weil es ihr widerstrebt – wie zu erwarten ist –, auf ihre eigene Macht zu verzichten, und daß schlußendlich, wenn die Wahrnehmung und der Druck von der Basis her nicht folgen, der Prozeß in die Kategorie der schweigenden fallen könnte, um den Stil der Kurie zu benutzen.

Die Heiligsprechung erscheint also als ein Akt, der sich am Ort des Zusammentreffens von zwei Mächten vollzieht, jener, die aus dem Volk Gottes hervorgeht, und jener, welche die verschiedenen kirchlichen Behörden ausüben. Die Vorherrschaft der zweiten über die erste ist nicht zu bestreiten, um so weniger, als die zweite imstande ist – wie wir es gesehen haben –, die Wahl der ersten weitgehend zu leiten, namentlich durch ihr Einwirken – ideologischer Art – auf die kollektive Vorstellung.

Schließlich müßte man noch wissen, ob das Zentrum – in der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils – nicht dazu geführt wird, der Peripherie in dieser Sache mehr Autonomie einzuräumen; es brauchte allerdings mächtige Gründe, um es zum Verzicht auf ein Vorrecht zu führen, zu dessen Erlangung es Jahrhunderte gebraucht hat. Es bräuchte nicht weniger als ein anderes Modell von Macht. Wenn dieses andere Modell von Macht in Erscheinung treten würde, würde zweifelsohne auch ein anderes Modell des Heiligen in Erscheinung treten.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

PIERRE DELOOZ

1921 in Namur (Belgien) geboren. Doktor der Sozialwissenschaften (Staatsuniversität von Lüttich), Professor an der katholischen Universitätsfakultät von Mons, Berater des Internationalen Forschungs- und Informationszentrums Pro Mundi Vita (Brüssel). Veröffentlichungen zum Thema dieses Beitrages: Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique: Archives de sociologie des religions (Paris) 13 (1962) 17–43; Rapport entre saint réel et saint construit. La sainteté comme construction sociale, in: Il Santo (Padua) 16 (1976) 565–570; ausführlicher: Sociologie et canonisations (Lüttich, Faculté de droit, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969). Anschrift: Pro Mundi Vita, 6, rue de la Limite, B–1030 Bruxelles, Belgien.

Bernard Plongeron

Das Ringen um die Darstellung der Mutter Agnes von Jesus: Ein hagiographisches Thema mit Variationen (1665–1963)

Hätte Agnes Galand, Dominikanerin des Klosters St. Katharina in Langeac in der Diözese Puy, nicht zweimal – im Jahre 1749 und im Jahr 1808 – die Heiligsprechung verfehlt, dann wäre sie vielleicht weniger erfolgreich gewesen, was die Hagiographie angeht: Diese erstreckt sich nämlich über drei Jahrhunderte und erhält dadurch exemplarischen Wert für den Historiker.

Dies hauptsächlich aus drei Gründen. Erstens, weil zwei Ordensfamilien mit verschiedener Spiritualität sie für sich beanspruchen: der Predigerorden und die Compagnie de Saint-Sulpice. Ist sie eine dominikanische oder eine sulpizianische Heilige? Die Ambivalenz dieser Doppelzugehörigkeit wirkt sich nachteilig aus, wenn es darum geht, das Modellhafte der Heiligkeit Agnes' herauszuarbeiten. Dies um so mehr, als eine dritte Ordensfamilie, die der Jesuiten, sie ebenfalls geprägt hat in der geistlichen Führung.

An der Vita der Agnes von Jesus, die schon in ihrem Ursprung verschiedenartige Elemente enthält, wird dann im Lauf der Jahrhunderte ständig gefeilt. Darin liegt ein zweiter Grund, warum sich die Geschichte der Spiritualität und der religiösen Mentalität für sie interessieren muß. Vom 17. Jahrhundert an bis heute geht es darum, die Heiligsprechung der Dienerin Gottes zu erreichen. Deswegen wird ihre Hagiographie überarbeitet nach Gesichtspunkten, durch die die Volksfrömmigkeit angefacht werden kann und es möglich sein soll, die römischen Richter zu überzeugen: Eine Fundgrube für den, der abschätzen will, wie sich das Heiligkeitsmodell mit der Kultur der jeweiligen Zeit verbindet. Und schließlich führten die Bemühungen für den Prozeß in Rom, weil sie immer wieder neu angegangen werden mußten, zu umfangreichen Archiven, die in Saint-Sulpice aufbewahrt wurden, insbesondere für den Prozeß von 1808. Diese Aktenstücke legen unerwartete Einzelheiten über die Hintergründe eines Prozesses vor der Ritenkongregation zu Beginn des 19. Jahrhunderts offen. Man müßte sie eigentlich für eine Geschichte der Heiligsprechungsprozesse aufbewahren..., die noch geschrieben werden müßte und über der noch viel Dunkelheit liegt.

I. Mutter Agnes von Jesus (1602–1634): Ihr Leben und die erste hagiographische Darstellung

Wie die Mehrzahl der fünfzehn Biographien[1], die sich seit drei Jahrhunderten mit Mutter Agnes befassen, wollen wir ihr Leben so zusammenfassen, daß wir zunächst absehen von den Zeichen und Wundern, die damit zusammenhängen.

Agnes Galand wird am 17. November 1602 in Puy-en-Velay in einer kleinbürgerlichen Familie geboren. Ihr Vater war Messerschmiedmeister. Ihre religiöse Erziehung wurde den Jesuiten des Collège von Puy anvertraut. Man sagte von der Heranwachsenden, sie habe einen Hang zur Meditation, eine auf Christus ausgerichtete Frömmigkeit und eine ausgeprägte Marienverehrung.

Da ihr Vater gegen ihren Ordensberuf ist, bleibt sie in der Welt, erhält jedoch von ihren neuen geistlichen Führern, den Dominikanern, im Jahr 1621 das Ordenskleid des Dritten Ordens des hl. Dominikus und legt heimlich Jungfräulichkeitsgelübde ab. Ihre Prüfungen spitzen sich zu: gesundheitliche Mängel, geistliche Leiden (dämonischen Ursprungs) und spöttische Verständnislosigkeit ihrer Umgebung, als sie bekanntgibt, daß sie an der Gründung des Nonnenklosters in Langeac teilnehmen will.

Wegen ihrer bescheidenen Herkunft, auf die sie oft hinweisen wird, wird sie zunächst als Laienschwester zugelassen und wird dann Chorschwester. Kurz nach ihrer ewigen Profeß wird sie im Jahr 1630 zur Priorin des Klosters gewählt. Eifersucht und administrative Schikanen führen zur Annullierung dieser Wahl. Vierzehn Monate später wird Mutter Agnes Novizenmeisterin, Subpriorin, schließlich Priorin.

Um diese Zeit ereignet sich etwas Außergewöhnliches. Der Heiligsprechungsprozeß wird sich dabei aufhalten und die Sache diskutieren: Jean-Jacques Olier (1608–1657), ein junger, mondäner Abbé, schließt unter der Führung des Vinzenz von Paul in Saint-Lazare seine priesterliche Bekehrung ab.

Während seiner Exerzitien im März 1631 erscheint ihm eine Frau, die in der einen Hand ein Kreuz, in der anderen Hand einen Rosenkranz trägt. Sie gibt ihm zu verstehen, daß sie für seine Bekehrung weinte. Die Erscheinung fand noch ein zweites Mal statt. M. Olier meinte zunächst, es handle sich um Maria. Aber dann verstand er, «daß diese wunderbare Erscheinung eine in unserer Welt lebende Ordensfrau sein mußte und er begab sich sogleich daran, genau nachzuforschen, in welchem Kloster sie lebte.»

Mutter Agnes ihrerseits weinte drei Jahre zuvor in ihrer Betrachtung über die Sünden, die in der Welt und insbesondere in der Auvergne begangen wurden. Da hatte sie eine Vision. Es wurde ihr gesagt: «Meine Tochter, bete für den Abbé von Pébrac.» Sie wußte nicht, daß die Abtei von Pébrac, vierzehn Kilometer südlich von Langeac, von J.J. Olier verwaltet wurde.

Dieser hörte, als er mit der Evangelisierung des Gebietes von Velay begonnen hatte, vom Ruhm der Heiligkeit einer Ordensfrau. Die Begegnung fand statt, als die kranke Mutter Agnes in der Krankenabteilung weilte. «Ich habe Sie anderswo schon gesehen, Mutter», rief der Abbé von Pébrac aus. Agnes bestätigte ihm, daß sie ihm zweimal erschienen sei, und offenbarte ihm, daß er dazu bestimmt sei, die Seminare in Frankreich zu gründen. Auf diese Weise sollte die Compagnie de Saint-Sulpice entstehen, die Mutter Agnes bei mehreren Begegnungen mit dem Gründer, M. Olier, zu einem späteren Zeitpunkt, ermutigte und unterstützte.

Ihre spirituelle Verbindung blieb so eng, daß M. Olier, als Mutter Agnes am 19. Oktober 1634 nach einem schmerzlichen Todeskampf starb, auf geheimnisvolle Weise davon Kenntnis erhielt. Die offizielle Nachricht erreichte ihn erst an Allerheiligen, während er im Beichtstuhl war, und es kostete ihn Mühe, seine Gefühle zurückzuhalten.

1655 wachte er selbst darüber, daß der Leichnam in einen neuen, würdigeren Sarg umgebettet wurde. Dort blieb er bis zu seiner endgültigen Überführung in das nach der Revolution wiederaufgebaute Kloster von Langeac. Von da an konnten die Gläubigen Agnes in einem Schrein verehren, der von der Vicomtesse d'Ussel, einer Biographin von Agnes, gestiftet worden und mit einem holzgeschnitzten Deckel versehen war, den Sulpizianer Kanadas geschenkt hatten.

1698 hatte der Heiligsprechungsprozeß der dominikanischen Mystikerin begonnen. In Wirklichkeit aber war es der Prozeß der Mystik (Theologie und Spiritualität), der da anhand ihrer Person gemacht wurde. Und zwar ging man von einem Leben der verehrungswürdigen Mutter Agnes, dargestellt von einem Weltpriester, aus, das die *mater lectionis* für alle späteren hagiographischen Variationen bleiben sollte.

Dieser «Weltpriester», der aus Bescheidenheit zunächst anonym blieb, war M. de Lantages, der Obere des sulpizianischen Seminars in Puy. Weniger als zwanzig Jahre nach dem Tod der Agnes sammelte er die wichtigsten Materialien: ein (handschriftliches) Leben der Schwester Agnes Galand, das von P. Esprit Panassier OP, einem geistlichen Führer der Ordensfrau verfaßt worden war; direkte Zeugnisse, die man in der Gegend von Puy gesammelt hatte, wo Agnes als «Mutter der Armen» erscheint; und Erinnerungen an Kindheit und Jugend von Agnes, die von Gabrielle Jacques, einer früheren Gefährtin der Agnes geschrieben wurden, die selbst Tochter eines Händlers aus Puy und später Dominikanerin in Viviers war; und schließlich ein Wunderbares Leben von Schwester Agnes (2 Bände, 1647) von einem Benediktiner von Saint-Germain-des-Prés, der seine Nachforschungen auf Bitten von M. Olier betrieben hatte.

So wird 1665 dieses von M. de Lantages verfaßte Leben veröffentlicht (in Puy, ein Quart-Band, 666 Seiten). Lange Zeit wird man seine Gelehrsamkeit, seine historische Redlichkeit und seine religiöse Klugheit rühmen. Drei Haupteigenschaften, die zur Dreiteilung seines Werkes führten: 1. die Zeugnisse und ihre Kritik; 2. der biographische Bericht; 3. die Gnaden, Visionen und Wunder der Heldin, wobei er frei das Schema des Wunderbaren Lebens des anonymen Benediktiners zugrunde legt.

Dieser unterschied intellektuelle Visionen, wirkliche Visionen und Visionen der Vorstellungskraft, entsprechend der gängigen Theorie der Spezialisten für Mystik jener Zeit. Was den Titel «Verehrungswürdige» (*Vénérable*) betrifft, den M. de Lantages in seinen Titel mit hineinnimmt, so entsprach er damit nur einer damals üblichen Handlungsweise. In seinem langen und interessanten Vorwort gibt er eine Erklärung dazu ab:

«Im übrigen habe ich davon abgesehen, sie als Heilige oder Selige im strengen Sinn des Wortes zu bezeichnen. Wenn ich, um von ihr zu sprechen, einige Bezeichnungen gebrauche, die Heiligkeit zum Ausdruck bringen, so nur, um die seltene Frömmigkeit auszusagen, die sie für alle, die sie kannten, verehrungswürdig gemacht hat...»

«Einige Bezeichnungen, die Heiligkeit zum Ausdruck bringen»...; man bemerkt die unsichere Wortwahl von M. de Lantages, der sich offensichtlich wenig klar darüber ist, welche Kriterien und welches Modell er wählen soll, um die Sache der Agnes zu einem guten Ende zu bringen. In seinem ganzen Bericht wird er häufig Phänomene von Visionen und Wundern unter dem Begriff «außergewöhnlich» zusammenfassen: allein in seinem Vorwort stellen wir fest, daß dieses Wort achtmal vorkommt.

So, wie es ist – d.h. abgesehen von den gekürzten Ausgaben –, findet das Leben der Dienerin Gottes nach M. de Lantages sofort große Verbreitung. Dies läßt sich durch die apologetische Verbreitung durch die drei Ordensfamilien, die an der Sache interessiert sind, erklären: die Dominikaner, die Sulpizianer, die Jesuiten. M. Faillon, Biograph des M. de Lantages, weist auf mehrere Übersetzungen hin: 1670 ins Latei-

nische, 1672 ins Deutsche und ins Italienische, und 1675, zu dem Zeitpunkt, zu dem die zweite Auflage ins Französische erscheint, ins Flämische.

Bemerkenswert ist dabei, daß 1675 der Kampf um den Jansenismus und den Quietismus wütet. Dominikaner und Jesuiten der Niederlande sind alles andere als betrübt darüber, daß sie in die Streitigkeiten hinein die Orthodoxie der Agnes stellen können, die vom historischen Standpunkt her garantiert wird durch den Jesuiten Papebroch und seine Mitarbeiter in Antwerpen, die Bollandisten, die sich der Sammlung der Acta Sanctorum widmen.

Daß Agnes mit der Bürgschaft von Saint-Sulpice der Sache der Gegner des Jansenismus dient, das sollte Marie-Emma Lachaud, eine ihrer Biographen im 19. Jahrhundert, recht naiv zum Ausdruck bringen: «Ihr verdanken wir es vielleicht, daß unsere Heimat (das «christliche Frankreich») nicht völlig dem Irrtum des Jansenismus verfiel»[2]. In der Ausgabe von 1718 sind manche Abschnitte des M. de Lantages über die Gnade und die Prädestination überarbeitet worden, damit sie völlig mit der Bulle «Unigenitus» von 1713 übereinstimmen.

Im Lauf der Nöte, die die verschiedenen Prozesse zur Seligsprechung der Agnes nach sich ziehen, wird man dies noch besser und noch intensiver tun müssen. Wir können hier nur auf die einzelnen Entwicklungsstufen hinweisen.

II. Variationen im hagiographischen Erfolg (17. – 20. Jahrhundert)

A. 1697–1749: Zustimmung eines Volkes zur neuen römischen Prozedur bei Heiligsprechungsprozessen

Es läßt sich nicht mehr genau feststellen, zu welchem Zeitpunkt den Bischöfen das Recht, für ihre Gebiete Kanonisierungen zu erlassen, entzogen und dem Papst reserviert wurde. Mit dem Dekret Urbans VIII. vom 5. Juli 1634, «Caelestis Hyerusalem cives», also einige Monate vor dem Tod der Agnes[3], scheint die Frage jedoch entschieden zu sein. Dieses Dekret schrieb unter anderem vor, daß ein Zeitraum von fünfzig Jahren zwischen dem Tod und der Einleitung einer Heiligsprechung verstreichen müsse.

War Mgr. D'Estaing de Saillans, der Bischof von Saint-Flour, als er 1697 den Prozeß auf diözesaner Ebene nach den Regeln Urbans VIII. einleitete, nicht sicher, daß er die Zustimmung Roms erhalten würde? Im Jahr 1700 werden die Untersuchung der Schriften, die Nachforschungen über den Ruf der Heiligkeit und das Fehlen eines öffentlichen Kultes nochmals überprüft. Am 16. Juni 1714 legt die Ritenkongregation dem Papst die Akten vor; er stimmt am 23. Juni zu.

Nichts war vernachlässigt worden, um die Zustimmung des französischen Volkes zur Heiligsprechung der Agnes eindeutig herauszustellen: Bitten verschiedener Orden, mehrerer Priesterkongregationen, ja selbst von Ludwig XIV. (1702) und von der Herzogin von Burgund (1703), von Kardinal de Noailles, später von Ludwig XV., der seinen Botschafter, den Kardinal de Polignac, beauftragte, die Sache in Rom beschleunigen zu lassen.

Alle Instanzen verherrlichen dasselbe Modell: diese jungfräuliche Dominikanerin «hat die Kirche Frankreichs mit Ruhm geziert..., indem sie M. Olier zum vollkommenen Leben hinführte, ihn, der den Grundstein zum Seminar von Saint-Sulpice legte, ... dieser reinen Quelle, aus der mehrere große Bischöfe und sehr viele einfache Priester glücklicherweise echte Frömmigkeit, gesunde Lehre sowie tiefe Verehrung und aufrichtigen Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl geschöpft haben...» Die Anspielungen auf ultramontane Treue eines Volkes, das in seinen Klerikern und in seinen Gläubigen wegen seines Gallikanismus verdächtigt wird, sind klar.

Die Staatsraison bestätigt, daß die Sache «in diesen traurigen Zeiten eines erkalteten Glaubens» von hervorragendem spirituellen Nutzen ist: Wird Rom zögern, die Gründe für eine Volksfrömmigkeit, die man in der Diözese von Saint-Flour und in «zahlreichen anderen Gegenden des Königreichs Frankreich» nicht mehr in Grenzen halten kann, zu verstehen?

Es sieht so aus, als sei der Promotor fidei, Prosper Lambertini, in dieser Sache besonders kleinlich gewesen. Wollte er, der als Benedikt XIV. die Prozedur der Kanonisierung endgültig regeln sollte, den Widerstand des Kirchenrechtlers, der er war, gegen den Druck einer Lokalkirche, hier der französischen, setzen? Zeigte er, den man mitunter den Papst der Aufklärung nannte, nicht eine besondere Abneigung gegen die «außergewöhnlichen» Erscheinungen, die das mystische Leben der Agnes durchzogen? Manche Einwände im Prozeß wären geeignet, diese Hypothese zu bestätigen.

Soviel steht fest: der Prozeß wird 1749 eingestellt..., weil das Geld fehlte. Weder Saint-Sulpice, das zu arm war, noch der Dominikanerorden zahlten es; letzterer aus Gründen unklarer Jurisdiktion des Klosters von Langeac. Hier liegt auch die zweifache Klippe, die den folgenden Abschnitt kennzeichnen wird: das «Ausmaß an Außergewöhnlichem» im Leben der Agnes und das Suchen nach Mitteln, um einen neuen Prozeß zu finanzieren.

B. 1804–1808: Die Mystik im Prozeß und das Dekret von 1808

M. Emery, Generaloberer von Saint-Sulpice, schrieb gleich nach der Französischen Revolution, die ihn zum geistlichen Führer des französischen Klerus gemacht hatte, an M. Vernet, den Oberen des Seminars von Viviers, den er nach Langeac delegiert hatte:

«Ich habe es mir in den Kopf gesetzt, den Heiligsprechungsprozeß der Mutter Agnes fortsetzen zu lassen. Der Postulator der Sache für den Dominikanerorden hat mich wissen lassen, daß für diese Fortsetzung 1600 Pfund erforderlich sind. Ich bekam sie zusammen und habe die Summe nach Rom abgeschickt... Ich stelle die Erneuerung von Saint-Sulpice unter den Schutz der Heiligen...»[4]

Es ist der 1. September 1804. Und wenn M. Emery glücklich meint, er habe die finanzielle Frage geklärt, so weiß er, daß man ein neues Leben der Heiligen vorlegen muß, das der Zeit der Aufklärung entspricht. Diese Meinung vertritt auch P. Josef Faitot, der frühere Prior der Dominikaner von Saint-Jacques in Paris, einer der Anführer der Pariser Priester, die den Eid verweigerten, an der Seite von M. Emery. In zwei Briefen aus dem Jahr 1805 stimmt er der Überarbeitung des Werks von M. de Lantages zu, «das so weit entfernt ist von dem, was man heute braucht, daß mir die drei Ausgaben mehr Mühe als Freude machen. Da wird unerhört viel Kleinkram als schwerwiegend gewertet und als Wunder zitiert: wirklich unentschuldbare Vorkommnisse werden als heilige Übertreibungen gewertet und stehen neben anderen, die die Hand Gottes erkennen lassen und Bewunderung verdienen. Dann findet man da viele Eröffnungen, die von Eifer und Gutgläubigkeit zeugen, aber keine Unterscheidungsgabe erkennen lassen. Dies alles ist nicht mehr das, was man in unserem schlimmen und verdrehten Zeitalter braucht... Es geht nicht mehr darum, Mutter Agnes neben die hl. Teresa zu stellen, sondern für die Wahrheit und die Erbauung zu schreiben... Wer wäre mehr geeignet als Sie, mein Herr...»

In einem anderen Brief kritisiert P. Faitot die Ausgabe von 1665 fast Seite für Seite und zeigt das neue Schema auf:

«Ein großes Verdienst dieses neuen Werkes läge in einer schönen Darlegung der Moraltheologie und der mystischen Theologie über die christlichen Tugenden und die Mitteilungen Gottes an die begnadete Seele. Man wird diesem guten Buch keineswegs vorwerfen können, es sei eher eine Predigt oder ein theologischer Traktat als Geschichte, denn letztere soll darin keineswegs vergessen sein...»[5]

M. Emery wird sich diese Hinweise vollkommen zu eigen machen, das «Übermaß an Übernatürlichem» ausmerzen und «zum Geschichtlichen» zurückkehren: So sieht das Kapitel aus, das er für die Ausgabe von 1808, die immer noch M. de Lantages zugeschrieben wird, neu schreibt, indem er die volkstümliche Note betont. Agnes Galand ist darin nicht mehr die Tochter eines Messerschmiedmeisters, sondern eines einfachen Messerschmieds. Darüber hinaus wird das Modell eindeutig apologetisch, auf Anraten des Promotors der Sache, P. Molineri OP, der M. Emery 1805 genau darlegt, «es sei gut, von dem Nutzen zu sprechen, der sich für die katholische Religion ergeben würde, gäbe man Frankreich diese neue Patronin...»

Aber gleichzeitig kommt der Postulator auf mehr materielle Gesichtspunkte zu sprechen: Er bestätigt den Empfang der 293 römischen Taler. «Ich hoffe, daß sie ausreichen werden, um die erste Kongregation am 3. Oktober abzuhalten. Sollte wegen der Teuerung der Schokolade, die der Krieg verursacht, etwas fehlen, so hat mir der hochwürdige Kardinal Fesch erklärt, daß er dafür aufkommen werde...»

Der Onkel Napoleons, den M. Emery wieder gelehrt hat, wie man die Messe liest, ist in seiner Eigenschaft als Botschafter der aktivste Agent in Rom. In seiner lateinischen Bittschrift vom 3. Dezember 1805 legt er den Konsultoren gegenüber das Schwergewicht weniger auf die Tatsache, daß Mutter Agnes «M. Olier zum vollkommenen Leben hinführte», wie man es im 18. Jh. getan hatte, als auf den Ruf der Compagnie, die er gründete: Wird man in Rom bereit sein, Saint-Sulpice zu ehren, diese Compagnie «inviolata cathedra Petri obedientia», d.h. die einzige Priesterkongregation, in der kein einziger Priester während der Revolution den Verfassungseid geleistet hat und die viele Märtyrer hervorbrachte?

Das politische Argument zieht: M. Emery mildert die dominikanischen Züge an Mutter Agnes. Die Ausgabe von 1808 macht aus ihr eine eindeutig sulpizianische Heilige, zur «Erbauung des Klerus». Im übrigen, so schreibt ihm Fesch noch, ist diese Ausgabe unnötig, denn man hat in Rom die italienische Ausgabe von 1672 wiedergefunden, «und man wußte nicht davon»! Hingegen wäre es nötig, die siebzehn Konsultoren mit Lebkuchen, Zucker, Schokolade und Kerzen zu versorgen, die sie der Blockade wegen entbehren müssen. Und in den Archiven wird eine neue Rechnung aufbewahrt: 66 Pfund zusätzlich für eine Verteilung von Schokolade, worüber «diese ehrwürdigen Väter entzückt sind»[6].

Die vielen Mühen sollten mit einem halben Erfolg gekrönt werden: am 19. März 1808 «hat der Hl. Vater den Riten entsprechend erklärt und für gut befunden:

Es ist erwiesen, daß die ehrwürdige Dienerin Gottes Agnes von Jesus die Tugenden auf so heroische Weise gelebt hat, daß man jetzt zur Diskussion von vier Wundern übergehen kann». Aber, so fährt das Dekret fort, «es gibt keine Augenzeugen, nur solche, die davon gehört haben. Deshalb sind nach den Regeln, die der Hl. Stuhl jetzt befolgt, mehr Wunder nötig als in den anderen Prozessen, ehe man zur Seligsprechung schreiten kann»[7].

Da war es gerade noch nötig, daß der Journalist Abbé de Boulogne, der im selben Jahr auf den Bischofsstuhl von Troyes berufen wurde», ihn dafür beglückwünschte, daß er in seiner Ausgabe von 1808 »z.B. die größte Anzahl der (von M. de Lantages angeführten) Wunder gestrichen hat, nicht weil er an ihrer Wahrheit zweifelte, sondern weil er es vorzog, sich auf Fakten zu beschränken, die belehren und erbauen»[8].

C. 1863–1963: die Revanche des Wunderbaren und die asketische und mystische Theologie

Wohl aus der Sensibilität einer Zeit heraus, die Romantik, volkstümlichen Wunderglauben und neugestärkte ultramontane Treue miteinander verbindet, und aus dem Bemühen heraus, eine Seligsprechung zu Ende zu führen, die Wunder braucht, beeilt sich die dritte Generation der Hagiographen der Agnes, wieder auf das «Übermaß an Übernatürlichem» zurückzukommen, das der weise und fromme M. Emery ausgemerzt hatte.

Abbé Lucot gibt in seiner neuen Ausgabe des «Lebens...von M. de Lantages» (Paris, 2 Bände, 555 Seiten und 724 Seiten) aus dem Jahr 1863 eine lange Erklärung darüber ab. Diese stark überarbeitete Ausgabe, die alle Aktenstücke der verschiedenen Prozesse enthält, wird von nun an unter dem Namen Lantages-Lucot die maßgebende Ausgabe. Letzterer entschuldigt die Streichungen in der Ausgabe von 1808: «Heute haben viele gläubige Seelen, die von diesem irdischen Leben mehr und mehr enttäuscht sind..., gern häufige Kontakte mit den Engeln und Auserwählten... Wir sind weit entfernt von jener Zeit, wo die Kritik den Heiligen die Gaben der göttlichen Güte nur äußerst spärlich zumessen wollte» (S. XV).

Von daher erklärt es sich, daß man im Leben der Agnes den Visionen, Prophezeiungen und der Rolle der Engel so viel Bedeutung beimißt. Was die Wunder angeht, so stützt sich Abbé Lucot einerseits auf die Akten ihrer verschiedenen Seligsprechungsprozesse – darin ist er sich bewußt, als Historiker zu handeln. Andererseits werden die Wunder mit sozialer Bedeutung hervorgehoben: Ende der Pest von 1630 in Frankreich; Ende einer Überschwemmung des Klosters; Ende einer großen Trockenheit im Velay. Und die thaumaturgische Kraft der Agnes – die bei M. de Lantages sehr diskret behandelt wird: Es werden zahlreiche Heilungen erwähnt, auch solche, die seit 1856 stattfanden, nach dem Bericht des Ordensgenerals der Dominikaner (Kap. XX und XXI des 2. Bandes). Im übrigen war das ganze Leben der Agnes «ein einziges Wunder» (S. 448).

Trotzdem hat man das Scheitern von 1808 nicht vergessen: Abbé Lucot respektiert zwar die Doppelzugehörigkeit seiner Heldin zum Dominikanerorden und zu Saint-Sulpice, bemüht sich aber, ihr die nationale Dimension zu geben, die ihr bislang fehlte. Agnes ist eine Heilige Frankreichs und muß als solche anerkannt werden. Man muß sie also «populär» machen.

Dieses Ziel setzt sich das Buch «Die ehrwürdige Mutter Agnes» von der Vicomtesse d'Ussel (Paris 1889). Die ungewöhnliche Nüchternheit des Titels, der auf die gewohnten Eigenschaftsworte wie «bewundernswert», «wunderbares» Leben verzichtet, ist bemerkenswert. Die Autorin, die den Schrein zur Verehrung der Ordensfrau in Langeac gestiftet hat, hat sich vorgenommen, in einem streng historischen Bericht das Porträt einer Frau, durch eine Frau und für alle Frauen Frankreichs zu zeichnen. Es gibt, so stellt die Autorin erstmals fest (S. 324), zwei Frauen in Agnes: «Wenn wir neben der Ekstatischen, der Thaumaturgin genügend gezeigt haben, daß sie eine Frau ist, die genauso spricht, lacht, weint und handelt wie wir, die dasselbe Leben lebt, wie wir...»

Man kann sie nachahmen, weil sie Frau unter Frauen ist. Aber Agnes muß noch nationale Bedeutung erlangen, indem sie «populär» wird; daher das volkstümlich dargestellte Leben der ehrwürdigen Mutter Agnes von Abbé Césaire Sire (Le Puy 1894). Hier bricht das Leben der Agnes mit seinen gewohnten Vorbildern Teresa von Avila und Katharina von Siena und nähert sich plötzlich dem der Germaine Cousin, der Heiligen aus Pibrac, aus dem 16. Jahrhundert, die 1867 heiliggesprochen wurde.

Auf den ersten Blick erscheint diese Verwandlung erstaunlich, da die heilige Germaine ein Hirtenmädchen war... Aber man gefällt sich darin, in Erinnerung zu rufen, daß die Tochter des Messerschmieds von Puy in die Bäckerei gegangen ist und daß sie, wie Sainte Germaine, wegen ihrer «Bigotterie» und wegen ihrer ungewöhnlichen Großzügigkeit Armen gegenüber verspottet wurde. Im gleichen Jahr fügt Marie-Emma Lachaud in ihrem wunderbaren Leben der Ehrwürdigen... (Paris 1894) das Volkstümlich-Wunderbare hinzu. «Sie war demütig, einfach, gehorsam...; und da die Einfältigen der Berge den durch

Ausschweifung Erschöpften wieder Kraft und Gesundheit geben, wird sie demütige Blume des lieben Gottes genannt». Gestern gebot sie dem Jansenismus Einhalt, heute der Freimaurerei. «Agnes von Jesus ist Französin, und ihre Heiligkeit trägt bleibend den Stempel der hochherzigen und edlen Eigenschaften, die unser Vaterland auszeichnen; aber sie gab ihnen übernatürliche Prägung.»

Die vierte Generation der Hagiographen der Agnes kehrt dann die Perspektiven noch einmal um: Die Autoren des 20. Jahrhunderts mildern das «Katholische und Französische» des 19. Jhs. und schlagen wieder den spekulativen Weg ein, wobei sie von den thomistischen Erkenntnissen in asketischer und mystischer Theologie ausgehen. Nach der Auffassung des Sulpizianers R. Jeuné und des P. Moriter[9] muß Agnes als kontemplative und mystische Ordensfrau von Teresa von Avila und Katharina von Siena her verstanden werden und von der thomistischen Lehre her, so wie sie vornehmlich in den Werken des P. Garrigou-Lagrange dargestellt wird.

Und R. Jeuné rechtfertigt so die «außergewöhnlichen Vorkommnisse, die bereits in diesen Bericht aufgenommen wurden. Andere, noch erstaunlichere, sollen folgen. Ehe er weiterliest, soll sich der Leser die Lehre des Glaubens ins Gedächtnis rufen: Die heiligmachende Gnade steht weit über den Charismen». Aber wenn gemäß dem Werk über die christliche Vollkommenheit und die Kontemplation von P. Garrigou das übernatürliche Leben in der Seele der «gewöhnlichen» Christen irgendwie unterentwickelt bleibt, «so erscheint dieses übernatürliche Leben hingegen in der Seele der Heiligen mit all seiner Kraft. Dieses müssen wir vor allem in ihnen sehen, viel mehr als die außergewöhnlichen wunderbaren und nicht nachzuahmenden Gaben, durch die sich ihre Heiligkeit nach außen zeigt» (S. 30–31).

Dem letzten Biographen in der Reihe, dem Kanonikus A. Müller, sollte es zukommen, diesen Traktat über die Kontemplation, für den Agnes nur ein Vorwand war, der Kritik zu unterziehen. Angeregt durch die Semantik, angeregt auch durch die Arbeiten von Professor Lhermitte, zeigt der Autor deutlich das Problem der Mystik und der mystischen Sprache wie auch der Gefahr, Halluzination, Erscheinung und Vision zu verwechseln, auf. Er geht jedoch nicht – mit einer gewissen zeitgenössischen Kritik – so weit, das schwierige Problem der Hysterie aufzuwerfen, obwohl es von Lhermitte angesprochen wird. Er schließt:

«Mutter Agnes ihrerseits verwechselte nie die Gnaden, die ihr zuteil wurden, mit Heiligkeit. Sie blieb immer mit dieser einzigen Sorge beschäftigt: ‹das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen› und so treu wie möglich den Pflichten ihres Ordenslebens zu entsprechen. Von daher rührt ihre Ausstrahlungskraft.» (S. 19)

Diese Bemerkung mag eine andere Frage aufwerfen, nämlich nach dem Bewußtsein, das die Heiligen von sich selbst haben, und nicht mehr nach der Art und Weise, wie sie von der Gesellschaft, in die sie eingebettet sind, als Heilige gesehen werden.

Eine Heilige für alle Zeiten

Wenn wir jetzt (vorläufig) die Akten der Mutter Agnes schließen, deren Verehrer nicht daran zweifeln, ihren Heiligsprechungsprozeß endlich zu einem guten Ende zu führen, drängen sich drei kurze Bemerkungen auf.

Die erste kommt von der Plastizität des «Modells» der Heiligkeit in jenen vier Jahrhunderten. Diese hagiographischen Variationen lassen sich zweifellos durch die alles in allem wenig bekannte und recht blasse Gestalt der Agnes von Langeac erklären. Dadurch wird es leicht, ein Bild von ihr zusammenzusetzen, je nachdem es für ihre Sache günstig erscheint und dem Geschmack einer Gesellschaft entspricht. Dabei kann man sich an den großen Vorbildern orientieren, die noch in dem von «S.E. dem Bischof von Puy autorisierten Gebet um Heiligsprechung der Mutter Agnes» (Langeac am 17. November 1907) erwähnt werden, insbesondere die heiligen Frauen Agnes, Cäcilia, Katharina von Siena, Teresa und Rosa von Lima[10].

Aber – und dies ist die zweite Bemerkung – dieser Wandel des Modells stößt sich an einem der schwierigsten Probleme der Heiligkeit im Katholizismus: an der Mystik. An der Art, wie das Phänomen angegangen wird, an der fehlenden Präzision im Vokabular, an der Unsicherheit, die die Hagiographen zeitweise erkennen lassen, wird deutlich, daß sich das Problem der Mystik an dem der historischen Kritik stößt.

Die Vermischung von Natürlichem und Übernatürlichem läßt uns glauben, daß eine richtige Verschiebung in den Kriterien für die Heiligkeit eingetreten ist. Das 17. Jh. und das 20. Jh. halten sich mehr an eine innere Heiligkeit. Hier kann das Übernatürliche keine Schwierigkeiten machen. In der zweiten Hälfte des 19. Jhs. hingegen hat man uns mit Hilfe des Wunders eine Heiligkeit zum äußeren Gebrauch vorgestellt. Um «erbaulich» zu werden, muß Agnes hier «wundertätig», «französisch» und «populär» werden. In diesem Fall gehört sie dann mehr zu Saint-Sulpice als zum Dominikanerorden.

Das Wunder erscheint als Bestätigung einer Apologetik für «unsere Zeit, die am Unglauben zugrunde geht. Sie braucht Wunder, um zu Gott zurückzukehren, zu ihm, den sie verlassen hat, und der allein sie heilen kann». So schreibt Marie Lachaud in ihrer Hagiographie von 1894. Das ist fast wörtlich die Definition der Apologetik durch das Wunder, so wie Kardinal Deschamps sie gibt, dessen Lehre sich auf dem Ersten Vatikanum durchsetzt. Aber was bleibt da noch übrig von der wirklichen Persönlichkeit der Agnes?

[1] Die gedruckten und handschriftlichen Quellen zum Leben der Agnes von Jesus sind im einzelnen aufgeführt bei A. Müller (Docteures-lettres, Professor am Institut Catholique in Paris): Une mystique dominicaine du XVIIe siècle: la Vénérable Mère Agnès de Langeac, Monastère Sainte-Catherine de Langeac, Haute-Loire, 1963, 27–29.

[2] Marie-Emma Lachaud, Vie merveilleuse de la Vénérable Mère Agnès de Jésus (Paris 1894) Vorwort.

[3] Für diese lange Kontroverse vgl. den Artikel «Canonisation dans l'Eglise Romaine»: Dict. Théol. Cathol., Sp. 1633–1636.

[4] Archive von Saint-Sulpice, Documents Emery VIII, 8674.

[5] AaO. XI, 212–213; 239–240.

[6] AaO. Briefe Feschs an Emery, XI, 163; 217; 223; 431.

[7] Dekret des Präfekten der Ritenkongregation, Della Somaglia, im Journal des Curés Nr. 72 vom 20. Mai 1808.

[8] Mélanges de Philosophie..., Band 6 (1809) 357–63.

[9] M.R. Jeuné, Une mystique dominicaine, la Vénérable Agnès de Langeac (Paris 1924); R.P.D.A. Moriter, La Vénérable Mère Agnès (Paris 1925).

[10] Zitiert bei M.R. Jeuné, a.a.O. 240–241.

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirrmann OCD

BERNARD PLONGERON

1964 Priesterweihe in Paris. Nach einer Lehrtätigkeit an den Universitäten von Straßburg und von Löwen Professeur adjoint am Institut Catholique in Paris (Philosoph. und Theol. Fakultät) und Maître de recherche sowie Mitglied im Comité National du Centre National de la Recherche Scientifique. Nach einem Studium am Institut für politische Studien in Paris, an der Sorbonne und an der theologischen Fakultät in Paris. Erwerb mehrerer Doktorgrade. Spezialist für die Geschichte der religiösen Mentalität in früherer Zeit und heute. Veröffentlichungen u.a.: Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820 (Groz, Genf 1973); La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle (Hachette, Paris, 1974); in Zusammenarbeit mit anderen: Le christianisme populaire. Dossiers de l'histoire (Paris 1976) und La Religion Populaire. Approches historiques (Paris 1976). Er arbeitet für mehrere französische und ausländische Zeitschriften, u.a. für The Catholic Historical Review, Washington D.C., und ist einer der Direktoren der Histoire des Diocèses de France, Beauchesne, Paris. Anschrift: 74, rue de Sèvres, F–75 007 Paris, Frankreich.

Eduardo Hoornaert

Aus dem Volk stammende Heiligkeitsmodelle

Schon seit mehreren Jahrhunderten, vor allem seit dem Konzil von Trient, haben die römischen Behörden ein Heiligkeitsmodell entworfen, nach dem sie sich bei Heiligsprechungen richten. Es gibt also objektive Normen oder *canones*, nach denen sich die vatikanische Kurie in solchen Fällen richtet. Deshalb spricht man von «Kanonisierung». Andererseits ist allgemein bekannt, daß das christliche Volk immer bestimmte Menschen als Heilige verehrt hat; «Heiligsprechung durch das Volk» ist so alt wie die Kirche selbst. Die Volksheiligen zeigen manchmal einen sehr lokalen und vorläufigen, in anderen Fällen einen universaleren und bleibenden Charakter. So betrachteten manche Gruppen des katholischen Volkes Johannes XXIII. als Heiligen; auch Papst Johannes Paul I. erwarb in seiner kurzen Amtszeit den Ruf, ein Heiliger zu sein. Die Frage ist: Geht es hier nur um einen Eindruck, ein Volksempfinden, einen Ausdruck der «Volksreligiosität», oder steckt dahinter eine Struktur? Geht es nur um ein Lächeln, eine Gebärde oder eine Art, sich zu geben, was die Masse anspricht? Oder geht es um eine bestimmte Art von Volkstümlichkeit? Oder weist die «Heiligsprechung durch das Volk» auf ein bestimmtes Modell hin – läßt sich darin eine Struktur, ein Kriterium entdecken? Die Frage ist nicht nebensächlich, denn schließlich geht es um ein Werturteil über das Gottesvolk, das von den Organisatoren der Religion vor allem durch Negativität charakterisiert zu werden droht. Ist aber das Gottesvolk nicht Bewahrer von Plänen für die Zukunft, Entwerfer einer Strategie, Triebfeder der Geschichte?

Es sei uns gestattet, diese Frage aus der brasilianischen Kirchengeschichte zu beleuchten, indem wir drei nichtkanonisierte Volksheilige vorstellen, um danach zu diesem Thema bestimmte Überlegungen anzustellen.

Drei Volksheilige der brasilianischen Geschichte

São Sepé ist ein Städtchen im südlichen brasilianischen Staat Rio Grande do Sul. Es liegt am Strom desselben

Namens, nicht weit von der größeren Stadt Santa Maria. Der Name São Sepé wurde vom Volke dem Ort gegeben, wo der indianische Missionschrist José Tiaraju im Jahr 1756 von den vereinigten spanischen und portugiesischen Demarkationstruppen, die den Traktat von Madrid (1750) ausführen und also die indianischen Christen des Ostufers des Rio Paraguay vertreiben sollten, am Ufer des nach ihm genannten Stroms ermordet wurde[1]. Die Heiligsprechung durch das Volk geschah unmittelbar danach und hält sich schon mehr als zweihundert Jahre, wenn auch nur auf sehr lokaler Ebene[2].

In einem anderen Zusammenhang muß das Leben des Padre Cícero Romão Batista, des heiligen Priesters von Juazeiro im Süden des nordöstlichen brasilianischen Staates Ceará, gesehen werden. Als Neupriester kam Padre Cícero im Jahr 1872 in das ärmliche Dorf Juazeiro, das zur Pfarrei Crato gehörte. Dort sollte er 62 Jahre bleiben, bis zu seinem Tod im Jahre 1934. Die Kapelle des Dorfes war Unserer Lieben Frau von den Sieben Schmerzen geweiht, aber eigenartigerweise galt die Frömmigkeit des jungen Kaplans Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz, die in Brasilien Patronin der Sklaven ist. Vor dem Bild Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz betete Padre Cícero jeden Tag mit seinen Sklaven, die er als kirchlichen Schatz geerbt hatte, den Rosenkranz. Innerhalb sehr kurzer Zeit verbreitete sich der Ruhm des Priesters unter Sklaven und Armen über die weiten Viehzuchtgelände der Ceará und Nordostbrasiliens. Pilger kamen von allen Seiten nach Juazeiro[3], das sich 1911 von der Mutterstadt Crato gelöst hatte und eine der größten Städte im brasilianischen Binnenland wurde. In den Augen der unzählbaren «Pilger des Padre Cícero» ist Juazeiro bis heute eine heilige Stadt[4].

Der dritte Volksheilige, den wir hier vorstellen möchten, ist der italienische Kapuziner Frei Damião de Bozzano, der seit 1931 bis heute das Innere Nordostbrasiliens durchzieht, um seine Volksmissionspredigten zu halten. Er ist praktisch der einzig übriggebliebene Volksmissionar, der die Tradition der Kapuziner-Volksmissionen, die mit Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzte, fortführt. Die meisten europäischen oder nach europäischem Modell ausgebildeten Missionare gaben sich vor den Menschen als Verweltlicher und verloren allmählich den Kontakt. Frei Damião dagegen wird überall von großen Massen willkommen geheißen: wie ein Heiliger. Die Predigten, die er unermüdlich wiederholt, sind aus dem Italienischen übersetzt und auswendig gelernte dogmatische und moralische Texte, die die katholische Theologie, wie sie in den Jahren 1925/1930 an der Gregorianischen Universität in Rom gelehrt wurde, getreu wiedergeben. Er wird von dem mehr progressiven Flügel der katholischen Kirche bekämpft, der ihm vorwirft, von den Politikern manipuliert zu werden. Die Anwesenheit des Predigers .wandelt aber die Stadt, die er besucht, für einige Tage in einen Ort der Begegnung, Freundschaft und Freigebigkeit[5].

Volksheiligkeit, koloniales Sklaventum und Fanatismus

Beim Vergleich dieser drei Lebensgeschichten fallen sofort zwei Elemente auf, die ihnen gemeinsam sind: Der Volksheilige in Brasilien tritt in eine bestimmte Beziehung zum Sklaventum, und – an zweiter Stelle: er erweckt im Volk den sog. Fanatismus.

Der Volksheilige unterscheidet sich zunächst und vor allem von seinen Mitmenschen, indem er auf die eine oder andere Art das koloniale Sklaventum verwirft. Der Begriff «koloniales Sklaventum»[6] darf nicht mit Sklaverei verwechselt werden. Sklaverei ist ein rechtlicher Begriff, weist auf eine typische Form des Privateigentums hin, bei dem der Sklave keine juristische, von der Gesellschaft akzeptierte Persönlichkeit ist und dementsprechend ganz und gar seinem Herrn gehört. Seit 1888 kennt Lateinamerika juristisch die Sklaverei nicht mehr; es blieb aber ein zeitgebundener Ausdruck eines tiefer wurzelnden ökonomischen Begriffs, der hier mit Sklaventum bezeichnet wird.

Tatsache ist, daß es den Europäern und anderen Völkern seit dem 16. Jahrhundert nur mittels äußerster Zwangsarbeit, die sie der eingeborenen Bevölkerung oder den aus Afrika importierten Arbeitskräften auferlegten, gelungen ist, in Lateinamerika ihre Pläne auszuführen. Der Zwang zu dieser Zwangsarbeit kann von außen kommen: durch Folter, Gefangenschaft oder Sklaverei, kann aber auch durch die wirtschaftlichen Verhältnisse eingegeben sein, durch eine sehr geringe Vergütung der Arbeitskraft. Im allgemeinen ist man sich darin einig, daß in Lateinamerika bestimmte Formen kolonialen Sklaventums weiterbestehen.

Wir wollen hier auf diese Frage nicht weiter eingehen, sondern nur darauf hinweisen, daß die brasilianischen Volksheiligen, die hier kurz vorgestellt wurden, auf die eine oder andere Art und Weise zu diesem Sklaventum Stellung bezogen: São Sepé kämpfte bis zum Tode darum, seine Mitmenschen aus der Sklaverei zu lösen; Padre Cícero unterstützte eine Alternative nicht-kolonialer Landwirtschaft[7]; Frei Damião unterscheidet sich von den meisten anderen Priestern durch die außergewöhnliche Geduld, die er gegenüber

den Nachkommen der Sklaverei und Erben des Sklaventums an den Tag legt. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

An zweiter Stelle wecken die brasilianischen Volksheiligen beim Volke «Fanatismus». Immerzu wiederholt sich dieser Ausdruck bei der Beschreibung ihres Lebens und Wirkens. Die Verehrung des São Sepé wird in kirchlichen Kreisen häufig als legendarisch und tendenziös angesehen, denn meistens werden die von den Indianern ermordeten Missionare als Märtyrer verehrt, nicht aber die von den Europäern ermordeten indianischen Christen. Auch die Verehrung für Padre Cícero wird heutzutage vom Klerus im allgemeinen als Ausdruck der Rückständigkeit, Unwissenheit oder des Fanatismus abgelehnt. Die Missionsreisen des Frei Damião werden von den Gemeindepriestern des Binnenlandes manipuliert, oder sie wollen nichts davon wissen: nur wenige sehen in einer Mission mit Frei Damião einen Wert.

Wenn der Terminus «Fanatismus» sorgfältig analysiert wird, kommt man zu der Feststellung, daß sich das Volk selbst nicht für fanatisch erklärt; es wird so von anderen charakterisiert. Der Terminus hat also eine bestimmte Beziehung zur sozialen Stellung in der Gesellschaft. Es ist möglich, daß das Reden über Fanatismus nicht so sehr das Objekt, von dem man spricht, als vielmehr das Subjekt, welches spricht, bestimmt und einordnet. Vom Ort der herrschenden Gruppen aus wird also ein Versuch unternommen, das Volksphänomen und gleichzeitig die ganze sog. Volksreligiosität auf das Emotionale und Psychologische zurückzuführen. Über Fanatismus sprechen heißt die Wirklichkeit reduzieren, bestimmte Elemente übersehen, die anderen nicht zu Worte kommen lassen. Wenn der andere, der fanatische Volkschrist, der Frei Damião nachläuft, zu Worte käme – was würde er uns sagen? Wie würde er den Fanatismus auslegen?

Das Heiligkeitsmodell des brasilianischen Volkes

Vor dem brasilianischen Horizont kann die Anwesenheit der Europäer und Nordamerikaner (seit dem 16. Jahrhundert bis heute), nur auf zwei Arten verstanden werden: als Bedrohung oder als hoffnungsvolles Zeichen. Insofern sich die Fremden, die hier seit dem 16. Jahrhundert landeten, mit dem kolonialen System identifizierten, waren sie eine Bedrohung für die von ihnen unterworfenen Bevölkerungsgruppen. Die Bedrohung für die amerikanische Urbevölkerung war so groß, daß die Geschichte der brasilianischen Indianer seit dem 16. Jahrhundert die Geschichte ihrer Ausrottung ist. Das Land wurde von Indianern «freigemacht» und stand bereit, um für Europa und Nordamerika durch das Weiterbestehen des kolonialen Sklaventums Gewinne zu bringen. Gleichzeitig wurde die katholische Religion die wirksamste Bedrohung für Indianer und aus Afrika importierte Sklaven[8].

Aber nicht alle Europäer in Brasilien identifizierten sich mit dem Kolonialismus; zumal die Einsiedler und Volksmissionare taten das nicht. Menschen wie Feliciano Mendes oder Lourenço de Nossa Senhora in Minas Gerais verkauften ihre Sklaven, ihre vom Staat verliehenen Vorrechte und Ländereien und wurden Klausner mitten unter den Armen[9]. Der bretonische Kapuziner Martin de Nantes und der berühmte Jesuit António Vieira in der Maranhão verteidigten die Freiheit der Indianer gegenüber Landbesitzern und Sklavenhändlern[10]. Je mehr diese Menschen von dem kolonialen Verhaltensmodell Abstand nahmen, desto eher waren sie imstande, die Heiligkeit des Volkes zu beweisen. Mit anderen Worten: Nur im Verhältnis zu einer historischen und konkreten Entheiligung kann Heiligkeit verstanden werden.

Das große Sakrileg, seit dem 16. Jahrhundert von Europa und Nordamerika begangen, ist die Einpflanzung des Sklaventums in die Welt, und das mit kolonialen Zielen. Das Volk, geheiligt durch den Heiligen Geist, wird bis in seine tiefsten Fasern von diesem Sakrileg geschändet. Das koloniale Sklavensystem wird nicht nur Herr über die Menschen, sondern auch über die Orte und Zeiten. Diese Orte und Zeiten sind es, die von den Volksheiligen in ihrer ursprünglichen Heiligkeit wiederhergestellt werden: durch die Anwesenheit des Padre Cícero in Juazeiro wird dieses Sklavenloch umgebildet zu einer «heiligen Stadt» und ergibt sich eine Dialektik gegenüber Crato, der auf Sklaventum ausgerichteten Mutterstadt. Durch diese neue Beziehung Juazeiro-Crato wird der brasilianische Raum virtuell auf neue Weise für die Menschen brauchbar gemacht: er umgreift nicht nur mehr das Verhältnis «Herr–Sklave», sondern wird nun auch von Pilgern durchkreuzt. Die Welt ist nicht mehr ein geschlossener Raum, es entsteht Offenheit für alternativen Gebrauch dieses Raumes.

Dasselbe geschieht durch das Auftreten des São Sepé in Rio Grande do Sul: für die kolonialen Mächte Spanien und Portugal ist der Rio Grande ausschließlich ein kolonialer Handelsraum. Spanien kommt es darauf an, den Rio de la Plata für die koloniale Schiffahrt freizumachen, und Portugal ist der Rio Grande wichtig für den Sklavenhandel aus São Paulo. So kommt der Traktat von Madrid zustande (1750), der sieben blühende indianische Missionsstationen gegen das Schmuggelnest von Colónia do Sacramento eintauscht[11]. Diese Aushandlung des brasilianischen

Raumes erkennt nicht mehr den Raum an, der «von Gott und Sankt Michael»[12] den Missionschristen übergeben wurde[13]. In diesem alternativen Gebrauch des Raumes liegt die geschichtliche Berufung des Rio Grande do Sul: ein heiliges Land zu sein, den Menschen gegeben, um dort in Freiheit, Friede und Liebe zu leben. São Sepé ist es, der dies dem Lande Brasilien offenbart; er bezeichnet Brasilien als einen heiligen Raum. Aber auch die Zeiten werden von den Volksheiligen neu offenbart: der Besuch des Frei Damião in verschiedenen Orten und Dörfern Nordostbrasiliens schafft überall einen neuen Gebrauch der Zeit, der mit ihrem alltäglichen Gebrauch kontrastiert. Er verwirklicht auf besondere Art, was auch das Fest verwirklicht: die Ablösung von der «sakrilegischen» Zeit, in der die Leiber der Armen bis aufs letzte durch die Reichen ausgebeutet werden. Der Besuch des Frei Damião stellt die Leiber und die Seelen wieder her: durch die Wiederherstellung der Zeit. Dieses simple Geschenk von Zeit für eine Begegnung mit Gott und mit den Mitmenschen ist die große Wohltat der Volksmissionen.

Es würde zu weit führen, hier auf die wichtige Frage nach dem Grad der Wirkung dieser Wiederherstellungen von Zeit und Raum einzugehen. Im Rahmen dieses Beitrags genügt der Hinweis, daß diese Wiederherstellungen, so beschränkt sie auch sein mögen, tatsächlich bestehen und auf eine Volksstrategie mit weitgehenden Folgen hinweisen. In diesem Zusammenhang ist der Volksheilige an erster Stelle ein Mensch, der die Heiligkeit von Gottes Geist, die im Volke wirksam ist, offenbart. Er ist eingeschaltet in eine Volksstrategie von Widerstand, Neuaufbau der Würde, Reorganisation und Identifizierung. Das Volk braucht den Heiligen für seine Selbstverwirklichung und um die Schändungen zu überwinden, denen es zum Opfer fiel. Das Sklaventum ist darauf ausgerichtet, Völker zu vernichten und atomisierte Individuen zu produzieren. Demgegenüber stellt der Volksheilige, langsam und geduldig, die Volkseinheit aus traditionell-religiösen Elementen wieder her. Aber seine Tätigkeit ist vorläufig und relativ. Er ist kein Held, der aus der Menge herausragt, und sein Schwerpunkt liegt nicht bei seinen individuellen Tugenden, sondern vor allem bei seiner Option für die Mitmenschen. Er ist der relative und vorläufige Ausdruck eines sich heiligenden Gottesvolkes. Das wird eindeutig durch die Art gezeigt, wie das Volk von Nordostbrasilien Beziehungen schuf zwischen Padre Cícero und Frei Damião: Als Padre Cícero 1934 starb und Frei Damião schon seit 1931 umherreiste, wurde letzterer durch das Volk als Fortsetzer von Padre Cíceros Sache angesehen. Diese Übertragung hat eine tiefe Bedeutung: von Wichtigkeit ist nicht der einzelne, sondern die Aufgabe. Frei Damião zeigt deutlich seine Grenzen: Seine Botschaft wird weitgehend von Politikern manipuliert, was auf die Vorläufigkeit seiner geschichtlichen Bedeutung hinweist. Der Heilige ist tatsächlich kein Held, keine außerordentliche Gestalt neben und über dem Volke, sondern im Gegenteil Träger einer Volksberufung.

Also: ein bestimmtes Heiligkeitsmodell kann nur einem geschichtlich bestimmten Sakrilegium gegenübergestellt werden, welches das Gottesvolk antastet. Der Volksheilige offenbart die Heiligkeit des Volkes, das von Gottes Geist beseelt wird.

Ist dieses Heiligkeitsmodell nur auf Lateinamerika anwendbar?

Die drei brasilianischen Heiligengeschichten, die hier vorgetragen wurden, haben vielleicht bei vielen Lesern einen exotischen Eindruck hinterlassen. Tatsächlich, in Nordamerika oder Europa ist es heutzutage einigermaßen schwierig, umherreisenden Missionaren wie Frei Damião zu begegnen. So kann die Vorstellung aufkommen, diese Volksheiligen seien ein typisch lateinamerikanisches Phänomen, das angesichts des Fortschritts der Menschheit schon bald der Vergangenheit angehören wird. Es ist wahr, daß die symbolischen Aussagen der lateinamerikanischen Volksreligion einen traditionell-mittelalterlichen Eindruck erwecken; es muß jedoch unterschieden werden zwischen der Symbolwelt (Prozessionen, Pilgerfahrten, Novenen, Patronatsfesten) und den Wirklichkeiten, die durch diese Symbole bezeichnet werden. Und diese Wirklichkeiten sind nicht veraltet, sie sind auch nicht exotisch.

Seit dem 16. Jahrhundert ist die Welt tatsächlich eins geworden, von einem westeuropäischen Zentrum her, das sich ein atlantisches Imperium aufgerichtet hat, zunächst durch Spanien und Portugal, später durch die Niederlande, Frankreich und vor allem England, schließlich durch Nordamerika. Während einander folgender konjunktureller Veränderungen ökonomischer und politischer Art blieb der Katholizismus, genauer gesagt der iberische Katholizismus die große formende Kraft des Kolonialismus in Lateinamerika. Das koloniale Sklaventum, von dem aus hier die Volksheiligkeit interpretiert wurde, ist also eine universal katholische Angelegenheit, keine typisch lateinamerikanische. Das Heiligkeitsmodell, das im lateinamerikanischen Volk geboren wurde, ist in erster Linie eine Anklage gegen Europa, das Mutterland des

Katholizismus, der nach Lateinamerika übertragen wurde. Es kommt darauf an, diese Anklage zu erforschen, ihr Aufmerksamkeit zu schenken; das Verhältnis von Katholizismus und Kolonialismus sorgfältig zu untersuchen und auf die Feststellung einzugehen, daß der Katholizismus in den armen Weltteilen oft eine sakrilegische Religion war und ist: eine Religion, die in Afrika dem Sklavenhandel in die Hand arbeitete[14] und in Amerika der Sklavenarbeit[15], eine Religion, die auch heute den Kolonialismus stützt. Afrika und Lateinamerika offenbaren Europa sich selbst: ohne diese Offenbarung aus der «Kehrseite der Geschichte» wird Europa nur sehr schwer die Kehrseite der Weltakkumulation in Form von Gewinn und Kapitalismus erkennen, und diese Kehrseite heißt Sklavenhandel und Sklavenarbeit, fortlebend im heutigen Sklaventum.

Sodann ist das lateinamerikanische Heiligkeitsmodell vielleicht weniger exotisch, als es auf den ersten Blick scheint. Der Exotismus liegt innerhalb unserer Grenzen, nicht nur außerhalb. Überall gibt es Volksreligion, vielleicht kaum erkennbar; aber es ist Tatsache, daß der Katholizismus überall eine komplexe dialektische Realität umgreift. Dieses Thema ist wichtig, wir müssen einen Augenblick dabei verweilen.

Volksheiligkeit und Volksreligion

Wohl nie in der Kirchengeschichte sind die innerkirchlichen Verhaltensweisen harmonisch gewesen; immer bestand auch im Schoß der Kirche eine «soziale Frage». Sie drückt sich darin aus, daß es einer Gruppe von Organisatoren des kirchlichen Lebens gelungen ist, den Gebrauch des Wortes und damit von allem, was dieses Wort an Macht bedeutete, an sich zu ziehen und eine zentrale Kultur zu bilden. So ergab sich ein Pol des Kraftfeldes, der Katholizismus heißt, der den anderen Pol, die Volksreligion oder den Volkskatholizismus, nur als Religiosität, die von Unwissenheit, Passivität oder – im Falle der Volksheiligen – von Fanatismus gezeichnet ist, verstehen kann.

Die Volksreligion schaffte sich jedoch eigene Kommunikationsmittel, nichtverbale leibliche Aussagen zur Artikulation und zum Weiterbestehen. Von der zentralen und klerikalen Kirchenkultur her wird dagegen eine stete Repression unternommen, aber gleichzeitig wird auch der Versuch unternommen, die atomisierten Elemente des Volkskatholizismus innerhalb des hierarchischen Systems zu manipulieren und in diesen zu reorganisieren.

Deshalb trifft man niemals den Volkskatholizismus «rein» an. Er ist eine Tatsache, die in einem breiteren Kraftfeld gesehen werden muß, mit der Gefahr, völkisch verstanden zu werden. Mit anderen Worten: es gibt eine heimliche Einverleibung des offiziellen oder klerikalen Katholizismus, der in den Volkskatholizismus eingeschrieben steht, mit dem Erfolg, daß man sagen möchte, der Volkskatholizismus offenbare sich dem oberflächlichen Beobachter als zweideutiges Faktum. Die Elemente des Volkskatholizismus können tatsächlich nur aus ihrem Verhältnis zum hierarchischen Pol der Kirche verstanden werden. Von diesem Pol her betrachtet, scheint die «Volksreligiosität» jeder inneren Struktur entkleidet und von den Behörden abhängig zu sein. Es besteht ein Verhältnis, aber nicht immer Abhängigkeit. Mit anderen Worten: Das Verhältnis ist dialektischer Art, und es gehört zur Volksstrategie, es nicht deutlich hervorzukehren und also einigermaßen zweideutig zu halten, gewollt zweideutig also. Aber daneben verloren viele Menschen des Volkes ihr Volksgefühl und übernahmen für sich das hierarchische Modell, so daß es in der Volksreligion auch eine ungewollte Doppeldeutigkeit gibt.

Das Heiligkeitsmodell des Volkes, das in hohem Grade vom kanonischen Heiligkeitsmodell abweicht, ist ein klarer Hinweis auf das Faktum, daß die Volksreligion keine amorphe «Religiosität» ist, sondern strukturiert ist. Ihre Struktur geht hauptsächlich hervor aus dem gemeinsamen Erleben derselben Geschichte. Deshalb ist es sehr schwierig, den Volksheiligen zu verstehen, wenn man die Volksgeschichte nicht miterlebt. Das «Wunder» der Befreiung aus dem Sklaventum ist kein Wunder für den, der niemals Sklaventum erlebt hat.

Nicht nur das Sklaventum, sondern auch andere historisch gegebene Schändungen wecken Volksheilige und gleichzeitig Volksfanatismen auf. Jede historische Situation ist ja durch die Spannung zwischen Sakrileg und Heiligkeit gekennzeichnet, und diese drückt der Volksheilige aus. Er steht nicht am Rande der Kirche; seine Bedeutung ist zentral, denn er legt den Finger auf die Wunde: Die Kirche soll sich zu sich selbst bekehren, die Hierarchie soll sich zum Gottesvolk bekehren. Der Volksheilige ist ein Aufruf zur Bekehrung aus der stets wiederkehrenden Gefahr des Pharisäismus: aus der Gefahr, die der Gesetzhaftigkeit der offiziellen Religion entspringt.

Diese Überlegungen sollen aber nicht zur Vergötzung der Volksreligion führen. Sie ist ebenso gefährlich wie die unkritische Annahme der klerikalen Struktur in der Kirche. Viele Menschen des Klerus nehmen aufrecht Partei für das Volk und helfen auf diese Weise, der Polarisierung in der Kirche entgegenzuwirken. Andererseits nehmen viele Volkschristen die herrschende klerikale Kultur in sich auf und lassen sich dazu gebrauchen, die Kirche weiter zu polarisieren. Es

ist also notwendig, hier die «Unterscheidung der Geister» (*discretio spirituum*) zu üben, was in der Praxis nicht leicht ist.

Konkretes Beispiel dafür: Es gehört zur Strategie der zentralen Kultur, den Heiligen als einen Helden vorzustellen, der über das einfach Menschliche hinausgewachsen ist. Dadurch wird sein Bild zu einem Sonderbild und ist nicht mehr Ausdruck eines sich befreienden Gottesvolkes. Nun, dieses Heiligkeitsmodell, Ergebnis einer zentralen Kultur, wurde in hohem Grade vom Volke aufgenommen. Es ist ein typisches Beispiel für die Wiedereroberung der Volkskultur durch die Zentralkultur. Die Politiker von Juazeiro waren die ersten, die ein riesiges Standbild des Padre Cícero aufrichten ließen – nicht um die Volksheiligkeit zu verherrlichen, sondern um den Padre turmhoch über das Volk zu stellen und ihn so von den Menschen zu isolieren; um einen Abstand zu schaffen zwischen Juazeiro, der Stadt, und dem Heiligen.

Jedes Heiligenbild ist denselben Formen der Manipulation und Wiedereroberung unterworfen, es gibt kein «reines» Heiligkeitsmodell, das unabhängig ist vom konkreten Kraftfeld der menschlichen Gesellschaft. Deshalb kann uns keine einzige Instanz daraus entlassen, kritisch zu denken, vor allem nicht in Heiligkeitsmodellen.

[1] Aurélio Porto, História das Missões Orientais do Uruguay (Porto Alegre 1954) passim. Siehe auch Eliezer Pacheco, O Povo Condenado (Artenova, Rio de Janeiro 1977); dieses Buch gibt auch weitere Literatur zu diesem Thema an.

[2] Sepé ist ein Guarani-Wort und bedeutet: «Führer seines Volkes», «Ratgeber seines Volkes».

[3] Im Portugiesischen romeiros (eigentlich «Romfahrer»).

[4] Eine Einführung in die ganze Problematik um Padre Cícero findet man in Ralph della Cava, Miracle at Joaseiro (New York 1970), mit guter Bibliographie. Um tiefer in das Problem einzudringen, muß man aber brasilianische Autoren wie Almália Xavier de Oliveira heranziehen, oder auch H. Groenen, Schisma zwischen Kirche und Volk (Doktordissertation in Nimwegen, 1978).

[5] Abdalaziz de Moura, Frei Damião e os impasses da religião popular (Vozes, Petrópolis 1977).

[6] Jacob Gorender, O escravismo colonial (Ática, São Paulo 1978). Der Begriff «koloniales Sklaventum» wird zur Zeit in der brasilianischen Forschung gründlich analysiert.

[7] Sylvio Rabello, Os artesãos do Padre Cícero (Recife 1967).

[8] Eduardo Hoornaert, Formação do catolicismo brasileiro (Vozes, Petrópolis 1978[2]), vor allem das erste Kapitel.

[9] História da Igreja no Brasil, Primeira época (Vozes, Petrópolis 1977) 104–109.

[10] AaO. 115–118.

[11] Siehe Eliezer Pacheco, aaO.

[12] Worte, die São Sepé vor den Demarkationstruppen sprach.

[13] In der lateinamerikanischen Missionsliteratur wird unterschieden zwischen «missioneiro» (Missionschrist) und «missionário» (Missionar).

[14] J. Heyke, «Er zijn daar veel slaven en olifanten» (Es gibt dort viele Sklaven und Elefanten), Tijdschrift voor Theologie (1978,2) 158–178.

[15] Über das Verhältnis von Sklavenhandel und Taufe (als Beispiel) siehe História da Igreja, aaO. 302–307.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDUARDO HOORNAERT

1930 in Brügge (Belgien) geboren, Diözesanpriester des Bistums Brügge, seit 1958 in Brasilien tätig. Zur Zeit ist er Pfarrer in einem Stadtteil von Recife/Nordostbrasilien und Professor der Kirchengeschichte am Theologischen Institut ebenda; ferner Mitarbeiter an der «Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte» (CEHILA), die sich zum Ziele gesetzt hat, die Vergangenheit der lateinamerikanischen Kirche unter der Befreiungsperspektive zu studieren. Veröffentlichungen: Seit 1962 Artikel in der «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis). – Verdadeira e Falsa Religião no Nordeste (Salvador 1972). – Formação do catolicismo brasileiro 1500–1800 (Petrópolis 1978[2]). – História da Igreja no Brasil, Primeiro período (Mitarbeiter) (Petrópolis 1979[2]). Anschrift: Alto do Deodato 761, Agua Fria, 50.000 Recife, PE Brasilien.

Claudio Leonardi

Von der «monastischen» zur «politischen» Heiligkeit

Lange Jahrunderte hindurch hat die Heiligkeit die Gestalt des Mönches zum Modell gehabt. Wenn man heute diese Gestalt als etwas betrachten kann, das ausgespielt hat, so konnte sich doch vom 4. bis hin zum 20. Jahrhundert das christliche Selbstverständnis der vollkommenen Nachfolge Christi nur mittels der monastischen Heiligkeit Ausdruck verschaffen.

Man kann sich über ihr Aufkommen und über ihren Funktionsverlust in dem Maße Rechenschaft geben, indem man sich die Möglichkeit des historischen Verständnisses des Phänomens Heiligkeit offenhält. Die Heiligkeit ist der Prozeß der Eingliederung des Menschen in Christus durch den Geist auf den Vater hin; ein Prozeß und eine Vollendung, das heißt eine ontologische Umgestaltung, welche die Person betrifft, die sich aber inmitten der Geschichte vollzieht.

Es kann kein materiales Selbstbewußtsein der Vergöttlichung geben, insofern der Leib zwar mit dem Göttlichen zu einer Einheit verbunden, aber auch noch in der Zeit von ihm verschieden ist; er ist schon göttlich und ist es zugleich noch nicht. Der Prozeß, durch den der Mensch Gott wird, ist mit theologischen Mitteln nicht verstehbar, insofern die beiden Bezugspunkte, zwischen denen dieser Prozeß sich vollzieht, nämlich die Geschichte und der Geist Gottes, nicht in gleichem Sinne verstanden werden können. Es ist aber möglich, die Geschichte der Sprache zu beschreiben, die verwandt wird, um die Vergöttlichung zum Ausdruck zu bringen. Es gibt hier kein materiales Selbstbewußtsein, wohl aber ein «figurales», das heißt auf die Vorstellungen von Vergöttlichung bezogenes.

Man spricht zwar von Modellen der Heiligkeit, aber dieser Ausdruck muß richtig verstanden werden, nicht nur weil das einzige Modell für alle Heiligkeit Christus ist (welches Modell sich nochmals verdoppelt in jenem der Jungfrau Maria) und folglich die anderen nicht Modelle, sondern vielmehr Submodelle sind; auf ein richtiges Verständnis ist auch darum zu achten, weil es kein abstraktes, im vorhinein erkennbares und darstellbares Schema der Vollkommenheit gibt. Die Heiligkeit besteht nicht in einem Inbesitznehmen Gottes, sondern in einem Inbesitzgenommenwerden: Es ist der Heilige Geist, der in Christus zum Vater führt, und der Geist weht in Freiheit.

Es ist vorzuziehen, weniger von Modellen als von einem bestimmten Stil des Redens von der Vergöttlichung zu sprechen: insofern nämlich die gottmenschliche Erfahrung sich verwirklicht, erscheint sie auch in der Geschichte und findet damit einen Ausdruck: Wie die Gottheit, die sich offenbart, erkennbar ist, ist auch die Gottmenschlichkeit, die sich verwirklicht, erkennbar. Und es ist leicht, festzuhalten, daß die Zeit der Kirche zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Christi die Zeit ist, in welcher das Selbstbewußtsein der Vergöttlichung sich in immer tieferen Begriffen manifestiert und ein immer tiefgründigeres Gottesverständnis eine tiefgründigere Gotteserfahrung offenbart.

Man kann von einer Geschichte der Heiligkeit als einer Geschichte des christlichen Redens von Heiligkeit sprechen. Im Mittelpunkt der Möglichkeit, eine solche Geschichte zu entwerfen, stehen die Schriften der Heiligen, ihr Tun, ihre Biographien, das Erscheinungsbild, das sie abgeben, die hagiographischen Modelle, die nach ihnen entworfen worden sind.

Die Vorgängerin der monastischen Sprache ist die Sprache der Märtyrerzeit. Dies ist die erste Sprache, die sich als verpflichtende Gestalt der gottmenschlichen Vollkommenheit dargeboten hat.

Der Brief an Diognet bringt die Lebensbedingungen des Christen vor dem 4. Jahrhundert zum Ausdruck[1]. Was den Heiden frappiert, ist die Distanz der Christen gegenüber der Welt, die Unbekümmertheit gegenüber dem Tod (1,1). Das ist ihnen möglich, weil das WORT der Wahrheit, das ihnen eingegossen ist, ihr Leben geworden ist (12, 7). Dieses neue Leben ist unterschieden vom natürlichen Leben, hat seine eigenen Gesetze und Normen (5, 10), welche sie ein Leben als Fremdlinge auf dieser Erde führen lassen (5, 5). Aber die Christen unterscheiden sich durch keinerlei äußere Lebensbedingungen von den anderen Menschen, sie leben nicht in anderen Städten, benützen nicht eine andere Sprache, tragen keine andere Kleidung, haben keine besondere Lehre vom Menschen (5, 1–2).

Dieses Leben wird sich seiner Geschichtlichkeit bewußt in der Prüfung des Martyriums: In der Konfrontation mit der politischen Macht, welche Ausdruck für die höchste Aufgipfelung und stärkste Verdichtung der Geschichte ist, erweist der Christ seine Andersartigkeit. So bildet sich das Modell des Märtyrerideals aus. Die Vollkommenheit wird hier ausgestaltet als Sieg über den Tod: Der Christ ist derjenige, der Schmerz und Tod auf sich nimmt, aber im Tode entdeckt er erst vollständig das Leben.

Felizitas ist im Kerker und kommt dort in die Wehen, und sie hält den Schmerz nicht aus. Der Gefängniswärter sagt zu ihr: Wenn du schon jetzt so sehr leidest, was wirst du dann erst angesichts der wilden Tiere tun? Felizitas antwortet: Jetzt bin ich es, die leidet; dort aber wird ein anderer in mir für mich leiden, weil ich für ihn leiden werde[2].

Die Sprache des Märtyrerideals ist dieser Art: Die Ersetzung einer Person durch eine andere, Umgestaltung der menschlichen Person in die menschlich-göttliche Person, in Christus, geschieht im Augenblick des Opfers: Der Märtyrer verzichtet auf das Leben und empfängt im Austausch dafür das göttliche Leben; die göttliche Dreifaltigkeit wird in ihm sichtbar[3]. Dem Märtyrer wird die Kraft Gottes eingegossen, welche sich als Sieg über den Tod erweist, als Übergang vom menschlichen Schmerz zur göttlichen Freude.

Die Art des Redens von dieser ontologischen Umgestaltung ist in all ihrer geistlichen Großartigkeit noch ziemlich ungeschlacht, weil die Vergöttlichung als etwas gesehen wird, das sich im Leib materialisiert. Die Redeweise des Märtyrerideals entspricht der Redeweise über die Taufe und bringt bloß den Anfang des Christenlebens zum Ausdruck: Die Taufe kann noch nicht das Problem eines Lebens in der Welt zum Ausdruck bringen, wie es in seiner ganzen zeitlichen Erstreckung nach der Taufe außerhalb der Welt gelebt wird.

Dies ist die ureigene Frage, auf welche das monastische Modell antwortet, die Frage, in deren Umkreis sich die neue Sprache bildet: Wie besiegt man nicht mehr den Tod, sondern die Welt; wie erbaut man innerhalb der Natur und der Geschichte die Gottmenschlichkeit, wie setzt die Taufe sich fort durch das ganze Leben hindurch? Der Mönch ist der vollkommene Gefolgsmann Christi, weil er die Welt besiegt, indem er der Welt abstirbt.

Das monastische Modell führt das Modell des Märtyrerideals fort, indem es die ontologische Umgestaltung identifiziert mit dem Übergang vom Kreuz zur Auferstehung, aber es ist zugleich Ausdruck eines neuen und schwerwiegenden Problems: der Möglichkeit der Gottmenschlichkeit in bezug zur Geschichte. In diesem Sinne ist die monastische Sprache der Sprache des Märtyrerideals überlegen[4].

Das christliche Mönchtum wird geschichtliches Ereignis im 4. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Beginn der konstantinischen Zeit. Mit Konstantin und Theodosius wird die antike Welt christlich, nicht durch eine allgemeine Bekehrung der Herzen, sondern vielmehr mittels eines Kultwechsels. Damit kommt es zu einer ganz schwerwiegenden Krise der Kirche. Die Vollkommenheit ist ein unzumutbares Ziel für ein Volk, das nur den Kult gewechselt und nicht das eigene Leben geändert hat.

Die politische Macht ist stets die höchste Aufgipfelung des Menschlichen, ein Absolutum, das sich jetzt die christlichen Symbole aneignet. Bei Eusebius von Cäsarea ist die Gegenwart Christi in der Geschichte, seine Exousia, dem Kaiser anvertraut. Damit hat die Existenz der «Christenheit» als eines gesellschaftlich-politisch organisierten «Corpus Christianum» ihren Anfang genommen, die Zeit, in der die bürgerlichen Strukturen sich dadurch konstituieren, daß sie sich auf die christlichen Werte beziehen und die Macht sich ideologisch in Christus legitimiert.

In dieser Situation wird das Martyrium unmöglich, und das hagiographische Modell sucht nach neuen Ausdrucksformen. Das Mönchtum hat das Verdienst, eine historische Möglichkeit, eine Möglichkeit der Vollkommenheit in der Zeit der Christenheit geschaffen zu haben, indem es aufzeigte, in welcher Weise ein Leben, das sich von einem *bloß* natürlichen und geschichtlichen Leben unterscheidet, ein *zugleich* geschichtliches und göttliches Leben auf vollkommenste Weise möglich war. Das Mönchtum hat eine Sprache erfunden, welche eine im Vergleich mit der Sprache des Märtyrerideals noch tiefgründigere Gestalt christusförmiger Existenz zum Ausdruck bringt: Es begreift das Der-Welt-Absterben als eine materiale Preisgabe der Geschichte, aber es lehrt auch, daß die Ablehnung des heidnischen Kultes nicht genügt, um in der Geschichte die göttliche Liebe aufscheinen zu lassen, daß dazu vielmehr ein intensives und beständiges Zeugnis, eine andere Sittlichkeit gefordert ist: neuartige Beziehungen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst.

Diese monastische Errungenschaft läßt sich nur verwirklichen um den Preis, daß man die Geschichte der christlichen Macht überläßt. So aber verzichtet das Mönchtum auf eine Vollkommenheit für das gesamte gläubige Volk: Die Vollkommenheit kommt sehr wenigen zu, sie ist eine Auswahlschule, die in der kirchlichen Gemeinschaft eine Aufspaltung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen entstehen läßt, die markiert ist von der Aufteilung der Sachbereiche.

Die Gestalt des monastischen Lebens mit seinen Verdiensten und seinen Grenzen ist die einzige Gestalt der Heiligkeit, die imstande ist, der Vergöttlichung im konstantinischen Zeitalter Ausdruck zu verleihen. Sie hat notwendigerweise bis heute die Geschichte der christlichen Vollkommenheit beherrscht, bis heute, da die Zeit der «Christenheit» an den Punkt der Erschöpfung angelangt ist.

Die konstantinische Christenheit hat ihre Geschichte vor allem in den Kirchen des Ostens, wo das Institut des Kaisertums die Hegemonie bewahrt hat. Hier hält man treu an der monastischen Redeweise über die Vergöttlichung fest, hier wird aber auch an der Ausschließung des Vollkommenen aus der Geschichte festgehalten. Im Orient treten deshalb am leichtesten plotinische und gnostische Komponenten auf, die ihren Einfluß auf das Entstehen und den Fortbestand des Mönchtums ausgeübt haben: die Weltflucht mit dem Ziel des Aufstiegs zum Einen, da die Welt von Unvollkommenheit gezeichnet ist. Die origenistische Anthropologie ist die Anthropologie des Mönchtums: Der Körper ist Minderung der Seele. Die Anthropologie des Fleisches (der Leib als etwas der Vergöttlichung Fähiges entsprechend der Lehre des Irenäus) bleibt im Schatten[5].

Athanasius und Hieronymus übrigens (in der Biographie des Antonius) sowie Hilarion und Paula weisen das gnostische Element des koptischen und syrischen Mönchtums in seine Schranken. Eine noch sauberere Abgrenzung vollzieht sich in der westlichen Umsetzung der Form des Mönchtums, welche Kassian bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts verwirklicht: Er schwächt den Origenismus als eine Form von Pelagianismus ab. Mit Kassian beginnt so der Vorrang des Könobions, des gemeinsamen Lebens, über das Eremitentum. Der Mönch lebt nun nach einer gemeinsamen Regel, seine Aufgabe ist die Askese: Die Kontemplation ist reines Geschenk, erfordert aber asketische Anstrengung. Die Askese ist die Schule der Spezialisierung für den Vollkommenen: Wer nicht Mönch ist, ist so etwas wie ein Heide. Um diese drastische Entwicklung zu rechtfertigen, muß Kassian den Mythos vom apostolischen Ursprung des Mönchtums übernehmen[6].

Diese ideologische Rechtfertigung, die potentiell häretisch ist, hindert das östliche und westliche Mönchtum nicht, ein hagiographisches Modell zu entwerfen, das volle Rechtgläubigkeit wahrt und eine tiefgründende Gotteserfahrung aufweist – wie Simeon der Neue Theologe und Wilhelm von Saint-Thierry bezeugen. Der Heilige ist der, welcher der Welt entsagt, um Gott zu leben und der Welt zu beweisen, daß es möglich ist, eine größere Wirklichkeit, als diese Welt es ist, zu leben. Die Fülle des Gottmenschlichen, die durch den Heiligen Geist verwirklicht wird, ist in diesen Gestalten gegenwärtig.

Die statische Dimension hinsichtlich der Geschichte, welche das monastische Modell enthält, macht sich bald bemerkbar. Im Westen erliegt das Römische Reich dem Druck der Germanen. Angesichts dieser wirklichen Apokalypse überdenken die Christen ihre Haltung inmitten der Konfrontationen der Geschichte, sie können nicht einfach entfliehen, sie müssen sich mit der Welt befassen, sie müssen versuchen, sie zu bekehren: Die Vollkommenheit wird nun in die Welt hineinverwickelt.

Schon Ambrosius hatte sich dem Kaiser Theodosius entgegengestellt. Augustinus erlebt in Afrika die Verwüstung seiner Kirche durch die Wandalen mit, aber er gibt den Seinigen die Weisung, nicht zu fliehen. So erfährt die Gestaltung des monastischen Lebens eine noch tiefergreifende Kennzeichnung. Der Heilige ist immer derjenige, welcher die Welt verläßt (der Mönch), aber die Aufgabe des Mönches ist nicht mehr bloß die könobitische Askese, sondern auch die Bekehrung des Volkes. Wenn Salvian von Marseille prophetische Anklage erhebt, daß die konstantinische Christenheit nicht christlich sei, so bildet sich nun mit Augustinus eine Form von Vollkommenheit, in welcher der Bischof, der als Könobit lebt, Apostel ist und predigt und so eine «portio Christi», die Kirche, auferbaut. Wenig später zeigt sich bei Hilarion von Arles das Bewußtsein, daß der vollkommene Mönch auf mystische Weise die Fülle des Priestertums empfängt: Sein Leben ist ganz und gar apostolisch, noch ehe er rechtsverbindlich das Bischofsamt übernimmt.

Das monastische Modell gewinnt so Kontakt zur Geschichte: Der Mönch für die Mission, nicht allein der Mönch für das Könobion. So ist die westliche Kirche nicht bloß eine Kirche der Mönche, sondern auch eine Kirche des Volkes gewesen. Das Erbe von Afrika und Arles wurde tatsächlich von Rom übernommen: Gregor der Große bringt in seiner Person und in seinem Werk das hagiographische Modell des Mönches zum Ausdruck, der auch dann Mönch bleibt, wenn er in die Geschichte hineinverwickelt ist. Aber diese Geschichte wird zu dem Raum, den der Mönch bekehren muß. Der Heilige ist derjenige, der die göttliche Absolutheit inmitten der Geschichte experimentiert und die Kirche als historischen Ort des Göttlichen verkündigt. Für Gregor setzt der Bischof den Auftrag des alttestamentlichen Propheten fort[7].

Die Geschichte ist im westlichen Mittelalter nicht mehr bloß der Raum, den die christliche Staatsmacht besetzt hält. Im Westen läßt sich das konstantinische Schema nicht aufrechterhalten, ungeachtet des späten Versuches Karls des Großen. Deshalb verschafft die Vollkommenheit sich tatsächlich Ausdruck in der Gestalt des Heiligen, welcher die Geschichte mit Beschlag belegt. Seine Sprache ist gleichzeitig mystisch und prophetisch, eine Prophetie, welche die Historie an der Metahistorie mißt. Kolumban und Bonifatius sind die prophetischen Evangelisatoren der germanischen Welt, Beda Venerabilis rückt die angelsächsische

Geschichte in die Perspektive der biblischen Vision[8].

Das westliche Mittelalter ist nicht ein konstantinisches Zeitalter, es ist eher ein gelasianisches Zeitalter. Der Westen ist geprägt von einer anderen Art von Christentum: Die geschichtlichen Macht Christi ist nicht gebunden an die Macht des Kaisers, des Königs, der christlichen Partei; sie erweist sich vielmehr mittels der kirchlichen Macht, des Papsttums oder der Bischöfe oder der Laien[9].

Das erste deutlichere Auftreten dieser von Christus gegebenen Exousia, vielleicht noch deutlicher als in der merowingischen Hagiographie, haben wir im karolingischen Episkopat, der in die Opposition geht und die königliche und kaiserliche Macht auflöst[10].

In der Geschichte des christlichen Sprachgebrauchs repräsentiert Gregor VII. den Augenblick, in dem die eschatologische Macht sich gegen die sakrale Macht wendet. Gregor bemerkt, daß der historische Gegensatz zwischen diesen beiden Mächten wesentlich ist, um ein Bild von Vollkommenheit entwerfen zu können, das seine Grenzen nicht in der Weltflucht findet, und gleichzeitig erlebt er die Niederlage, ist unfähig, die Geschichte mit Hilfe der kirchlichen Macht zu lenken: So beruft er sich nicht nur auf die päpstliche Vollmacht, sondern darüber hinaus auf das eschatologische Königtum Christi.

Das 11. Jahrhundert ist – nach einem ersten Jahrtausend christlicher Erfahrung – ein Wendepunkt: Die gegensätzliche Stellung, welche die beiden Mächte beziehen, konsolidiert die gelasianische Christenheit, bahnt aber auch einen Kampf an, der schließlich zur dauernden Schwächung beider Mächte führt, der ihre endgültige Abnutzung einleitet.

Die «Christenheit», das heißt die Rechtfertigung der weltlichen oder kirchlichen Macht mit Hilfe Christi, bleibt der Bedingungsrahmen, innerhalb dessen die Vollkommenheit Gestalt annimmt: die monastische Vollkommenheit nämlich als die einzig mögliche Gestalt; die Unterscheidung gegenüber Natur und Welt bleibt nur möglich, insofern sie getragen ist von einer physischen Unterscheidung. Nach der Jahrtausendwende aber merkten die Christen mehr und mehr, daß der große mittelalterliche Versuch, die Historie im Zeichen der Metahistorie zu entwerfen, ein unvollkommener Versuch war.

Zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert verschärft sich dieses Bewußtsein immer mehr: Das Verlangen nach Vollkommenheit kann seine Identität nicht mehr in der Besitzergreifung der Welt finden. Das augustinische Erbe, mit dessen Hilfe die Kirche sich erbaut, steht nun vor der Feststellung, daß das Christentum eine versäumte Revolution ist: Der Abstand zwischen der (konstantinischen oder gelasianischen) Christenheit und dem Glauben ist unverkennbar. Bernhard von Clairvaux unternimmt einen letzten Versuch, die Gestalt des Mönch-Missionars zu restaurieren – aber ohne Erfolg. Die Gestalt des Mönchs muß, um zu überleben, eine andere Dimension annehmen: nicht mehr der Mönch, der die Welt flieht, und auch nicht einmal der Mönch, der die Welt bekehrt und sie so in Besitz nimmt, sondern der Mönch, der die Welt liebt.

Franz von Assisi verkörpert diese neue Dimension. Er gibt das Ideal der christlichen Welteroberung auf, beraubt sich jeden anderen Mittels als des Wortes und des Kreuzes. In ihm gewinnt das Mönchtum den totalen Weltverzicht zurück. Franziskus ist nicht bloß total apostolisch und missionarisch, er liebt auch zusammen mit den anderen Menschen die Natur und die Geschichte. Dieses Neue ist möglich, weil Franziskus verstanden hat, was die eschatologische Fülle bedeutet: Er sieht Natur und Geschichte in ihrer letzten Vollendung[11]. Das Verlassen der Welt ist zugleich Liebe zur Welt; aber indem das monastische Modell sich vollendet, beginnt es sich auch zu erschöpfen.

Das Mönchtum überlebt den Franz von Assisi, weil er den Minderbrüdern schließlich eine Regel gibt, welche sie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft von anderen unterscheidet. Und die Christenheit überlebt, weil Franziskus die Natur und die Geschichte liebt, sich aber nicht der Konfrontation mit der Geschichte stellt. Er behauptet den Primat des Heiligen Geistes und des Kreuzes (seine Stigmata!), den Primat der Person und des unschuldigen Opfers. Aber er sieht nicht die geschichtliche Konfrontation, die dieser Primat mit sich bringt.

Franziskus erscheint als machtvolle kritische Gestalt. Er nimmt eine monastische Tradition wieder auf und eröffnet zugleich eine neue. Sein Erbe geht weiter durch die Neuzeit hindurch. Die großen karmelitanischen Mystiker stehen unter seinem Zeichen. Sie entwickeln das Bewußtsein vom Göttlichen im Menschen und von der unmittelbaren Führung des Menschen durch Gott. In Thérèse von Lisieux, welche den Gipfel der karmelitanischen Tradition darstellt, wird die Weltentsagung des Franziskus absolut. Thérèse verzichtet nicht nur auf die politische Aktion, sondern auch auf das Wort als Instrument der Beziehung zur Welt. In ihr stellt sich die Vollkommenheit in keinerlei historischem Handeln dar. Ihr eigenes Handeln aber ist nicht nur ein Verzicht auf die Welt: Ihr Bewußtsein, sich zu verzehren in der Liebe zu Gott durch den Geist vereinigt sich mit dem absoluten Verlangen, die Welt selbst verzehrt zu sehen in eben derselben Einigung. Dieses Verlangen wird anstelle des Verzichtes zum

Instrument der Beziehung des Heiligen zur Geschichte[12].

So finden das Erbe des Franziskus und zugleich eine ganze Geschichte der Gestalt des Heiligen ihre abschließende Vollendung. Ein tiefgründigerer Ausdruck für die Liebe des Menschen zu Gott als dieses Sich-Zunichtemachen nach dem Vorbild des göttlichen Logos erscheint unmöglich: Die Vergöttlichung des Menschen fällt in Thérèse zusammen mit seiner vollständigen Kreuzigung. Die Wundmale am Leib des Franziskus werden von Thérèse in ihrer Seele erlitten, wie ihre Erfahrung der Gottlosigkeit beweist. Wenn aber die Identifikation mit Christus in der psychologischen Ebene so total wird, wird jedes äußere Zeichen der Trennung von der Welt überflüssig. Mit Thérèse von Lisieux kommt die parabolische Bewegung des monastischen Modells zum Abschluß.

Und so kommt auch ein ganzer Zeitabschnitt der Kirchengeschichte zu seinem Abschluß. Die Gestalt des Mönchtums als notwendig für die Gestalt der christlichen Vollkommenheit ist entstanden im Gegenüber zu einer weltlichen Macht, welche sich entsprechend der heidnischen Tradition als der Gipfel der Geschichte darbot und welche die Prinzipien des Glaubens als Norm für die politischen Institutionen übernahm. Die Gestalt des Vollkommenen konnte nicht ineinsfallen mit dieser Dimension: daher die monastische Absonderung.

Diese Voraussetzung ist in unserer Zeit an ihr Ende gelangt. Die großen Reiche, die sich heute in die Macht teilen, bedürfen nicht mehr dieser Rechtfertigung und sehen ganz ab von den christlichen Prinzipien. Es ist zu Ende mit der Christenheit, es beginnt eine nachchristliche Zeit[13].

Heute erscheint die Gestalt des Märtyrerideals als solidarisch mit der Gestalt des Mönchtums: Als Trennung von der Welt im Tode setzt auch sie sich in Beziehung zur Natur, betrachtet sie als einen Wert. Dies ist der Sinn des Heidentums. Der Begriff der Christenheit (das konstantinische und gelasianische Schema) ist unzureichend, um die Entwicklung des hagiographischen Sprachgebrauchs zu erklären, wenn dieser nicht verstanden wird im umfassenderen Rahmen des kirchlichen Kairos. Märtyrer und Mönch sind der Typ des Heiligen in einem Kairos der Kirche, der gekennzeichnet ist von der Konfrontation mit dem Heidentum.

Aus der apostolischen Zeit hervorgegangen, hat die Kirche sich bis heute mit dem Heidentum konfrontieren müssen. Das jüdische Volk, das in der Erwartung des Messias lebte, hat ihn dann nicht als solchen anerkannt. So wird – nach der Lehre des Apostels Paulus – die Zeit der Heiden und ihrer Eingliederung in Christus eröffnet; eine Zeit, die nicht die gesamte Geschichte der Kirche abdeckt, insofern mit ihrer Erfüllung die Zeit der Wiederaufnahme Israels eröffnet wird.

Die Konfrontation der Kirche mit dem Heidentum vollzieht sich im Bezug auf dessen höchsten Wert, die Natur. Der Verzicht auf das Leben (der Märtyrer) und auf die Geschichte (der Mönch) charakterisiert daher einzig und allein die Heiligkeit in der Zeit des Heidentums: Er kennzeichnet die Notwendigkeit der Konfrontation mit einer Geschichte, in der die Natur als eine Gegebenheit verstanden wird, deren man gewiß und sicher ist. Von der Natur als einem Herrschaftsbereich, in den man eingesperrt ist, befreit nur die Kraft des Heiligen Geistes.

Man versteht dann auch die Notwendigkeit, Origenes gegen Irenäus den Vorrang einzuräumen und der konstantinischen oder gelasianischen Lehre gegen Augustinus: Spiritualismus und Temporalismus sind nur die beiden Seiten ein und derselben Medaille.

Das vom Heiligen Geist eingegossene Bewußtsein der eigenen Menschlichkeit als einer gottmenschlichen Existenzweise; das Bewußtsein der eigenen Selbstbestimmung, die der sakralen Vermittlungen der Macht nicht bedarf; das Bewußtsein der geistlichen Gemeinschaft als historischer Leitungsinstanz – das sind die Früchte der langen Zeit, in der die heidnische Tradition die Christen in eine Rolle notwendiger Auseinandersetzung hineingedrängt hat. Deshalb hat die Kirche unablässig betont, daß die gottmenschliche Vollkommenheit möglich ist mittels des Primates der Person, des Primates des Heiligen Geistes. Die Person als absoluter Wert ist die Errungenschaft des Mittelalters und der Neuzeit.

In der geistlichen Ebene bedeutet dies den Vorrang der Mystik, in der historischen Ebene bedeutet es das Bewußtsein von der Geschichte als Gegenspielerin der Person, die Unmöglichkeit, die Natur als eine Gegebenheit anzunehmen, deren man gewiß ist, in die man sich einsperren läßt; die Unmöglichkeit, sich irgendeiner Macht unterzuordnen, wie sehr sie auch immer gerechtfertigt sein mag. Deshalb hat sich in unserer Zeit, gegen Ende des zweiten Jahrtausends, die Konfrontation zwischen Kirche und Heidentum erschöpft[14].

Eine Zeit ist zu Ende gegangen; nach dem monastischen Modell kann man sich heute nicht mehr ausrichten, die Beziehung zur Geschichte läßt sich nicht mehr in der Begrifflichkeit der «Christenheit» darlegen; denn jetzt erscheint die Natur unserem Bewußtsein nicht mehr als ein Wert, sie wird der Person in keinem Punkte mehr gerecht. Keine Macht, keine Kultur, keine Hegemonie im Bereich des Naturhaften ist

Erfüllung für den Menschen. Die Gestalt der Heiligkeit kann sich nicht mehr in bezug zum Wert der Natur und daher in Opposition zur Natur und zur Geschichte bilden. Der Mystiker war nicht gegen die Geschichte, sondern mußte angesichts dieser Gegensätzlichkeit auf sie verzichten.

Das Zuendekommen der Natur hebt jede Vermittlungsinstanz zwischen Mensch und Gott auf, die nun die beiden einzigen Bezugspunkte der Konfrontation werden. Der nachmoderne Mensch befindet sich so im Vergleich mit der Bedeutung Israels in einer neuen Situation: Der neue Kairos stellt sich in bezug zur Vollendung der Natur und der Geschichte in Gott ohne die für die Tradition Israels typische Vermittlung dar.

Die Gestalt der «Assumpta», der in den Himmel aufgenommenen Jungfrau, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts feierlich dogmatisiert wurde, ist die beherrschende Gestalt der neuen Zeit der Kirche: Die menschliche Natur umfaßt den verherrlichten Leib Christi und daher auch das Geschaffene in seiner eschatologischen Vollendung. Die Intuition des Franziskus erweist sich nicht als Kreuzigung, sondern als Auferstehung. Nunmehr bedeutet das Zuendekommen der Natur die Selbstbestimmung der Natur, insofern sie vergöttlicht ist.

Es ist unmöglich, das neue Modell zu beschreiben, das sich auf positive Weise in bezug auf die Gestalt der in den Himmel aufgenommenen Jungfrau bildet und auf negative Weise in bezug zum Israel dem Fleische hach: Allein der Geist Gottes formt dieses Modell, man kann es nicht theoretisch vorentwerfen. Das Modell des Mönchtums schloß die Ablehnung der Politik mit ein, welche es der sakralen Vermittlung überließ oder der es die Möglichkeit zugestand, sich ideologischen Ausdruck zu verschaffen. Das Martyrium der Jeanne d'Arc, des Girolamo Savonarola und des Sir Thomas More besagen den Primat der Person gegenüber jeder bürgerlichen oder kirchlichen Autorität[15]. Aber ihr Zeugnis enthält ein prophetisches Element des neuen Kairos: Die Ankündigung einer Stadt (Florenz), einer Nation (Frankreich), der universalen Menschheit (in der Gestalt von «Utopia»), wo die Geschichte als «die neue Erde» gedacht ist. Den «neuen Himmeln» der Mystik vermählt der Heilige des neuen Kairos «die neue Erde» der Prophetie, die Ankündigung, daß Mensch und Kosmos jetzt ihre Gegenwart in der Eschatologie der Assumpta haben.

Das neue Modell der Heiligkeit wird nicht verzichten können auf die Frucht des Märtyrer- und Mönchsideals, auf die Mystik; es wird daher nicht einfach politisch sein können, sondern es wird eschatologisch sein: Die Eschatologie öffnet das Schweigen der Mystik auf das Wort der Prophetie hin.

Das neue Modell fordert nicht die Absonderung von der Welt und also auch nicht die Eroberung der Macht der Welt; es fordert das Gegenwärtigsein in der Welt, um der Welt die gottmenschliche Fülle der zweiten Ankunft Christi zu enthüllen. Die Worte ewigen Lebens der Mystik vermählen sich den Worten, welche die Distanz der Geschichte von der eschatologischen Fülle erkennen lassen. Das «politische» Wort des alten Modells, das zum Schluß im leidenschaftlichen Verlangen der Thérèse von Lisieux seinen Ausdruck gefunden hatte, war nicht-politisch, und jedes andere Wort wäre demgegenüber weltlich gewesen. Das «politische» Wort des neuen Modells ist ein prophetisches Wort; nicht nach Art der monastischen Prophetie, welche die Historie durch Metahistorie, das Gegenwärtige durch das Zukünftige, das Soziale durch das Individuelle ergänzte, sondern in dem eigentümlicheren Sinne von Prophetie, einer Prophetie nämlich, welche die Grenze des Historischen mit der Kraft der Utopie konfrontiert, welche das Wohl der Gemeinschaft in das Wohl der Person hineinverlegt, welche die Geschichte schon in ihrer eschatologischen Vollendung sieht.

Die Absonderung von der Geschichte ist notwendig gewesen. Sie ist vorgegeben in der Gestalt des Kreuzes. Die Gegenwart der Geschichte entsteht jetzt so, wie die Frucht des Kreuzes die Auferstehung ist: von der ersten bis zur zweiten Ankunft Christi, wenn die Geschichte zum Abschluß kommt und jede Sprache aufgehoben wird in der vollendeten Einheit.

[1] An Diognet. Französ. Ausgabe von H.I. Marrou: Sources chrétiennes 33 bis (Paris 1965).

[2] The Acts of the Christian Martyrs. Hg. H. Musurillo (Oxford 1972) 122, 124.

[3] AaO. 180.

[4] C. Leonardi. I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica all Medioevo. Passaggio dal mondo antico al Medioevo: Da Teodosio a Gregorio Magno (Rom, Accademia dei Lincei; im Druck).

[5] A. Orbe, Antropología de San Ireneo (Madrid 1969); G. Baget-Bozzo, Chiesa e utopia (Bologna 1971).

[6] A. de Vogüé, Monachisme et église dans la pensée de Cassien: Théologie de la vie monastique (Paris 1961) 213–240; C. Leonardi, La conoscenza di Dio in Giovanni Cassiano: Renovatio 11 (1976) 53–72.

[7] C. Leonardi, Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia: Studi Medievali 18 (1977) 1057–1174.

[8] Vgl. u.a. H. Löwe, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit: La conversione al Cristianesimo nel Europa del Alto Medioevo (Settimana di studio XIV) (Spoleto 1967) 217–261.

[9] G. Baget-Bozzo, Cristianesimo e politica: Il partito cristiano al potere (Florenz 1978).

[10] F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (Prag 1965); Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hg. F. Prinz (Darmstadt 1976).

[11] G.K. Chesterton, Saint Francis of Assisi (London 1932).
[12] C. Leonardi, Storia del Cristo storia del mondo: Renovatio 7 (1972) 187–216.
[13] G. Baget-Bozzo/C. Leonardi, Il tempo dell'Apocalisse (Manuskript, Rom 1968); G. Baget-Bozzo, La fine della cristianità e il comunismo: Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale (Florenz 1976) 55–107.
[14] Il tempo dell'Apocalisse, vgl. oben Anm. 12!
[15] G. Baget-Bozzo, Chiesa e utopia, vgl. oben Anm. 5; C. Leonardi, Tommaso Moro e la figura del vero cristiano: Renovatio 9 (1974) 69–75; O. Bucci, Tommaso Moro: Profezia e politica: aaO. 220–225.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDIO LEONARDI

1926 in Sacco di Rovereto (Italien) geboren. Studien in Mailand, Freiburg i.Ü. und Rom. Lehrt an der Universität Florenz, ist Herausgeber der «Studi medievali» und Vorsitzender der italienischen Kommission zur Herausgabe des «Corpus philosophorum Medii Aevi». Bis 1978 Mitglied der Redaktion der unter Leitung von G. Baget-Bozzo herausgegebenen theologischen Zeitschrift «Renovatio». Aus seinen Interessengebieten seien genannt: das Geschick der lateinischen Klassiker, die hochmittelalterliche Hagiographie, die Geschichte der christlichen Tradition im Mittelalter und in der Neuzeit. Studien wie z.B. «Storia del Cristo sotria del mondo» (1972) und «Christentum und Islam in der postmodernen Kultur» (1978) sind dem Versuch einer theologischen Reflexion auf die Geschichte gewidmet. Leonardi ist Mitherausgeber der Sammlung «Conciliorum oecumenicorum decreta» (Freiburg i.Br. 1962/Bologna 1973). Anschrift: Via Lorenzo il Magnifico 53, I–50129 Firenze, Italien.

René Laurentin

Die Heiligkeit Marias

Maria ist für die Kirche *die* Heilige; nach der Sprechweise der östlichen Liturgie, die kurz nach dem Konzil von Ephesus aufkam, die *panagía*, die All- oder Ganzheilige.

Worin besteht ihr Heiligkeit? Welches ist ihre biblische Grundlage? Was dachte die Kirche darüber?

I. Ein gewisses Schweigen der Bibel

Im 16. Jahrhundert waren Katholiken und Protestanten stillschweigend übereingekommen, von einem «Schweigen der Schrift» über Maria zu sprechen. Dieses Schlagwort mag vielleicht irgendwie gerechtfertigt erscheinen, soweit es die *Heiligkeit* Marias betrifft.

Das Alte Testament weissagt nicht, daß diejenige, die nach Micha 5,1–5 den Messias «gebären» soll (ein Text, der von Jes 7,14 abhängt und mit Gen 3,15, einem dynastischen Text, verwandt ist), heilig sein werde.

Im Neuen Testament wird Maria nicht formell als heilig bezeichnet. Die Evangelien über das öffentliche Leben befassen sich mit dieser Frage nicht. Die beiden Logien, worin Jesus von seiner Mutter spricht – das Logion, das den drei Synoptikern gemeinsam ist: «Wer ist meine Mutter?» (Mt 13,46–50; Mk 3,31–35 und Lk 8,19–21), und das Logion, das nur bei Lk 11,27–28 vorkommt («Selig die Frau, deren Leib dich getragen...»), beziehen die Heiligkeit ausdrücklich allein auf das Gotteswort, das bewahrt und – nach dem schroffen Sinn des Verbs *poieîn*, das die Übersetzungen gern mit dem etwas verniedlichenden «befolgen» wiedergeben – getan werden soll. Selbst Johannes (2,1–12), der beim Beginn des Wirkens Jesu und in der «Stunde» von dessen Tod Maria (unter anderen Frauen, ihr aber in erster Linie) eine positive, dynamische Rolle gibt, spricht nicht von Heiligkeit Marias außer indirekt als von einer Fürbitte, welche «die Stunde» Jesu schneller herbeizuführen scheint, und als von einer Empfänglichkeit für das Wort dessen, der vom Kreuz herab über sie verfügt zu einer schmerzlichen Übertragung der Sohnschaft: die Mutter Jesu wird zur Mutter des typischen Jüngers.

Wenn das Kindheitsevangelium nach Mattäus die jungfräuliche Empfängnis dem Wirken des *Heiligen* Geistes zuschreibt, so wird Maria dabei nur als Objekt seines Handelns bezeichnet, ohne daß von ihrer persönlichen Heiligkeit oder ihrem freien Mitwirken die Rede wäre. Josef, der Mann, ist die einzige handelnde menschliche Person in diesem ersten Kindheitsevangelium. Er allein erhält ein lobendes Beiwort, das auf Heiligkeit hinweist: «ein rechtschaffener Mann» (Mt 1,19).

II. Aspekte der Heiligkeit Marias nach Lk 1–2

Erst Lk 1–2 – und einzig dieser Text im Neuen Testament – deckt uns die Heiligkeit der Mutter des Herrn auf[1]. Gleich zu Beginn der Ankündigung grüßt Gabriel sie als *kecharitoméne*. Diese Bezeichnung steht in Alliteration (im Griechischen wie im wahrscheinlichen hebräischen Grundwort) zur Einladung zur messianischen Freude: «*chaîre* = freue dich!» (1,28). Sie bedeutet nicht formell «Heiligkeit», sondern «Gnade». Maria ist Gegenstand der ungeschuldeten Huld (*cháris*) Gottes. Sie hat «vor Gott Gnade

(*cháris*) gefunden», präzisiert das zweite Wort Gabriels bei der Ankündigung (1,30).

In einer Berufungserzählung, wie diese Ankündigung sie darstellt, hat diese Bezeichnung die Funktion eines neuen Namens, der dem Helden gegeben wird, um seine Sendung zu bezeichnen, eines Namens, der von oben, von Gott gegeben wird. So wird Gideon vom Engel als «wackerer Krieger» begrüßt (Ri 6,12) und Kefas von Jesus selbst Petrus genannt (Mt 16,16) und so weiter. Hier ist der Held eine Heldin, und ihr Name bezeichnet im Grunde das, was Luther «*gratia sola*» nannte: die zuvorkommende Initiative Gottes, sein Einbrechen vor jeglichem Verdienst.

Kecharitoméne ist das Partizip Perfekt des Verbs *charitóo*. Dieses grammatikalische Tempus bezeichnet eine beständige Huld: «Du bist Gegenstand von Huld gewesen und bleibst es», paraphrasiert der Exeget Osty. Für Maria ist alles Gnade, und zwar, nach der Ausfaltung im katholischen Dogma, vom ersten Augenblick ihres Daseins an. Hingegen bezeichnet Lk 1,28 nicht formell die Gnadenfülle, die Joh 1,14 einzig Christus zuschreibt (*pléres cháritos*).

Auf die Heiligkeit kommt es in dieser Berufungserzählung an, die auch eine Geburtserzählung ist. Man steht nicht mehr unter dem Zeichen des Vorwurfs, der die Berufung des Propheten Hosea charakterisiert. Dieser wird aufgefordert, mit einer Dirne Kinder zu zeugen, wodurch auf die Treulosigkeiten Israels angespielt, jedoch verheißen wird, daß der Treulosigkeiten ungeachtet die Braut als Verlobte wieder angenommen werde. Lukas versetzt Maria, die Tochter Sions, in das Stadium des Hohenliedes, worin der Bräutigam zu der Braut sagen kann: «Alles an dir ist schön, meine Freundin; keine Makel haftet dir an» (4,7).

Marias Heiligkeit ist völlig ungeschuldet, aber nicht fix und fertig da und nicht ohne Zutun gegeben. Die Ankündigung ist ein Vorschlag an eine Freiheit, welche nachdenkt und sich entscheidet, denn die Freiheit ist der Ort der Heiligkeit. Bei den ersten Worten Gabriels sinnt Maria verwirrt nach, und Lk 1,29 gibt ihr Nachdenken mit dem Verb *dielogízeto* wieder, das die gleiche Wurzel hat wie «Dialektik» und «Dialog».

Darnach nimmt der Dialog Gestalt an: Maria stellt eine Frage (1,34), und sie gilt vor Gott genug, daß ihr Einwand, der Verweis auf ihren Stand der Jungfräulichkeit, als berechtigt entgegengenommen wird, während der parallele Einwand des Zacharias (1,18) als Mangel an Glauben getadelt wird.

An diesem Punkt der Erzählung wird der Parallelismus zwischen den beiden Ankündigungen in paradoxer Weise durchbrochen. Der Priester, der doch seine höchste Funktion ausübt, hat nicht das Recht, zu sprechen. Er wird bestraft an dem, womit er sich versündigt hat: «Weil du nicht geglaubt hast..., sollst du stumm sein» (1,20). Maria hingegen erhält eine Antwort, die sie vollauf befriedigt und die Transzendenz ihrer Sendung zutage treten läßt. Sie wird seliggepriesen, «weil sie geglaubt hat» (1,45).

Dieser Kontrast kehrt einen anderen, weniger offensichtlichen Gegensatz um, der sich zu Beginn der beiden Ankündigungen findet. Der Priester Zacharias war als ein heiliger Mann vorgestellt worden: als «rechtschaffen und untadelig», aber «nach den Geboten und Vorschriften» (Lk 1,6). Hingegen präsentiert der Erzähler Maria, ohne von ihrer Heiligkeit zu reden, einfach als eine Frau (die damals weniger galt), ja als eine arme junge Frau aus einer verrufenen Provinz – «Kann denn der Messias aus Galiläa kommen?» sagte man damals (Joh 7,41) – und einer verachteten Ortschaft: «Kann denn von Nazaret etwas Gutes kommen?» (Joh 1,46). Dieser am Anfang stehende Gegensatz zwischen Mann und Frau, Priester und Laie, einer heiligen und einer profanen Person spielte ganz zugunsten des Zacharias. Die Vorzüge waren auf seiner Seite, die Geringwertigkeit auf seiten Marias. Doch dieser Kontrast wird durch einen anderen in sein Gegenteil verkehrt: durch den Gegensatz zwischen dem Gesetz (Lk 1,6) und der Gnade (*cháris*: 1,28 und 30). Darum kehrt Lukas hier kühn die paulinische Weisung in bezug auf die Frauen (1 Kor 14,34) in ihr Gegenteil um und sagt: Der Priester schweige in der Kirche (Zacharias im Allerheiligsten), die Frau aber ergreife das Wort und werde von Gott selbst verherrlicht. Dies ist die packende Lehre, die sich aus dem Gegensatz zwischen den beiden Ankündigungen ergibt. Das Magnifikat faltet dann den tiefen Sinn dieses Umsturzes aus, worin die Gnade die Oberhand über das Gesetz erhält und die Armen über die Mächtigen und Reichen erhoben werden. Doch greifen wir nicht vor!

Die von Maria erhaltene Antwort steht formell unter dem Zeichen der Heiligkeit. Das Wort «heilig» (*hágios*) kehrt in Lk 1,35 zweimal wieder: «Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.»

Das Wort «heilig» ist hier im strengen Sinn zu nehmen. Lukas schreibt die Geburt des Sohnes Gottes nicht nur dem Heiligen Geist, sondern der Macht (*dýnamis*) Gottes und dem Schatten der *schechiná* zu, die einst die Bundeslade bedeckte und die Gegenwart Gottes anzeigte. Darauf weist das Verb *episkiázein* hin, das aus Ex 40,34 übernommen ist (als Jahwe von der Bundeslade Besitz ergriff): «Die Wolke verhüllte das Offenbarungszelt, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte.» Lukas übernimmt diese Stel-

le und faltet sie aus. In beiden Sätzen wird die Gegenwart Gottes angezeigt, zunächst *über* der Bundeslade und Maria, der neuen Bundeslade, sodann *in* ihnen: Die Herrlichkeit des Herrn erfüllt die Wohnstätte, und Maria empfängt «das Heilige», das als «Sohn Gottes» bezeichnet wird, «in ihrem Schoß», um es zu gebären.

Sie selbst wird nicht direkt «heilig» genannt, doch dieses Beiwort qualifiziert zugleich den Geist, der auf sie herabkommt[2], und das heilige Wesen, das aus ihr geboren werden soll. Sie wird nicht als ein unbeteiligtes Mittel oder Werkzeug dargestellt, wie das bei Mt 1 der Fall ist. Hier hingegen steht sie selbst bei der Antwort, die sie erhält, im Vordergrund: «Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.» Diese Fürwörter, welche die Gabe Gottes auf die Person Marias beziehen, scheinen die Christozentrik zu vereiteln. Selbst wenn Lukas darauf hinweist, daß der Heilige Geist die Geburt des Sohnes Gottes bewirkt, läßt er es sich doch angelegen sei, zu betonen, daß es sich dabei auch um eine Gabe an Maria handelt wie später an die «von Heiligem Geist erfüllte» Elisabet (1,41). Beide Frauen werden in die Bahn und Dynamik der Heiligkeit Gottes hineingezogen, um an der Verwirklichung des Mysteriums aktiv teilzunehmen.

Maria ist also nicht ein bloßer Gegentand, nicht lediglich Werkzeug und auch kein Fremdkörper. Die konvergierenden Anspielungen auf das Alte Testament identifizieren sie als die Tochter Sions (des heiligen Volkes) und als die Bundeslade (die heilige Stätte schlechthin)[3]. Sie ist deren eschatologische Verwirklichung und wird so, wie die griechischen Prediger darlegen werden, zu einer «lebendigen Bundeslade»[4], d.h. zu einer neuen, mitbeteiligten Lade.

So endigt denn die Verkündigungserzählung in einer ausdrücklichen, uneingeschränkten Zusage: «Ich bin die Magd des Herrn; mit mir geschehe, was du gesagt hast» (Lk 1,38).

Marias Heiligkeit ist die einer Magd, der biblischen Überlieferung entsprechend, die von Deuterojesaia ausgeht und sich in Christus, dem Gottesknecht, erfüllen wird. Und Maria wird sich in der Folge den Titel «Magd» beilegen (Lk 1,48).

In ihrer Einwilligung (Lk 1,38) erscheint die Mutter des Gottessohnes als diejenige, die auf das Wort Gottes hört, es bewahrt und in sich verwirklicht, wie das dem maßgebenden Ideal entspricht, das in den weiter oben angeführten synoptischen Texten (Lk 8,19–21 u. Par.; 11,27–28) zum Ausdruck gebracht wird.

Die Ankündigung bringt somit die beiden Seligpreisungen in Einklang, die in diesen Texten einander gegenübergestellt werden, besonders kräftig in Lk 11,27–28:

> «Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat –
> Selig die, die das Wort Gottes hören und es befolgen.»

Diese Verbindung der beiden Seligkeiten – Glaube und Mutterschaft – ist noch deutlicher in der Erzählung von der Heimsuchung (Lk 1,39–56), deren Analogien in den Ausdrücken und der Struktur R.E. Brown hervorgehoben hat. «Von heiligem Geist erfüllt lobpreist Elisabet zunächst Maria als «die Mutter des Herrn» (1,43): «Gesegnet bist du vor allen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes» (1,42).

Maria wird gepriesen (als gut erklärt: *eulogeméne*). Sie selbst wird diese Seligpreisung widerklingen lassen im Magnifikat: «Siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter» (*makarioũsin me*: Lk 1,48). Die theozentrische Einstellung von heute verwundert sich vielleicht darüber, daß Lukas Maria noch vor Christus seligpreisen läßt. Hätte er Elisabet nicht sagen lassen sollen: «Gesegnet ist die Frucht deines Leibes, und deswegen bist auch du gesegnet»? Doch diese modernen Bedenken sind einem Lukas und seiner literarischen Quelle – hier Judit (13,18) «Du bist mehr gesegnet als alle anderen Frauen... und gepriesen sei der Herr, unser Gott» – fremd.

Die Lobpreisung Marias als Mutter mündet in die Seligpreisung ihres Glaubens: «Selig die, die geglaubt hat, daß sich erfüllen wird, was der Herr ihr sagen ließ» (Lk 1,45).

Im Magnifikat schreibt Maria ihre Begnadung und ihre Glückseligkeit einzig der Gnade Gottes zu, der herabgesehen hat auf die *tapeínosis* (Armut, Geringwertigkeit, Niedrigkeit) seiner Magd (1,48). Sie erblickt in ihrer Erhöhung und Beglückung in dem, dessen Name «heilig» ist (Lk 1,49; vgl. 1,35), die vom gottgewirkten Umsturz – der das Kernstück des Magnifikat bildet – herbeigeführte Erhöhung und Beglückung der Armen. Dieser Lobgesang, worin man einen erratischen Block erblicken wollte, ist somit eine lyrische Äußerung, die (dem Sinn und dem Begriff nach) in Lk 1 und (ohne Anachronismus) ins Alte Testament trefflich integriert ist.

In diskreter Form wird in der Geburtserzählung (Lk 2,1–19) auf die Heiligkeit Marias angespielt. Maria erscheint darin als ein Zeichen unter anderen des Kommens des Herrn der Herrlichkeit (2,11) in Gestalt eines Kindes: Denken wir an die Krippe und die Windeln, womit Maria selbst das Kleine umwickelt hat (2,7.12.16 – drei Verse, denn Lukas legt darauf Nachdruck).

Aber sie unterläßt es nicht, auch innerlich tätig zu sein, und darin liegt ja nach dem Evangelium die Heiligkeit. Die Perikope endigt mit den Worten:

«Maria aber bewahrte alle diese Dinge (*rhémata*) und konfrontierte sie in ihrem Herzen» (2,19).

Das Wort *rhéma* bedeutet wörtlich «Wort», aber im hebräischen Sinn des Wortes *dabár*, das nicht leere Worte besagt, sondern auch die Geschehnisse, von denen sie sprechen. Maria behält sie nicht passiv, sondern aktiv. Sie vergleicht diese *rhémata*, d.h. diese Geschehnisse und die Schriftstellen, die sie verheißen haben, dem beständigen Verfahren von Lk 1–2 entsprechend. Diese aktive Meditation Marias wird durch das Partizip *symbállousa* ausgedrückt, das besagt, daß man diese Worte-Geschehnisse miteinander in Beziehung bringt und einander gegenüberstellt. Es ist nicht belanglos, daß dieses Wort *symbállousa* die gleiche Wurzel hat wie der Ausdruck «Symbol». Es besagt eine Symbolmeditation. Diese befaßt sich mit Zeichen, um deren Sinn zu ergründen. Lukas wird am Schluß des Kindheitsevangeliums auf diese Meditation Marias zurückkommen. Er nimmt dabei das Wort *symbállousa* nicht mehr auf, universalisiert aber die Tragweite dieser Meditation: Maria «bewahrte alle diese Dinge (*rhémata*) in ihrem Herzen» (2,51).

In den beiden letzten Episoden des Kindheitsevangeliums treten neue Aspekte der Heiligkeit Marias ans Licht:

1. Marias Heiligkeit ist in die Beobachtung des mosaischen «Gesetzes» engagiert, von dem in Lk 2,22–24 dreimal die Rede ist. Obwohl sie unter dem Zeichen der Gnade steht (im Gegensatz zu der Heiligkeit des Zacharias und der Elisabet, die *nur* unter dem Zeichen dem Gesetzes steht), hält sie sich doch an das Gesetz, das von der Gnade nicht ausgeschlossen, sondern vollendet wird.

2. Marias Heiligkeit ist prophetisch in den Schmerz engagiert, in den Schmerz des Messias, der zum Zeichen des Widerspruchs erhoben wird (Lk 2,35). Es ist ein mysteriöser, unverständlicher Schmerz, den Maria nicht «im voraus» versteht (2,50). Diese Prophetie findet eine erste – selbst wieder prophetische und symbolische – Verwirklichung schon während der Kindheit Jesu. Dieser verschwindet, zum großen Kummer der Mutter (2,48), zu Jerusalem während des Osterfestes volle drei Tage lang unter Umständen, in denen sich bereits abzeichnet, daß er in der gleichen Stadt an eben diesem Feste sterben und zu seinem Vater zurückkehren wird (Lk 2,49 und 23,46)[5]. Dies erfordert von Maria eine neue Etappe der Meditation in der dem Glauben innewohnenden Dunkelheit (Lk 1,45 und 2,50).

III. Überblick über die Tradition

Die Heiligkeit Marias, die bei Lukas so stark zum Ausdruck gebracht wird, ist je nach den Zeiten und Kulturen verschieden aufgefaßt worden.

Schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verspürt das Protoevangelium des Jakobus das Bedürfnis, über die Heiligkeit Marias mehr zu sagen. Es tut dies dann auch unter dem Druck einer naiven, erfinderischen, eifrigen Volksfrömmigkeit, doch den judenchristlichen Modellen ritueller Heiligkeit entsprechend im Blick auf legale Reinheit und Unreinheit. Dieser Erzählung zufolge wird Maria zu der Stunde empfangen, da ihr Vater Joachim fern von seiner Frau im Gebet weilt. Doch die Frau hält sich nicht für genügend rein und reicht ihrem Kind erst nach Ablauf der vierzig Tage der rituellen Reinigung die Brust. Sie achtet darauf, daß die Füße der jungen Maria den Erdboden nicht berühren, bis man dann das Mädchen auf die heiligen Stufen der Tempeltreppe stellt. Es wohnt im Allerheiligsten und wird von Engelshand gespiesen[6].

Die weiteren Texte aus den ersten Jahrhunderten der Kirche bedeuten ebenfalls einen Rückschritt gegenüber Lukas. Sie beschränken sich auf eine äußere, objektive Betrachtung der Heiligkeit Marias in der Linie des Mattäus. Die Jungfrau ist Zeichen des Mysteriums. Man befaßt sich nicht mit ihrer inneren, persönlichen, tätigen Heiligkeit. Die Kirchenväter – von Origenes bis Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien – lassen sich vom Wortschwall und der paränetischen Phantasie so weit mitreißen, daß sie bei Maria Regungen der Eitelkeit (zu Kana: Joh 2) und des Zweifelns (unter dem Kreuz: Joh 19, 25–27) finden. Das Schwert, von dem Simeon sagt, es bringe die (schlechten) Gedanken an den Tag, die das Herz des Menschen hege ((Lk 2,35), versinnbilde dies[7]. Diese seltsamen, unbedachten Ausführungen könnten dem rednerischen Bemühen entsprungen sein, Aufsehen zu erregen, indem man etwas Aufreizendes sagt über einen Punkt, in bezug auf den die Tradition, worin man sich von Maria schon eine hohe Vorstellung macht, empfindlich reagiert. Diese negativen Ideen verschwinden im Abendland mit Ambrosius und Augustinus, und ein wenig später auch im Osten. Sie tauchen aber überraschend wieder auf in einem isoliert dastehenden Text des zwölften Jahrhunderts, den kürzlich G. Jouassard[8] untersucht hat.

Die Entwicklung des asketischen Lebens und vor allem der Jungfrauengemeinschaft lenkte den Blick auf die Heiligkeit Marias. Athanasius[9] und Ambrosius[10], der ihn paraphrasiert, stellen Maria den gottgeweihten

Jungfrauen als Modell hin, dessen vorbildliche Haltungen sie konkretisieren (Maria ist bescheiden, zurückgezogen, steht nicht auf öffentlichen Plätzen herum), doch schwingen sie sich nicht zur Höhe des Denkens eines Lukas auf. Maria erscheint als ein Vorbild des zurückgezogenen Lebens; die Dynamik der Verkündigungsszene und erst recht der revolutionäre Geist des Magnifikat schlagen nicht durch.

Vom fünften Jahrhundert an beginnen die Griechen die Allheiligkeit, Allreinheit der Theotokos zu preisen, die über die Engel, die Cherubim und die Seraphim erhöht ist. Die Prediger identifizieren sie symbolisch mit sämtlichen heiligen Gegenständen des Tempels[11]. Aber dies ist eine globale, objektive Sicht. Seltener bringen sie Marias innere Freiheit zum Ausdruck, die von Lukas so stark ans Licht gehoben wird. Was man preist, ist die Heiligkeit der Gottesmutterschaft, wobei die synoptischen Texte, worin der Herr das einzig auf ihre Mutterschaft bezogene Lob Marias zurückwies (Lk 11,28), in den Hintergrund treten. Am Ende dieser Entwicklung stellt die Mariologie (im Gegensatz zu den sogenannten «antimariologischen» Texten des Evangeliums) die These auf, daß die Mutterschaft Marias höher stehe als ihre Gnadenfülle und ihr gottverbundenes Leben.

Pseudo-Albertus (Mitte des 13. Jahrhunderts) hingegen führt sämtliche Aspekte dieser Gnadenfülle einzeln auf. Er versteht die Gnadenfülle als etwas Allumfassendes, worim sämtliche möglichen Tugenden, Gnadengaben und Charismen – bis zum Zungenreden und zur Auslegungsgabe – zu entdecken sind. Er legt dies in beinahe zweihundert Kapiteln im einzelnen dar[12].

Die Neuzeit wird von gegenläufigen Bewegungen durchzogen. Die Mariologie des 17.–20. Jahrhunderts bis Pius XII. pries die Heiligkeit Marias und bemühte sich, Maria möglichst massiv Christus anzugleichen, dem «Homonymie»-Gesetz entsprechend, das schon von den griechischen Predigern praktiziert worden war. Dies ließ oft künstliche Gedankengebäude entstehen. Doch schon Thérèse von Lisieux[13] wollte von diesen Kunstgriffen nichts wissen, sondern brachte im Anschluß an Lk 1 wiederum den demütigen, doch kraftvollen Elan Marias zur Geltung. Nach Pius XII. wurde die Durchforstung manchmal radikal fortgesetzt, was zu einer Verarmung führte. In der Katechese von heute steht Maria oft glanzlos da. Man spricht von ihr als der «Mama von Jesus» und der «Frau des Josef». Man hält es für schicklich, von ihr nicht als von einer Jungfrau zu reden. Jesus hat einen Papa und eine Mama ganz gleich wie die kleinen Knaben und Mädchen im Religionsunterricht. Maria ist eine gewöhnliche Gestalt, die kein geistliches Antlitz aufweist. Vom Dogma ihrer Heiligkeit ist in der Katechese von heute kaum die Rede.

Im Lauf der Geschichte befaßte man sich mit der Heiligkeit Marias legitimen Kulturunterschieden entsprechend, wobei man aber leider zwischen Übertreibungen und Untertreibungen hin und her schwankte. Beide Fehlhaltungen, das Zuviel und das Zuwenig, gehen auf das gleiche zurück: man vergißt das Wesentliche.

Die Prüfung der Geschichte von neunzehn Jahrhunderten heißt uns also – wie schön man auch zuweilen von der Heiligkeit Marias geredet haben mag – zur unübertrefflichen Dichte von Lk 1–2 zurückkehren. Diesem Evangelium zufolge ist Maria nicht nur die Mutter des Herrn, des Gottessohnes, und sein eschatologisches Heiligtum, die vom Heiligen Geist geheiligte neue Bundeslade, sondern auch das Urbild einer freien, aktiven Heiligkeit, die von Charisma strotzt, denken wir in erster Linie an die Prophetie, die im Magnifikat erschallt, und an die Geistfülle von Pfingsten (Apg 1,14 und 2,1–12). Ihre Berufung, den Leib Christi zu bilden und sein erster heiliger Schrein zu sein, ist vorbildlich für alle, die zu ihm gehören.

[1] Eine erkünstelte systematische Verwendung der historisch-kritischen Methode hat manchmal dazu geführt, daß man die Kindheitsevangelien für ein spätes, künstliches Gebilde hält. Die methodische Prüfung des Textes, die seit 1956 immer und immer wieder vorgenommen wurde (R. Laurentin, Structure et théologie de Luc 1–2 (Gabalda, Paris), scheint uns zu bestätigen, daß diese beiden Kapitel die in mancher Hinsicht urtümliche Stimme der judenchristlichen Gemeinde sind, in der Maria lebte und sich äußerte. Wie soll man sonst die Inspiration erklären, die diese Texte durchweht, und ihre außerordentliche Kohärenz? Sie bieten immer wieder neue Einsichten, wenn man sie mit neuen Methoden durchforscht, sofern dies nicht in minimalisierendem Geist geschieht. Dies geht nicht auf die literarische Konstruktion zurück, wie manchmal Exegeten meinen, wenn sie weder schriftstellerisch begabt noch inspiriert sind.

[2] Wir beziehen uns hier auf die substantielle Lehre des Alten Testaments über die Heiligkeit Gottes und seinen Geist der Heiligkeit, der Geist der Heiligung ist. Einer der Punkte, worin diese Lehre zur Reife gelangt, ist Ez 36–38.

[3] R. Laurentin, Structure et théologie de Luc 1–2 (Gabalda, Paris 1956). Dieses Werk untersucht methodisch die Anspielungen von Lk 1–2 auf das Alte Testament. Diese konvergenten biblischen Anspielungen und Neuverwendungen suchen den Sohn Marias nicht nur mit dem Messias, sondern mit Gott dem Herrn selbst zu identifizieren, und Maria mit der eschatologischen Tochter Sions (Zef 3) und der Bundeslade (Lk 1,35 und 40; Lk 1,39–56 und 2 Sam 6).

[4] Zu dieser Bezeichnung, die bei den griechischen Predigern öfters anzutreffen ist, vgl. R. Laurentin, Marie, l'Eglise et le sacerdoce (Paris 1952) 78, Anm. 18; Anm. 10 und S. 82.

[5] R. Laurentin, Jésus et le Temple (Gabalda, Paris 1966) erhebt die Bezüge von Lk 2,40–52 zu der Passion: Die Episode der Auffindung Jesu im Tempel – ein sehr lukanischer Abschluß des Kindheitsevangeliums – nimmt mit Bedacht die Themen voraus, mit denen das ganze Evangelium abschließen wird.

[6] E. de Strycker, La forme la plus ancienne du Protoévangile de Jacques (Bollandistes, Brüssel 1961) 81–101 (4.2 bis 8,1).

[7] G. Jouassard, Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines de la patristique jusqu'au Concile d'Ephèse: Etudes mariales 5 (1947) 13–31; Und verschiedene weitere Studien, namentlich in H. du Manoir, Maria 1, usw.

[8] G. Jouassard, Un Témoignage inattendu du XIIe siècle sur la doctrine mariale: Revue d'études augustiniennes 21 (1975) 197–201. Dieser anonyme Text des 12. Jahrhunderts scheint die seit Augustin einmütig angenommene Maxime zu verkennen, wonach «nicht von Sünde die Rede sein kann, wenn es sich um Maria handelt» (De natura et gratia: PL 44,267; CSEL 60, 263–264). Der anonyme Autor versieht sie mit der einschränkenden Bemerkung: «licet ante conceptionem Verbi quodlibet veniale forsitan habuisset» (Sermo 13 des Mskr. Lincoln 201, hg. in: Sacris Erudiri 15 (1964) 70).

[9] Der in koptischer Übersetzung entdeckte Text des Athanasius ist herausgegeben worden von L.T. Lefort, Athanase... sur la virginité: Le Museon 48 (1935) 55–73.

[10] Ambrosius, De virginibus ad Marcellinam, liber 2, cap. 2–3, Nr. 6–19: PL 16, 208B–211C; O. Faller (Hg.), Florilegium patristicum, 47–52.

[11] R. Laurentin, Marie, l'Eglise et le sacerdoce (Paris 1952) 57–61 und 76–85.

[12] Mariale, hg. unter den Werken des Albertus Magnus, Editions Bornet, Band 37. Zum Gedanken der Allumfassung, von dem sich die Ausführungen des Pseudo-Albertus leiten lassen, vgl. R. Laurentin, Marie, l'Eglise et le sacerdoce (Lethielleux, Paris 1952) 185–186. Sämtliche Tugenden (Fragen 44–61), Gaben (62–69), Glückseligkeiten (70–77), Auszeichnungen (79–80), Gnadenfrüchte (81–94), «gratiae gratis datae» 695–122), alle besonderen, einzigartigen Gnaden (124–150), die Proprietäten der neun Chöre der Engel (150–161) und die Segnungen, die den zwölf Patriarchen zuteil wurden (170–193), werden von Pseudo-Albertus Maria zugeschrieben.

[13] Thérèse von Lisieux hat vor allem in ihrem Gedicht «Pourquoi j'aime Marie» (Mai 1897) gegen eine falsche Marienverehrung reagiert. Der Leitgedanke ist: Maria ist nicht um falscher Größen oder ausnehmender Privilegien willen zu verehren, die sie dem gewöhnlichen Dasein von uns Menschen entheben würden: nicht wegen «Entzükkungen, Wundern, Ekstasen» (Strophe 17), sondern weil sie einfach gelebt und gelitten hat, wie wir «in der Nacht des Glaubens» (vgl. R. Laurentin, Thérèse de Lisieux (Paris 1973) 172–174).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

RENÉ LAURENTIN

1917 zu Tours (Frankreich) geboren; 1946 Priester; 1952 Doktorat in Philosophie an der Sorbonne; 1953 Doktorat in Theologie am Institut Catholique von Paris; Theologieprofessor an den Fakultäten der Universität des Westens (Angers); Gastprofessor an mehreren ausländischen Universitäten: Kanada (Montréal; Québec), U.S.A. (Dayton), Italien (Mailand; Florenz; Rom); Lateinamerika. Er war Consultor der Theologischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanums und sodann am Konzil offizieller Experte. Er ist Mitglied der Mariologischen Akademie von Rom und Vizepräsident der Französischen Gesellschaft für mariologische Studien, Mitarbeiter am «Figaro». Er ist in der Nähe von Paris als Seelsorger tätig. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen, die hauptsächlich Maria, das Zweite Vatikanum und die Synoden betreffen, sind zu nennen: Développement et Salut; Nouveaux ministères et fin du clergé; Lourdes. Documents authentiques (6 Bände); Lourdes. Histoire authentique (6 Bände); Logia (3 Bände); Visage de Bernadette (2 Bände); La Vierge au Concile; Vie de Bernadette; Structure et théologie de Luc 1–2; Jésus et le Temple; Nouvelles dimensions de l'espérance; Thérèse de Lisieux, Mythe et réalité; Pentecôtisme chez les catholiques. Er führt die Chronik über Mariologica in der Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Anschrift: B.P. 101, Grand-Bourg, F–91001 Evry Cedex, Frankreich.

Christian Duquoc

Heiligkeit Jesu und Heiligkeit des Geistes

«Wer von euch kann mich der Sünde überführen?» (Joh 8,46), so hält Christus seinen Widersachern entgegen. Wer keiner Sünde überführt werden kann, ist heilig. Jesus lebt im Einklang mit Gott, seinem Vater. Er erfüllt seinen Willen. Wir müssen aber zugeben, daß diese Aussagen zu Illusionen führen, wenn sie aus der erzählerischen Bewegung herausgerissen werden, in der sie ihre Form gefunden haben.

Der Begriff Heiligkeit ist ein fließender Begriff. Das zeigt uns zur Genüge die in den Heiligsprechungsprozessen aufscheinende christliche Geschichte des Wortes. Und wenn wir bekennen: Jesus ist heilig, setzen wir uns dem Risiko aus, auf die Heiligkeit Jesu jene tendenziösen Vorstellungen zu übertragen, die man sich da ausgedacht hat. Auf die Aufforderung des Evangeliums: «Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 5,48) antwortet man mit einem Vollkommenheitsstreben, das oft sehr wenig vom Evangelium an sich trägt. Auch die Bildnisse Jesu entgingen nicht dieser Wandelbarkeit des Heiligkeitsideals. Die überlieferte volkstümliche Spiritualität verrät eine große Schmiegsamkeit des Begriffs Heiligkeit. Zweifellos ist der Grund dafür das überwiegende Bestreben, die geschichtliche Jesusgestalt auszutilgen. Von da ab ist für die Einbildungskraft der Weg frei, sich nach ihren eigenen individuellen oder kollektiven Wünschen ein Jesusmodell zu schaffen. Notwendigerweise muß man also auf die Geschichte Jesu zurückgreifen, soll über seine Heiligkeit gesprochen werden.

Die Geschichte Jesu von Nazaret liegt weit zurück. Der sein Tun und seine Verkündigung bezeugende Text unterliegt zahlreichen Interpretationen, oft einer folgenschweren Auswahl; sie haben ihre Wurzel in

jenen Auseinandersetzungen, in denen sich das Leben verschiedener die neutestamentlichen Schriften lesenden Menschengruppen spiegelt.

Was heißt denn, das Evangelium aktualisieren? Aus dem Text das herauswählen, was der Zeit der christlichen Gemeinde zu entsprechen scheint. In der Folge bedeutet das aber auch ausschließen. Was heißt denn, sich die Heiligkeit Jesu im Hinblick auf die sozialen Wirkungen vorstellen, die man heute von ihr erwartet? Das heißt, über ihre einstige Echtheit aufgrund zeitgemäßer Imperative urteilen. Als heilig gilt ein Mensch nur, wenn seine Tat eine als heilig angesehene soziale Wirkung erzielt. Einem solchen Ansinnen wird die Gestalt Jesu von Nazaret nicht völlig entgehen können. Man nimmt jedoch an, daß in unseren Konstruktionen etwas von der ursprünglichen Heiligkeit Jesu mitlebt. Die Vergegenwärtigung wird nicht zum Spielball der Einbildungskraft oder des Verstandes: Der Geist, der an Jesus erinnert, macht ihn uns gegenwärtig. So laufen zwei Gegebenheiten in eins zusammen, um uns die Heiligkeit Jesu nahe zu bringen: seine in den Evangelien berichtete Tätigkeit und das stets gegenwärtige Zeugnis des Heiligen Geistes.

Jesus ist kein Mythos der Unschuld und der Heiligkeit; er hat eine Tat vollbracht, die ihn zum Tode führte. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Ausführung dieser Tat zu beschreiben; ich setze sie als bekannt und zugegeben voraus. Die Stellungnahme des Propheten aus Nazaret innerhalb der synagogalen Religion war von der Art, daß sie einen Reflex der Verteidigung wachrief. In Jesu Tätigkeit glaubten die Verfechter dieser Religion, eine sich der altehrwürdigen Moseüberlieferung entgegenstellende Bewegung feststellen zu können. Jesus war nicht von jener Heiligkeit, wie die religiösen Eiferer unter seinen Zuhörern sie sich vorstellten.

Die synoptischen Evangelien wie auch das des Johannes erheben sich als dokumentarische Schöpfungen der Gläubigen gegen diese Auslegung der Tätigkeit und der Lehre Jesu. Er war weder der Gotteslästerer noch der Betrüger, als den man ihn anklagte. Jesu Heiligkeit wird durch Gottes Rechtfertigung am Auferstehungstag bezeugt. Indem der Vater ihn auferweckt, macht er den Weg seines Sohnes zu dem seinen. Dieses Glaubensbekenntnis der Evangelisten ist objektiv; es sagt fast nichts aus über die Art und Weise, wie Jesus subjektiv seine Sendung oder seine Beziehung zu Gott gelebt hat. Es spricht sehr nüchtern von den vermutlichen inneren geistigen Kämpfen Jesu. Gewiß, wir besitzen den Jubelhymnus des Herrn über die Offenbarung des göttlichen Geheimnisses an die Kleinen (Mt 11,25–28). Und mir scheint, die in der Bergpredigt zusammengefaßten Worte tragen das Gewicht der konkreten Auswahl Jesu in sich; sie sind Ausdruck seiner Tat, und nicht theoretische Erwägung. Wenn Jesus die Feindesliebe zu einer Eigenschaft des Jüngers erhebt (Mt 5,38–48), dann baut er keine Utopie, sondern beschreibt, was er selbst praktiziert, und zwar bis in den Tod. Jesus hat niemand als seinen Feind bezeichnet. Gerade dies hat ihm Feinde verschafft. Er selbst paßt nicht in ihre Logik. Als sie ihn töten, verflucht er sie nicht; er verzeiht. Er kann von seinen Jüngern ein Unmaß des Verzeihens verlangen («nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal» Mt 18,22), da er es selbst so gehalten hat. Meiner Auffassung nach bedeutet diese Maßlosigkeit Jesu ein objektives Kriterium seiner Heiligkeit.

Jesus bezeichnet niemand als Feind oder als Sündenbock zur Erklärung der jämmerlichen Lage seines Volkes oder, allgemein gesehen, der verzerrten Beziehung des Menschen zu Gott. Die Gewalttätigkeit des Messias, wie man sie sich zu seiner Zeit vorstellte, und die Vorfreude über die anstehende Vernichtung der Heiden und der untreuen Juden, dies alles wies Jesus von sich ab. Das Reich wird denen nicht verschlossen, die im Urteil der Menschen dessen unwürdig erscheinen. Jesus wagt zu sagen, er sei nicht für die Gerechten gekommen.

Diese Gerechten, wie etwa der Pharisäer im Gleichnis (Lk 18,9–14), verwenden Kraft und Zeit eher darauf, sich von den Sündern abzusetzen, als Gott wohlzugefallen in Gerechtigkeit. Sie sind nicht wie die Sünder, nein, sie gehören zum Volk der Erwählten, sie stehen von Geburt an auf der Seite des Guten, das Gute ist ihr Besitz. Gegen alles, was ihrem Privileg gefährlich werden könnte, greifen sie zur Selbstverteidigung. Ihre Sache und die Sache des Guten sind ein und dasselbe. Gott ist mit ihnen, weil sie mit Gott sind.

Jesus dagegen setzt sich von niemand ab; er setzt sich vielmehr mit Sündern und Pharisäern zu Tisch. Nicht weniger aber prangert er die zersetzenden Wirkungen des religiösen Patriotismus an. Dieser ist es ja, der alle jene zur Verzweiflung treibt, die weder die Chance noch die Kraft haben, sich das Privileg der Gerechten anzueignen. Weder die Chance: als Heiden sind sie ausgeschlossen, weil sie nicht erwählt worden waren; ihre Geburt verurteilt sie zum Dasein außerhalb des Reiches. Noch die Kraft: sie vermochten als untreue Juden das Gesetz nicht zu studieren und zu halten. Jesus beunruhigt sich nicht wegen der fehlenden Chance oder der fehlenden Kraft. Er sieht die Menschenmassen aus Ost und West sich zu dem Festmahl herbeidrängen. Er beschreibt, wie sich die Krüppel und Elenden beeilen, in den Festsaal des Reiches hereinzukommen. Er schildert aber auch die

Verachtung der Eingeladenen. Diese «Gerechten» kompromittieren sich nicht mit einem so wenig empfehlenswerten Volk. Sie ziehen es vor, sich zurückzuziehen. Indem sie die Sünder ausschließen, machen sie sich selbst zu Verbannten des großen Festes.

Im Blick auf solche Auslese enthüllen sich uns Ausrichtung und Beschaffenheit der Heiligkeit Jesu. Er ist vollkommen, wie sein himmlischer Vater vollkommen ist, er, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Paradoxerweise kämpft Jesus nicht zuerst gegen den Bösen oder wer als solcher gilt, sondern gegen den Guten, der den Bösen in seine Bosheit hineinstößt und zur Verzweiflung treibt.

Jesus distanziert sich vom Gesetz; die Ausrichtung seiner Heiligkeit erklärt es, warum er so handelt. Auch die neue Weise, vom Reich auszuschließen, wird dadurch verständlich.

Jesus ist kein Gesetzeseiferer. Seine Haltung wird durch eine Begebenheit veranschaulicht; durch den Bericht von der Ehebrecherin. Ob es sich hier um einen geschichtlichen Text handelt oder nicht, ist ohne Belang. Auch unter der Voraussetzung einer Schöpfung durch die erste Christengemeinde bezeugt diese Episode die hohe Einschätzung der Freiheit Jesu und seiner Heiligkeit bei den ersten Christen.

Es wird berichtet, daß die Frau das Gesetz in schwerer Weise übertreten hat. Sie hat dem Ansehen, das die Gemeinschaft sich selber schuldet, geschadet, denn sie hat die Forderungen des Bundes nicht in ihr Betragen übersetzt. Gegen die Frau wird also eine Strafmaßnahme ergriffen: Ausschluß aus der Gemeinschaft durch Todesstrafe.

Die gesetzeseifrigen Ankläger stellen Jesus vor ein schwieriges Dilemma. Entweder widersetzt er sich der Durchführung der Gesetzesvorschrift; dann wird er zum Anstifter einer Nachlässigkeit, die auf die Dauer das Auseinanderbrechen der Volksgemeinschaft zur Folge hat; eine Aufweichung der Gesetzesstrenge führt letzten Endes zur Verwischung der Unterschiede zwischen dem Volk Israel und den Heiden. Oder Jesus ergreift für das Gesetz Partei; dann ändert er seine Meinung und widerspricht seinem eigenen Benehmen den Sündern und Ausgeschlossenen gegenüber, den Steuereinziehern, den Prostituierten usw.; seine Strenge in dieser Angelegenheit wird die Tragweite der eigenen Botschaft vom beglückenden Anbrechen des Gottesreiches einschränken. Und er verkündet doch eine Zeit der Gnade und nicht des Gerichtes oder der Verdammung.

Jesus zieht sich geschickt aus der Verlegenheit. Er übernimmt nicht die Rolle des Gesetzeseiferers. Das würde sich seiner eigenen prophetischen Bewegung in den Weg stellen, nicht zu richten, und sich denen zu nahen, die fern sind. Er ermutigt aber auch nicht die Gesetzesübertretung, außer sie habe das Aufbrechen der Hoffnung oder die Ankündigung der Vergebung zum Ziel. Wieder einmal bringt Jesus die Fragestellung seiner Gesprächspartner zu Fall. Sie haben sich zu Anklägern aufgeworfen. Im Namen ihres Eifers für das Gesetz greifen sie eine Tochter Israels an. Also möge ihre Angriffslust folgerichtig sein bis zum Ende. Wenn sie selbst dem Gesetz nichts schuldig sind, dann können sie anklagen und richten. Jesus weist die Auffassung einer rein objektiven Gültigkeit des Gesetzes zurück: Der Ankläger selbst muß frei sein von Anklage. Die Aggressivität gegen den anderen darf sich in keiner Weise gegen den Ankläger selbst richten müssen. Nur der Unschuldige ist Richter. Die Aggressivität wird auf den Aggressor zurückgeworfen. Nun bleibt Jesus mit der Frau allein. Er ist unschuldig, und er verurteilt nicht. Hier offenbart sich Jesu Heiligkeit: Er lehnt den zu haltloser, billiger Nachgiebigkeit führenden Skeptizismus ab; er verwirft auch die Verurteilung, denn sie begünstigt das Sektierertum und das falsche gute Gewissen. Das Gesetz verfehlt seinen Zweck, wenn es in die Verzweiflung stürzt, das heißt, wenn es zum Ausschluß verurteilt.

Dieser Zug der Heiligkeit Jesu, sich nämlich das Reich nicht wie ein Familiengut anzueignen, wird im sogenannten Gleichnis vom verlorenen Sohn entfaltet (Lk 15,11–32).

Gewöhnlich gilt dieses Gleichnis als Beschreibung der Güte des Vaters. Man ist entzückt über das Erbarmen, mit dem er den Sohn behandelt, da doch dieser zuerst das ihm rechtlich zustehende Erbe einfordert, um dann aus dem Vaterhaus davonzulaufen. Gewiß kann sich diese Auslegung auf das Gleichnis stützen, desgleichen jene mit der demütigen Haltung des verlorenen Sohnes als Aussagemitte. Trotzdem will mir scheinen, daß dies alles nicht das Eigentliche ist. Die Hauptsache ist vielmehr die zwiespältige Beziehung zwischen dem älteren, gerechten und treuen Sohn und dem jungen Ausreißer. Der Vater macht jenem den Vorschlag, sich dem Deserteur gegenüber als Bruder zu verhalten. Er bittet den gerechten und treuen Sohn, aus seiner Gerechtigkeit und Treue nicht einen Vorwand zur Verweigerung brüderlicher Gesinnung werden zu lassen. Der Vater wünscht von seinem gerechten Sohn, daß er sich freut, einen Bruder zu haben, was immer dieser auch getan haben mag. Aber die Gerechtigkeit des älteren Bruders schließt aus, ist gleichsam ausschließlicher Natur. Gewiß wird niemand seine Verdienste bestreiten. Man muß jedoch feststellen, daß nicht der jüngere Bruder, der Sünder, sich der Brüderlichkeit widersetzt, sondern der Gerechte. Jesus ist der gerechte und treue Sohn. Es liegt

ihm aber ganz fern, der inneren, für den älteren Bruder zutreffenden Logik des Gerechtseins zu folgen. Er erklärt sich im Gegenteil als Bruder sogar der Flüchtenden. Er betrachtet seine Unschuld nicht als Beute, sein Erstgeburtsrecht nicht als ausschließliches Eigentum, er teilt ohne Hintergedanken sein ihm rechtlich zukommendes Glück mit den anderen. Seine Gerechtigkeit und seine Treue gehören einer anderen Ordnung an.

Durch diesen seinen Willen, niemand als Feind hinzustellen – ein Wille, der in Jesu Handeln und Verkünden offenbar wird – scheint mir die eigentümliche Sphäre der Heiligkeit Jesu bedeutet zu sein. Jesus macht sich nicht jene Logik des Sozialgesetzes zu eigen, der gemäß der Zusammenhalt einer Gruppe um so stärker ist, als sie sich einen Feind oder einen Sündenbock aufstellt. Man könnte denken, eine solche Auffassung sei unrealistisch und die christliche Geschichte habe nicht aufgehört, sie Lügen zu strafen. Aber mit demselben Wahrheitsanspruch kann man der Meinung sein, es sei dies ein höchst wirklichkeitsnaher Standpunkt, und das Christentum habe deswegen die Jahrhunderte überdauert, weil es fortwährend gezwungen war, sein instinktives Gruppenbetragen – Kennzeichnung eines Feindes zur Absicherung der eigenen Identität und des Zusammenhaltes – in Frage zu stellen. Ich möchte fast denken, die Urkirche habe im Gefolge Jesu das Feindverhalten auf geistige Mächte, vor allem auf Satan, ausgerichtet, und zwar zu einem therapeutischen Zweck: Die Christen erklären in dieser Welt niemand zum Feind; ihr Feind ist also nicht irdischer Natur. Auf diese Weise kann die Brüderlichkeit bis ans äußerste gelebt werden, da es ja keine menschliche Zone, keine menschliche Rasse gibt, die von Jesus zum Feind erklärt worden wäre.

Es ist paradox: Gerade so schafft sich Jesus Feinde. Doch selbst denen, die ihn mit ihrem Haß verfolgen, verzeiht er in der Hoffnung, daß sie auf eine Identität oder Originalität verzichten, die sich auf den Ausschluß der Andersdenkenden und Anderslebenden gründet.

Wenn die hier dargelegte Analyse zutrifft, wird sich erweisen, daß Jesu Heiligkeit nichts mit Reinheit zu tun hat – Reinheit als Trennung von allem verstanden, was geeignet sein könnte, unserem hohen Ansehen zu schaden. Jesu Heiligkeit gehört zur Ordnung des Verzeihens im Hinblick auf jene, die ihn zu ihrem Feind erklären. Eine solche Haltung schafft die praktische Grundlage für die Bergpredigt, besonders für die Seligpreisung der «Sanftmütigen» und für das «Gebot» der Feindesliebe.

Die Beschreibungen der Heiligkeit Jesu in den klassischen Theologien entbehren nicht des Interesses; sie sind freilich zu abstrakt und führen zugleich ein vorgefaßtes Bild der Heiligkeit Gottes mit sich. Das hat dann oft zur Folge, daß man die konkrete, in-Frage-stellende Lebensweise Jesu aus den Augen verliert. Jesu heiliges Verhalten gibt den Hoffnungslosen Hoffnung; das Wirken des Geistes, den die Überlieferung den Heiligen nennt, liegt auf derselben Linie.

Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Christentum – unbeschadet seines Wirkens außerhalb der Einflußsphären der Kirchen – ist von Tat und Wort Jesu nicht zu trennen. Der Geist erinnert an Jesus. Das ist gewissermaßen sein Amt im christlichen Raum. Und in diesem Erinnern des Geistes muß jede Interpretation ankern.

In der vorübergehenden Zeit der Kirche erinnert der Geist an Jesus, denn er war die Quelle von Jesu Tun und Verkünden. Jesus selbst behauptet, im Heiligen Geist zu handeln, da den Geist lästert, wer die Berechtigung seiner Tätigkeit verdächtigt oder in ihr sogar einen teuflischen Betrug sieht (Mk 3,29). Zwischen dem Wirken, dem Wort und der Aufgabe Jesu und denen des Heiligen Geistes besteht also ein enger Zusammenhang. Der Auferstandene heiligt die Christen durch die Gabe des Heiligen Geistes. Und dieser Geist muß in ihnen in einem dem heiligen Tun Jesu analogen Sinne wirken. Ein Bild aus der Schrift beleuchtet diese Ausrichtung: «und aus seinem (des Menschensohnes) Mund kommt ein Schwert, zweischneidig und scharf» (Offb 1,16). Das prophetische Wort Jesu gleicht einem Schwert: es trennt. Das Bild ruft die Idee des Urteils oder der Entscheidung wach, die Vorstellung des Ausschlusses liegt nahe; so scheint es dem oben über die Haltung Jesu Gesagten zu widersprechen.

Ich meine, es ist ein Irrtum, die Wirkung des prophetischen Wortes nach dem Bild vom Trennen oder Ausschließen zu beurteilen. Das Wort trennt, das ist sicher, aber es trennt, weil es schöpferisch ist. Jede Geburt bedeutet Trennung: In die Welt treten heißt, mit dem vorherigen Determinismus brechen. Den warmen und festgeschlossenen Mutterschoß verlassen, das will sagen, in einen offenen Raum hinaustreten. Der Vorgang, durch den der Mensch ein selbständiges Leben beginnt, ist ein Vorgang der Trennung. Wenn daher der Volksmund bedeuten will, daß jemand noch nicht zur Freiheit gelangt ist, sagt er treffend: «Er hat die Nabelschnur noch nicht durchschnitten.» Jesu prophetisches Wort öffnet einen neuen Raum, durchschneidet die Nabelschnur, reißt aus der vermutternden Religion der Auserwählung heraus, ist Tat des Heiligen Geistes, zu dessen Aufgaben das Trennen gehört.

Der Geist ist heilig, weil er trennt. Ein zweideutiger Satz. Denn die Pharisäer nennen sich ja auch die Getrennten. Die Essener von Qumran ihrerseits erstrebten die Reinheit durch die Trennung von allem, was sie für unrein hielten. Viele in Israel verstanden so den Grundsatz des Buches Levitikus: «Ihr müßt heilig sein, weil ich, Jahwe, euer Gott, heilig bin» (Lev 19,2). Folglich zog man sich zurück, wenn schon nicht äußerlich wie die Essener, so doch wenigstens innerlich durch eine derart absonderliche Religionspraxis, daß sie einen von der Masse des Volkes schied. Man organisierte sich in einem Geflecht von Gesetzen und trennte sich so von den Heiden, den Sündern, den Unreinen. Das schuf einen heiligen Raum, in welchem sich als Befürworter der Gesetzesstrenge ohne Schaden leben ließ, im vollen Bewußtsein des eigenen Privilegs. Die so erstellte Trennung wuchs sich oft zu einer wahren Besessenheit aus. Nichts durfte den «Getrennten» durch Berührung besudeln, damit er in der durch die Gesetzesübung garantierten Reinheit verbleiben könne. Das Wort des Gesetzes scheidet einen Volksteil ab, es trennt in diesem Sinne, läßt auf der Hut sein vor dem anderen und allem neuen; es verschließt – so hofft man – in einen vollkommen abgedichteten religiös-sozialen Raum.

Der Heilige Geist trennt auf andere Art. Man könnte sagen, sein Trennen gehöre eher in das Gebiet des Übertretens. Der Geist fragt, er erweckt sachte den Zweifel. In der neutestamentlichen Darstellung der Gegner Jesu entspräche der Rolle des Heiligen Geistes die Figur Beelzebuls, was den Gedanken nahelegt, daß sich die Trennung in Hinsicht auf Reinheit dem Willen Gottes entgegenstellt. Solche Trennung ist nicht schöpferisch. Sie wirkt nicht nach Art des Exodus. Sie öffnet nicht auf Zukunft.

In bezug auf Jesus – gemäß der neutestamentlichen Beschreibung – fügt sich der Heilige Geist in die Bewegung ein, die in die Zukunft weist. Als Beispiel dafür wähle ich den Verkündigungsbericht (Lk 1,26–38). Dieser Bericht wurde von der Ostererfahrung her abgefaßt. Er liegt im Schnittpunkt einer typischen Hoffnung mit einer grausamen Erfahrung: der davidschen Messiaserwartung und dem Mißerfolg Jesu am Karfreitag. Auf diesem Gegensatz erhebt sich der Verkündigungsbericht. Den man künftig als Herrn, Messias und Sohn erklären wird, ist dies nicht im Sinne einer ungebrochenen Fortdauer der soeben erwähnten vorausliegenden Hoffnung; er ist es aufgrund eines Bruches oder einer Trennung in der Form des Todes. Aus dieser Erfahrung heraus wurde die ehemalige Hoffnung umgebildet. Der Heilige Geist ist Schöpfer, er trennt von der davidischen Messiaserwartung, er führt in eine andere Sphäre hinaus, in die des Lebenden, des Sohnes. Nur von seiner Zukunft, nicht von seiner Vergangenheit her kann man ihn bekennen. Fortan ist es nicht mehr möglich, ihn zu identifizieren, wenn man ihn nur als den Sohn Davids kennt. Die früheren Zusicherungen bleiben nunmehr wertlos, wenn sie nicht der unbeschreibbaren Zukunft geöffnet sind.

Dieser selbe, schon im Verkündigungsbericht erkennbare Vorgang verleiht auch dem Versuchungsbericht seine Form (Lk 4, 1–14). Der Geist treibt Jesus in die Wüste. Er ist dort zur Probe. Sie besteht darin, sich nicht durch das Verlangen nach unmittelbarer Erfüllung verführen zu lassen: nach Fülle, nach Prestige, nach Macht. Es geht im Falle Jesu sicher nicht um Profit. Die Zukunft des Volkes, so wie die zeitgenössischen Messiaserwartungen sie entwarfen, stand auf dem Spiel. An sich war also jene Erfüllung keineswegs widernatürlich. Allerdings machte sie in ihrer Form als messianische, endlich als göttliche Wirkung Gott zum Diener unseres Verlangens. Sie schloß ihn darin ein und verriegelte so den Raum. Der Geist aber sperrt nicht in die unmittelbare Erfüllung. Er führt in die Wüste. In ihrem unverschlossenen Raum wird das prophetische Wort aufbrechen.

In einem unverschlossenen Raum bewegen sich ebenfalls Verkündigung und Wunder Jesu. Ich nenne als Beispiel die Heilung einer seit achtzehn Jahren kranken Frau (Lk 13,10–17). Jesus heilt sie an einem Sabbat. Der Tag ist der Ehre Gottes geweiht. Der Synagogenvorsteher läßt das Volk wissen, daß Gott an diesem Tag sicher nicht schafft. Es ist da ungebührlich, von einem Propheten zu fordern, er solle in Gottes Namen wirken. Die sechs Werktage genügen für die notwendigen Heilungen vollauf.

Jesus versteht es anders. Ist der Sabbat der Gott geweihte Tag, so muß dieser Tag die Freiheit der Menschen begünstigen. Nun steht hier eine seit achtzehn Jahren durch die Krankheit gefesselte Frau. Sie erkennt in Jesus deutlich den Propheten, der ihrem Unglück ein Ende machen kann. Es wäre völlig verkehrt, sie wegzuschicken mit der Ermahnung zur Geduld bis morgen. Völlig verkehrt wäre es zu sagen: Gott darf man am Sabbat nicht stören! Er sorgt sich um seine Ehre. Er kann sich jetzt nicht um eine Kranke kümmern. Jesus sieht Gott in der Befreiung dieser Frau geehrt. Weder der Sabbat noch das Gesetz haben einen Sinn, wenn sie in Ketten legen. Ein damit geehrter Gott ist nicht Gott. Gott pfeift auf seine Ruhe und seine Ehre, wenn sie zerstörerisch wirken müssen. Die Tat Jesu steht in Einklang mit dem Wirken des Heiligen Geistes: Der Geist löst aus festliegenden Abgrenzungen, die man Gott im Namen seiner sogenannten Ehre auferlegt hat. Gott ist unvoraussehbar

wie der Heilige Geist, man kann ihn nicht in die Imperative eines religiösen Systems einsperren.

Noch deutlicher zeigt sich die Ähnlichkeit zwischen der Heiligkeit des Geistes und der Tätigkeit Jesu in der Auferstehung. Heutzutage wird dieser Begriff der Auferstehung ziemlich verdächtigt. Man fragt sich, ob nicht der Wunsch die Ausarbeitung des Berichtes gelenkt habe, der Wunsch, dem Endlichen oder dem Tod zu entrinnen, kurz und gut der Wunsch, den Tod als Ruhe oder Rückkehr in den Mutterschoß zu erfahren. So würde die Auferstehung unsere Unfähigkeit an den Tag bringen, hier und jetzt zu leben, und also die Notwendigkeit, von einem Dasein zu träumen, das nichts anderes ist als die Unterschiedslosigkeit und der Tod.

Es wäre verlorene Mühe zu leugnen, daß dieser Wunsch in vielen Leuten lebt. Leichtfertig wäre es aber auch zu verkennen, daß im Christentum eine symbolische Logik wirksam ist: Die Auferstehung ist keine Idee an sich; sie ist eingebettet in die gesamte christliche Bewegung. In diesem Gesamt behauptet sie sich auf der Basis einer Trennung. Jesus wagt eher sein Leben, als daß er demagogisch Wünschen nachgäbe, die seinen Erfolg sicherten. Vom Tode bedroht, versteht er es, das Zukunftsträchtige zu unterscheiden. Die anderen Messiasgestalten verfielen dem Vergessen. Der Weg, den Jesus eröffnete, dauert. Er ist dem Tod entgegengegangen in der Hoffnung nicht auf eine Rückkehr ins Paradies, sondern auf eine neue Schöpfung. Er hat nicht dem Heimweh nach der Vergangenheit geopfert, einer Sehnsucht, die sich zu deutlich in den Erwartungen der ihm nachfolgenden Menge zeigte. Er ist der Spender des Geistes geworden, weil er es verstand, in der Hoffnung auf Gott seinen Weg zu gehen und daran zu sterben.

Die Heiligkeit ist keine Idee, kein Begriff, dessen Bedingungen man von vornherein festlegen könnte. Sie ist nicht Übereinstimmung mit einem Gesetz oder fehlerlose Ausübung einer Lebensregel. Die Heiligkeit Jesu, so wie sie als dynamisches Prinzip durch die gegenwärtige Gabe des Heiligen Geistes aktualisiert wird, ist kein Modell. Niemand könnte sie in ihrer Gestalt aufs neue darlegen, niemand könnte sie in eine allgemeingültige Regel übersetzen, niemand fände das strenge Begriffsfeld zu ihrer Beschreibung. Ich habe die Trennfunktion der Heiligkeit betont, trotz der Zweideutigkeit des Bildes. Es ist klar, daß es sich hier nicht um eine Trennung von der Welt oder um eine Elitenaskese handelt: Jesus ging nicht den Weg des Täufers. Klar ist auch, daß das Bild vom Trennen nicht die Gründung einer Sekte besagen will: Jesus ruft alle Menschen zum Festmahl des Reiches, ohne ihnen eine Lebensregel aufzuerlegen. Ins Reich geht ein, wer bis zu siebenundsiebzigmal verzeiht, wer nicht den ersten Schritt zur Trennung von seinen Brüdern tut, wer niemand seinen Feind nennt. Es gibt keine Regel für diese gleichsam begrenzten Fälle. Der Jünger ist ein Schöpfer. In diesem Sinne liegt die Heiligkeit Jesu in der durch den Heiligen Geist immer weiter ausgezogenen Linie einer schöpferischen Tat, einer trennenden Kraft; sie ermöglichen es, Gott den Vater in Wahrheit anzurufen und seinen Willen zu tun.

Den Willen Gottes tun, das scheint die treibende Kraft der Tätigkeit Jesu gewesen zu sein. Man wird von ihm sagen, daß er gehorsam war bis zum Tod. Dieser Gehorsam war das Zeichen seiner Freiheit. Man würde den Willen, von dem er spricht – vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist, – wahrhaftig falsch verstehen, wollte man ihn als eine vorausliegende Verfügung auffassen, die Jesus hätte ausführen müssen. Den Willen des Vaters, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt, den könnte man den Antinarzißmus nennen. Nicht als dürfe sich der Mensch nicht selbst schätzen und lieben; beides entspricht ja dem Maß der Nächstenliebe. Antinarzißmus bedeutet: Dem Menschen die von der liebenden Freiheit Gottes eröffneten Möglichkeiten nicht verschließen. Gott vertreibt den Zauber der Vergangenheit, um uns in eine unvorstellbare Zukunft zu führen. Den Willen Gottes für Jesus tun heißt folglich, sachgemäß und in voller Freiheit die Situationen unterscheiden. Jesus hat keine Furcht. Er ist nicht verängstigt. Vielleicht ist es diese Freiheit von Furcht und Angst, die uns Jesus als heilig erscheinen läßt. Im vollen Bewußtsein des Einsatzes, den sein Tun fordert, der Verurteilung, die es zur Folge haben kann, hört Jesus nicht auf, einen Raum der Hoffnung aufzubrechen, ohne an ein Eingreifen der göttlichen Macht zu appellieren. Jesu Gelassenheit und Klarsicht leuchtet noch immer durch die alten Texte durch.

Jesus ist heilig, denn er läßt den Schöpfergeist, der von den auferlegten Normen der Vergangenheit löst, in sich wirken; kühn betritt er den Raum einer neuen Schöpfung. Ihre Gestalt ist unvorstellbar, der Weg zu ihr tödlich.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes (Frankreich) geboren, Dominikaner, seit 1953 Priester. Studierte am Studium Dominicanum in Leysee (Frankreich), an der Universität Freiburg (Schweiz), an den Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) und an der Ecole Biblique de Jérusalem. Diplomabschluß der Ecole Biblique, Doktorat in Theologie. Unterrichtet Dogmatik an der theologischen Fakultät in Lyon. Direktionsmitglied der Zeitschrift Lumière et Vie. Veröffentlichungen: L'Eglise et le Progrès; Christologie (Bd. I, Paris, Bd. II, Paris 1972) u.a. Anschrift: 2 Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Joseph Spae

Buddhistische Heiligkeitsmodelle

Beim ersten Hinsehen kommt der Buddhismus einem Christen wie ein Faß voller Widersprüche vor. Theoretisch leugnet er das Dasein eines persönlichen Gottes, existentiell aber hält er den Menschen für fähig, übermenschlichen Heiligen und Heilbringern zu begegnen und sie nachzuahmen. Er leugnet die Existenz einer unsterblichen Seele, nimmt aber an, der Mensch existiere in einer ganzen Reihe von Wiedergeburten weiter und erreiche darin Befreiung und Erleuchtung. Für Buddhisten sind diese Widersprüche nur scheinbar und nebensächlich.

In einer Vielfalt von Sekten und Lehren halten die Buddhisten daran fest, daß es der geschichtliche Siddharta Gautama, der Buddha, gewesen ist, der während der fünfundvierzig Jahre seines irdischen Wirkens die Heiligkeit als das höchste, endgültige Ziel verkündigte. Dieses Wirken begann er im Jahre 530 v.Chr. mit seiner berühmten ersten Predigt in der Nähe von Benares. Sie verpflichtete den Menschen, ein Leben der Vollkommenheit zu führen.

Heiligkeit ist Kern und Stern des Buddhismus. Sie tritt auf verschiedenen Ebenen zutage. Theoretisch wurde sie von Buddha in den vier heiligen Wahrheiten umrissen: Das Leben ist mit Leiden beladen; die Quelle allen Leidens ist das Verlangen nach sinnlichen Vergnügungen, nach einem Leben nach dem Tode oder nach der Vernichtung; es gibt einen Ausweg aus diesem Leiden: das Aufgeben des Verlangens, und es gibt einen Endzustand der Seligkeit und Vollkommenheit: das Nirwana. Praktisch besteht ein Leben der Heiligkeit darin, daß man dem heiligen achtteiligen Pfad folgt, einem goldenen Mittelweg zwischen vulgärer Vergnügungssucht und überstrenger Aszese. Dieser Lebensstil, der sicher zur Erleuchtung führt, besteht in folgendem: in heiligem Denken und Wollen, das im Glauben besteht und auf dem Charisma der Weisheit beruht; in heiligem Sprechen, Handeln und Leben, das zum Bereich der Sittlichkeit gehört; in heiliger Bemühung, Aufmerksamkeit und Geteskonzentration, die auf dem Feld der Betrachtung erfolgen und dem geistlichen Leben die Krone aufsetzen.

Das Innewerden der vier heiligen Wahrheiten und das Gehen auf dem heiligen achtteiligen Pfad sind nicht für sich bestehende Stadien des geistlichen Wachstums. Die buddhistische Heiligkeit ist ganzheitlich, gleichzeitig, affektiv und intuitiv. Wollte man dies theologisch ausdrücken, so könnte man sagen, sie sei Gnade und Anstrengung, Gabe und Aufgabe zugleich. Buddha faßt diese neue Welt geistlicher Totalität in die klassische Aussage zusammen: «Groß ist der Gewinn, den man aus Meditation zieht, die in Sittlichkeit eingetaucht ist, und groß ist der Gewinn, den man aus Weisheit zieht, die in Meditation getaucht ist» (Mahāparinibbānasutta 1,12). Buddhisten sind mit Helden an Heiligkeit vertraut und fühlen sich ihnen als Vorbildern, Geleitern und Heilbringern nahe.

I. Der Buddha als Inbegriff der Heiligkeit

Der Buddha (um 560–480 v. Chr.) erfuhr die totale Erweckung; daher sein Name («der Erwachte»). Er war mit gewaltigem persönlichem Liebreiz ausgestattet, der in späterer Zeit sicherlich stark ausgemalt wurde, aber immer noch mächtig genug ist, Millionen von Menschen anzuziehen. Die Heiligkeit, die er predigt, ist eine innere Berufung zur Glückseligkeit. Er lehrte, es bestehe kein Gegensatz zwischen dem Menschen und den übrigen empfindungsfähigen Wesen, weil alle sich darin träfen, daß sie durch ihr Wissen um die letztgültige Wirklichkeit alles, was existiert, zu vergeistigen suchten. Die Vollkommenheit im buddhistischen Sinn ist – um ein weiteres Mal in westlichen Begriffen zu sprechen – gleichzeitig theistisch, atheistisch und pantheistisch, monistisch und dualistisch, persönlich und unpersönlich, esoterisch und exoterisch. Vollkommenheit ist Sache des Ganzseins des Menschen als eines der vielen vervollkommnungsfähigen Lebensstadien.

Der geschichtliche Buddha behauptete nie, er sei der letzte Ursprung der Heiligkeit – so wie Gott das ist für die Christen. Er selbst ist nicht der Weg, sondern weist nur auf ihn hin. Der buddhistische Heilige «partizipiert» also nicht am Leben Buddhas, sondern verwirklicht sich durch das Üben der Tugenden. Das innerweltliche Mitleiden Buddhas ist das Vollkommenheitsrichtmaß des Heiligen: Es ist Lösung von der Welt um des Heils der Welt willen. Die Heiligkeit besteht in der gänzlichen Befreiung von den endlosen Zyklen des Lebens und Sterbens (*karma*), von den Fesseln des eigenen Ich; sie besagt die endlose Wonne des Nirwana.

Von großer Bedeutung sind die Gebote und Mahnungen Buddhas, an die man sich noch heute hält.

Buddhisten, Mönche und Laien, verpflichten sich, fünf Grundgesetze zu beobachten: Keinem Wesen das Leben zu nehmen; nicht zu verwenden, was einem nicht gegeben wird; nichts Unkeusches zu tun; nicht zu lügen und keinen Alkohol zu trinken. Der Verhaltenskodex für Mönche und Nonnen ist noch viel ausführlicher und läuft auf Hunderte von Vorschriften hinaus, deren Beobachtung den Schritt des geistlichen Lebens bestimmt. Das Fortschreiten erfordert die Verwendung geistiger Techniken, vor allem der Meditation. Dies zeigt, daß das geistliche Leben eine Einheit bildet und daß man der Innerlichkeit bedarf, die zur Freiheit von sinnlichen Begierden und damit von den Ursachen der Sünde führt. Wer diese Ursachen bezwingt, anders gesagt, daran glaubt, daß ein getrenntes Ich am Leiden und Wiedergeborenwerden die Schuld trägt, ist im Begriff, ein Heiliger zu werden.

II. Eine Typologie der buddhistischen Heiligkeit

Für den Buddhismus weist der Weg zur Heiligkeit eine Reihe von Stadien auf. Den Theravāda-Texten zufolge gibt es von unten nach oben vier Kategorien von Heiligen: 1. Der Stromgewinner (*sotāpannā*), der nicht mehr in der Hölle, als ein Tier oder in irgendeinem Leidenszustand wiedergeboren wird, weil er die drei ersten von zehn Hindernissen für die Heiligkeit überwunden hat, vom Sich-Verlassen auf gute Werke bis zur Selbstvergessenheit. 2. Der Einmal-Zurückkehrer (*sakadāgāmin*), der auch Wollust und Haß besiegt hat und nur noch einmal wiedergeboren werden muß. 3. Der Nichtzurückkehrer (*snāgāmin*), der in den höheren Himmeln wiedergeboren und von dort das Nirwana erreichen wird. 4. Schließlich der «Würdige» (*arhat*), der am Ende seines Lebens den Weg zum Heil beendigt.

Man hat oft betont, der Arhat sei der ideale Heilige des Theravāda, während der Bodhisattva-Typus zum Mahāyāna gehöre. In Wirklichkeit überschneiden sich die beiden Heiligkeitstypen. Für die Augen des Westens ist der Arhat der stoische, außerweltliche Heilige, während der Bodhisattva der engagierte, innerweltliche Heilige ist, dem sosehr daran gelegen ist, das Leidensdasein seiner Mitmenschen zu erleichtern, daß er seine eigene endgültige Seligkeit aufzuschieben gelobt, bis alle gerettet sind. Es gibt unzählige mythische Bodhisattvas. Der vielleicht Bekannteste von ihnen ist Avalokiteśvara, der die Menschen vor schlimmen Leidenschaften, Schiffbruch und Dämonen rettet und den Kinderlosen Kinder verschafft. Er ist der Vater-Mutter-Heilige und wird als Kannon, als Göttin des Mitleids, verehrt. Solche Heilige im Himmel sind die Patrone der Heiligen auf Erden.

Die Heiligen werden verehrt um ihrer Güte und ihres Mitleids willen, wegen ihrer Fröhlichkeit und ihres Humors, ihrer selbstlosen Liebe, ihrer geistlichen Kräfte, wegen ihrer Indifferenz gegenüber dem Irdischen, wegen ihrer Keuschheit und einer Menge anderer Tugenden.

III. Laienheiligkeit und monastische Heiligkeit

Da nach dem Buddhismus Heiligkeit das Endziel sämtlicher Wesen ist, muß niemand ewig verloren gehen, selbst wenn er diese Heiligkeit nicht im jetzigen Leben erreicht. Doch nicht alle Wesen sind diesem Ziel gleich nahe, weil sie nicht alle in gleicher Weise durch das Karma dazu bestimmt sind. Dieser Sachverhalt wird treffend veranschaulicht durch einen Vergleich zwischen der Heiligkeit des Laien und der des Mönches.

1. Laien: Die Heiligkeit von Haushaltsmitgliedern

Für Laien bestehen nur sehr wenige Möglichkeiten, heilig zu werden. In einer Reihe von Texten wird uns gesagt, das Leben in einem eigenen Haushalt sei voller Hindernisse für die Heiligkeit und der Laie werde nie die höchste Weisheit erreichen, wenn er das verabscheute Leben eines Familienvaters führe und sich der sinnlichen Vergnügungen erfreue, die ihn mit Verlangen nach Frau und Kindern erfüllen. Was all das betrifft, so sind wir über die Elemente eines heiligen Lebens für Laien wohl unterrichtet. Ähnlich wie der Konfuzianismus betont auch der Buddhismus, daß gute zwischenmenschliche Beziehungen – zwischen Eltern und Kindern, zwischen Schülern und Lehrern, Gatte und Gattin, Freund und Freund, Herr und Knecht, Laie und Mönch – für das geistliche Wachstum entscheidend wichtig seien.

Der buddhistische Laie bekennt sich – oft in einer Art Initiation – zum Glauben an die drei Kleinode: an Buddha, sein Gesetz und seine Gemeinde. Er verspricht auch, sich an die genannten fünf Gebote zu halten, deren Beobachtung je nach Zeit und Ort sehr verschieden erfolgt. Besondere Ratschläge gibt es für Mädchen und Frauen. Die ideale Frau, sagt Buddha, «achtet ihren Gatten, hat keine eigenen Wünsche, keine bösen Gefühle, ist nicht nachträgerisch und sucht ihn stets glücklich zu machen» (Anguttaranikāya 4,197).

Der Buddhismus hat stets eine große Zahl heiliger Außenseiter gehabt wie die Arhats Indiens und die Hijiris Japans. Im Mahāyāna gibt es einen weiteren Typus eines volkstümlichen Heiligen, oft eines Laien,

dem neuerdings, selbst an Universitäten, vermehrte Beachtung geschenkt wird. Ich meine die Myōkōnin, diese «wundervoll guten Menschen» (wie D.T. Suzuki sie nennt), deren Lebensfreude ihrer inneren Freiheit und ihrem ekstatischen Vertrauen auf Amida, ihren Heiland, entspricht. Die Myōkōnin sind wunderbar ganzheitliche Menschen, deren Charakterzüge uns an die christlichen Früchte des Heiligen Geistes gemahnen. Sie sind tolerant, mitleidsvoll, demütig, arm und losgelöst, rein und bescheiden, großmütig und freundlich, voller Bewunderung, Freude und Ehrfurcht gegenüber der wundervollen Güte Amidas. Daß sie in jüngster Zeit so populär wurden, hängt meines Erachtens zum Teil damit zusammen, daß man nach Modellen einer nicht von sich eingenommenen, unpretentiösen Heiligkeit sucht, nach einem Buddhismus mit menschlichem Antlitz. Ihre Spiritualität geht auf den frühesten Buddhismus zurück, nach dessen Ansicht alle Wesen Bodhisattvas sein können, sofern sie nur, wie Suzuki beißend sagt, «nicht über die Drangsale der Welt von einer himmlischen Wohnung aus philosophieren».

2. Mönche und Nonnen: Die Heiligkeit von unbehausten Brüdern und Schwestern

Der Buddha vollführte einen Geniestreich, als er sein Heiligkeitsideal in der vierfältigen Gemeinschaft von Bettelmönchen und -nonnen, Laienbrüdern und -schwestern Gestalt annehmen ließ, die alle sich hauptberuflich dem Streben nach dem Heil widmen. Nicht lange nach seinem Tod wurde jedoch das Vollkommenheitsideal oft auf die Mönchs- und Nonnenorden eingeschränkt. Deren Leben wird immer noch von kleinlichsten Regeln bestimmt. Von frühester Zeit an wurden sie verpflichtet, jeden Akt, so trivial er auch sein mag, zu heiligen: «Beim Vorwärtsblicken oder Herumblicken, beim Armausstrecken oder -einziehen, beim Essen, Trinken, Kauen und Schlucken, Schlafen und Wachen, wenn er den Gesetzen der Natur gehorcht, beim Gehen, Stehen, Sitzen, beim Sprechen und Schweigen bleibt sich der Mönch all dessen bewußt, was dies besagt, und wird achtsam und geistesgegenwärtig werden» (Dīgha-nikāya 2,65). Die Regeln der Zucht werden im Kapitel rezitiert. Verstöße dagegen werden bekannt und es werden dafür entsprechende Bußen verhängt. Vier Verstöße ziehen den Ausschluß aus der Ordensgemeinschaft nach sich: Unkeuschheit, Diebstahl, Mord und falsche geistliche Ansprüche.

Es ist noch ein Wort über den Zölibat zu sagen. Im frühen Buddhismus war der Zölibat für Mönche und Nonnen streng verpflichtend. Er wird im allgemeinen immer noch beobachtet, mit der uralten Ausnahme von Japan, wo unverheiratete Mönche sehr selten sind, während die Nonnen ein zölibatäres Leben führen. Man hielt sich an die entschiedene Weisung, die der Buddha hierüber gegeben hat: «Mönche, ihr sollt keine Frauen ansehen. Solltet ihr sie anzusehen haben, so enthaltet euch des Gesprächs mit ihnen. Solltet ihr mit ihnen zu sprechen haben, so bedenkt: Ich bin jetzt ein Bettler ohne Heim. In der Welt der Sünde muß ich mich verhalten wie die Lotosblume, deren Reinheit vom Schlamm nicht besudelt wird» (Sūtra der zweiundvierzig Abteilungen). Selbstverständlich hatte die Zölibatspraxis mit all den Hindernissen zu kämpfen, die mit der menschlichen Natur und Gesellschaft gegeben sind. Doch das Ideal blieb am Leben, und selbst im heutigen Japan ist ein neues Interesse an einer Lebensweise erwacht, von der vor Jahrhunderten der Buddha gesagt hat, sie sei für das Heil wesentlich.

Die Nonnenorden kamen nie so recht zur Blüte. Zumindest in Japan haben Nonnen (und Mönche) wenig Sinn für ihre Berufung, und man sagt, daß viele nur aus Bequemlichkeit in Orden eintreten.

IV. Profile buddhistischer Heiliger

Auf die Heiligen überträgt sich die Ehrfurcht und Faszination, die das Göttliche auslöst. Der geschichtliche Heilige, ob Mann oder Frau, wird vielleicht schon während seines Lebens als solcher erkannt und sogar verehrt. Wie die Christen, so besitzen auch die Buddhisten ihren sensus fidei, diese unheimliche, intuitive Ahnung, daß ein Mensch die hervorragenden Eigenschaften aufweist, die das Merkmal eines heiligen Lebens sind. Bei all dem bleibt jeder Heilige eine besondere Persönlichkeit, die vor dem bunten Hintergrund ihrer Zeit zu sehen ist. Im Folgenden entwerfen wir ein halbes Dutzend knapper Skizzen, die dem Leser behilflich sein mögen, sich vom buddhistischen Heiligen irgendwie ein Bild zu machen.

1. Tu-shun (557–640) ist nach Ansicht mancher Autoren der nominelle Gründer der einflußreichen Hua-yen-Sekte in China, die in Korea und Japan immer noch blüht. Mit sechzehn Jahren wurde er Mönch. Schon früh wurde er ein Vorbild in Gebet und Meditation und speiste tausend Menschen, als nur für die Hälfte von ihnen genügend Nahrung vorhanden war. Er befreite einen Berg von lästigen Insekten, die auf sein Geheiß hin sofort abzogen. Er heilte Taubstumme sowie einen Mann, der von einem bösen Drachen besessen war. Dieser sagte durch den Mund

dieses Mannes: «Der große Ch'an-Meister ist gekommen; ich kann nicht länger bleiben.» Tu-shun übte die Wunderkräfte männlicher und weiblicher Schamanen aus. Er war von mitleidvoller Natur und strahlte seine Güte ausnahmslos auf alle aus. Deshalb erwarb er sich die Hochachtung aller, der Mönche und Laien, der Vornehmen und der Geringen. Gleich dem Buddha war er unempfindlich für Lob und Tadel. Als er einmal einen Fluß durchquerte und den Saum seines Kleides heben mußte, fiel er ins Wasser. Sogleich hörte das Wasser zu fließen auf und ermöglichte es ihm so, das andere Ufer zu erreichen, ohne seinen Fuß zu benetzen, und es begann erst dann wieder zu strömen, als er sicher an Land war. Im Alter von 84 Jahren, als er aufrecht bei einer Meditation saß, ging er von dieser Erde, ohne daß er krank gewesen wäre. Sein Leichnam wurde in sitzender Stellung beerdigt und in eine Höhle gebettet. Der Platz wurde mit wohlriechenden Düften erfüllt. Das Volk erbaute über dem Grab eine Gedenkstätte[1].

2. Gyōgi (670–749) war eine charismatische Persönlichkeit und zog Tausende von Menschen an, die seine göttlichen Kräfte erkannten und ihn Bodhisattva nannten – ein Titel, der nach seinem Tod erstmals in Japan vom Kaiser bestätigt wurde. Gyōgi war ein Wundertäter, der ideale Hijiri, ein heiliger Mann, ein wahrer Schamane, der über Mittlerkräfte verfügte und sie für die gewöhnlichen Menschen einsetzte. Er gründete Spitäler, Waisenhäuser, Altersheime; er grub Kanäle und baute Brücken. Seine vielen Projekte wurden ausgeführt von seinen Jüngern, Mönchen und Nonnen sowie Laien, die in kleinen Gemeinschaften in seiner Nähe lebten. Der Kaiser, der seiner Hilfe bedurfte, erhob Gyōgi, obwohl dieser keine kirchliche Ausbildung genossen hatte, in den Rang eines Erzbischofs. Gyōgi starb im Alter von achtzig Jahren und hinterließ mehr als dreitausend Schüler.

3. Kūkai oder Kōbō Daishi (774–835) war der Sohn einer Aristokratenfamilie. Der Legende zufolge empfing ihn seine Mutter, nachdem sie geträumt hatte, daß ein indischer Mönch in ihren Schoß eindringe, und ihre Schwangerschaft dauerte zwölf Monate. Kūkai ging nach China. Hui-kuo, der Meister, der ihn empfing, rief aus: «Ich wußte im voraus, daß du kommen werdest; wir haben lange aufeinander gewartet!». Im Jahre 824 herrschte eine schreckliche Dürre. Der Kaiser befahl Kūkai, an den Hof zu kommen und um Regen zu bitten. Dieser vollzog die entsprechenden Riten, befreite den Regendrachen, den sein Konkurrent in eine Flasche eingeschlossen hatte, und erreichte, daß Regen in Fülle fiel. Er sagte seinen Todestag voraus, wies den Nektar, den ihm ein himmlischer Koch brachte, zurück und tat seinen letzten Atemzug. Während der 99 Tage, in denen die Trauerriten vollzogen wurden, wuchs sein Haar weiter und sein Leichnam blieb warm. Die Legenden sagen, er sei nicht gestorben. Seine Grabstätte ist ein beliebter Pilgerort auf dem Berg Kōya. Er wird dereinst wieder aus dem Grab hervorkommen, um alle leidenden Menschen zu retten.

4. Genshin (942–1017) wird als Begründer der japanischen Reines-Land-Tradition verehrt. Wie Kūkai, so war auch Genshin ein großer Künstler und Schriftsteller. Er war sich seiner Berufung zum Bodhisattva tief bewußt und sagte von sich: «Ich war früher ein Buddha, und ich erschien in dieser Welt. Nachdem nun die Voraussetzungen für das Heil der andern erfüllt sind, werde ich zu meinem Paradies zurückkehren.» Genshin wurde der geistliche Vater vieler nach Heiligkeit Strebender und von Hunderten von Basisgemeinden, deren Einfluß auf die japanische Religiosität noch heute für die Nation außerordentlich wertvoll ist.

5. Hōnen (1133–1212), ein Jünger von Genshin, ist in der westlichen Welt als «der buddhistische Heilige» schlechthin bekannt und geliebt. Er war ein hervorragender Reformer und proklamierte den «leichten Weg zum Heil». Bei den herkömmlichen Sekten stieß er auf Neid und Verfolgung. Man entzog ihm die Mönchswürde und verbannte ihn aus Kyoto. Sein «leichter Weg» machte das Heil des Menschen unmittelbar zugänglich und half mit, der kirchlichen Unterdrükkung gegenüber das Volk zusammenzuschweißen. Über seinem Sterbebett erschienen purpurrote Wolken, während wohlklingende Musik und verschiedene Wohlgerüche das Zimmer erfüllten.

6. Shinran (1173–1262) ist einer der berühmtesten Reformer, die Japan je hatte. Eine Überlieferung sagt, seine Mutter habe auf ihrem Sterbebett verlangt, daß er Mönch werde. Auf dem Berg Hiei schloß sich Shinran so eng an Hōnen an, daß er schrieb: «Ich brauche nichts anderes zu tun als Hōnen zu glauben. Selbst wenn ich zur Hölle fahren müßte, weil ich von ihm getäuscht worden wäre, sollte ich dies nicht bereuen.» Shinran setzte den von Hōnen eingeleiteten Entklerikalisierungsprozeß fort und betonte, die Lobpreisung Amidas (nem-butsu) genüge zum Heil. Im Alter von 21 Jahren kam Shinan nicht mehr vom Gedanken an seine Sünden und Leidenschaften los. Er zog sich in die Abgeschiedenheit zurück und hatte eine Vision des heiligmäßigen Prinzregenten Shōtoku Taishi. Dieser erschien ihm als Kannon Bosatsu und versprach ihm, sich in eine Frau zu verwandeln, die von Shinran umarmt werden könnte. Eshinni, die Shinrans Frau wurde, bestätigt diese Tradition, die an die Schwierigkeiten des zölibatären Lebens erinnert.

Eine Zeitlang war Shinran verbannt und Laie. Er befand sich in einer neuen Gesellschaft, die bereit war, seine Lehre von der reinen Gnade anzunehmen, wonach alle, Kleriker und Laien, Männer und Frauen gleicherweise an Amidas Huld teilhaben. Seine Spiritualität war nicht eine Konzession an das Fleisch, sondern der Schrei seines Glaubens. Ein Mensch, dem es ganz schlecht geht, ist völlig von der Rettungsmacht eines andern abhängig. Diese Einsicht erforderte einen revolutionären Lebensstil, der sich von dem des herkömmlichen Mönches unterschied. Shinran beschrieb dieses neue Leben mit den packenden Worten: «Ich bin ein gewöhnlicher Sterblicher, voller Leidenschaften und Begierden, der in dieser vergänglichen Welt lebt wie einer, der in einem Haus wohnt, das in Flammen steht.»

Die Kehrseite völliger Sündhaftigkeit ist völlige Erlösung. Shinran zufolge ist die Buddhanatur und die Menschennatur ein und dasselbe; der Retter und der Gerettete sind eins; es gibt weder Heilige noch Sünder. Dies ist die vielberedete kihō-ittai-Lehre, die besagt, daß das Rettungsgelübde Amidas den vertrauenden Sünder in einen nicht mehr rückgängig zu machenden Stand der Heiligkeit versetzt. Das Transzendente wird so zum Immanenten, so wie weltliche Bande vergöttlicht werden: «Alle fühlenden Wesen in irgendeiner Geburt, irgendeinem Leben sind meine Eltern, meine Geschwister gewesen. Wir können sie alle retten, wenn wir im künftigen Leben zu Buddhas werden.» Shinrans Tod im Alter von 99 Jahren war kein besonderes Ereignis und doch klassisch. Er lag auf seiner rechten Seite mit dem Kopf nach Norden und dem Antlitz nach Westen gewandt. Als man ihn nicht mehr den Namen Amida anrufen hörte, war er hinweggegangen, um zur Wirklichkeit geboren zu werden.

V. Wer ist ein Heiliger? Weshalb sprechen wir von buddhistischen Heiligen?

Heiligkeit macht der Welt die numinose Dimension der Religion ansichtig, so wie die Schrift sagt: «Rufe Tathāgata nicht bei seinem Namen, und nenne ihn nicht ‹Freund›, denn er ist der Buddha, der Heilige» (Mahāvagga 1,6). Buddhistische Heilige sind nicht eine Schöpfung Gottes, obschon der Buddha ihr schöpferisches Vollkommenheitsideal ist. Im Buddhismus und im Hinduismus ist die Trennungslinie zwischen Göttern und Heiligen unscharf. Geschichtliche Heilige werden mythologisiert; mythologische Heilige werden vergeschichtlicht – ein allgemeines religiöses Phänomen. Die Andacht des Volkes beansprucht das Privileg, alle Heiligen zu vermenschlichen. bevor sie sie vergöttlicht. Darin widerspiegelt sich der anthropologische Charakter aller Heiligkeit und drückt sich der uralte Glaube aus, daß mysteriös erlösende Kräfte die Tiefen dieser vergänglichen Welt durchdringen. Wenn diese Durchdringung gegenseitig erfolgt, wie dies im Mahāyāna der Fall ist, so ergibt sich, wie H. von Glasenapp schreibt, «daß der Buddhismus bei aller Verschiedenheit seiner Lehren von denen der theistischen Religionen von denselben Vorstellungen, Triebkräften und Sehnsüchten getragen wird wie diese»[2].

Ich habe die Multivalenz der Heiligkeit im buddhistischen Sinn geschildert. Unsere Heiligen sind Priester und Propheten, Heiler und Magier. Nicht sosehr die Ähnlichkeit ihres gemeinsamen Ziels, sondern vielmehr die Verschiedenheit ihrer Dienste für eine leidende Welt macht die Heiligen aus. Heilige sind Archetypen, welche beeindrucken, beeinflussen und bezaubern. Sie kommen einem tiefen sozio-psychologischen und religiösen Bedürfnis entgegen und sind verantwortlich für den Anthropomorphismus sämtlicher Gottesbilder[3].

Die Ernennung zu einem Heiligen geht im Buddhismus ganz ähnlich vor sich wie in anderen Religionen. Das letzte Wort darüber, ob jemand heilig ist, wird nicht während seines Lebens gesprochen, sondern erst nach dem Tod, wenn das Phänomen in seiner Ganzheit erfaßt werden kann. Heilige werden dann irgendwie zu solchen, wenn das Volk sie zu Heiligen ausruft. Dies ist eine intuitive Reaktion der Gemeinde der Gläubigen und braucht deshalb Zeit. Wie wir sahen, kann eine offizielle Stellungnahme diese Reaktion fördern oder behindern. Doch das Schlußwort steht dem Volke zu, das seine eigenen geistlichen Aspirationen auf die Helden seiner Wahl überträgt. Der phänomenologische Aspekt der buddhistischen Heiligkeit besteht somit in ihrer Volkstümlichkeit.

Sind buddhistische Heilige überhaupt notwendig? Sie gehören, wenigstens im Urbuddhismus, nicht notwendig zur Schöpfung, ja sind vielleicht nicht einmal zur Erlösung erfordert. Aber sie treiben das Volk an, nach Vollkommenheit zu streben. Durch ihre stellvertretende Erfahrung bereichern buddhistische Heilige unser Selbst- und unser Weltverständnis. Wie Shinran dramatisieren viele von ihnen die tragischen Aspekte des menschlichen Lebens sowie dessen Würde. Durch sie wird eine greifbare religiöse Axiologie zu einer lebendigen Realität in unserer Mitte. Der Buddhismus läßt sich nicht verstehen ohne den Buddha und seine Heiligen, und am Ernst ihres Strebens nach Heiligkeit als gegenseitiger Durchdringung einer transzendenten Wirklichkeit bemißt sich sein Erfolg als eine vollgültige Religion.

Lassen wir es ruhig zu, daß die buddhistischen Heiligen in Legenden und Mythologien gewickelt

werden. Auch wenn sie aller Ausschmückungen entkleidet werden, bleiben sie immer noch die beredten und oft effektiven Symbole der höheren Möglichkeiten des Menschen. Mit Pascal wissen sie, daß im Menschen mehr liegt als der Mensch. Das Wort «heilig» ist adjektivisch, nicht substantivisch. Der Heilige ist nicht ein Gott, aber gottähnlich, göttlich und vergöttlicht. Doch muß er sich nach dem richten lassen, was für den Menschen gut ist, weil sich der Buddhismus darauf verlegt, die Leidenschaften des Menschen zu zügeln und seine Gemütskräfte auf den Pfad der Vollkommenheit zu lenken. Der buddhistische Heilige teilt mit uns einen inneren Humanismus, der den letzten Wert des Menschen in den Menschen selbst verlegt. Deshalb dient er als Gegengewicht gegen die äußeren Humanismen des Westens, denen es in erster Linie um die äußere Welt des Menschen geht. Die buddhistischen Heiligen laden uns ein, unser inneres Leben vollkommener, mitfühlender und universaler zu machen.

Buddhistische Heilige sind nicht Fremdlinge in unseres Vaters Haus. Es gibt keine buddhistischen Halbheiligen, die für Christen nebensächlich und bedeutungslos wären. In den Augen von Millionen von Menschen besitzen buddhistische Heilige ehrfurchtgebietende und beseligende Kräfte, die, wie die Geschichte beweist, zurückstoßen oder anziehen können. Sie sind nie bloße Theoretiker oder Ästhetiker. Selbst wenn sie die Existenz des eigenen Ich verleugnen, nehmen sie die Existenz des wahren Selbst höchst ernst. Buddhistische Heilige wären wohl mit folgender Aussage K. Hemmerles einverstanden: «Wo Ernst, der sich selbst ergreift, und Offenheit, die sich von sich selbst verabschiedet, ineinanderschlagen, geben sie den Zugang zum Heiligen frei. Dieser zwingt den Aufgang des Heiligen freilich nie herbei. Es schenkt sich je nur aus sich selbst»[4] – als eine Gabe Amidas.

Wir, die auf historische Genauigkeit und Objektivität so sehr Gewicht legen, stimmen indes dem großartigen Ausspruch des hl. Ambrosius zu: «Alles, was gut und liebenswert ist, von wem immer es auch gesagt werden mag, kommt vom Heiligen Geist.»

[1] Taisho-Edition des buddhistischen Tripitala, Bd. 50, S. 653–654.

[2] Der Buddhismus, eine atheistische Religion (München 1966) 176–177.

[3] C.G. Jung, Collected Works (Routledge and Kegan Paul, London 1964), Bd. X, S. 449.

[4] K. Hemmerle, Das Heilige: K. Rahner (Hg.), Sacramentum Mundi, Bd. 2 (Freiburg i.Br. 1968) Sp. 579.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH J. SPAE

1913 in Lochristi, Belgien, geboren. Studium der Orientalistik und des Buddhismus in Löwen, Peking, Kyoto (Otani- und Kaiserliche Universität) sowie an der Columbia University in New York mit Doktorat in den Sprachen und der Philosophie des Fernen Ostens. Er gründete 1961 das Oriens Institut für Religionsforschung in Tokio. 1972–76 war er als Generalsekretär von SODEPAX in Rom und Genf tätig. Gegenwärtig ist er Konsultor des vatikanischen Sekretariates für die Nichtchristen und (zusammen mit Robert Schreiter) Mitdirektor des 1978 gegründeten Instituts für Theologie und Kultur in Chicago. Er veröffentlichte: Itō Jinsai (Monumenta Serica, Peking 1948 und Paragon, New York 1968); Neighborhood Associations in Japan (Committee of the Apostolate, Himeji 1956); Catholicism in Japan (International Institute for the Study of Japanese Religions, Tokio 1967); Christian Corridors to Japan (Oriens, Tokio 1968); (mit Suzuki Norihisa) Nihonjin no mita Kirisuto-kyō (Oriens, Tokio 1968); Christianity Encounters Japan (Oriens, Tokio 1968); Japanese Religiosity (Oriens, Tokio 1971); Shinto Man (Oriens, Tokio 1972); Buddhist-Christian Empathy (in Vorbereitung). Anschrift: Geldmuntstraat 32, B–8000 Brugge, Belgien.

Fernando Urbina

Modelle priesterlicher Heiligkeit

Ein bibliographischer Überblick

Ziel dieses Artikels ist es, auf einige für den Katholizismus des 20. Jahrhunderts typische «Modelle priesterlicher Heiligkeit» hinzuweisen, unter besonderer Berücksichtigung einer Auswahl literarischer Texte, in denen sich die Spiritualität in dieser Zeit ausdrückte. Der Begriff «Modell» wird in annähernder Form verwendet, ohne jeden Anspruch auf eine exakte erkenntnistheoretische Definition. Er ist ein Synonym für «Form», «Typ», «Ideal».

Gleich zu Beginn unserer Überlegung machen wir auf deren unvermeidliche methodische Grenzen aufmerksam: 1. Wie Gabriel Le Bras[1] bemerkt, weist der Katholizismus innerhalb seiner Tendenz zur Homogenität bedeutende lokale Unterschiede auf. Etwas verallgemeinernd könnte man von einer «lateinischen» Strömung sprechen: das französischsprachige Belgien, die französische Schweiz, Frankreich, Italien, Portugal, Lateinamerika, Spanien; von einer «angelsächsischen» Strömung: England, Irland (mit seinem besonderen Einfluß auf die USA), die Vereinigten Staaten, Kanada (wo sie sich mit der lateinischen Strömung vermischt) und andere Länder dieser Kultur; einer «germanischen» Strömung, die auf die skandinavischen Länder ausstrahlt. Und besondere Bedeutung erlangt heute der Katholizismus der Länder des Ostens, Afrikas, Indiens, der Philippinen, Japans usw. Eine methodische Grenze, der wir uns kritisch bewußt sind, liegt darin, daß die hier dargelegte Entwicklung von «Modellen» aus dem lateinischen Raum heraus gesehen ist. Andernorts mag der beschriebene Prozeß andere Färbungen haben. 2. Aber diese Begrenztheit wird in gewisser Weise ausgeglichen durch die Breite des Grundschemas, das der vorliegenden Überlegung als «Arbeitshypothese» dient: es sind drei wichtige Situationen, Phasen oder Rhythmen eines Prozesses, der die ganze Kirche zu betreffen scheint, wenn auch mit qualitativ und zeitlich unterschiedlichen Schwankungen in den genannten Räumen. Den gewählten «Bezugsrahmen» wollen wir nicht rechtfertigen, dies haben wir an anderer Stelle getan[2], aber er bezieht sich auf eine ziemlich offensichtliche Realität für den in irgendeiner Weise an unserem Problem interessierten Beobachter.

I. Erstes Modell: Restauration der «klassischen Spiritualität», die wir besser «barock» nennen, weil sie sich in der nachtridentinischen Zeit herausbildete

Obgleich die «Restauration der katholischen Spiritualität» in der Zeit der nachrevolutionären Restauration einsetzt und sich ideologisch mit dieser identifiziert, beschränken wir uns methodisch auf das 20. Jahrhundert (unter gewisser Berücksichtigung früherer Literatur). Seit Beginn des Jahrhunderts gibt es eine Suche nach einem spirituellen Modell mit tieferer theologischer Begründung und einer Höherbewertung der Kontemplation, sogar der mystischen. Der eigentliche Mittelpunkt der Ausstrahlung befindet sich in Frankreich und in Deutschland. Wir wollen einige Aspekte schematisch andeuten.

1. Popularisierte Restauration der kontemplativen Tradition

Poulain, Des Grâces d'oraison (Paris 1908); J. Tissot, La vida interior (Barcelona 1935); Sauvé, La intimidad con Dios (Barcelona 1933); D. Vital Lehodey, El Santo Abandono (Barcelona 1926); D.J.B. Chautard, El alma de todo apostolado (Buenos Aires 1935). Mehr an Jugendliche gerichtet: Arami, Vivre (Bonne Presse, Averbode, Belgien, 1937): Die Ausgabe ist sehr eigenartig, mit symbolischen Illustrationen, die ein Zwischending sind zwischen den «Leben-Jesu-Bildchen» und dem Symbolismus des «fin de siècle» einerseits und den «Idealen des guten Pfadfinders» andererseits: es ist eine Auswertung des «Lebens der Gnade» im vitalistischen Kontext der (manchmal parafaschistischen) Jugendbewegung der 30er Jahre. Als Hintergrund all dieser Literatur bleibt die tiefe Trennung zwischen übernatürlichem und natürlichem Leben bestehen, mit einer radikalen Abwertung des letzteren. Diese Spaltung wird man erst durch die neue Betonung der existentiellen geschichtlichen Einheit der Heilsgeschichte in der Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil überwinden können.

2. *Eine christozentrische Spiritualität*, die sich stärker auf die paulinische Theologie des «Lebens in Christus» stützt und die pietistischen und devotionalistischen Formen des «Heiligen Herzens» und der «Leben Jesu» überwindet. Wir wählen die meistgelesenen

Werke aus: D. Columba Marmion, Jesucristo Vida del Alma (Barcelona 1936); die bescheideneren Werke des Pater Plus; von größerem theologischen Gewicht: Karl Adam, Jesus Christus (Buenos Aires 1940; Erstausgabe 1933); Romano Guardini, El Señor (Madrid 1953) (= Der Herr, 1937).

3. *Die liturgische Spiritualität* erfuhr ihre erste Wiederbelebung durch das Werk von P. Guéranger, Institutions liturgiques 1840–1851; L'année liturgique 1841–1866. Später, bereits längst im 20. Jahrhundert, verbreitet sich von Deutschland aus die Bewegung von Maria Laach. In den 20er und 30er Jahren führt sie den Gebrauch des Lefebvre-Meßbuchs in einer katholischen Laienelite ein. In den 40er Jahren beginnt man in den Seminaren, die Meditationen nach ignatianischem Muster durch solche auf biblischer und liturgischer Grundlage zu ersetzen: Baur, Sed Luz (Freiburg 1936).

4. *Es gibt sehr zahlreiche asketische Elemente* in einer übertrieben voluntaristischen Richtung (die an einigen Orten durch die Wiederentdeckung der Kontemplation und der Liturgie ausgeglichen wird). Im allgemeinen ist dieser Voluntarismus tief durchdrungen von einer negativen Einstellung zur Welt, dem Leib, der Sexualität. Typische Bücher für diese Tendenz: Hoornaert, El combate de la pureza (Santander 1938); Tihamer Toth, Energía y Pureza (Madrid 1942). Letzteres Buch erlebte in der geschlossenen und repressiven Atmosphäre des franquistischen Spanien der 40er Jahre eine außerordentliche Verbreitung in Ordenskollegien, Seminarien und Noviziaten. Wir können heute im Hinblick auf viele traumatisierte Lebensprozesse sagen, daß es mit seiner aus einer Mischung von engelhaftem Idealismus, faschistischem Voluntarismus und pathologischem Horror vor der sexuellen Wirklichkeit des Menschen bestehenden Vorstellung regelrechte Verwüstungen anrichtete.

5. *Eine starke Betonung des Begriffs «Opfer»*, dessen Analyse eine Vielfalt von teilweise sehr ambivalenten Elementen entdeckt: a) eine evangelische Komponente des Großmuts und der Selbsthingabe; b) im Bereich einer spezifisch priesterlichen Spiritualität eine Reduzierung der Identität des Priestertums auf den Begriff «Opfer», wobei man der Tradition der französischen Schule folgt; c) eine «viktimalistische» Strömung, die bereits Mitte des 19. Jahrhunderts auftaucht, als die westliche Welt unwiderruflich in die Bahnen der säkularen Moderne eintritt und die Kirche Pius' IX. diese Welt ablehnt und sich «in Belagerungszustand» begibt. Daraufhin nehmen die der «Sühne und Wiedergutmachung» dienenden Orden und die «viktimalistischen» Strömungen rapide zu. Max Schmidt, Le anime vittime (Rom 1931) (deutsche Originalausgabe 1881: Opferseelen): Für eine absolut vom Bösen beherrschte Welt muß Wiedergutmachung geleistet werden; d) den Heranwachsenden werden die engelhaften Gestalten der «jugendlichen Heiligen, die in der Blüte ihrer Jahre starben», vorgehalten: die hl. Theresia von Lisieux, der hl. Johannes Berchmans, der hl. Stanislaus von Kostka, der hl. Aloysius von Gonzaga..., eine Tatsache, die eine psychoanalytisch sehr ambivalente Faszination ausüben wird angesichts des so zerbrechlichen Alters der Adoleszenz, in dem das Gefühl für den Wert des Lebens, vor allem in den geschlossenen Räumen der Seminare und Noviziate, noch nicht genug Zeit gehabt hat, sich zu festigen. In vielen Fällen endet dieser «Sühne- und Engelidealismus» buchstäblich mit einem sicher verfrühten Tod.

6. *Auf der Basis dieser spirituellen Strömungen bildet sich ein spezifisches Modell priesterlicher Heiligkeit heraus.* Dies Modell schöpft aus der Lektüre einiger im allgemeinen theologisch wenig ergiebiger Werke, die von der «Heiligkeit, welche die Würde (des Priestertums) verlangt» als ihrem Grundaxiom ausgehen und anschließend asketische Ratschläge erteilen, die eine gewisse negative Weltanschauung zu haben pflegen. Bouchange, Vie sacerdotale (Paris 1897); Kard. Manning, The Eternal Priesthood (Burn and Oates, London o.J. – vermutlich um 1885); Dubois, El sacerdote santo (Madrid 1951); Kard. Schuster, Ministerio Parroquial (memorial ad parochos) (Buenos Aires 1941) usw.

Von Belgien aus verbreitet sich das theologisch und spirituell sehr wertvolle Werk des Kardinal Mercier, La Vida Interior. Llamamiento a las almas sacerdotales (Barcelona 1940) (Erstausgabe Mecheln 1918). Auf die Berufung von Priestern übten (aus sehr unterschiedlichen Gründen) besonderen Einfluß aus: Kard. Mercier, A mes séminaristes (Löwen 1932) (Erstausgabe 1913) und Lahitton, La vocation sacerdotale (Paris 1908). Das bedeutende Werk von Mercier ist – mit gewisser Großzügigkeit – innerhalb der spirituellen Strömung zu sehen, die in der nachtridentinischen Zeit zu der Formulierung eines in sich schlüssigen «Modells priesterlicher Heiligkeit» gelangte: die Französische Schule, seit Brémond so genannt, deren Ursprung bei Bérulle, Condren, Olier, dem hl. Jean Eudes liegt und die sich mit einigen Elementen der italienischen (Borromäus) und spanischen (Ignatius) Tradition anreichert. Dieses Modell wurde in den Seminaren in der beispielhaften Gestalt des «Dorfpfarrers»[3] dargeboten. Trochu, Vida del Cura de Ars (Barcelona 1942).

Fassen wir in einem schematischen Modell einige Kennzeichen zusammen, die das Heiligkeitsideal jener Zeit bestimmen und begründen, das aus der genannten

Literatur schöpft und sich auf eine *im 18. Jahrhundert, auf dem Höhepunkt des Barock, entstandene* Tradition stützt:

– *Behauptung des Primats der religiösen, sakralen Werte* (Erbe des berullianischen Theozentrismus, durch Saint-Sulpice vermittelt).

– *Aufwertung und Forderung eines kontemplativen Lebens*: »das Gebet die Seele jeden Apostolats»; aber die mittelalterliche Formel «contemplata aliis tradere» wird nicht genügend ausgeglichen durch die sehr viel reichere dialektische Aussage der ignatianischen Tradition «Contemplativi in actione».

– *Wert des Opfers und der Großmut*: aber man weiß nicht recht, wo die manchmal hauchdünne Grenze zwischen dem evangelischen Opfer der Liebe und masochistischer Selbstzerstörung verläuft angesichts des so negativen Weltbildes, das diese Einstellung prägt.

– *Eine Askese, die unleidliche Charaktere hervorbringt* und manchmal zu einem Voluntarismus neigt, der mit der *geistigen Starrheit von in einer schematisierenden Philosophie*, der Neuscholastik, *ausgebildeten Jugendlichen* einhergeht. Dieser enge geistige Dogmatismus, der die ungeheure Veränderung im modernen Denken hochnäsig ignoriert, statt zum «Fragen und Zuhören für den Dialog» zu erziehen, erzeugt Priestermentalitäten, die schon im voraus alle Antworten parat haben.

– *Allgemeines Fehlen einer theologischen Grundlegung*, die wirklich mit den Fundamenten («norma normans») des Neuen Testaments übereinstimmt. Das Grundaxiom leitet die «erhabene Heiligkeit» des Priesters von seiner «erhabenen Würde» ab und argumentiert dabei mittels einer logischen Linie, die bei der hohen Würde des priesterlichen Amtes bei den Alten (Heiden und Juden) beginnt, um durch eine Beweisführung «a fortiori» auf die höhere Würde jener zu schließen, die über den «physischen Leib» und den «mystischen Leib» «Vollmacht» haben; um das Mysterium der Kirche zu definieren, wird dabei oft ohne jede kritische Exegese der Hebräertext angeführt, mit dem dessen Verfasser sich auf den Hohenpriester der von Christus abgeschafften sakralen Ordnung bezieht[4]. Hier liegt bereits ein grundlegender theologischer Irrtum vor, dem wir in dem Abschnitt über die «dritte Phase» des zu untersuchenden Prozesses sorgfältig nachgehen werden.

Jesus Christus steht in der Tat nicht in einer geradlinigen Kontinuität (lediglich höheren Ranges) gegenüber dem levitischen (und heidnischen) Priestertum. Im System der Beziehungen des Menschen zu Gott ist das evangelische Ereignis ein *wesentlicher Bruch*. Die Ausübung des Priestertums ist nicht mehr mit einer sakralen Macht verbunden, zu der ein Raum der Trennung vom Volk und der Beziehung zur gesellschaftlichen Macht gehört. Die ontologisch-existentiell-soziale Veränderung ist entscheidend: das Wort «*hiereús*» wird im Neuen Testament nicht mehr verwandt, sondern durch den Begriff «*diakonía*» ersetzt. Dem liegt ein radikaler Wandel der Vorstellung zugrunde: von der Macht als Mittel der Beherrschung gelangt man zum Amt als Dienst. Das «Logion über den Dienst» ist das im Letzten Abendmahl festgelegte institutionelle Fundament der Kirche[5]. Ein tragisches Mißverständnis hat dazu geführt, daß man die *exousía* des Geistes mit dem Begriff der *auctoritas* und *potestas* aus dem römischen Reichsrecht übersetzte. Die Folgen dieses Mißverständnisses für das «Heiligkeitsmodell» des Barock (der die Idealisierung der soziohistorischen Struktur des Amtes im Mittelalter verlängert) sind unübersehbar, vor allem in praktischer, existentieller und gesellschaftlicher Hinsicht. Hier können wir auf dies schwerwiegende Problem nicht eingehen, es zu nennen muß genügen.

Die Ursache für dies theologisch-spirituelle Mißverständnis ist in einer (vielleicht unvermeidlichen) sozio-historischen Ansteckung zu sehen, als man von der «Kirche als Sakrament» zur «Kirche als Imperium» überging[6]. Das Amt wird zur Führungsmacht des Corpus Christianorum, das historisch die Kirche mit dem gesellschaftlichen Gebilde der Christenheit identifizierte. Die dieser sozio-historischen Situation entsprechende Ideologie wurde mit entscheidendem geschichtlichen Erfolg durch den neuplatonischen Philosophen des 5. Jahrhunderts, Dionysius Areopagita, formuliert. Seine Auffassung vom Priestertum bringt die vertikalistische Ideologie der «Ordnungen»[7] der archaisch-agrarischen mittelalterlichen Gesellschaft in vorzüglicher Weise zum Ausdruck durch den Isomorphismus: Hierarchie der Engel (kosmische Hierarchie der Himmelssphären) = vertikale Hierarchie der Gesellschaft = vertikale Hierarchie der Kirche: «heilige» Priester ganz oben, dann Mönche, zuletzt die Laien... Der in der sakralen Ordnung ontologisch höherstehende Priester übt «von oben nach unten» Einfluß auf das Volk aus, indem er läutert, erleuchtet und heiligt. Dieses ideologische Grundschema, mit dem die thomistische Synthese arbeitet[8], wird in der großen barocken Spiritualität von Bérulle und der Französischen Schule wiederaufleben[9]: Sein Einfluß, der bereits außerhalb seines historischen Kontextes wiederhergestellt wurde, wird sich im Modell der Katholischen Restauration des 19. und 20. Jahrhunderts verlängern bis zum entscheidenden Wandel in dem «zweiten Modell», das sich im II. Vatikanum herauskristallisiert.

Dies Modell wird die levitische Dichotomie zwischen dem Sakralen und dem Profanen wiederherstellen, die durch die eschatologische Transzendentalisierung der göttlichen Gegenwart im Gesamtraum des menschlichen Universums endgültig überwunden ist[10]. Infolgedessen übersakralisiert man die Gestalt des kirchlichen Amtes, indem man es von der «profanen» Existenz des Volkes und dessen realen Lebenszusammenhängen abschneidet: von dessen Gefühls- und Arbeitswelt, dessen gesellschaftlichem, kulturellem, allgemeinem Leben...

Von Pius IX. an wird dies ideologisch-existentielle System sich einen institutionellen Rahmen suchen: der natürliche Kontext dieses «Modells priesterlicher Heiligkeit» ist die Kirche im Belagerungszustand, die in einem «parallelen, in sich geschlossenen Raum» den bereits anachronistischen Raum der barocken Christenheit zu verlängern sucht, der historisch in der modernen säkularen Gesellschaft beseitigt worden ist. In diesem geschichtlichen Getto werden die Theorie-Praxis-Sprachen der Moderne abgelehnt und wird für das Amt die anachronistische Sprache des Neuthomismus eingeführt, die unfähig ist, die reale Dichte des modernen Lebens in dessen Wissenschaft und in dessen Existenz zu erfassen. Mit dem Abbruch der Kommunikation zerbricht auch der missionarische Dialog. Missionieren können wird man künftig noch archaisch-argrarische Völker Afrikas, aber nicht mehr den Arbeiter aus Clichy oder Vallecas. Diese *«herrschende Absonderung der sakralen Gestalt des Priesters»* wird große Schwierigkeiten bereiten, wenn es um die Integration der Laien in das aktive Leben und die Verantwortung innerhalb der Kirche geht.

Eine verkürzte Interpretation der Erklärungen der 23. Sitzung des Konzils von Trient, die eine sehr konkrete historische Ursache haben[11], werden die geistlichen Meister dazu veranlassen, das definitorische Wesen des Amtes auf die Gleichung Priestertum = Opfer zu reduzieren, die den grundlegenden Ausdruck der «französischen Spiritualität des Priesters» – mit den genannten Konsequenzen – darstellt.

Zusammenfassend können wir sagen: die «ultima ratio», die der Konstruktion dieses ideologischen Systems zugrundeliegt, ist die Idee der «sakralen Absonderung des Priesters», die einen außerchristlichen Ursprung hat. Jesus von Nazaret wählte nicht die «Trennung von den Unreinen und den Außenseitern», die für die Mönche in Qumran typisch war. Er aß und trank mit Zöllnern und Sündern. Das Modell evangelischer Heiligkeit ist nicht auf Absonderung, sondern auf universale Kommunion angelegt. Es besteht kein ontologischer Unterschied oder ein ontologisches Überlegenheitsverhältnis zwischen dem «Stand der Amtsträger» und dem «Stand der Allgemeinheit der Gläubigen» in der Gemeinschaft des Volkes Gottes[12]. *Die beste Definition des* christlichen *Dieners der Kirche* ist daher die von Ch. de Foucauld: *der universale Bruder.*

II. Zweites Modell priesterlicher Heiligkeit: ein Priester für eine Kirche im Zustand der Mission

Wir wollen schematisch einige Aspekte der Spiritualität dieses «Modells» hervorheben, mit einer Auswahl der Literatur, in der sie sich äußert.

1. *Die Entdeckung der «menschlichen Werte».* J. Sellmair, Der Priester in der Welt (Regensburg 1939). Hier Bezug auf die spanische Ausgabe: El Sacerdote en el Mundo (Madrid 1942). Eine große befreiende Wirkung in Seminaren und Noviziaten hatte vor allem das sehr viel tiefgründigere Werk von Ch. Moeller, Literatura del s. XX y cristianismo (Madrid 1960). Es war ein neuer liebe- und verständnisvoller Blick auf eine literarische Produktion, in der sich das Suchen, die Konflikte, die wirklichen Licht- und Schattenseiten der modernen Welt widerspiegelten. Der eiserne Vorhang, der den Priester von der geistigen Schöpfung seiner Zeit getrennt hatte, zerriß. Ein anderer bedeutender Markstein war die «kopernikanische Wende», welche die Spaltung zwischen Übernatürlichem und Natürlichem überwand und die fundamentale Einheit im Plan des Schöpfergottes entdeckte, welcher der Erlösergott ist. Es war das Werk von Teilhard de Chardin, nach seinem Tod bei Le Seuil veröffentlicht: Le Phénomène Humain (Paris 1955)...

2. *Die Entdeckung der Kirche als Gemeinschaft durch die Erfahrung der «Equipe».* In den südlichen lateinischen Ländern (Italien, Spanien, Portugal, Iberoamerika) erzielten diese Wirkung: die «Bewegung für eine bessere Welt» des P. Lombardi; Lombardi, Esercitazioni per un mondo migliore (Rom 1952); die Cursillo-Bewegung mit ihren Kursen zur Einführung ins Christentum: Cursilhos. Documentos básicos (São Paulo 1974); die christlichen Familienbewegungen. Die tieferliegende Ursache für diese Entdeckung ist jedoch in den Bewegungen der Katholischen Aktion zu sehen, vor allem der JOC (= Christliche Arbeiterjugend) mit ihrer Methodik der «revision de vie»: Maréchal, La revision de vida (Barcelona 1966). Der seine Absonderung überwindende Priester tritt als Gläubiger in das Glaubensgespräch der Gemeinde ein. Dieser Schritt ist entscheidend. Rétif, El equipo sacerdotal (Salamanca 1967).

3. *Auf dem Weg zu einer Spiritualität, welche die Kategorien «Würde», «herrschende Absonderung» usw. überwindet* und die evangelischen Begriffe Ein-

fachheit, Inkarnation und Gegenwart inmitten der Welt der Armen wiederentdeckt... Starker Einfluß der Spiritualität der Kleinen Brüder Jesu. Das grundlegende Buch dieser Zeit: Voillaume, Au Cœur des masses (= Mitten in der Welt (Freiburg 1960)). Andere Priestergestalten werden als Modell vorgeschlagen: J.F. Six, Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld (= Charles de Foucauld. Der geistliche Werdegang [München 1978]). Man macht einen ersten Versuch, die Frage nach dem Priestertum theologisch-spirituell neu zu stellen: G. Thils, Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano (Buenos Aires 1947).

4. Die Hauptachse der tiefgreifenden Veränderung des Modells war jedoch die gewaltige Bewegung, die das Verständnis und die Praxis des Lebens der Kirche verwandelte. Man machte der Sehnsucht nach einer *Kirche der Christenheit* ein Ende (Mounier, Feu la Chrétienté) und gelangte zu einer «*Kirche im Zustand der Mission*». Der eigentliche Brennpunkt dieser geschichtlichen Veränderung liegt in Frankreich im Zweiten Weltkrieg. Louis Rétif, J'ai vu naître l'Eglise de demain (Paris 1971); La Iglesia del Vaticano II. Gemeinschaftswerk unter der Leitung von Barauna (Rio de Janeiro/Barcelona 1966).

Einige Linien dieses neuen Modells ließen sich schematisch wiedergeben: Im Gegensatz zu der Behauptung der quasi-ontologischen Würde und Überlegenheit des «Priesters» in der hierarchischen Stufenordnung neuplatonischen Ursprungs, im Gegensatz zu der «Weihe» als «Absonderung» entdeckt man die wesentliche Struktur wieder, welche der neuen menschlichen Beziehung zugrundeliegt, die von der Kirche, dem Sakrament der universalen Kommunion, in die Welt gebracht worden ist; diese Struktur ist die Brüderlichkeit: «Ihr sollt niemanden Vater oder Meister nennen: einer ist euer Vater, und einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder.» (Mt 23,8–10.)

Gegenüber der negativen Einstellung zum realen Menschen, der «heute» der moderne Mensch ist (und nicht der Mensch der Scholastik, denn ein solcher war der Bewohner des 13. Jahrhunderts), geschieht die radikale Öffnung auf diese Menschheit hin (Gaudium et Spes), mit all ihren Freuden und Schmerzen, ihren Dramen, Hoffnungen, Konflikten und Grenzen. Zu dieser Zeit taucht der praxisbezogene, streng evangelische Begriff der Inkarnation, des Engagements, der Sendung auf.

Gegenüber dem Ausschließlichkeitsanspruch des kirchlichen Handelns entdeckt man die traditionelle (im Barock verschwiegene) Wahrheit des *realen Priestertums des Volkes* wieder. Dieses Priestertum ist das «*allgemeine Priestertum*», das andere das «*Amtspriestertum*»: *das heißt, das Amtspriestertum steht «im Amt = Dienst» des allgemeinen Priestertums der Gläubigen.*

III. Dritte Phase: Krise, Vertiefung, Erweiterung des zweiten Modells des Amts für eine Kirche im Zustand der Mission

Etwa seit 1968 scheint, gleichzeitig mit der «Zivilisationskrise», in der Gruppe der Priester eine Situation der Verunsicherung um sich zu greifen. Es äußert sich das, was man die «Identitätskrise des Priesters» genannt hat. In großer Zahl entsteht eine Literatur, die versucht, a) eine Diagnose der Situation zu erstellen, b) eine tiefere theologisch-spirituelle Grundlage zu finden. Einige Titel: Maurice Bellet, Crisis del Sacerdote (Barcelona 1969); der Originaltitel ist ausdrucksvoller: La Peur ou la Foi (Paris 1967). H. Küng, Prêtre: pourquoi faire? (Paris 1971). Duculot-Lethielleux, Le prêtre: foi et contestation; O. Gonzàlez de Cardedal, ¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes? (Madrid 1967); A. Andreu, ¿Qué es ser cura hoy? (Alcoy 1968); José M. Castillo, El Sacerdocio Ministerial (Granada 1971); Salaün et Marcus, Qu'est-ce qu'un prêtre (Paris 1965); Conferencia episcopal alemana, El ministerio sacerdotal (Salamanca 1970); Schillebeeckx, Síntesis teológica del sacerdote (Salamanca 1967); Ramon Prat, El sacerdot avuí: vida y missió (analisi desde Barcelona d'una crisi universal) (Barcelona 1969); J. Colson, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile (Paris 1966); P. Grelot, Le ministère de la nouvelle alliance (Paris 1967); eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von J. Delorme, El Ministerio y los Ministerios según el Nuevo Testamento (Salamanca 1975) usw.

Mögliche Ursachen dieser Krise: Man muß jede oberflächliche Erklärung spiritualistischer Art (mangelnde Askese, Marienverehrung usw.) vermeiden. In Wirklichkeit verbietet uns ein Minimum an geschichtlichem Gespür, irgendeine Vergangenheit zu idealisieren. Die empirisch oder durch unmittelbare Zeugnisse gewonnene Kenntnis der dramatischen Situation vieler Priester der Zeit des «barocken Modells», die Zweideutigkeit so vieler Priesterexistenzen, die sich angesichts unerträglicher psychologischer Situationen vor verschlossenen Türen sahen aufgrund eines unmenschlichen Gesetzes, das im Widerspruch steht zu einer Gesellschaft, welche die Würde und die Rechte des Menschen zu verteidigen vorgibt, die Klärung, die heute geschehen ist, dadurch daß man diese verschlossenen Türen gegenüber aussichtslosen Situationen menschlich geöffnet hat..., all dies veranlaßt uns zu der Meinung, daß der Grad an spiritueller Echtheit

und Ehrlichkeit ebenso hoch ist, ja höher noch als zu irgend einer anderen Zeit idealisierter Vergangenheit. Die Ursachen der Krise sind auf anderen, tieferliegenden Ebenen der Geschichte und Theologie zu suchen.

Der «Belagerungszustand» der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanum, der Ort, an dem das Modell der «geistlichen Restauration des Barock» entstand, konnte die existentielle Sicherheit des Priesters künstlich gewährleisten, indem es Mauern gegenüber dem realen Raum modernen Lebens und Denkens errichtete. Aber diese Situation war unvereinbar mit der wesentlichen Berufung der Kirche zur Mission. Man mußte entweder dafür optieren, daß die Kirche zu einer Sekte am Rande würde, oder aber den Dialog mit der lebendigen Geschichte neu eröffnen. Letzteres war die Option des II. Vatikanums. «Man öffnete das Fenster, und herein kam ein Orkan.» Wer ist schuld daran? Vier Jahrhunderte der Ungleichzeitigkeit und des hartnäckigen Festhaltens an dogmatischen, ethischen, theologischen, spirituellen Sprachen..., die überholt und ohne Geltung waren für den realen, auf der Höhe seiner Zeit lebenden Menschen. Und als der Geist «ums Wort bat», da war es schon sehr schwierig, es für ihn zu finden. Es bedurfte großen Mutes, um über den tiefen Abgrund zwischen der Kirche und der Geschichte zu springen...

Die Alternative angesichts dieser grundlegenden Krise hat Maurice Bellet im Titel seines Werkes treffend zum Ausdruck gebracht: «Angst oder Hoffnung». Die Parteigänger der Angst wollen zum anachronistischen «barocken Modell» zurückkehren (einschließlich Rosenkranz und Soutane, die sich als das «schleppende Gewand» der vornehmen Höflinge von der «kurzen Tracht» der Bauern unterscheidet).

Es ist merkwürdig, daß in der Situation einer allgemeinen geschichtlichen Krise und einer existentiellen Unsicherheit die «Klienten» dieser Alternative natürlich die Leute sind, die am meisten «Angst» vor der Krise haben: die Herren der Macht und des Geldes. Diese Alternative der Re-Restauration stünde unter dem gleichen gesellschaftlichen Zeichen wie die Restauration des 19. Jahrhunderts: dem Zeichen eines neuen Bündnisses zwischen der Kirche und den herrschenden konservativen Klassen; so würde sich die Ablehnung der Welt der Armen und derjenigen, die für die Zukunft des Menschen und seine volle Befreiung kämpfen, wiederholen. Hoffen wir, daß in den Verantwortlichen der Mut des Glaubens und der Hoffnung stärker ist und sie verstehen, daß einer «Kirche im Zustand der Mission» das «zweite, inkarnierte, engagierte, evangelische und missionarische Modell» entspricht und die Krise mit einer spirituellen Bereicherung überwunden werden kann, für deren zunehmende Vitalität es überall in der Welt Anzeichen gibt.

Einige Literaturhinweise, die sich auf diese Zeichen von Lebendigkeit beziehen: zu der fruchtbaren Bewegung der Basisgemeinden vgl. die Bibliographie in CONCILIUM 11 (1975/4); zu den «geistlichen Erweckungsbewegungen» vgl. CONCILIUM 9 (1973/11). Wir können sagen, daß in dieser letzten Phase der Brennpunkt geistlicher Kreativität den alten Kontinent verlassen hat und sich nun in den jungen Ländern Amerikas befindet. Es verbreiten sich die geistlichen Schriften von Th. Merton aus dessen letzter Periode der ökumenischen Entdeckung der östlichen Spiritualitäten: El Zen y los Pájaros del Deseo (Barcelona 1973); Por el camino de Anway Tzu (Madrid 1978). Aber vor allem die großartige Synthese zwischen einer kontemplativen Spiritualität und dem realen Engagement in der Welt der Armen in lateinamerikanischen Werken wie: Arturo Paoli, La persona, el mundo y Dios (Buenos Aires 1970); Diálogo de la liberación (Buenos Aires 1967); El grito de la liberación (Salamanca 1977); Segundo Galilea, Espiritualidad de la Liberación. Conferencias policopiadas (Málaga 1974); ein Redaktionsteam, Hacia un espiritualidad de la liberación: Christus 488 (Mexico 1976). Das gesamte Werk der «Theologie der Befreiung» von Gustavo Gutiérrez ist von einem tiefen Sinn für Spiritualität durchdrungen. Ernesto Cardenal, Vida en el amor (Buenos Aires 1970) (= Das Buch von der Liebe [Wuppertal 1971]); Salmos (Salamanca 1975) (= Zerschneide den Stacheldraht [Wuppertal 1967]); El Evangelio en Solentiname (Salamanca 1975) (= Das Evangelium der Bauern von Solentiname I u. II [Wuppertal 1976].

Als «Modell des heiligen Priesters» taucht etwas völlig Neues auf, das der Erfahrung und dem Drama Jesu von Nazaret beeindruckend nahe ist. Wir meinen die Geschichte des jungen Arbeiterpriesters, des Hispano-Chilenen Joan Alsina, der in seinem Leben die Arbeit des Arbeiters, das gesellschaftliche Engagement in der Welt der Armen und die Ausübung seines Priesteramtes miteinander in Einklang brachte. Er starb auf tragische Weise den Tod der Parias der Erde, die zertreten werden von den Fürsten dieser Welt (*árchontes toũ aiõnos toútou*: 1 Kor 2,8). Von einem Redaktionsteam: Joan Alsina. Chile en el Corazón (Salamanca 1978). Am Vorabend seines Todes hinterließ er in seinem Zimmer eine kurze Niederschrift, die im obengenannten Buch kommentiert wird. Es ist einer der eindrucksvollsten geistlichen Texte der modernen Zeit. In einem Stil, dessen poetische und symbolische Dichte an Dostojewskij, Simone Weil und den heiligen Johannes vom Kreuz erinnert, deutet

er die letzte Entscheidung an, die er in diesem Augenblick trifft. Wie Jesus in Getsemani, zitternd vor Angst, aber vom Geist gedrängt, beschließt er, statt sich ins Bischofspalais zu flüchten, was er noch hätte tun können, dorthin zu gehen, wo er wußte, daß ihn Verhaftung, Folter, Tod erwarteten.

[1] G. Le Bras, Etudes de sociologie religieuse II (Paris 1954).

[2] Secularización y vida sacerdotal: Iglesia Viva 21 (1969) 229–256; Formas vitales de realizar el ministerio sacerdotal: Vocaciones 47/48 (Mai – Sept. 1970); Significación histórico-teológica de la figura histórica del ministerio del Barroco: Sacerdotes: crisis y construcción (Madrid 1971) usw.

[3] Sonderbar ist der Sinn des Vorschlags, den Pfarrer von Ars zum Patron des Weltklerus zu machen, mit seinen Dämonenerscheinungen und seiner zwanghaften Abneigung gegen die Volkstänze, seiner seltsamen, von der religiösen Verfolgung durch die Revolution traumatisierten Psyche und vor allem seiner Einbindung in ein archaisch-bäuerliches Milieu, das es heute nicht mehr gibt.

[4] Hebr 5,1. Die Exegese sieht heute in diesem Text einen wörtlichen Bezug auf den Hohenpriester des alttestamentlichen jüdischen Systems, der zum kirchlichen Amt in keiner theologischen Verbindung steht. Die Argumentation mit der «priesterlichen Würde» (durch den linearen Vergleich mit dem Priester des Alten Testaments) findet sich in dem klassischen Buch von P. Molina (1608), das im Barock ein breites Echo hatte. Die Verwendung des Hebräertextes mit dieser Argumentation findet sich erneut bei Pius XI., «Ad Catholici Sacerdotii» vom 20. Dez. 1935 (Überschrift «Erhabene Würde»). Diese Theorie steht in klarem Widerspruch zum Sinn des in Anm. 12 zitierten Textes aus LG.

[5] Lk 22,24–27.

[6] Kirche als Imperium: H. Fries, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung: Mysterium Salutis IV/1 (Köln 1972).

[7] Le Goff, La société des trois ordres (clerus, nobilitas, laboratores...): La Civilisation de l'Occident Médiéval (Paris 1967) 319. Der Barock bedeutet eine «herrschaftliche Reaktion» auf das entstehende Bürgertum. J. Tapies, Le Baroque (Paris 1968); F. Braudel, La traición de la burguesía: El Mediterráneo... en Tiempo de Felipe II (Ed. Franc, Madrid 1949, 1966) II 99. Gegen diese archaisierende Welt erhebt sich die Revolution der Moderne. Kuhn, The Copernican Revolution (Harvard 1957); Gusdorf, La révolution Galiléenne (Paris 1966); A. Koyré, From the closed World to the infinite Universe (Baltimore 1957). Es ist das Geheimnis Bérulles, daß er nicht nur ein archaisierendes Priestermodell herausarbeitet, sondern gleichzeitig auch der «geistige Vater» von Descartes, dieser gewaltigen Gestalt der Moderne, ist.

[8] ST Suppl. q 37 a 2 ad 4. Kosmologische Vorstellung in SCG III 78–87.

[9] P. Cochois, Le Cardinal Bérulle Hiérarche Dyonisien: Revue d'Ascétique et Mystique (1961) 323ff; Bérulle et le Pseudo-Denis: Revue de l'Histoire des Religions (1961) 75ff; Dupuy, Bérulle, une spiritualité de l'adoration; J. Galgy, Le sacrifice dans l'école française de spiritualité (Paris 1951) usw.

[10] Jesus hebt das System des Tempels auf: Joh 4,21–24; Mt 27,51.

[11] Als Reaktion auf den Protestantismus führte man den Dienst am Wort in die «Definition» (im semantischen Sinn) des Priestertums nicht ein (dies geschieht erst im II. Vatikanum: LG 24–27; PO 4–6: Das Schema der drei Ämter im Unterschied zu der einen Beziehung Priestertum – Opfer).

[12] Lumen Gentium 32.2

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

FERNANDO URBINA

1923 in Murcia geboren. Nach dem Beginn eines Physikstudiums an der Universität Madrid trat er in das dortige Diözesanseminar ein, wo er 1950 zum Priester geweiht wurde. Theologiestudium an der Theologischen Fakultät von Granada. Pfarrarbeit in ländlichen und vorstädtischen Gebieten. Berater der Katholischen Aktion. Viele Jahre lang Regens des Seminario Hispanoamericano in Madrid. Bis 1974 Mitarbeiter der Nationalsekretariate der Seminare und des Klerus. Zahlreiche Exerzitien und Besinnungstage für Klerus und Ordensleute in Spanien, Portugal, Frankreich, Lateinamerika. Professor für spirituelle Theologie, Pastoral- und Fundamentaltheologie am Seminar von Madrid, an der Theologischen Fakultät in Granada sowie in Comillas (Madrid), am Instituto Superior de Pastoral und am Instituto Superior de Catequética (Madrid). Veröffentlichungen: La Persona Humana en S. Juan de la Cruz; Violencia en el Mundo y en la Iglesia; Sacerdotes: crisis y construcción. Mit einer Gruppe von Wissenschaftlern: Iglesia y Sociedad Civil en España 1936–1975. Zahlreiche Zeitschriftenartikel. Gegenwärtig leitet er die Zeitschrift «Pastoral Misionera». Anschrift: Ortega y Gasset 6, 3° izq., Madrid – 6, Spanien.

Neuerscheinungen

Michael Mader
Lateinische Wortkunde für Alt- und Neusprachler
256 Seiten. Kart. DM 14,–
ISBN 3-17-005324-8

Eckart Otto
Jakob in Sichem
Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels
320 Seiten. Kart. DM 69,–
Bd. 110. Als Manuskript gedruckt
ISBN 3-17-005272-1

Michael Bachmann
Jerusalem und der Tempel
Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kulturzentrums
Ca. 500 Seiten. Kart. ca. DM 75,–
Bd. 109. Als Manuskript gedruckt
ISBN 3-17-005112-1

Gerhard Freund
Sünde im Erbe
Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre
Ca. 240 Seiten. Kart. ca. DM 29,–
ISBN 3-17-005266-7

Marianne Hartung
Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie
DM 14,–. ISBN 3-17-005273-X
Urban-Taschenbücher T-Reihe,
Bd. 647

Christoph Meier
Kirchliche Erwachsenenbildung
Ein Beitrag zu ihrer Begründung
Ca. 230 Seiten. Kart. ca. DM 28,–
ISBN 3-17-005408-2

Volker Drehsen
Predigt als Sozialgeschehen
Soziologische Perspektiven homiletischer Praxis
Ca. DM 12,–. ISBN 3-17-005323-X
Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 618

Herbert Kemler
Möglichkeiten des Christseins
Ca. DM 12,–. ISBN 3-17-005207-1
Kohlhammer Taschenbücher, Bd. 1037

Siegfried Vierzig
Kirche und Politik
Ca. DM 12,–. ISBN 3-17-005202-0
Kohlhammer Taschenbücher, Bd. 1036

Peter Lengsfeld (Hrsg.)
Ökumenische Theologie
Ein Arbeitsbuch
Ca. 320 Seiten. Ln. ca. DM 48,–
ISBN 3-17-005416-3

Hans Schöpfer
Lateinamerikanische Befreiungstheologie
Ca. DM 14,–. ISBN 3-17-005325-6
Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 649

W. M. Watt/A. Welch
Der Islam I
Mohammed und die Frühzeit
Aus dem Englischen von Sylvia Höfer
Ca. 350 Seiten. Ln. ca. DM 76,–
Subskriptionspreis ca. DM 69,–
ISBN 3-17-005428-7
Die Religionen der Menschheit,
Bd. 25,1

Bitte Prospekt »Theologie/Religionswissenschaften« anfordern.

Verlag W. Kohlhammer, Postfach 80 04 30
7000 Stuttgart 80



Verlag W. Kohlhammer

Vorwort

Jacques Pohier / Dietmar Mieth

Gottes Würde kommt zum Zuge durch die Würde der Nichtgewürdigten

Seit einiger Zeit hat man begonnen, im Plural von *Theologien* des Neuen Testaments, ja selbst von *Christologien* des Neuen Testaments zu sprechen. Damit soll darauf hingewiesen werden, daß es hier unterschiedliche Akzentsetzungen, ja sogar auseinanderstrebende Grundrichtungen gibt. Unter den verschiedenen Punkten, in denen diese Theologien und Christologien miteinander übereinstimmen, gibt es einen, der um so bedeutsamer ist, als er einen Aspekt des Dienstes und des Verhaltens Jesu betrifft, der ebenso verwirrend für seine Jünger wie für die ihm Übelwollenden war: Es handelt sich dabei um die Art und Weise, wie Jesus diejenigen Männer und Frauen behandelte, denen die bürgerliche und religiöse Gemeinschaft, die auch die seine war, nicht die Würde zuerkannte, welche erforderlich sei, um ein Recht auf Gottes Heil und auf die Beachtung durch den von ihm Gesandten zu haben.

Das Verhalten Jesu gegenüber den Sündern und all denen, welche die Gesellschaft und die Religion verwarfen oder an den Rand drängten, hat ihm die Ablehnung all derer eingebracht, die sich als die Inhaber der sittlichen, bürgerlichen und religiösen Würde betrachteten und aufs kleinlichste über deren Respektierung wachten. Daß Jesus denen den ersten Rang einräumen wollte, die höchstens ein Anrecht auf den letzten Rang hatten, wurde eine der Ursachen dafür, daß man ihn zu Tode gebracht hat. Denn dies war ebenso gotteslästerlich wie das, was er über Gott selbst sagte.

Tatsächlich war das Verhalten Jesu gegenüber den Mißachteten nicht bloß eine Sache außergewöhnlicher Großzügigkeit oder Philanthropie, sondern Jesus wollte vor allem anderen aufgrund dessen, was sein Gott für ihn bedeutete, daß die Armen und die Sünder ein Recht auf die Würde hätten, die sein Vater ihnen zuerkannte. Für Jesus kam die Würde seines Vaters zum Zuge durch die Würde der Mißachteten, denen man keine Würde zuerkannte. Genau dies ist es, was ihm nicht verziehen wurde von denen, die immer den Anspruch erhoben, schon länger über Gott und den Menschen Bescheid zu wissen, weil sie die höchsten gesellschaftlichen und religiösen Würden bekleideten. Genau dies ist es, was Paulus begriffen hatte mit seiner Umkehrung der Problematik des Pharisäers, die nicht weniger gewichtig ist als die Umkehrung, die in der Rechtfertigung durch den Glauben oder im Geschenkcharakter des Heils liegt (was aber samt und sonders hervorgeht aus derselben Umkehrung hinsichtlich der Gottesbeziehung): «Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.» (Gal 3, 28.)

Deswegen ist die Würde der Mißachteten nicht ein zweitrangiger Punkt der christlichen Moral, und die Tatsache, daß die Würde Gottes zum Zuge kommt durch die Würde der Nichtgewürdigten, ist nicht ein zweitrangiger Punkt der Offenbarung Gottes durch und in Jesus Christus. Ebenso handelt es sich dabei nicht um einen zweitrangigen Punkt für die Treue der Christen gegenüber ihrem Herrn. Es geht dabei vielmehr um einen ganz entscheidenden Punkt für die Beurteilung der Glaubwürdigkeit, mit der die Gemeinschaft der Gläubigen und mit der die Kirche sich vom Geist ihres Herrn leiten läßt und wirklich ihren Weg in seiner Gefolgschaft geht.

Über all dies kann man sich leicht einigen, wenn es um bloße Grundsatzerklärungen auf dem Papier oder auf der Rednertribüne geht. Im tatsächlichen Verhalten aber widersetzen sich alle wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und oft sogar religiösen Mechanismen der Anerkennung der Würde der Nichtgewürdigten. Die ersten gesellschaftlichen Ränge sind wohlbewacht, und dort können nicht sehr viele Menschen einen Platz finden. Jesus Christus in diesem Punkte zu folgen, bedeutet die Verpflichtung, gegen alle Mächte dieser Welt zu kämpfen – im johanneischen und im paulinischen Sinne dieses Ausdrucks; und bisweilen auch, dabei den Tod auf sich zu nehmen, wie Jesus es tun mußte. Wo stehen wir Christen, oder wo stehen wir Kirchen in diesem Punkte, an dem vorbeizuleben bedeutet, den Namen Jesu vergeblich anzurufen?

Die Zielsetzung dieser Nummer von CONCILIUM ist nicht, über diesen Punkt eine Diskussion zu eröffnen oder eine Bilanz aufzumachen. Das Studium von zwanzig Jahrhunderten christlicher Geschichte würde hier ein sehr bunt zusammengesetztes Bild von treuen und ungetreuen Verhaltensweisen zutage fördern. Dasselbe würde gelten für das Verhalten der Kirchen von heute. Unser Ziel aber ist von unmittelbarerer Art: der Bereitwilligkeit der Gläubigen, in diesem Punkte aus demselben Geist wie ihr Herr zu leben, neue Kraft und helleres Licht zur Orientierung zu geben.

Es gilt aber, sich in dieser Sache vor einer gefährlichen Falle zu hüten. Wie Bischof Francisco Claver in

seinem Beitrag sehr nachdrücklich aufzeigt, spricht man von der Würde der Nichtgewürdigten oft so, als handle es sich dabei um etwas, was sie noch nicht haben und was man ihnen geben müsse. Demzufolge käme dann eindeutigerweise denen, die schon im Besitz dieser Würde sind, die Verpflichtung zu, diese barmherzig mit denen zu teilen, die sie noch nicht haben. Nun ist aber die Würde der Nichtgewürdigten im Christentum gerade nicht solcher Art. Denn die Würde, die hier gemeint ist, haben sie schon. Und zwar *de jure*. Grundsätzlich. Oder besser gesagt: Von Gott her. Eben weil Gott so Gott ist, wie er tatsächlich ist, besitzen die Nichtgewürdigten jene Würde, die Gott ihnen zuerkennt. Es gibt nichts, was man ihnen erst geben müßte, und diejenigen, die sich im Besitz von Würde glauben, haben ihnen nichts zu geben. Statt dessen müssen sie gegen alles ankämpfen, was sich in ihnen selbst und in ihrem Umkreis dagegen sträubt, ihnen die Würde zuzuerkennen, die sie ihnen bisher abgesprochen haben. Ihre Aufgabe ist nicht, den Mißachteten ihre Würde zu *geben*, sondern sie ihnen *zuzuerkennen*, sie zu Worte kommen zu lassen, ihr die Tür zu öffnen und ihr zu dienen.

Daraus folgt, daß man, um die Frage der Würde der Mißachteten theologisch zu behandeln, eine epistemologische Entscheidung treffen muß, die von der ureigensten Natur des Gegenstandes her zwingend gefordert wird. Nicht diejenigen, die als die Würdigsten gelten, sind es, die man darum bitten muß, dieses Thema zu behandeln, sondern diejenigen, welche auf die eine oder die andere Art zur Welt der Mißachteten, denen man ihre Würde nicht zuerkennt, gehören. Wir haben also angestrebt, daß in jedem Falle, in dem das möglich war, die verschiedenen Beiträge dieses Heftes von Autoren der jeweils betroffenen Kategorie geschrieben würden.

Der Beitrag über die Kirche und die Armen in Lateinamerika ist geschrieben von einem Südamerikaner, den die Armen dieses Kontinentes als ihren Bruder betrachten, und wir sind glücklich und stolz, daß es sich dabei um einen Bischof, Leonidas Proaño, handelt. Der Beitrag über das Verhältnis der Kirche zu den Frauen ist von einer Frau, Donna Singles, geschrieben. Der Aufsatz über das Verhalten der christlichen Gemeinschaften gegenüber ethnischen Minderheiten ist geschrieben von einem Mitglied einer ethnischen Minderheit der Philippinen, deren Angehörige bis hin zur Verfolgung einen Kampf zu bestehen haben gegen eine – gleichwohl katholische – Mehrheit, damit die Würde dieser «Stämme» anerkannt werde; auch in diesem Falle sind wir als Christen glücklich und stolz, daß es sich dabei um einen Bischof, Francisco Claver, handelt.

Der Beitrag über das Christentum und die auf ein Kastensystem gegründeten Gesellschaften ist geschrieben von einem in einem solchen System geborenen Inder, Mariasusai Dhavamony. Der über das Verhalten der reichen westlichen Gesellschaften gegenüber den Einwanderern ist geschrieben von zwei Einwanderern, Gianfausto Rosoli und Lydio Tomasi, die sich derzeit mit diesem Problem befassen, wie es sich darstellt in dem reichsten christlichen Land, das sowohl am reichsten ist an materiellen Gütern wie an Einwanderern: den Vereinigten Staaten von Amerika. Und der Beitrag über die Beziehung zwischen «würdigen» und «mißachteten» Kirchen ist geschrieben von einem afrikanischen Christen, Meinrad Hebga.

Diese epistemologische Notwendigkeit aber beschränkt sich nicht auf die Artikel, mit denen wir einige Aspekte der heutigen christlichen Praxis hinsichtlich des paulinischen Grundsatzes «weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau» darstellen wollten. Diese selbe epistemologische Notwendigket drängt sich auch auf für die scheinbar rein historischen, exegetischen oder theoretischen Beiträge. Denn man spricht über diese Dinge nicht auf dieselbe Art und Weise, je nach dem, auf welcher Seite der Schranke man sich befindet, auf der einen oder der anderen. Und auch hier haben wir wieder den Autoren den Vorzug geben wollen, die sich auf die eine oder andere Weise auf derselben Seite befinden wie die Nichtgewürdigten, über die sie zu sprechen hatten.

Der Beitrag über das Verhalten des mittelalterlichen Christentums gegenüber den Juden ist nicht von einem Christen geschrieben, sondern von einem Juden, Bernhard Blumenkranz, dessen wissenschaftliche Fachkompetenz übrigens international anerkannt ist. Der Aufsatz über das Verhalten der Christen gegenüber den «Wilden» während der Kolonisierung Amerikas ist geschrieben von einem Argentinier, der ebenfalls wohlbekannt ist für seine wissenschaftliche Kompetenz wie für sein Engagement in der Theologie der Befreiung und ihrer Praxis: Enrique Dussel.

Niemand wird Charles Pietri Vorwürfe deswegen machen, daß er kein Sklave aus der Zeit der Antike ist, aber niemand wird auch bestreiten können, daß wir – in Ermangelung eines antiken Sklaven – keinen kompetenteren Spezialisten finden konnten, um über das Verhalten der antiken Christenheit gegenüber der Sklaverei zu schreiben. Was den Beitrag über das Verhalten Jesu gegenüber den Armen und Deklassierten und dessen grundlegenden Charakter für die christliche Sittlichkeit betrifft, so sind wir glücklich und stolz, daß dieser geschrieben wurde von Jon Sobrino, einem Exegeten aus einem Land, in dem die

Kirche, das heißt Laien, Ordensleute, Priester und Bischöfe, wegen ihres Eintretens für die Mißachteten verfolgt wird.

Die Schwierigkeiten, auf die man stößt, wenn man eine Gruppe von Autoren zusammenbringen will, die in allen fünf Erdteilen wohnen, haben uns in zwei Fällen dazu geführt, auf die Einhaltung unserer methodologischen Linie zu verzichten. Unsere Leser werden das nicht bedauern, denn sie werden Nutzen ziehen aus der fachlichen Kompetenz von Enzo Bianchi, um mit ihm zu sehen, daß schon die ursprüngliche Eigenart des Gottes des Alten Bundes einen eigentümlichen und unverwechselbaren Status für die Nichtgewürdigten begründete. Und Jost Eckert legt gut die Schwierigkeiten dar, welche die ersten christlichen Gemeinden hatten, die Lehre Jesu in die Tat umzusetzen: die berühmte «wunderbare Einheit» der Urgemeinde bedarf einer ernsten Entmythologisierung. Was Enda McDonagh betrifft, so erwähnen wir aus freundlicher Rücksichtnahme und Diskretion nur einen einzigen Titel, der ihn berechtigt, von der Würde Gottes und der Würde der Mißachteten zu sprechen: die Tatsache, daß er einer Gemeinschaft angehört, die von Auseinandersetzungen zerrissen ist, in denen das Christentum unglücklicherweise von beiden Seiten für ihre jeweiligen Zwecke gebraucht wird.

Wir haben es schon gesagt: Die Zielsetzung dieses Heftes ist nicht, eine – positive oder negative – kritische Bilanz aufzumachen über die im Laufe aller Jahrhunderte praktizierte Treue der Kirche als Institution und der Gläubigen gegenüber dem Geist und dem Verhalten ihres Herrn gegenüber den Mißachteten. Dennoch wird man sich nicht versagen können, sich zu fragen, welches Bild der Kirche und der Christen sich aus den verschiedenen Beiträgen dieses Heftes ergibt. Letzten Endes ist es das Bild des Evangeliums vom Acker, auf dem man guten Weizen zugleich mit Unkraut findet. Im Mittelalter gab es die schreckliche Judenverfolgung von 1096, aber es gab auch Bischof Johannes von Speyer, der die Davongekommenen schützen wollte, «wie ein Vater sein Kind behütet». Im 16. Jahrhundert gab es Sepulveda, aber es gab auch Las Casas.

Bischof Proaño zögert nicht zu sagen, daß es in Lateinamerika heute zwei Kirchen gibt: die eine, reiche, die mit den Mächtigen verbündet ist, und die andere, die sich mit den Armen identifiziert hat. Bischof Claver schildert den mutigen – und gefahrvollen – Kampf der christlichen Gemeinden der ethnischen Minderheiten der Philippinen, und Mariasusai Dhavamony zeigt auf, daß gewisse christliche Gemeinschaften Indiens sich bisweilen anstecken lassen von der Seuche des Kastenwesens, welches sie dennoch ablehnen.

Gianfausto Rosoli und Lydio Tomasi zeigen wohl die bemerkenswerten Bemühungen des Römischen Stuhles und der Bischofskonferenzen zugunsten der Einwanderer auf, aber es versteht sich von selbst, daß diese Appelle unnötig wären, wenn die Gläubigen der betroffenen Ortskirchen den Einwanderern ihre Tore öffneten. Der Weizen und das Unkraut... Wir sind aber gewarnt worden, da nicht wir selbst die Scheidung zwischen diesen beiden vorzunehmen haben. Wir sind aber zugleich darauf hingewiesen worden, daß jeder von uns sein eigenes Feld so gut wie möglich bestellen und guten Weizen darauf säen muß.

Mit der Nennung eines Anliegens, das unser allerunmittelbarstes Arbeitsfeld, das heißt die Zeitschrift CONCILIUM, betrifft, wollen wir dieses Vorwort beschließen. CONCILIUM ist eine Zeitschrift, die in «würdigen» Kirchen von «würdigen» Theologen gemacht wird (was nicht heißen soll, daß diese niemals unwürdige Behandlung erlitten hätten oder daß sie sich immer genügend von der Mitverantwortung dafür distanziert hätten). Schon fordern die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, nicht länger mehr theologische Kolonien Europas und Nordamerikas zu bleiben. Die Zeitschrift CONCILIUM ist entstanden im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und hat auch ihren Namen erhalten von diesem Geschehen her, an dem die Gründer der Zeitschrift nicht unbeteiligt waren. Vor zwei Jahren hat unser Redaktionskomitee sich zusammen mit nordamerikanischen Theologen die Frage gestellt: Brauchen wir ein neues Konzil, ein Drittes Vatikanum?

Wie auch die Antwort auf diese Frage lauten mag – eines ist gewiß: Die Mißachteten, deren Würde man nicht anerkennt, müssen wieder das Wort erhalten, zu dem sie von Gott her ihr Recht haben. Sie müssen wieder den Platz bekommen, der ihnen in der Kirche zusteht: nämlich den ersten Platz. Wann wird es zu diesem Konzil der Mißachteten kommen? Wäre dies dann nicht auch endlich ein wahrhaft ökumenisches Konzil? Wenn die Zeitschrift CONCILIUM dadurch, daß sie heute dieses Thema in Angriff genommen und die damit geforderte epistemologische Parteinahme vollzogen hat, einen – wenn auch noch so bescheidenen – Beitrag geleistet hätte zu einem solchen Zuwortekommen der Nichtgewürdigten in der Kirche und dazu, daß aus der Kirche selbst ein ständiges Konzil der Nichtgewürdigten würde: dann wäre unsere Zeitschrift nicht völlig des schönen Namens, den sie trägt, unwürdig gewesen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Enzo Bianchi

Das Alte Testament und die Nichtgewürdigten der Gesellschaft

Ohne Zweifel sind die Christen in den letzten Jahrzehnten sozial bewußter geworden, und sie nehmen immer mehr soziale Verantwortung auf sich. Es entstanden die «politische Theologie» und die «Theologie der Revolution». Die Lektüre und Interpretation der Bibel wurden davon notwendigerweise beeinflußt, und man hat mit tiefer Aufmerksamkeit angefangen, die sozialen Strukturen und Beziehungen sowohl innerhalb des Gottesvolkes des Alten Bundes als in der Kirche des Neuen Testaments zu untersuchen. Je reiner, klarer und furchtloser man die Botschaft des Evangeliums hört, um so mehr erscheint sie als eine Verkündigung des Kreuzes und der Freiheit, die vom Kreuz ausgeht. Das Kreuz ist Armut, ist radikale Entäußerung und Entwürdigung, um die Weisheit der Welt zu verneinen und die Weisheit Gottes zu offenbaren (vgl. 1 Kor 1,17 und 2,5). Es wird deutlich, daß die, «die keine Würde haben», die Armen, Unansehnlichen und Unterdrückten, geradezu die ersten Adressaten der Botschaft der Befreiung werden. Schon im Alten Testament wurden sie durch die Propheten verteidigt, und sie fanden Schutz in der sozialen Gesetzgebung Israels. Jetzt aber wurde Jesus ihnen gleich – und sie Jesus: er trat nicht nur ein für die Rechtlosen und Mißachteten, sondern er wurde mit ihnen auch ganz solidarisch. Reich wie er war, wurde er arm. Er hatte Gestalt und Würde, er wurde gestaltlos und ein Sklave! (Vgl. 2 Kor 8,9 und Phil 2,6ff.)

Unsere Untersuchung will darstellen, daß die «sozial Unwürdigen in Israel» trotz einer relativ starren und geschlossenen Gesetzgebung in einem Milieu mit einem oft sehr nationalistisch eingeschränkten Horizont doch eine abgesicherte soziale Stellung hatten. Dies ist ein Thema, das schon von vielen Theologen und Exegeten untersucht wurde[1]. Wir wollen aber an erster Stelle zeigen, wie im Gesetz eine Offenbarung anwesend ist und wirkt, wie die Moral von einer Theologie und Spiritualität durchdrungen, vertieft und aufgehoben wird, wie im Herzen selbst des Alten Bundes die Ethik zur Prophetie wird. Immer wieder schenkt die Schrift den Kleinen und Niedrigen im Lande Israels ihre Aufmerksamkeit und Fürsorge, dem Sklaven (*ebed*), dem Fremden, der im Lande wohnt (*gēr*), dem Armseligen (*miskēn*) und dem Verlassenen (*jelkā*), dem Menschen, für den man sich schämt (*rāš*), dem Schwachen und Geringen (*dal*), dem Gebeugten (*ānāw*), dem Unterdrückten (*ebjōn*), dem, der seinem Herrn nur «Ja» sagen kann (*āni*)[2]. All diese aber haben Einen, der ihnen allen in der Würdelosigkeit und der Niedrigkeit vorangeht, der sie alle vertritt, den «Ebed Jahwe», den messianischen Diener, der zu gleicher Zeit eine geschichtliche und eine prophetische Gestalt ist, eine konkrete Person und ein Typus, eine Einzelpersönlichkeit der Heilsgeschichte und eine kollektive Figur.

I. Der Diener Jahwes als der extrem Nichtgewürdigte

In den bekannten vier Liedern vom Gottesknecht in der Weissagung des Deuterojesaja wird die Gestalt des Dieners immer deutlicher und klarer dargestellt und offenbart. Er wird vorgestellt als der Erwählte und Knecht genannt (Jes 42,1–4). Er hat die Aufgabe, das Recht und die Gerechtigkeit Gottes (*mišpāṭ*) und das Gesetz (*tōrāh*) allen Völkern zu bringen. Seine Zuhörerschaft ist die ganze Menschheit, aber seine Mühe war vergebens (49,1–6). Und doch bleibt er derjenige, der mit geschlagenem Rücken unter Schmach und Spott gegen teuren Preis die Unterdrückten und die, denen die menschliche Würde abgesprochen wird, wieder aufrichten soll (50,4–9), bis er selbst der leidende Gerechte ist, der Mann ohne Gestalt, der Entfremdete unter den Entfremdeten, der Nichtmensch (52,13–53,12). Besonders im letzten Lied wird er vorgestellt als eine Sache, ein Ding, das zertreten werden kann, ein bis zur Unmenschlichkeit entstellter Sklave. Er ist der «Nichtmensch», von dem die Frankfurter Schule redet.

Dieser Sklave Jahwes kennt und empfindet mit Schmerz und Leid das Unrecht und die Übel der Gesellschaft. Er spürt selbst die ganze Last und will sein Volk davon befreien. Seine Arbeit und seine Anstrengungen sind aber umsonst: sie erfüllen ihn sogar mit Angst (53,4).

Seine soziale Umwelt hält nichts von ihm (53,2–3). Die ganze Gesellschaft verachtet und verspottet ihn, vertreibt ihn. Was er tut, kann gegen ihn ausgespielt werden (49,4), und so ist er in den Augen derjenigen, die zu bestimmen haben und zählen, ohne Wert und nutzlos, ja er geht vor gegen das Gemeinwohl (53,7).

Man meint, Gott sei ihm fern (53,4) und er könne daher aus ihrer Mitte getilgt werden (53,5). Ohne Gestalt und Würde (53,2) bleibt er stumm in dem Prozeß, der gegen ihn angestrengt wird (53,7). Er wird

physisch und sozial, psychologisch und religiös getötet und vernichtet und wird noch lange Zeit unter die Verbrecher gerechnet (53,8–9).

Er steht im Widerspruch zu den Meinungen und Auffassungen aller und gibt doch sein Leben hin für alle anderen Menschen (53,10–12). Wo er sich doch bis zum letzten für das Volk einsetzt, bezichtigt man ihn der Frechheit und Unverschämtheit (50,7). Doch weiß er, daß Gott ihm zu seinem Recht verhilft (50,8–9), daß es ihm wirklich gelingt, den Müden ein Wort der Ermutigung zu sprechen (50,4): einige unter ihnen erlangen Befreiung und Heil, andere werden sich ihrer Knechtschaft bewußt und fangen an, sich zu befreien (53,10–12)[3].

Er ist im Alten Testament derjenige, der Erniedrigung und Würdelosigkeit am tiefsten gekannt hat, und so beleuchtet er am meisten den Rang, den die ihm Ähnlichen im Heilsplan Gottes einnehmen. Wir meinen, daß hier mehr als irgendwo sonst der hermeneutische Ort zu finden ist, der der Ort wird, an dem Verschiedenes einander begegnet und sich gegenseitig beleuchtet. Das Schicksal des Dieners ist das kollektive Schicksal Israels als entwürdigtes Volk in der Menschheitsgeschichte, es ist aber auch nach christlichem, messianischem Verständnis das Schicksal Jesu, der Anteil hatte an dem Reichtum und der Würde Gottes und der sich entäußerte, um ein Mensch ohne Würde in Sklavengestalt zu werden. Schließlich ist es das Schicksal eines jeden «Nichtmenschen», eines jeden Unterdrückten, Fremden, Beraubten und Schwachen, der durch seine Anwesenheit daran erinnert, mahnt und dann schließlich auch bezeugt, daß Gott allen, denen man alle Würde nahm, durch seine Befreiung die höchste Würde versprochen hat und daß er so die endgültige Gerechtigkeit verwirklichen wird.

Wenn aber dies der Plan Gottes ist (vgl. Jes 53,10), den er nach der unergründlichen Tiefe seiner Weisheit und seiner Erkenntnis verwirklichen wird (vgl. Röm 11,33), wenn dies so zu der Mitte der Offenbarung gehört, die das Gesetz und die Propheten einschließt und aufhebt, dann müssen die Rechte der Rechtlosen und Mißachteten auch schon jetzt ansatzweise im Gottesvolk selbst politisch und sozial anerkannt werden. Es muß schon in der Geschichte der Menschen für die Entwürdigten und Entrechteten eine Befreiung stattfinden, die ein Sakrament des Heiles ist, das nur von Gott allein kommen kann. Das Gesetz und die Propheten sind bleibende Zeugen dafür, daß Gott die Kleinen kennt, sie im Auge behält, sie verteidigt und schützt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt, denn hat er sich beim Auszug Israels aus Ägypten nicht an erster Stelle als Befreier (*goēl*) offenbart? Er ist kein Schöpfer, der sich nach der Schöpfung aus der Geschichte der Menschen zurückziehen würde, um sich zu verstecken, sondern er ist der Erlöser, der sich in der Befreiung der Entrechteten und Würdelosen als Herr der Geschichte, des Himmels und der Erde erweist.

II. Israel, ein Volk ohne Würde

Die jüdische Exegese des ersten Liedes vom Gottesknecht in Deuterojesaja betrachtet Israel als den Diener Jahwes. Demnach ist Israel unter den Völkern von Anfang an bis heute ein Volk, dem man seine Würde genommen hat, aber auch ein Volk, das schon im Alten Testament als geknechtetes und versklavtes Volk unter der ägyptischen imperialistischen Macht das auserwählte Volk ist. Die Hebräer wurden in harter Zwangsarbeit unter grausamen Aufsehern unterdrückt (*ānāh*, vgl. Ex 1,11f). Die Pharaonen betrieben durch ihre Geburtenpolitik einen regelrechten Völkermord (Ex 1,15ff). Gott aber hat sich über sein erniedrigtes Volk gebeugt und hat ihm zu seiner Befreiung Mose gesandt.

Die Israeliten werden aus der Knechtschaft Ägyptens zum Dienst Gottes berufen. Die, die keine Würde hatten, wurden hoch erhoben: sie sind der Unterdrükkung entzogen, sind befreite und freie Menschen, sind von Gott freigekauft und angenommen worden als sein Volk und sein besonderes Eigentum unter den Völkern, als ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk (vgl. Ex 6,6–7 und 19,5–6).

Der Auszug aus Ägypten bedeutet einen radikalen Bruch mit Ägypten, eine Revolution, die dem Volk Israel eine ganz neue Situation bringt, eine Änderung der Strukturen, die verhindern soll, daß die Auserwählten Gottes noch einmal Opfer der gleichen menschenunwürdigen Sklaverei würden. Hier mahnt ständig und eindringlich das Gesetz: «Ihr dürft nicht tun, was man in Ägypten tut, wo ihr gewohnt habt.» (Lev 18,3 und Par.) Durch den Auszug aus Ägypten sollen nicht etwa die Rollen zwischen Unterdrücker und Unterdrückten umgekehrt werden, sondern im Auszug wird die Grundlage gelegt für das Gesetz, das aus Israel nicht nur ein Volk von Befreiten macht, sondern den Israeliten auch die Aufgabe gibt, Befreier gegenüber allen anderen Menschen zu sein. Israel, das weiß, was es heißt, wenn einem die persönliche Würde abgesprochen wird, hat jetzt ein Gesetz bekommen, das für Israel, aber auch für alle anderen, mit denen die Israeliten zu tun bekommen, die Wiederholung dessen, was Israel gelitten hat, verhindern soll. Hieraus folgt eine Reihe gesetzlicher Vorschriften, die denjenigen, die ohne sie rechtlos wären, Sicherheit und Recht

verschaffen, denn auch Israel besaß keine Rechte und keine Würde im Lande Ägyptens (vgl. Dtn 10,19 und 24,22; Ex 22, 20).

Die Thora ist aufmerksam für die, die in der Gesellschaft niedrig sind, vergessen und nicht beachtet werden. Im Vergleich zu den anderen damaligen Kulturen des mittleren Ostens entsteht ein einzigartiges Gesetzeswerk, das zwar utopisch erscheinen kann, aber dennoch entschieden fordert: Es darf «in Israel keine Bedürftigen geben» (Dtn 15,4–5), und «das gleiche Gesetz gelte für den Einheimischen und für den Fremden, der unter euch wohnt» (Ex 12,49).

In der Mitte des Gesetzes steht das Pessach-Fest, ein Gedächtnisfest, das von Generation zu Generation gefeiert werden soll, ein wirkliches Ereignis, das niemals allegorisiert oder spiritualisiert werden darf, weil es ein Ereignis der Befreiung, der Personwerdung und der Entstehung von Gemeinschaft ist. Pessach ist ein Fest, das im extremen Gegensatz steht gegenüber jedem Versuch von Mächtigen und Unterdrückern, die Würde eines Menschen zu verletzen.

Jeder Jude feiert und verkündigt im Namen Israels, aber auch als Hoffnung für die gesamte Menschheit, mit einer Gewißheit, die aus der Geschichte schöpft, daß der Glaube an Gott Zuversicht und Wissen der Befreiung ist: «In jeder Zeit muß jeder feiern, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre... Der Herr führt uns aus der Sklaverei zur Freiheit, von der Bitterkeit zur Freude, von der Finsternis zum Licht, von der Erniedrigung zur Würde...» (Mischna). An dem Tag wurde nicht nur Israel[4], sondern auch der Sklave, der Zugewanderte, der Unterdrückte, der Proletarier in seiner Würde als freier Menschen wiederhergestellt. Von jenem Tag an ist jede Unterdrückung nur vorläufig und vorübergehend, denn vom Auszug aus Ägypten geht ein mächtiges Versprechen von Freiheit durch die Welt, das halten wird, was es verspricht.

III. Die soziale Stellung des zugewanderten Fremden

Zwischen den Gruppen der Kleinen und Armen im Alten Testament fallen die Fremden, wir würden heute sagen: die Immigranten und Gastarbeiter, besonders auf. Sie wohnen in Israel oder sind hierher gepilgert. Gegenüber denen, die alle Bürgerrechte besitzen, sind sie benachteiligt, rechtlos und leben auch oft in eindeutiger Armut. Der *gēr* hat keine vertraute Umgebung, kein Stückchen Boden, das ihm gehört oder wo er sich heimisch fühlen könnte. In der Mentalität der Hebräer war er unter den Armen der Unglückseligste, denn alle anderen hatten wenigstens einen festen Ort in einer Gesellschaft, die auf Blut- und Stammesverwandtschaft beruhte. Der arme Israelit konnte in seiner Umgebung mit großer Sympathie und solidarischer Hilfe rechnen. Der Fremde, der oft wegen Elend und Hunger aus seinem Land ausgewandert war, lief Gefahr, von seiner Umgebung niemals angenommen und wegen seiner Fremdheit verworfen zu werden. Daher werden im Israel der Zeit der Monarchie die Rechte der Fremden ausdrücklich festgelegt, so daß die Fremden schließlich die von der Thora am meisten geschützte Gruppe sind.

Der Fremde soll geliebt werden (Dtn 10,13), man darf ihn weder mißhandeln noch unterdrücken (Ex 22,20), man darf ihn vor Gericht nicht behandeln, als ob er weniger Rechte hätte als der Bürger (Dtn 24,17), das gleiche Gesetz gilt für den Einheimischen wie für den Fremden (Ex 12,48; Lev 24,22).

Lapidarisch schreibt das Gesetz vor: «Wie ein Einheimischer aus eurer Mitte gelte euch der Fremdling, der sich bei euch aufhält. Du sollst ihn lieben wie dich selbst. Denn auch ihr wart Fremdlinge im Land Ägypten!» (Lev 19,33–34). Mit einer Reihe genauer Vorschriften, wie man sie im alten Orient nicht erwarten würde, wird hier der Fremde als Person respektiert. Dazu ist das jüdische Gesetz *tōrāh*, d.h. «Weg», und daher kann es hier nicht um ein statisches und kaltes Gesetzeswerk gehen, sondern die Thora fordert eine immer neue und aktualisierte Interpretation, so daß die juridischen Prinzipien immer neu in einer von ihnen inspirierten Praxis lebendig werden. Wenn ein fremder Sklave entflohen ist, darf man ihn nicht seinem Herrn ausliefern. Wenn er ein Armer bleibt, dann genießt auch er die Rechte, die die Söhne Israels genießen, wenn sie arm sind: er darf die auf den Feldern vergessenen Garben einsammeln, die Ölbäume nach der ersten Ernte absuchen und die Weinberge nachlesen (Dtn 24,17–22). Auch für ihn gelten die Gesetze, die die Arbeitsruhe am Sabbat vorschreiben (Dtn 5,12–15). Auch der Immigrant darf sich nicht völlig in der Arbeit verlieren und in sie aufgehen: auch er hat das Recht und die Pflicht der Muße und der Ruhe: hier zeigt sich für ihn auch im fremden Land seine Berufung zur Freiheit und zum Zustand des «Schalom»: des Wohlergehens, des Friedens und der Freude. Man muß hier die Stelle des Immigrierten in Israel mit der des heutigen Immigranten in den Ländern des Wohlstandes vergleichen! Er soll nicht durch die Arbeit entfremdet werden. Auch wenn er kein Recht auf Bodenbesitz in Israel hat, darf er nicht der Versuchung erliegen, all seine Energien aufzureiben und aus seiner Arbeit einen Götzen zu machen, um ein bißchen reicher in sein Vaterland zurückzukehren.

Der Fremde ist daher ein Mensch, dem menschliche Würde zuerkannt wird, der von Gott Recht und Gerechtigkeit bekommt und unmittelbar geschützt

wird, denn Gott erhört sein Schreien, und Gottes Zorn wird entbrennen, wenn ihm Unrecht geschieht (Ex 22,20ff). Aber die biblische Botschaft geht viel weiter, und wir würden sie verstümmeln, wenn wir nur bis hier auf sie hörten. Denn nachdem in der Babylonischen Gefangenschaft Israel ein fremdes Volk im fremden Land gewesen war, sprechen die Propheten nicht nur von einer Identifikation der Gläubigen und Frommen (*chassidim*) mit den Armen (*anāwim*), sondern auch mit den Fremden. An diesen judaistischen Gedanken schließt das Christentum an, wenn die Christen Fremde und Pilger genannt werden (Eph 2,19; 1 Petr 1,1 und 2,11; Heb 11,13 usw.). Man darf auch nicht vergessen, daß in der rabbinischen Tradition die Worte aus dem Psalm 120,5 «Wehe mir, daß ich im fremden Land muß weilen» und aus dem Psalm 119,19 «Ein Fremder bin ich auf Erden» in Gottes Mund gelegt werden und so Worte Gottes und nicht des Psalmisten sind. Im Verständnis der Beter ist Gott selbst ein Fremder und ein Pilger geworden, der ihn liebt und der seine Söhne und Töchter, deren Würde von Menschen mit Füßen getreten wird, voll wiederherstellen wird.

IV. Der Unterdrückte, die Waise, die Witwe

Eigentlich soll es keine Armen geben in einem Land, das rechtens nur dem Herrn allein gehört und dessen einzelne Teile den verschiedenen Stämmen anvertraut sind. Doch ist die Armut gegenwärtig im Ausgebeuteten (*āni*) und im Besitzlosen (*dal*). Dies ist niemals Anlaß, Gott dafür verantwortlich zu machen, wohl aber den Menschen, der dem Nächsten seine Solidarität verweigert. Die Thora setzt sich im Rahmen des Glaubens für diese Gruppe ein mit der Begründung, daß das Land Israel denjenigen gegeben worden sei, die im Hause der Sklaverei in Ägypten kein Eigentum besaßen und ausgebeutet wurden. Das «Recht der Armen» will die alte Stammessolidarität, die mit dem seßhaften Leben und durch die Übertretung der Gebote nachgelassen hatte, wiederbeleben (vgl. Dtn 15,4–5).

An die Stelle der alten Interpretation aus der Zeit der Patriarchen, daß die Armut ein Fluch sei, tritt das Wissen um eine Armut, die von den Reichen verursacht ist. Die Propheten von Elia bis Zefanja geißeln das Unrecht und die Schikanen, unter denen die Armen zu leiden haben, ja welche die Ursache ihrer Armut sind und die sie ständig noch ärmer machen. Armen und Unterdrückten zu ihrem Recht zu verhelfen, ist bei Jeremia synonym für «Gott kennen» (Jer 22,16). Die Ausbeutung der Arbeiter, die Mißachtung ihrer Würde, die Weigerung, ihnen ihr Recht zukommen zu lassen..., verursachen die heftigen Anklagen der Propheten, die so weit gehen, die religiösen und liturgischen Praktiken, die Übungen der Selbstgerechtigkeit vor Gott geworden sind, von Scheinheiligen, die mit dem Blut der Armen besudelt sind (vgl. Jes 1,14ff; 3,14–15; 5,8ff; 10,1; Mich 2,1–2; Am 2,6ff; Jer 22,13; Hos 12,8; Zef 1,11 usw.), regelrecht zu verurteilen.

Die Landbesitzer, besonders die Großgrundbesitzer, werden radikal und unwiderruflich verurteilt aufgrund einer Gerechtigkeit, von der die gesamte Predigt der Propheten zugunsten der Besitzlosen (*dallim ha arez*) ausgeht. Sie sind die Gläubigen, «deren Leben heilig ist in der Hand Jahwes». Zu ihnen gehören die Waisen und die Witwen, die durch die Umstände bedürftig wurden und die für ihren Lebensunterhalt oft auf solch unzureichende Dinge angewiesen waren wie auf ihr Recht, Felder und Ernten nachzulesen. Bei dem Tod des Mannes ging sein Erbgut zurück an seine Familie, und die Waisen verfielen wegen der ungerechten Erbverhältnisse oft in Elend. Aber das Gesetz kümmert sich dauernd um ihr Recht und ihre Würde als Frau oder als kleine Menschen, die Propheten rufen es ständig in Erinnerung, und Gott selbst wird ihr Rächer sein. Gerade für diese Schwachen setzt der Herr sich ein. Auf sie richtet sich seine Sorge. Sie sind der Rest Israels, die Gemeinde der Armen, das demütige und geringe Volk, in dessen Mitte Jahwe sich als der nahe Retter zeigen wird (vgl. Zef 3, 12–17). So ist die Kirche der Armen nunmehr vorausgesagt.

V. Die Würde des Sklaven

Auch wenn die Sklaverei in Israel niemals die im Vorderen Orient auch in den Nachbarvölkern Israels gebräuchlichen Ausmaße annahm, bestand auch in Israel Sklaverei. Wie war sie entstanden? Vielleicht ging es ursprünglich um versklavte Kriegsgefangene, vielleicht wurden sie auch ursprünglich von den heidnischen Völkern ringsum gekauft (vgl. Dtn 20,10–18 und dagegen 7,1–6; Lev 25,44ff). Einige standen als öffentliches Eigentum im Dienst des Staates, andere waren nur von Privatpersonen abhängig. Es bestand auch eine Schuldsklaverei als Folge nicht bezahlter Schulden (Lev 25,39). Wahrscheinlich ist es aber in bezug auf Israel nicht ganz richtig, von echter Sklaverei zu reden, wenigstens nicht, wenn Sklaverei heißt, daß der Mensch total entfremdet wird und als Mensch einem anderen gehört. Eigentlich ging es eher um eine Dienstleistung, wie in dem Fall, daß einer dem anderen seine Arbeit verkauft und sich so sozusagen ver-

mietet. Wenigstens die zeitweilige Versklavung eines Israeliten war solcher Art, wie es aus Ex 21,2–3 deutlich wird: «Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er sechs Jahre lang dienen. Im siebten Jahr soll er ohne Entgelt entlassen werden.» Wenn daher ein Unterschied zwischen Eigentümer und Sklave bestand, war dieser nicht grundsätzlicher Art, sondern eher durch die Umstände gegeben.

Hier ist ein Vergleich zwischen dem Codex Hammurabi und der israelitischen Gesetzgebung über die Sklaverei sehr nützlich. Der Codex schreibt, daß der Sklave nach drei Jahren freigelassen werden muß. Hieraus könnte man schließen, daß die sumerische Gesetzgebung viel großzügiger gewesen sei, aber in Wirklichkeit handelte es sich um freie, reiche Leute, die Pleite gemacht hatten und so zu Sklaven wurden. Von Natur aus waren diese Leute frei, «per accidens» aber konnten sie zu Sklaven werden, daher hatten sie nach drei Jahren wieder Recht auf Freiheit. Der Codex kümmert sich nirgendwo um die eigentlichen Sklaven: da war alles klar.

Es lag so in der Absicht des Codex, den Status quo zu erhalten, die Klassenordnung in der Gesellschaft jedes Mal, wenn sie durcheinandergeraten war, wiederherzustellen. Im Buch des Bundes aber, in der Thora, ist die Absicht entgegengesetzt: es soll nicht zugelassen werden, daß die Armen eine soziale Klasse, eine starr umschriebene soziale Gruppe werden, sondern durch das Gesetz soll eine Dynamik entstehen, die die Berufung des Menschen zur Freiheit, auch die des Sklaven, begünstigt und fördert. Dies ist der Grund für das Gesetz, das die Freilassung nach sieben Jahren vorschreibt, auch wenn diese Regelung in der Geschichte Israels wahrscheinlich kaum beachtet wurde, außer in wenigen Fällen, wie das eine Mal, als Sedekia die Freilassung der Sklaven befahl (vgl. Jer 34,8–10).

Aus all dem folgt, daß im Gesetz Israels für die Sklaven eine gesetzliche Regelung festgelegt war, die sie schützte und nicht zuließ, daß sie ihren Herren zu einem Besitzobjekt, zu einer Sache wurden. Das Gesetz wacht über ihre Würde als Personen und über ihre Rechte. Der Besitzer der Sklaven muß das respektieren bis zur Freilassung: «In Israel besitzt jedes Individuum unantastbare Rechte, und die Beachtung dieser Rechte garantiert die Harmonie in der Gesellschaft.»[5]

Für die Verhältnisse in Israel ist es bezeichnend, daß hebräische Sklaven, auch wenn sie im Sabbatjahr frei werden konnten, es öfters vorzogen, als «Sklave» bei ihrem Herrn zu bleiben, weil es ihnen bei diesem so gut ging. Tatsächlich hörte die Sklaverei auf und fand durch eine Zeremonie, in der das Ohrläppchen des Sklaven durchbohrt wurde, eine Art Adoption statt. Er war jetzt kein Sklave mehr, sondern ein Diener, der zum Haus gehörte. Wenn der Sklave aber wirklich frei sein wollte, sollte der Herr ihm die Freiheit geben, ihn gehen lassen und ihn segnen (Dtn 15,18), denn wer auf das Wort Gottes hören will, muß auch die Berufung des Menschen zur Freiheit und seine Würde anerkennen.

Dies ist für die Propheten ein sehr wichtiges Anliegen. Wenn die gesetzliche Regelung zum Vorteil der Sklaven mißachtet wird, wenn etwa Sklavenbesitzer, die gezwungen wurden, ihre Sklaven freizulassen, dies nachher bereuen und rückgängig machen, dann wird nicht nur ein ethisches Gesetz übertreten, sondern dann wird der Bund Gottes mit den Menschen (*berith*) mit Füßen getreten (vgl. Jer 34,10–22). Dann wird Gott zur Verteidigung der Sklaven den König Judas, seine Minister und alle diejenigen, die ihre Sklaven nicht tatsächlich befreiten, schrecklich strafen und sie in den Händen der Babylonier zu Sklaven machen.

VI. Weshalb besaßen die sozial Niedrigen in Israel Rechte, und weshalb wurde ihre Würde anerkannt?

Wir wollen beim Beantworten dieser Fragen nicht die strukturalistische Terminologie der marxistischen oder materialistischen Analysen der Gesetzgebung Israels benutzen. Wir wollen nur daran erinnern, daß das religiöse Gewissen Israels (ein Element, das jeder Struktur vor- und übergeordnet ist!) zur Anerkennung der Würde eines jeden Individuums führte. Dieses Gewissen beruht auf dem Wissen, daß Gott sich über die Verachteten beugt, um ihnen zu helfen und sie zu befreien, über den Armen, die Waise und die Witwe, über den Fremden und den Sklaven. Für das Judentum ist und bleibt der Kleine und Niedrige eine Erinnerung an das Schicksal Israels, an die Rettung durch Jahwe und die Verpflichtung, die daraus folgt. Der Entrechtete wird so zum Zeichen, zur Mahnung, ja zum Sakrament. Sakrament ist er auch für den Christen, denn er weist hin auf den Diener Jahwes, den Messias, der sich bis zu einem ehrlosen Tod erniedrigte, aber bei Gott, der ihn vom Tod auferweckte, Gerechtigkeit fand.

[1] Vgl. J.L. Vesco, Les Lois sociales du Livre de l'Alliance: Revue Thomiste 68 (1968) 241–264; C. van Leeuwen, Le développement du sens social en Israel avant l'ère chrétienne (Assen 1955); H. van Oyen, Éthique de l'Ancien Testament (Genf 1974); H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (München 1977³) 279–297; H.M. Muñez Albacete, Tipos de pobre en el Antiguo Testamento (Madrid 1966).

[2] Vgl. E. Bianchi, Povertà e ricchezza nella Bibbia: Servitium 25–26 (1972) 277–309.

[3] Diese Analogien zwischen dem «Nichtmenschen» der Frankfurter Schule und dem Knecht Jahwes bei Jesaja wurden im September 1975 in Verona durch L. Dani auf einem Seminar der italienischen Bibelwissenschaftler beschrieben.

[4] Man beachte, daß das österliche *sēder* keine nationale Zeremonie beschreibt und daß das hebräische Volk nicht im Mittelpunkt des Pessach-Festes stand. Im Ritual der Haggada erscheint noch nicht einmal der Name des Befreiers Mose.

[5] J. Hour, La morale de l'alliance (Paris 1966) 78.

Aus dem Italienischen übersetzt von Karel Hermans

ENZO BIANCHI

1943 in Castel Boglione (Monferrato, Italien) geboren. Er studierte Wirtschaftswissenschaften an der Universität von Turin. 1966 gründete er in Magnano (Vicenza, Italien) eine Ordensgemeinschaft, die sich intensiv dem Studium der Heiligen Schrift widmete. Er gehört der Redaktion von CONCILIUM an (Sektion Spiritualität), leitet die Zeitschrift für Bibel und Spiritualität «Servitium» und ist auch Redakteur von Bozze '79. Veröffentlichungen u.a.: Il corvo di Elia (Turin 1972[8]); Pregare la Parola (Turin 1974[9]); Introduzione ai Salmi (Turin 1973[8]); Salmi e cantici biblici (Turin 1979); Lontano da chi? Lontano da dove? – Commento ai Meghillot (Turin 1978[3]). Anschrift: Comunità di Bose, I–13050 Magnano (Vc.), Italien.

Jon Sobrino

Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten

Bedeutung für die Fundamentalmoral

I. Bedeutung des Themas für die christliche Fundamentalmoral

Aus den Erzählungen des Evangeliums weiß man, daß Jesus in seinem Leben Sünder, Zöllner, Kranke, Aussätzige, Arme, Samariter, Heiden und Frauen um sich scharte und begünstigte. Diese Tatsache wird in ihrer Gesamtheit als geschichtliches Kennzeichen des Handelns Jesu anerkannt[1]. Und aus dieser Tatsache zieht man richtigerweise den Schluß: Wenn selbst diese Menschen von Jesus begünstigt werden und die Liebe Gottes zu ihnen sich auf diese Weise kundgibt, so besitzen alle Menschen die Würde von Kindern Gottes, und alle Menschen sind wahrhaft Brüder.

So wichtig diese Feststellung nun auch ist, sie genügt nicht, um zu beweisen, daß sie für die Grundlage der Moral wichtig ist. Geschichtlich konnten diese Erklärungen dazu dienen, die Grundgesetze der christlichen Anthropologie auszuarbeiten und auf bestimmten Gebieten die Übung der Moral zu fördern, z.B. die landläufige Forderung, den Notleidenden zu helfen. Doch dieses Wissen um das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten wird seine systematische Bedeutung erst erreichen, wenn diese Haltung Jesu in sein grundlegendes Handeln eingebaut wird und dieses Verhältnis sich in seinem Handeln als grundlegend erweist.

Daher muß die Grundfrage der christlichen Moral aufgeworfen werden, wie sie sich aus den Evangelien ergibt. Erst dann läßt sich die Beziehung Jesu zu den Armen und Deklassierten als die grundlegende Verwirklichung seines sittlichen Handelns betrachten, nicht bloß als eine besondere Gegebenheit seines Lebens, die zwar häufig hervortritt, aber im Verhältnis zum grundlegenden Geschehen in seinem Tun willkürlich bleibt.

Das wesentliche moralische Problem läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Was müssen wir tun, damit das Reich Gottes in der Geschichte Wirklichkeit wird?[2] Für unseren Zweck müssen wir hier zwei Punkte hervorheben. Erstens die begriffliche Festlegung dessen, was Gegenstand eines Tuns werden soll, in unserem Fall also das Reich Gottes und die christliche Form dieses Tuns, die fähig und notwendig ist, damit das Gottesreich zur Wirklichkeit gelangt. Schreitet man sodann zur Analyse des Verhältnisses Jesu zu den Armen und Enterbten, so gilt es zu beachten, was dieses Verhältnis zur Bestimmung des Gottesreiches, des *sittlich Guten*, das zu verwirklichen ist, und zur ethischen Form des Handelns beiträgt, mit anderen Worten, was für eine Tugend das Handeln christlich macht. Und es ist zu untersuchen, ob dieser Beitrag für die Bestimmung des Begriffes des Gottesreiches und für die christliche Bestimmung eines Handelns, das zur Verwirklichung dieses Reiches führt, wahrhaft wesentlich ist.

II. Drei vorgängige Klärungen

Wenn wir die Wichtigkeit der Armen und Geringen für das sittliche Handeln ins Auge fassen, sind einige vorgängige Klärungen zu treffen, die der Beziehung Jesu zu ihnen geschichtlichen und lebensnahen Realismus verleihen sollen.

1. Heute wie zur Zeit Jesu bilden diese Menschen die *Mehrzahl* der Menschheit. Diese quantitative Gegebenheit enthält auch ein qualitatives spezifisches Gewicht. Wenn es typisch christlich ist, von der Schöpfung oder von der letzten Vollendung aus allgemeine Aussagen zu machen, so sollte das Geschick der Mehrheiten Grundlage des Realismus und geschichtliche Bestätigung dieses Universalismus sein. Eine grundlegende Moral – die inbegriffen, die von Jesus ausgeht – muß zweifellos eine universelle Richtung besitzen; aber sie wird durch den geschichtlichen Universalismus der Mehrheiten hindurch zum Zuge kommen müssen. Sonst wäre der angebliche Universalismus eine Phrase, eine Ironie oder eine verfälschende Ideologisierung. Das Jesus zugeschriebene Wort: «Mir tut diese Menge leid» (Mk 6,34) müßte ein vorausgehender, aber notwendiger Horizont für die Bestimmung der grundlegenden Moral sein, und zwar nicht nur durch eine subjektive Neigung zum Erbarmen, sondern durch den Begriff der großen Mehrheit, der dieser Barmherzigkeit entspricht.

2. Diese Mehrheiten sind nicht nur die Summe von Individuen, die als solche einzeln arm und besitzlos wären, sondern Gesamtheiten, die Gesellschaftsgruppen bilden. Und weil sie *Gruppen* sind, wird die von ihnen und für sie verlangte Moral von der verschieden sein, welche von einer nur zwischenpersönlichen verlangt wird. Und weil sie *Gesellschaftsgruppen* sind, wird die Übung der Moral notwendig Wirklichkeit werden, auch wenn man dies nicht direkt für die Gesamtheit der wirklichen Gesellschaft verstehen wollte, in der Konflikte und Widerstreit gegeben sind. Aus diesem Grund wird die sittliche Praxis direkte Rückwirkungen auf die Gesamtheit der Gesellschaft haben. In diesem Sinne wird man – unabhängig von den Fällen, in denen Jesus sich mit Einzelpersonen befaßt – den Plural der Erzählungen des Evangeliums und ihren Kontrastcharakter werten müssen: *die* Armen, *die* Sünder usw. und anderseits *die* Reichen, *die* Pharisäer usw.

3. Das Problem dieser Mehrheiten besteht nicht ausschließlich und nicht zur Hauptsache darin, daß sie zu Menschen ohne Würde erklärt und als solche behandelt werden, d.h. daß sie nicht ausdrücklich als Kinder Gottes und als Personen anerkannt werden, die Träger von Rechten sind. Ihr Mangel an Würde beruht auf einer vorausgehenden Strukturwirklichkeit, sei es auf der Ebene der sozial-wirtschaftlichen Infrastruktur, sei es im religiösen Überbau. In den Erzählungen des Evangeliums sind diese Gruppen als «Arme» bezeichnet, die unter irgend einem niederdrückenden materiellen Joch leiden, oder auch als Menschen, die wegen ihrer religiösen Einstellung oder wegen ihres zur Unsittlichkeit führenden Berufes «verachtet» sind. Die Einstellung Jesu neigt nicht nur dazu, ihre Würde vor Gott anzuerkennen, so daß sie subjektiv ihre Würde wieder gewinnen können; sie greift vielmehr die Ursachen ihrer sozialen Entwürdigung an der Wurzel an: ihre materiellen Lebensformen und die religiöse Auffassung ihrer Zeit. Sehr wichtig ist diese Feststellung für die grundlegende Ethik dadurch, daß die bloßen Erklärungen, die Mißachteten hätten vor Gott ihre Würde, nicht genügen, wenn man nicht dazu gelangt, die Wurzeln ihrer Unwürdigkeit klarzulegen und umzugestalten.

III. Das Reich Gottes ist für die Armen und Deklassierten da

Wenn eine Moral, die sich auf Jesus beruft, das Reich Gottes verwirklichen will, so ist es wichtig, gleich anfangs zu bestimmen, worin dieses besteht. Nun aber beschreibt auch Jesus, der den Ausdruck «Reich Gottes» so oft verwendet, nicht konkret, worin es besteht[3]. Er sagt, es sei nahe und bedeute eine frohe Kunde (Mk 1,15; Mt 4,23; Lk 4,43). Um den Begriff «Gottesreich» konkret zu gestalten, könnte man versuchen, die verschiedenen Auffassungen zu analysieren, die zur Zeit Jesu über das Gottesreich herrschten, um zu untersuchen, ob vielleicht eine davon oder eine Synthese derselben die Verkündigung Jesu leiten könnte. Doch scheint uns dieser Weg fruchtlos zu sein. Besser und fruchtbarer ließe sich sagen: «Der konkrete Inhalt des Reiches erwächst aus Jesu Dienst und Tätigkeit, indem man sie als ein Ganzes auffaßt»[4]. Auf diese Weise gewinnt das Verhältnis Jesu zu den Armen und Erniedrigten eine grundlegende Bedeutung.

1. Jesus verkündet das Reich als eine gute Kunde für die Armen (Lk 4,18; vgl. Lk 7,22; Mt 11,5); er erklärt, das Reich sei für die Armen da (Lk 6,20; vgl. Mt 5,3). Dadurch wird eine grundlegende Entsprechung hergestellt zwischen der guten Kunde und ihren bevorzugten (oder einzigen[5]) Empfängern. Indirekt läßt sich daraus ersehen, worum es sich bei der guten Kunde handelt. Wenn dieses Reich für die Armen ist und das Heil nicht für die Gerechten, sondern für die Sünder kommt, wenn die Zöllner und Dirnen vor den Frommen in das Reich gelangen, so wird man – wenn auch im ersten Augenblick *sub specie contrarii* – genau in der Lage dieser Empfänger das sehen müssen, was das zentrale Anliegen der guten Kunde ist. In diesem Falle wird das Gottesreich nicht bloß ein allgemeines Sinnbild utopischer Hoffnung sein, die man mit jeder beliebigen anderen Utopie vertauschen kann, sondern

ganz konkret die Hoffnung der Menschengruppen, die unter einer materiellen und sozialen Unterdrükkung leiden[6]. Die gute Kunde wird alsdann in erster und direkter Linie das sein, was man heute Befreiung nennt, und man wird eine biblische Parallele eher bei den Propheten als in einer apokalyptischen Auffassung der Universalgeschichte finden.

Und ehe man die Armen voreilig vergeistigt und den Begriff des Gottesreiches universalistisch deutet, wird man sich erinnern, daß das Reich für die bestimmt ist, denen das Leben am meisten und in den elementarsten Belangen entzogen ist. An der Stelle, wo Jesus den Abgesandten des Johannes antwortet, sind die Armen mit den Blinden, Tauben, Lahmen usw. auf die gleiche Stufe gestellt. Nach der Deutung von J. Jeremias darf diese Stelle nicht spiritualistisch gedeutet werden; genauer: die Lage solcher Menschen darf nach der Auffassung ihrer Zeitgenossen nicht mehr als Leben bezeichnet werden»[7]. Die gute Kunde bedeutet daher, denen das Leben vermitteln, denen es jahrhundertelang bedroht und verweigert worden ist.

Das Reich Gottes, das man aufbauen soll, steht daher in Beziehung zu den Menschen, denen das Leben am meisten versagt worden ist. Um also einen aktiven Begriff vom Gottesreich zu gewinnen, wird man die Sicht der des Lebens Beraubten, der Machtlosen, der Entwürdigten übernehmen müssen und nicht behaupten dürfen, man wisse ohne diese Sicht schon zur Genüge und besser, was das Reich sei. So wird der Begriff des Reiches nicht durch eine abstrakte Verallgemeinerung seines Inhalts oder durch eine überstürzte Aufzwängung des eschatologischen Vorbehalts gelähmt[8]. Die Armen, die Sünder, die Verachteten bilden die notwendige, wenn auch nicht in jeder Hinsicht genügende[9] Schar, wenn man wissen will, worum es sich in der guten Kunde vom Reiche handelt. Und dies letztlich aus einem theo-logischen Grund: Gott liebt und verteidigt sie und will, daß sie das Leben haben[10].

2. Nicht nur in dieser ersten Beziehung zwischen dem Gottesreich und den Armen läßt sich ersehen, worin das Reich besteht, sondern auch im Handeln Jesu als Wirken im Dienste des Reiches. Im konkreten Verhalten Jesu zu den Armen und Geringen zeigt sich nicht einfach, was das Reich ist; offensichtlich wird aber darin, wie man im Handeln dem Reich entsprechen soll. Das Verhalten Jesu als Praxis, d.h. insofern es sich bemüht, auf die geschichtliche Wirklichkeit der Umgebung einzuwirken, um sie in einer gewissen Richtung umzugestalten, offenbart indirekt, aber wirksam, worum es im Reiche Gottes geht. Es wird sich alsdann eine Entsprechung zwischen dem geschichtlichen Dienste Jesu und der Natur des Reiches offenbaren; aber dieser Dienst Jesu muß als Dienst für die Armen und Erniedrigten und von ihnen aus verstanden werden. Dieses Handeln Jesu tritt auf verschiedenen Stufen zutage, die wir hier nur kurz aufzählen können.

An erster Stelle steht das Wirken seines Wortes. Die Verkündigung der guten Kunde hat einerseits den Charakter der Erklärung, insofern sie das freie Geschenk des Gottesgeheimnisses ausdrückt und, anders als z.B. die Verkündigung des Täufers, erklärt, daß die Liebe Gottes über sein Gericht vorwiegt und eine gewisse Parteilichkeit enthält. Anderseits aber zeigt sie sich auch als Handeln, insofern sie zur geschichtlichen Bewußtwerdung der Armen und Erniedrigten führt und durch die polemische Erklärung der Parteinahme Gottes tatsächlich einen ideologischen Kampf trägt.

So wird das Wort zu einer Erklärung, in der das Geheimnis Gottes zum Ausdruck kommt. Es ist aber auch ein Handeln, insofern es auf die gesellschaftliche Wirklichkeit der Umgebung einwirkt.

Neben der positiven Verkündigung steht auch die praktische Anklage. Die verschiedenen Ächtungen sind nicht nur eine Verurteilung des an sich sündigen Handelns, sondern auch des Verhaltens einiger Gesellschaftsgruppen gegen andere. Im Namen der guten Kunde wird nicht nur die Sünde als persönliche Verfehlung des Menschen gegen Gott verurteilt, sondern auch als Handlung, die verhindert und verunmöglicht, daß das Reich Gottes für die Armen Wirklichkeit wird. Von den Reichen heißt es, ihr Reichtum sei ungerecht und sie unterdrückten die Armen (Lk 16,9; 19,1 ff). Von den Pharisäern wird gesagt, sie übten die Gerechtigkeit nicht und seien blinde Führer (Lk 11,42; Mt 23,16.24); die Schriftgelehrten laden unerträgliche Lasten auf, verzehren den Besitz der Witwen, haben den Schlüssel zum Wissen an sich gerissen und lassen die andern nicht eintreten (Lk 11,46.52; Mk 12,38 ff); von den Priestern wird gesagt, sie hätten das Wesen des Tempels verdorben und sich darauf verlegt, Gewinn zu machen (Mk 11,15 ff). Den Regierenden wird vorgeworfen, mit ihrer Macht unterdrückten sie das Volk (Mk 10,42).

Typisch ist an diesen Anklagen und Urteilen, daß sie nicht nur das in sich Sündhafte im Verhalten dieser Gesellschaftsgruppen verurteilen, sondern noch die Heuchelei unterstreichen, mit der sie im Namen der Religion ihr Verhalten rechtfertigen. Die Sündhaftigkeit liegt auch darin, daß sie die Armen unterdrücken. So wird die Anklage Jesu gleichzeitig eine Verteidigung der Armen und damit eine soziale Handlung; sie wendet sich zugunsten gewisser Gruppen gegen andere, verurteilt die althergebrachten Verhältnisse und wirkt so auf sie ein. Die Verkündigung wirkt also durch ihre Ablehnung und Verneinung.

Neben der Verkündigung und Anklage findet man in den Evangelien konkrete Handlungen Jesu. Sie lassen sich programmatisch in dem Worte zusammenfassen: «Er hat alles gut getan» (Mk 7,37). Wir können sie besonders in seinen Heilungen und in seiner Behandlung der Sünder erblicken. Für gewöhnlich treten diese Handlungen in konkreten Lagen und einzelnen Menschen gegenüber zutage. Wer nun auf diese und auf den Gehalt der Handlungen achtet, erhält daraus Licht zum Verständnis des Gottesreiches.

Wenn sich Jesus weigert, zu seiner Rechtfertigung Wunder zu wirken, wenn seine Wunder nicht dargestellt werden, insofern sie Bewunderung hervorrufen, sondern insofern sie wirken (*érga*), Taten der Macht (*dynámeis*), Zeichen (*semeîon*) sind, können sie nur Handlungen sein, die Gottes Übermacht zeigen, d.h. das Herrschen Gottes (Lk 11,20) über die Menschen, die unter der Macht des Bösen stehen. Das gleiche gilt von der Vergebung der Sünden. Wenn die zwei Szenen, wo die Vergebung ausdrücklich erwähnt ist, (Mk 2,5; Lk 7,48) sich schwerlich auf das eigene Leben Jesu zurückführen lassen, so ist doch die Solidarität Jesu mit den Sündern, vor allem, wo er sich mit ihnen zu Tische setzt (Mk 2,15–17; Lk 7,36–50), um ihnen die Liebe Gottes zu zeigen und sie aus ihrer gesellschaftlichen Isolierung zu befreien, unbestreitbar.

Der konkrete Dienst Jesu für das Reich Gottes zeigt sodann, daß dieses eine Befreiung der Armen und Erniedrigten ist. Und diese Befreiung soll nicht nur als der Wille Gottes für die Welt erklärt werden, sondern auch in der Geschichte Dasein, Wirklichkeit erlangen[11].

IV. Im solidarischen Arm- und Geringwerden liegt die Kraft, durch die das Reich Gottes Wirklichkeit wird

Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten zeigt in seinem Handeln, worin das Reich Gottes besteht und wie es im besonderen zu schaffen ist. Diese besondere Art läßt sich in dem Ausdruck zusammenfassen: solidarisch arm und gering werden.

Daß dies notwendig ist, ergibt sich nicht aus einer aprioristischen Rationalität, sondern entspricht der alttestamentlichen Logik des Knechtes Jahwes und tritt daher im geschichtlichen Leben Jesu zutage. Das Reich Gottes für die Armen wird in einer Welt der Gegensätze und Widersprüche, in einer Welt der Sünde verkündet und verwirklicht. Die gute Kunde ist nicht deswegen in erster Linie gut, weil sie das Positive einer bestimmten Lage übertrifft und darüber hinausgeht, sondern weil sie dagegen angeht. Die theologische Aussage des Gottesknechtes lautet, zur Fülle gelange man dadurch, daß man die Negation übernimmt; sie läßt sich nicht durch die bloße Dauer des Positiven erreichen. Wenn der Gottesknecht in seinem ersten Lied (Jes 42,1–9) die Sendung hat, auf der Erde Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, so tritt er im vierten als der Mann auf, der die Sünde der Welt auf sich lädt, damit diese Fülle Wirklichkeit werden kann (Jes 52,13–53,12).

Dies ist die Grundstruktur des Handelns Jesu, wie es tatsächlich war, unabhängig von seinem möglichen Bewußtsein, der Gottesknecht zu sein, und von der ersten Vision über die Art, wie er seine Sendung verwirklichen sollte. Die wirksame Verteidigung des Armen schließt in sich, daß die wirkliche, objektive Sünde, die ihn arm macht, weggenommen wird. Diese Sünde wird aber nur ausgemerzt, wenn die Lage des Armen übernommen wird, und seine Würde erhält er nur dadurch, daß man seine Unwürdigkeit auf sich nimmt.

Als theoretischer Entwurf ist diese Struktur in der Versuchungsszene am Anfang seiner Tätigkeit gut wiedergegeben. Diese Versuchungen sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern als das Klima und die Umgebung, in der sich sein Leben abspielte. Objektiv erscheint darin die Entscheidung für den Dienst als Gottesknecht, ohne die Macht, sich der Mißachtung und Verfolgung, den tatsächlichen Folgen der Armut, zu entziehen, obwohl er doch für die Machtlosen da war.

In seiner konkreten geschichtlichen Wirklichkeit hat Jesus, wenn wir seine Sendung so auffassen, sie auf eine Weise verwirklicht, die unvermeidlich dazu führte, daß er seiner Sicherheit, seiner Würde und sogar seines Lebens beraubt wurde, mit andern Worten in voller Verarmung. Es ist schwierig, konkret die besonderen Momente festzulegen, in denen dies geschah. Doch das Gesamtbild der Erzählung des Evangeliums zeigt es, und sein Tod am Kreuze beweist es auf jeden Fall. Jesus wurde seiner Würde beraubt: das zeigen die Schmähungen, die ihn trafen, und die theologisierenden Diskussionen, durch die man ihn aus den Synagogen und dem Tempel vertreiben wollte, eine wahre Exkommunikation. Man raubte ihm seine Sicherheit, wie es sich in der Verfolgung kurz vor seinem Tod zeigt. Die Evangelisten setzen sie schon an den Anfang seines Lebens (Mk 3,6; Lk 4,28f), um zu betonen, wie sehr seine Umwelt gegen ihn vorging. Und endlich entriß man Jesus das Leben und machte ihn so wahrhaft und äußerst arm.

Wenn wir diese objektive Verarmung Jesu so betonen, ist uns dabei wichtig, daß sie aus Solidarität mit den Armen geschah. Man kann die Verfolgung Jesu mit dem Hinweis auf die Angriffe erklären, die er gegen verschiedene Gesellschaftsgruppen richtete;

aber man versteht sie nicht in ihrer Tiefe, wenn man in diesen Angriffen nicht die Verteidigung der Armen sieht, die er damit vollzog. Den berühmten fünf Streitreden bei Mk 2,1–3,5 liegt die Verteidigung von Kranken, Sündern und Hungernden zugrunde. Und wo Jesus die Heuchelei der Pharisäer demaskiert, geht es ihm um den Schutz der notleidenden Eltern (Mk 7,1–12)[12]. Die geschichtliche Armut und Erniedrigung Jesu entspringt daher einer viel tieferen Haltung, als es die asketische wäre; sie quillt aus seiner Solidarität mit den Armen.

Auch die Forderungen, die Jesus an die anderen Menschen stellt, zeigen die Richtung auf eine grundlegende Armut. Der Aufruf zur Nachfolge, um die eigene Sendung in Armut zu erfüllen, die Mahnung, Haus und Geschäft zu verlassen, um das Kreuz auf sich zu nehmen, sind keine willkürlichen Forderungen Jesu, die er ebenso gut hätte unterlassen können, sondern vielmehr konsequente Forderungen in der Linie auf die Armut hin. Das trifft unter einem anderen Gesichtspunkt auch auf die Seligpreisungen zu. Die Menschen, die schon materiell arm sind, werden aufgefordert, die Armut bewußt und geistig zu leben und auf diese Weise aktiv an der Bewegung zur Armut hin teilzunehmen[13].

Dieses aktive Armwerden Jesu ist nichts anderes als die geschichtliche Form dessen, was später den theologischen Begriff des transzendentalen Armwerdens bilden wird: die Menschwerdung und die Kenosis. Was wir hier besonders betonen wollen: dieses transzendentale Armwerden findet seine geschichtliche Form nicht nur in der Annahme des menschlichen Leibes, sondern auch im Solidarischwerden mit den Armen und Erniedrigten.

V. Fundamentalmoral und Theologie

Wenn wir so *in actu* Jesu Beziehung zu den Armen und Geringen untersuchen, so entdecken wir das *bonum* der christlichen Fundamentalmoral als die Verwirklichung des Gottesreiches für die Armen und die wesentliche *Form* dieser Verwirklichung als solidarisches Armwerden. Man könnte sich fragen, ob diese Bestimmungen, wenn auch evangelisch gesehen wichtig, für die christliche Moral wirklich grundlegend sind, und zwar mehr als andere Bestimmungen. Wenn wir diese Frage beantworten wollen, so müssen wir uns noch eine andere stellen: ob man bei dieser Auffassung die letzte Wirklichkeit Gottes, an den Jesus glaubte und an den die Christen glauben, besser erfaßt. Das scheint uns der Fall zu sein.

Diese Auffassung sieht die Offenbarung Gottes und das Hinschreiten zu ihm durch den Glauben auf eine besondere, christliche Weise. Im Gegensatz zu einer letztlich *gnostischen* Anschauung handelt es sich nicht um ein bloßes Wissen über Gott, sondern um ein Erkennen seines Willens und um das Wissen, inwiefern dieser verwirklicht wird. Aus diesem Grunde ist es wichtig, daß man vermittelst der Verwirklichung des Reiches Gottes zu Gott gelangt. Im Gegensatz zu einer direkt *universalistischen* Auffassung wird hier die wesentliche Anteilnahme Gottes an denen betont, denen geschichtlich weniger Liebe, Recht und Gerechtigkeit zuteil wird. Im Gegensatz zu einer *natürlichen* Auffassung von Gott betonen wir das Ärgernis, das in der als Kenosis, als Armwerden und Vernichtung seines Sohnes gezeichneten Wirklichkeit liegt.

Eine so verchristlichte Auffassung von Gott muß die tiefste Basis der Fundamentalmoral sein. Umgekehrt aber wird sich diese Form der Fundamentalmoral nur in geschichtlicher Verwirklichung enthüllen und über alle allgemeinen Aussagen hinaus zeigen, daß Gott wahrhaft so ist[14]. Die im allgemeinen angenommene Entsprechung zwischen Gott und den Armen und Deklassierten beginnt sich gebieterisch durchzusetzen und Frucht zu bringen, sobald die gelebte Beziehung zwischen Jesus und ihnen zum Prinzip wird, welches das Problem der Fundamentalmoral entfaltet und löst.

[1] Diese Arbeit will keine Exegese über die verschiedenen synoptischen Überlieferungen und ihren besonderen Beitrag zum Thema sein. Wir versuchen also nicht zu entdecken, was an Jesus echt historisch ist, zum Unterschied von Jesus, wie ihn die ersten Gemeinden darstellen. Wir finden, daß man diesbezüglich vernünftigerweise annehmen kann, es sei eine genügende Geschichtlichkeit vorhanden, um die Gegebenheiten systematisch zu ordnen.

[2] Vgl. I. Ellacuría, La Iglesia de los Pobres, sacramento histórico de la liberación. ECA, Okt./Nov. 1977, 710ff.

[3] Vgl. W. Kasper, Jesús, El Cristo (Salamanca 1976) 86; deutsche Originalausgabe: Jesus der Christus (Mainz ^{5}1976); E. Schillebeeckx, Jesus. An Experiment in Chrystology. New York 1979, 143.

[4] E. Schillebeeckx, aaO; J. Sobrino, Jesús y el reino de Dios: Sal Terrae, Mai 1978, 350.

[5] Vgl. J. Jeremias, Teología del Nuevo Testamento, Vol. I (Salamanca 1974) 142; deutsche Originalausgabe: Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1970).

[6] Zu diesem Doppelsinn des Wortes «arm» vgl. J. Jeremias, aaO., 134–138.

[7] AaO. 128.

[8] Das bedeutet keine Reduktion des Gottesreiches auf die elementaren Lebensstufen. Man will diese vielmehr gegenwärtig halten, um dort, wo von einem volleren Leben und von der eschatologischen Fülle gemäß dem Evangelium die Rede ist, seine grundlegende Voraussetzung nicht zu vergessen.

[9] Die bloße Tatsache der Armut ist für die Bestimmung der Natur des Gottesreiches wichtig, aber für die geschichtliche Rettung nicht automatisch wirksam. Vgl. I. Ellacuría, Las bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres: Sammelband «Iglesia de los pobres y organizaciones populares» (San Salvador 1979) 118.

[10] So hat es auch das Dokument von Puebla, Nr. 1142 anerkannt: «Einzig und allein aus diesem Grunde verdienen die Armen eine bevorzugte Aufmerksamkeit, ganz gleich, in welcher moralischen oder persönlichen Situation sie sich befinden mögen ... Gott übernimmt ihre Verteidigung und liebt sie.» Vgl. G. Gutierrez, Pobres y Liberación en Puebla, Páginas, April 1969, 11ff.

[11] Vgl. Carlos Escudero Freire, Devolver el evangelio a los pobres (Salamanca 1978) 269ff.

[12] Vgl. P. Benoit, M.-E. Boismard, Sinopsis de los cuatro evangelios (Bilbao 1976) 96–110. 215–217.

[13] Vgl. E. Ellacuría, aaO. 117f.

[14] Anders geformt bleiben diese Aussagen paradox und ohne praktische Wirkung. Wir könnten uns fragen, was für reale Auswirkungen die schönen Worte gehabt haben, die K. Barth vor 40 Jahren geschrieben und G. Gutierrez im erwähnten Werk (S. 1) übernommen hat: Gott stellt sich «immer unbedingt und leidenschaftlich auf diese und nur auf diese Seite: immer gegen die Stolzen, immer zugunsten der Geringen, immer gegen die, welche Rechte und Privilegien besitzen, immer für die, denen man diese Rechte verwehrt und entreißt». Kirchliche Dogmatik, II, 1, Zürich 1940, 434.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

JON SOBRINO

Baskischer Abstammung. Geboren 1938. Seit 1956 Jesuit. 1969 Priesterweihe. 1963 Lizenziat in Philosophie und Literatur, St. Louis University. 1965 Magister im Ingenieurwesen, St. Louis University. 1975 Doktorat in Theologie, Hochschule St. Georgen, Frankfurt. Dissertation: Significado de la cruz y resurreccion de Jesus en las cristologias sistematicas de W. Pannenberg y J. Moltmann (nicht veröffentlicht). Zur Zeit Theologieprofessor an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas und am Centro de Reflexión Teológica, San Salvador. Veröffentlichungen: Cristología desde America Latina (México ²1977); englische Übersetzung: Cristology at the crossroads (New York, 1978); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1977). La vida religiosa a partir de la CG XXXII de la Compañía de Jesús (Panama, 1978). Mitarbeiter an den Zeitschriften Estudios Centroamericanos (San Salvador) Christus (Mexico). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Zentralamerika.

Jost Eckert

Die Verwirklichung von Brüderlichkeit in den ersten christlichen Gemeinden

Unser Bild von den ersten christlichen Gemeinden ist weitgehend durch die Apostelgeschichte des Lukas und die Briefe des Apostels Paulus bestimmt. Dies gilt insbesondere für die judenchristliche Jerusalemer Urgemeinde, die aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeinde von Antiochien in Syrien und die wohl bedeutendste Kirche der paulinischen Heidenmission, die Gemeinde von Korinth. Die Exegese darf jedoch nicht übersehen, daß die Darstellung der Apostelgeschichte lückenhaft und zuweilen idealisierend ist (vgl. 2,42–47) und auch die Paulusbriefe nur einen beschränkten Einblick in das Gemeindeleben gewähren. Hätte es zum Beispiel in Korinth keine Mißverständnisse beim Herrenmahl gegeben, die der Apostel erörtert, wüßten wir über die Eucharistiefeiern in den paulinischen Gemeinden nichts.

Weitere Gemeinden werden in den einzelnen neutestamentlichen Schriften mehr oder weniger deutlich erkennbar, doch häufen sich hier besonders die Unsicherheitsfaktoren bei der Erfassung ihres Gemeindelebens. Die Überlieferung und Weiterentwicklung der Verkündigung Jesu (vgl. die Evangelien) sind sicherlich auch im Hinblick auf aktuelle Gemeindeprobleme erfolgt. Jesu Leben und Lehre sollten für das Verhalten der Christen wegweisend sein.

I. Die neue Lebensperspektive in der Jesusbewegung

Am Anfang der Geschichte des Christentums stehen nicht die Ortsgemeinden, sondern Jesus Christus, der umherziehende Bote des Reiches Gottes, und die von ihm ins Leben gerufene und durch Ostern mit neuer Begeisterung erfüllte Sammlungsbewegung für das Reich Gottes.

Nicht der Wille zur Gründung einer neuen Religion, die sich in dieser Welt für lange Zeit mit einem entfalteten Ämterwesen und mit Tempelbauten einrichtet, bestimmte das Bewußtsein der ältesten Christenheit, vielmehr verstand man sich als eine eschatologische Bewegung, die das endgültige Heil weder vom traditionellen jüdischen Glauben noch von Reformen in dieser Welt, sondern von dem in Macht und Herrlichkeit wiederkommenden Christus erwartete (vgl. 1 Thess 1,9f.; 1 Kor 7,29–31; 16,22; Mk 13).

Jesu Nachfolgeworte mit der radikalen Weisung, alles zu verlassen und um des Reiches Gottes willen auch die familiären Bindungen hintanzusetzen (vgl. Lk 9,59f. par.; 9,61f.; 14,26 par.), blieben eschatologische Wegweiser und – wenn auch abgeschwächt (vgl. 1 Kor 9,5) – besonders für die führenden Gestalten des Urchristentums, für die Apostel, Propheten und anderen Missionare, aktuell, die wie Jesus nicht die *stabilitas loci* pflegten, sondern das Evangelium missionarisch verbreiteten[1].

In der Nachfolge Jesu führte der Weg der Jünger jedoch nicht zum Auszug aus der Welt, ins gesellschaftliche Getto und in einen geschlossenen elitären Kreis (vgl. Qumran), sondern Jesu Offenheit für alle Menschen, gerade auch für die religiös und sozial Verachteten, blieb eine Grundbestimmung der Jesusbewegung. Die Exorzismusgeschichten der Evangelien und der Apostelgeschichte sind Ausdruck für die

Annahme und soziale Integration der Verteufelten in der christlichen Gemeinde, in der offensichtlich von Anfang an die Mitglieder der verschiedenen religiösen und gesellschaftlichen Gruppen des Judentums zu einem neuen Miteinander fanden[2]. Dieses wurde ermöglicht durch die neue, jesuanische Sicht des Menschen, die den Menschen nicht nach seiner Herkunft oder gegenwärtigen sittlich-religiösen Qualität, sondern nach seiner Aufgeschlossenheit für seine Zukunft in der Heilsherrschaft Gottes beurteilt. Allerdings bedurfte es noch eines längeren geschichtlichen Prozesses, bis sich auch für die Heiden die Konsequenzen dieser eschatologischen Heilsperspektive durchgesetzt hatten.

Das «utopische» Ethos der Bergpredigt (vgl. Mt 5–7), das die sittlichen Gebote der Tora verschärft, die kultisch-religiösen dagegen relativiert, hatte seiner Intention nach nicht einen unmenschlichen Gesetzesrigorismus der angsterfüllten Abgrenzung zur Folge, sondern aufgrund des Bewußtseins, daß auch die Glaubenden nur aus der Vergebung leben können (vgl. Lk 11,4/Mt 6,12)[3], eine neue radikale Brüderlichkeit. Die neue Mitmenschlichkeit wurde darüber hinaus motiviert durch den Glauben an Jesu Solidarisierung mit den geringsten Brüdern (Mt 25,40) und seinen Tod für die Sünder (vgl. Mk 10, 45; 14,24 parr., 1 Kor 15,3).

II. Die Jerusalemer Urgemeinde

Die summarischen Berichte der Apostelgeschichte über das Gemeindeleben der Urgemeinde (2,42–47; 4,32–35)[4] haben eindeutig die Tendenz, ein Idealbild von der Ursprungszeit der Kirche zu zeichnen. Daß Lukas die Geschichte vereinfacht (vgl. die Konzeption der zwölf Apostel) und etliche innerkirchliche Probleme nicht mehr kennt oder kennen will (vgl. die Entschärfung der in der Urkirche umstrittenen paulinischen Theologie[5]), muß bei der Exegese des lukanischen Bildes der Urgemeinde berücksichtigt werden. Freilich kann manche zutreffende Überlieferung verarbeitet sein, und die Anfangszeit einer Gemeinschaft ist in der Regel die Zeit der Ideale.

Im Blick auf die Kirche seiner Zeit betont der Verfasser der Apostelgeschichte bei seiner Charakterisierung der Urgemeinde die Treue der Gemeindemitglieder «in der Lehre der Apostel» und die «Gemeinschaft» im Glauben (2,42a; 4,32). Gemeinschaftsstiftende Elemente waren die Verbundenheit der Glaubenden «im Brotbrechen und in den Gebeten» (2,42b) sowie das reihum in ihren Häusern in froher Erwartung der Wiederkunft des Herrn gefeierte Mahl (2,46). Der Erzählung von der Gütergemeinschaft der Urgemeinde (2,44f.; 4,32.34–37) braucht ein historischer Kern nicht abgesprochen zu werden, auch wenn das lukanische Interesse an den Armen und beabsichtigte Assoziationen zu philosophischen Staatsutopien den Text mitbeeinflußt haben mögen. Die Not des christlichen Mitbruders konnte die Begüterten nicht kaltlassen, zumal der Reichtum nach der Botschaft Jesu eine geistlich gefährliche Sache war (Mk 10, 25). Eine generelle Aufgabe des Besitzes und eine erzwungene Übereignung des Privateigentums (vgl. Qumran) hat es allerdings nicht gegeben (5,4). Die noch bestehende Zugehörigkeit zur jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft (2,46f.; 5,12) bewahrte vor zahlreichen Problemen, die sich später mit der Aufnahme von Heiden einstellen mußten.

Innerhalb der brüderlichen Gemeinde waren die alten religiösen und sozialen Unterschiede überwunden. Doch vermag Lukas nicht jegliche Gruppendifferenzen zu leugnen. Er muß auf die «Hellenisten» der Jerusalemer Urgemeinde zu sprechen kommen, da diese Judenchristen griechischer Sprache in seiner «Kirchengeschichte» bei der Schilderung der Verbreitung des Evangeliums von Jerusalem über Samaria bis an die Grenzen der Erde (Apg 1,8) einfach nicht übergegangen werden konnten.

Die Entstehung einer Gruppe von sieben Männern, an ihrer Spitze Stephanus, bringt Lukas mit Schwierigkeiten bei der täglichen Versorgung der Witwen der Hellenisten in Zusammenhang (Apg 6,1–6). Aber die Erzählung der Apg ist hier alles andere als klar, denn daß die Sieben von den Zwölf für den Tischdienst eingesetzt worden sind, damit diese ungehindert der Verkündigung nachgehen konnten, kann die Darstellung der Apg selbst nicht durchhalten. Stephanus und Philippus werden als geisterfüllte Evangelisten beschrieben (6,8–8,40). Die Sieben waren wohl die führenden Repräsentanten der hellenistischen Judenchristen in Jerusalem, und ihre Witwen wurden nicht aufgrund der Arbeitsüberlastung der Zwölf, sondern aufgrund von Spannungen innerhalb der Urgemeinde übergangen. Worin waren diese begründet?

Der ebenfalls sehr verkürzte Bericht über die Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde «mit Ausnahme der Apostel» (8,1), die erwähnte prophetische Tempel- und Kultkritik des Stephanus (7,46ff.) und seine Steinigung (8,54–60) machen sichtbar, daß die aus der Diaspora stammenden hellenistischen Judenchristen – sicherlich auch aufgrund zusätzlicher Motivation durch den neuen Glauben[6] – der Tora und der religiösen Tradition liberaler gegenüberstanden als die palästinensischen Judenchristen, die zudem wohl überwiegend aus dem ländlichen Galiläa kamen. Verfolgt wurden wahrscheinlich nur die Hellenisten. Die so-

ziologischen Faktoren der verschiedenen Herkunft und unterschiedlichen Bildung, die sich in einer unterschiedlichen Stellung zum Gesetz auswirkten, waren offensichtlich auch eine Belastung für die Jerusalemer Urgemeinde, doch zeigen die Beziehungen zwischen den vertriebenen Hellenisten und der Urgemeinde, daß man um Einheit und Brüderlichkeit bemüht war.

III. Die Gemeinde von Antiochien

Zu den bedeutendsten urchristlichen Gemeinden gehört an zweiter Stelle die Gemeinde von Antiochien in Syrien, denn hier wandten sich nach Apg 11,19–26 die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten mit ihrem Evangelium an die Heiden, und diese Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen war wohl auch der Ausgangspunkt der paulinischen Heidenmission (Apg 13,1–3; 15, 36–40; Gal 2,11–14).

Mögen schon vorher vereinzelte Heidenbekehrungen vorgekommen sein – der Verfasser der Apostelgeschichte hebt die Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius ins Prinzipielle (10,1–11,18) –, das grundsätzlich gleichrangige Miteinander von den durch die Beschneidung dem Abrahambund angehörenden Judenchristen mit den unbeschnittenen Heidenchristen in der christlichen Gemeinde von Antiochien war ein theologie- und kirchengeschichtliches Novum von kaum zu überschätzender geschichtlicher Tragweite. Bezeichnenderweise erhielten die Jünger Jesu in Antiochien erstmals den Namen «Christen» (Apg 11,26). Die Abtrennung vom Judentum zeichnete sich ab. Wie die Proteste auf judenchristlicher Seite gegen diese Entwicklung[7] und die innerkirchliche Debatte dieser Frage auf dem Apostelkonvent um 50 n.Chr. zeigen, lief in gewisser Weise die geschichtliche «ökumenische» Entwicklung der Theologie voraus. Die durch die Vertreibung der Hellenisten in Gang gekommene Heidenmission, zu der sich diese Missionare freilich im Geist Christi ermächtigt wußten, mußte erst in der Gesamtkirche theologisch bewältigt werden. Dabei nötigte das geschichtliche Faktum der Heidenmission und ihrer Erfolge zu theologischen Schlußfolgerungen im Sinne der Anerkennung (vgl. Gal 2,7–9; Apg 15,12).

Wie wenig jedoch schon alle Probleme gelöst waren, zeigt der in die Zeit nach dem Apostelkonvent zu datierende Apostelkonflikt in Antiochien (Gal 2,11–14[8]). Auf das Drängen von Jakobusleuten aus Jerusalem hin gaben Kephas, Barnabas und die übrigen Judenchristen die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen auf. Möglicherweise handelte es sich sogar um das Herrenmahl. Sie verleugneten zumindest zeitweise ihre liberale und christliche Praxis und beugten sich der konservativen judenchristlichen Maxime, die – gestützt durch den Beschluß des Apostelkonvents: «wir (Paulus und Barnabas) zu den Heiden, sie (Petrus und die anderen Judenmissionare) zu der Beschneidung» (Gal 2,9) – von den Judenchristen die Einhaltung der Gesetzesvorschriften und damit das Verbot der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen verlangte. Die Kritik des Paulus ist überaus scharf. Ob er in Antiochien – kurzfristig gesehen – Erfolg hatte, ist zweifelhaft, da er darüber im Galaterbrief in der Auseinandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern nichts sagte und die antiochenische Gemeinde in seinen Briefen nicht mehr genannt wird. Das sogenannte Aposteldekret (Apg 15,19f., 28f.), das Paulus nicht kennt – die Apostelgeschichte weiß ihrerseits nichts vom Antiochiakonflikt —, ist wohl eine spätere theologische Kompromißantwort auf dieses Gemeindeproblem.

Grundsätzlich wurde aber durch die hellenistischen Missionare und die hellenistische Gemeinde die Erkenntnis in die kirchliche Praxis eingeführt, die Paulus Gal 3,28 in folgender Weise zum Ausdruck bringt: «Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Die im Kontext der Erinnerung an die Taufe (V. 27) erscheinende Formel besagt, daß die neue Einheit der Glaubenden in Christus, die sie durch Glaube und Taufe erreicht haben, stärker sein muß als die trennenden Kategorien religiöser, sozialer und geschlechtlicher Differenz. Von der enthusiastischen, aber zugleich schwierigen Verwirklichung dieses christlichen Grundgesetzes legt der 1. Korintherbrief ein beredtes Zeugnis ab.

IV. Die Gemeinde von Korinth

Nicht im traditionsgebundenen Athen, sondern in dem ca. 44 v.Chr. neu gegründeten Korinth, dem Umschlagsplatz für Handel und Ideen zwischen Ost und West und dem Schmelztiegel für Menschen verschiedenster ethnischer, sozialer und religiöser Herkunft kam es zur Entstehung der größten und lebendigsten Gemeinde der paulinischen Mission im Abendland.

So sehr in der Anfangsphase der Gemeinde bei der Gewinnung von Glaubenden die Person des Apostels und die Einsicht in die neue Heilsbotschaft, die dem weitverbreiteten Erlösungsbedürfnis entgegenkam, dominierend waren[9], schon recht bald wird auch die Erfahrung von Brüderlichkeit bei den Zusammenkünften und bei der Bewältigung von Lebensschwierigkeiten gerade für die Angehörigen der unteren

sozialen Schichten eine gewisse Faszination ausgeübt haben. Nach 1 Kor 1,26 gab es in der Gemeinde «nicht viele Weise im irdischen Sinn», «nicht viele Mächtige» und «Vornehme», sondern die einfachen Leute waren in der Mehrzahl. Allerdings haben Gemeindemitglieder mit Besitz, Bildung und sozialem Ansehen nicht gefehlt[10]. Die in 1 Kor diskutierten Gemeindeprobleme geben dies zu erkennen. Insbesondere aber ist hier auf die Hausgemeinden hinzuweisen (vgl. Apg 18,7f.; 1 Kor 1,16; 16,15). Diese religiösen Hausgemeinden (vgl. auch 1 Kor 16,19; Apg 1,3; 2,46; 12,12; 20,8.20), die in den hellenistischen Kultgemeinschaften, aber auch in den Anfängen der Diasporasynagoge ihre Analogie hatten[11], dürfen in ihrer gemeinschaftsbildenden Funktion nicht unterschätzt werden. Zugleich waren sie für die Gewinnung neuer Mitglieder missionarisch sehr bedeutsam. Freilich können sie auch die Gruppenbildung gefördert haben.

Grundsätzlich ist zunächst das große Maß an Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu registrieren, das zu einer charismatisch geprägten Gemeinde führte, in der die geistlichen Erfahrungen eines jeden hoch geschätzt wurden (vgl. 1 Kor 12–14). In den Gemeindeversammlungen konnte jeder zu Wort kommen; auch den Frauen war das Reden aus Eingebung nicht verwehrt (11,5). Eine hierarchische Rollenverteilung hatte der Apostel offensichtlich in den ca. 18 Monaten seines Gründungsaufenthaltes in Korinth (Apg 18,11) nicht erstrebt.

Die große Wertschätzung der Geistesgaben (1 Kor 12,1) hatte jedoch eine Überschätzung der außergewöhnlichen Geistmanifestation, z.B. der Glossolalie, und eine Spaltung der Gemeinde in zwei Klassen zur Folge: die einen verstanden sich als die Geistbegabten, die Pneumatiker, die andern wurden als die scheinbar zu kurz Gekommenen verängstigt. Zu den Pneumatikern gehörten diejenigen, die über besondere «Weisheit» und «Erkenntnis» (*gnósis*) zu verfügen meinten (8,1; 12,8; 1–4). In ihren Reihen werden die sozial Bessergestellten und die Gebildeten stark vertreten gewesen sein. Die christliche Freiheit führte bei den selbstbewußten Pneumatikern (4,8.19f.) zu der Parole: «Alles ist erlaubt» (6,12; 10,23), näherhin zu sittlichem Libertinismus (6,12–20) und zum Essen von Götzenopferfleisch (8,4.10), wobei einige sich nicht scheuten, am Kultmahl im Tempel teilzunehmen (8,10), die meisten aber wohl bei gesellschaftlichen Verpflichtungen geweihtes Fleisch aßen oder solches auf dem Markt kauften. An dem Verhalten dieser «Starken» nahmen die «Schwachen» Anstoß (8,7–13)[12].

In seiner Antwort weist Paulus im Hinblick auf Geistbegabungen auf die vielfältigen Charismen hin (12,4–11), die sich wie die vielen Glieder eines Leibes gegenseitig ergänzen und nach dem Kriterium der Erbauung der Gemeinde zur Wirkung kommen sollen (12,7; 14). Da jeder «eine eigene Gabe von Gott» hat (7,7) und die Liebe die höchste Gabe des Geistes ist (13; Gal 5,22) ist grundsätzlich jeder Christ ein «Geistlicher» (Gal 5,13–6,10). Klerikalismus ist in der christlichen Brudergemeinde fehl am Platz. Im Hinblick auf das Essen des Götzenopferfleisches hält der Apostel prinzipiell an dem freien, aufgeklärten christlichen Standpunkt, «daß es keinen Götzen in der Welt gibt» (8,4) fest, aber wo das christliche Bekenntnis gefordert ist, muß dies abgelegt werden (10,20f. 28f.), und die christliche Freiheit findet dort ihre Grenze, wo der Bruder daran Anstoß nimmt (8, 9, 13).

Obwohl Paulus weiß, daß die geschlechtlichen und sozialen Unterschiede in Christus aufgehoben sind (Gal 3,28), steht die Veränderung der Ordnungen dieser Welt nicht auf seinem Programm, da «die Gestalt dieser Welt vergeht» (7,31). Er verweist die Frauen an die Konvention (11,16) und die Sklaven in ihren Stand (7,20). Doch spricht er der Frau die gleichen Rechte wie dem Mann zu (7,3–5.10–17) und nennt den Sklaven einen «Freigelassenen des Herrn»[13] und den Freien einen «Sklaven Christi» (7,22).

Mit aller Schärfe wendet sich der Apostel gegen Parteiungen, die nach seinem Weggang aus Korinth entstanden sind und den Charakter von Personalgemeinden annehmen (1,12), dabei aber die Einheit in Christus verleugnen (1,13; 3,11). Auch Spaltungen beim Herrenmahl trifft seine Kritik (11,17–34)[14]. Etliche Gemeindemitglieder, wahrscheinlich die Bessergestellten, die früher kommen konnten als die durch ihre Arbeitsverpflichtungen verhinderten Sklaven und armen Leute, nahmen ihr eigenes mitgebrachtes Mahl schon vorweg, so daß zu Beginn der eigentlichen Eucharistiefeier «der eine hungert, der andere betrunken ist» (V.21). Diese war zu einer isolierten «sakramentalen» Angelegenheit ohne wirklich gemeinschaftsstiftende Wirkung geworden. Dazu erklärt der Apostel: «Dies ist nicht mehr ein Essen des Herrenmahls» (V. 20). Wo bei der Feier des Herrenmahls, in der der Tod des Herrn verkündet und der Kelch des Neuen Bundes gereicht wird (V. 25f.), christliche Brüderlichkeit nicht begründet wird, bleibt die Eucharistiefeier unverstanden und wirkungsloses sakramentales Handeln (vgl. auch Mt 5,23f.). Der Sinngehalt des Herrenmahls ist vielmehr: «Weil es ein Brot ist, sind wir, die vielen, ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1 Ko 10,17). Die Verwirklichung dieser Einheit in Christus ist eine bleibende Aufgabe.

Es ist die Tragik christlicher Geschichte, daß nach der grundsätzlich erfolgten Integration der Menschen verschiedenster religiöser, ethnischer und sozialer Herkunft in der einen brüderlichen Gemeinde diese Einheit immer wieder durch innerkirchliche Glaubensdifferenzen in Frage gestellt worden ist. Der Wille zur Brüderlichkeit müßte nach der Botschaft Jesu stärker sein als die pharisäische Absonderungspraxis, und die einheitsstiftende Funktion des Herrenmahls muß wohl jede christliche Glaubensgemeinschaft stets neu entdecken. Wer nicht mit Christus sammelt, der zerstreut (Mt 12,30).

[1] Vgl. G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (München 1977).

[2] Vgl. den Zöllner (Mk 2,14) und den Zeloten (Lk 6,15) in der Gesellschaft Jesu.

[3] Vgl. J. Eckert, Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu: Münchener Theol. Zeitschr. 24 (1973) 301–325.

[4] Siehe ferner Apg 1,14; 5,12–16; 6,7; 9,31.

[5] Vgl. J. Eckert, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte: J. Ernst, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des NT und im NT (Paderborn 1972) 281–311.

[6] M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus, ZThK 72 (1975) 185, betont, daß «die aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrten Juden» «in der Regel gerade nicht liberal waren». Es ist aber die geistig-religiöse Mobilität der «christlichen» Juden aus der Diaspora von der Haltung der anderen Mitglieder hellenistischer Synagogen in Jerusalem zu unterscheiden.

[7] Vgl. Apg 11,3; 15,1f.; Mt 10,5f.; Gal.

[8] Vgl. dazu die Anm. 5 angegebene Literatur und F. Mußner, Der Galaterbrief (Freiburg i.B. 1974) 132–167.

[9] Vgl. A. Schreiber, Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes (Münster 1977).

[10] Vgl. G. Theissen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: ZNW (1974) 232–272.

[11] P. Stuhlmacher, Urchristliche Hausgemeinden: Der Brief an Philemon (EKK 1975) 70–75.

[12] Vgl. G. Theissen, Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analysen eines theologischen Streites: Evang. Theol. 35 (1975) 155–172.

[13] Vgl. Phlm 15f.

[14] Vgl. G. Theissen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34: Nov. Test. XVI (1974) 179–206.

JOST ECKERT

1940 in Düsseldorf geboren. Studierte an den Universitäten Bonn und München. 1966–1968 Kaplan und Religionslehrer in Düsseldorf, 1971 Promotion zum Dr. theol. an der Universität München, hier 1973 Habilitation für das Fach Neues Testament, 1973–1977 Dozent an der Universität München, seit 1977 ord. Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Trier. Er veröffentlichte u.a.: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Regensburg 1971). Anschrift: Ernst-Reuter-Str. 19, D–5503 Konz.

Charles Pietri

Die Christen und die Sklaven in der ersten Zeit der Kirche (2.–3. Jahrhundert)

«Da gibt es nicht mehr Sklaven oder Freien... Ihr alle seid Einer in Jesus Christus.» Welche Hoffnung konnten die Worte des Apostels den Scharen von Sklaven, die das Römische Reich bevölkerten, ankündigen; diesen Proletariern, die oft an die Mühseligkeiten einfacherer Arbeiten angekettet waren, immer gezeichnet mit dem Schandmal der rechtlichen Ungleichheit? Man kann sich die Verschiedenheit der Antworten und auch ihre theologischen Implikationen vorstellen.

Im 19. Jahrhundert wünschten die sozialen Katholiken, die Anhänger der Sklavenbefreiung, die gegen die Sklaverei in den Kolonien kämpften, sehr stark, die Kirche hätte die Ketten der Knechtschaft gebrochen, weil sie ein Modell für ihren Protest suchten. Aber das Talent von Moeller und Ozanam, die von H. Wallon oder, am Ende des Jahrhunderts, von P. Allard zusammengestellten gelehrten Handbücher widerstanden in diesem Punkt den Angriffen einer wissenschaftlichen Philologie überhaupt nicht. Der protestantische Theologe Overbeck († 1905) zeigte dann auf, daß man einen solchen Vorgang nicht verteidigen kann, wenn man die Zeugnisse der ältesten Kirche (2.–3. Jahrhundert) und jene einer dreihundert Jahre später erdichteten hagiographischen Literatur auf die gleiche Ebene stellt. Der Erfolg dieser Kritik gab der ganzen Ideenbewegung, die die Kirche seit der Aufklärung gerne der Partei der Intoleranz und Tyrannei zuordnete, neue Kraft. Wenn sich die Lebensbedingungen der Sklaven in der Antike verbesserten, kommt das Verdienst Seneca zu, den Stoikern, deren Einfluß auf die römische Gesetzgebung der Rechtshistoriker noch heute hervorhebt: im sozialen Bereich machen es die Christen mit einem unbeständigen Glück den heidnischen Philosophen nach.

Wie könnte man aber die Geschichte der Sklaverei auf jene einer gesetzgeberischen Reform beschränken und dabei den Zwang der ökonomischen Mechanismen und die Spannung des sozialen Hasses vernachlässigen? Im Jahre 1899 übernimmt der Italiener Ciccotti Ideen von Marx, von Engels und auch von dem Amerikaner Cairnes, der die mittelmäßige Rentabilität der Sklavenarbeit in den Plantagen der Konföderierten aufgezeigt hatte. Das System der Sklaverei fiel zunehmend – und vorläufig – auseinander, als es rentabler, bequemer und gefahrloser schien, freie Arbeiter zu benutzen. Die christliche Predigt und jene der Philosophen begleiteten eine Entwicklung, die ihnen nicht viel verdankt; diese Ideologien haben sogar – einige versichern es – die Bewegung gebremst, weil sie den Aufstand des Sklaven, der immer von den Ketten des trügerischen Versprechens einer inneren Freiheit behindert wurde, beruhigt haben. Schließlich kehrten die enttäuschten Apologeten ihre Geschütze um; wenn die Alte Kirche ihnen kein Modell für die Kämpfe in der Gegenwart geben konnte, dann nur deshalb, weil sie eine Art Sünde begangen hatte, einen nicht wieder gutzumachenden historischen Fehler.

Der Historiker muß sich in dieser Auseinandersetzung, die mit ideologischen Schlingen untergraben ist, denen er nicht gänzlich entgehen kann, mit Vorsichtsmaßnahmen wappnen. An erster Stelle muß er anerkennen, daß die Kirche – diese institutionelle und soziale Wirklichkeit, die er studiert – in der Bewegung ihrer langen Geschichte gewöhnlich den Armen von Assisi und Torquemada vereinigt; er kann die Bedeutung des zweiten nicht zuungunsten des ersten bevorzugen. Und darf man für diese frühe Zeit von der Kirche sprechen wie von einer starken und homogenen Macht, die fähig ist, dem Staat Eindruck zu machen und den Problemen einer Sklavenhaltergesellschaft auf zusammenhängende Weise zu begegnen? Die kleinen Gemeinschaften, in die sich die Christenheit verzettelt, bekennen fast (alle) den gleichen Glauben, aber während den ersten Jahrhunderten sind diese Minderheiten in eine Gesellschaft eingetaucht, die sie zunächst nicht zur Kenntnis nimmt, dann überwacht und schikaniert, und sie bemühen sich, die Schwierigkeiten ihrer Gegenwart in der Welt zu lösen oder jedenfalls Probleme, die die soziale Zusammensetzung einer jeden stellt. Hier muß man mit Christen rechnen, die aus der Synagoge gekommen sind, dort mit einer zahlreicheren Gruppe von Sklaven. Und dann benutzen die Christen, um sich der Gesellschaft ihrer Zeit vorzustellen, ein Gedankenwerkzeug, einen ganzen Komplex von kollektiven Vorstellungen, in denen die Sklaverei so gut wie der Krieg als unvermeidlich angenommen wurden.

Nun ruft aber die Idee einer Revolution nach einer Umkehrung der Personen oder der politischen Institutionen, daß heißt einer Änderung der Strukturen allein in dem Rahmen, daß eine Umkehrung der Rollen die alten Herren in die Knechtschaft bringt. Wie nun die Verkündigung des Paulus und die Zwänge des gesellschaftlichen Lebens versöhnen? Die ersten Erfahrungen beständiger Gemeinschaften in den ersten Jahrhunderten – vor der Errichtung eines christlichen Reiches im 4. Jahrhundert – veranschaulichen vielleicht den Versuch der Kirchen, über die Grundsatzerklärungen hinauszugehen, wenn nicht gar eine Soziallehre zu entwerfen, mindestens aber eine Praxis festzulegen.

I. Eine grundsätzliche Bestreitung

Am Anfang steht Paulus, dessen grundsätzliche Bestreitung der Sklaverei jede Rechtmäßigkeit verweigert. Um aber den Apostel und das, was nach ihm die christliche Verkündigung gesagt hat, besser zu verstehen, dürfen wir Seneca nicht vergessen, den ersten, der im lateinischen Westen so stark die Brüderlichkeit der Menschen und die Menschlichkeit der Sklaven verkündigt hat. Die Juristen wiederholen nach dem Philosophen, daß alle Menschen in bezug auf das Naturrecht gleich sind. Diese Gleichheit schließt die Unterschiede nicht aus, aber die wirkliche Hierarchie folgt nicht den rechtlichen Bedingungen. Wenn der Sklave die Leidenschaften, die ihn unterjochen, bezwingt, kann er die wirkliche Freiheit erreichen und weiterkommen als der Herr, der an seine Wünsche gekettet ist. Aber das Goldene Zeitalter der natürlichen Brüderlichkeit ist heruntergekommen zu einer Gesellschaft, in der die Sklaverei unvermeidlich scheint: dem Sklaven obliegt es, seine Ungeduld zu meistern und eine innere Freiheit zu suchen, dem Herrn obliegt es, seinen Diener wie einen einfachen Freund zu behandeln. Für den zweiten fügt Seneca einen Rat der Klugheit an mit diesem schrecklichen Bezug: «Wieviele Sklaven, soviele Feinde.»

Die Christen sprechen nicht ganz die gleiche Sprache. Nicht das Naturrecht macht, daß die Menschen gleich sind, sondern das Recht Gottes; der Apologet Minucius Felix erklärt es in den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts der heidnischen Intelligenzija so: «Wir nennen uns Brüder, insofern wir Menschen einen einzigen und gleichen Gott zum Vater haben...» Im übrigen gibt es, wie es die ganze christliche Literatur nach Paulus wiederholt – die Apologeten, Irenäus von Lyon —, keine Hierachie; bevor uns Christus losgekauft hatte, lebte die ganze Menschheit in der Sklaverei der Sünde. Es ist nicht nötig, hier auf einer

wohlbekannten Entwicklung der paulinischen Theologie zu bestehen, außer um anzumerken, daß der Apostel, als er eine Analogie suchte, die Sklaverei spontan mit dem Bösen und der Sünde vergleicht. Diese kollektive Entfremdung – hier muß man nach dem Beispiel des Apostels die Sprache der Zeit sprechen – schlägt im Herzen jedes Menschen Wurzeln, aber sie betrifft auch die gesellschaftlichen Strukturen. Seneca denkt, daß die Sklaverei als eine Störung der Natur auftritt; Irenäus von Lyon erklärt wie alle Pauluskommentatoren: «Als der Mensch sich von Gott getrennt hatte, verwilderte er in einem solchen Ausmaß, daß er alle Menschen bis hin zu seinen Verwandten als Feinde betrachtete...» Die Knechtschaft der Sünde verschont niemanden. Seneca legt noch nahe, daß manche Menschen fähiger sind zum Gebrauch ihrer Vernunft, so daß sie besser als andere ihre Leidenschaften beherrschen und die wirkliche Freiheit erreichen können. Einer der ersten christlichen Philosophen, Clemens von Alexandrien, erwidert – und er zitiert Platon –, daß das Laster versklavt und daß wir alle Sklaven der Sünde sind. Diese umfassende Einebnung sprengt jede Hierarchie.

Um aber die christliche Hoffnung zu verkünden, den Loskauf durch jenen, der mit der Gestalt des Sklaven bekleidet war (Phil 2,7), beziehen sich Paulus und eine ganze christliche Literatur noch auf den Wortschatz der Sklavenhaltergesellschaft. Wir zitieren einen anderen Zeugen, Justin, einen Philosophen, der Christ geworden war und in Rom lebte (im 2. Jahrhundert): «Um zugleich die Freien und die Sklaven wiederherzustellen ... ist Christus gekommen, und er gibt eine gleiche Würde all jenen, die seine Gebote halten.»

Um diese Befreiung (noch eine bezeichnende paulinische Formulierung) zu kommentieren, findet die Verkündigung eine ganze Spiritualität des Alten Testamentes wieder, die den Armen preist, den Diener, der durch seinen Gehorsam den besonderen Schutz Gottes verdient. Das Lukasevangelium (1,38) gibt ein Modell: «Siehe, die Magd des Herrn», sagt Maria bei der Verkündigung. Man sieht an einigen Anzeichen sehr gut, daß eine solche Rede das christliche Volk beeindruckt, wo die Gläubigen beginnen, sich den Titel Knecht Gottes zu geben. So erklärt Euelpistos, der dem Kaiser gehört, dem Präfekten von Rom, daß er Christ sei, von Christus befreit, früher Sklave Cäsars, nun aber Sklave Christi. Diese Antwort genügt, um die kritische Kraft der christlichen Predigt zu ermessen. In dieser antiken Gesellschaft, wo nach einer Verdunkelung der Sinn für das Heilige wieder auflebt, ist die Brüderlichkeit der Menschen göttlichen Rechts. Während also die Sklaverei als System zum Bösen gehört, geht das Bild des Sklaven (wie jenes des Armen) in die Geschichte ein, um ein Beispiel für die Demut im Dienste Gottes zu geben. Denn die Philosophen vertrauen ihre Überlegungen einem Gastmahl an; die Botschaft von Paulus und seinen Nachfolgern jedoch hallt durch das Echo der Hirten und Missionare im ganzen Mittelmeerbecken wider.

II. Eine Soziallehre

Enthalten diese revolutionären Grundsätze eine Soziallehre, eine Politik der Abschaffung der Sklaverei? Bevor man den Idealismus der Prediger der neuen Religion anklagt, muß man nach den heidnischen Philosophen und Juristen fragen, die gegen die Sklaverei protestierten, die aber mehr oder weniger direkt an der Macht teilhatten. Die Gesamtzahl der Sklaven, die in Italien dank der großen Eroberung sehr hoch geworden war, nahm im 2. Jahrhundert zweifellos ab. Das Reich war nun praktisch beständig geworden und hatte aufgehört, neue Völker zu plündern, und der Strom der Gefangenen, die auf den Sklavenmarkt geworfen wurden, begann auszutrocknen. Man mußte sich auf die gewerbsmäßigen Einfuhren, auf den Handel mit verkauften oder ausgesetzten Kindern, auf die verbotenen Praktiken des Diebstahls verlassen. Die Aufzucht einer menschlichen Herde glich wahrscheinlich die Kraft einer starken Befreiungsströmung nicht aus, die das kollektive Verhalten der Herren in der römischen Gesellschaft notwendigerweise auslöste. Diese Entwicklung, die wahrscheinlich nicht von der philosophischen Propaganda abhängig war (wir versuchen hier nicht, sie zu analysieren), hätte eine Politik der Abschaffung der Sklaverei ermutigen können. Nun hat der Einfluß des Stoizismus, der seit dem 2. Jahrhundert durch die Vermittlung der Juristen wirksam war, nie Druck ausgeübt, um das System aufzuheben: man verdankt ihm eine humanitäre Gesetzgebung, die die Mißbräuche des Eigentümers untersagte, der seine Abhängigen ins Hurenhaus oder vor die wilden Tiere schickte, die die Grausamkeit der Herren verurteilte, die ihre Diener verstümmelten oder töteten. Das Gesetz machte in manchen Fällen die Befreiungsvorgänge leichter; es befreite aber die Sklaven nicht, es befreite nicht alle Sklaven schlechthin.

Paulus predigt die Abschaffung der Sklaverei nicht mehr als Seneca: es ist nicht einmal sicher – wenn man sich an das dunkle Zeugnis von 1 Kor 7,21 hält –, daß er die Befreiung ermutigt hat. Jedenfalls machen es die Hirten der Kirche und die Moralisten des 2. Jahrhunderts dem bekehrten Herrn nicht zur Pflicht, seine Sklaven freizulassen. Gleichgültigkeit von Geistli-

chen, die die Gegenwart vernachlässigen, weil sie das Ende der Zeiten nahe glauben? Es scheint nicht so zu sein; denn es sind eher die Sekten, die von der Hoffnung auf ein unmittelbares Ende erregt sind, die die Zerstörung der gesellschaftlichen Strukturen predigen.

Die Propaganda für die Befreiung der Sklaven erscheint erst spät, in einer hagiographischen Literatur zur Zeit des christlichen Reiches; aber zu jener Zeit war das Schweigen des Paulus für den sozialen Konservativismus zu einem Alibi geworden. Denn in den ersten Jahrhunderten entwirft die christliche Predigt, unter dem äußeren Schein einer großen Klugheit, ein ganzes System von Regeln, die direkt oder nicht auf das Sklavereisystem abzielen. Sie verurteilt die Zirkusspiele, wo das Blut des Sklaven fließt. Mit Clemens von Alexandrien macht sie bei den heidnischen Moralisten Anleihen, um die Übertreibungen des Luxus anzuprangern, der das Haus des Reichen mit Dienern füllt; sie spricht aber auch die Sprache der Bibel, um den unersetzlichen Wert der Arbeit zu preisen, die den Dienst einer zahlreichen Dienerschaft unnütz macht. Nachdrücklicher noch wirkt das gegen jede Geschäftemacherei, die den Sklavenmarkt versorgt, ausgesprochene Verbot: gegen die Aussetzung der Kinder, den Verkauf des Menschen wie eines Stückes Vieh. Die Kirchen entfernen die Sklavenbesitzer nicht aus ihren Gemeinschaften, aber sie schließen ausnahmslos den Dieb (1 Tim 1,10) und alle Menschenhändler aus.

Erscheinen die Vorschriften dieser Sozialmoral partiell? Sie veranschaulichen, welches konkrete Bild sich die Christen von der Knechtschaft machen. Gut kannten sie nur die Sklaverei der Städte, ihres Luxus und ihrer Vergnügungen. Denn es brauchte noch zwei Jahrhunderte, bis die Mission die Stadt wirklich verläßt und das elende Volk auf dem Land entdeckt. So zeichnet sich die Geographie des Einflusses ab, den die Bestreitung gesellschaftlicher Zustände und die Moral der Christen konkret ausübten.

Die soziale Zusammensetzung der ersten Gemeinden hat ebenfalls dazu beigetragen, Gewohnheiten und die Praxis eines Verhaltens herauszubilden. Weisen wir gleich eine Legende ab, die vorgibt, daß das Christentum ursprünglich eine Religion von Sklaven gewesen sei. Die Verantwortung für diese Einbildung kommt einem heidnischen Polemiker des 2. Jahrhunderts zu, nämlich Celsus: für ihn konnte diese Religion, die von Analphabeten als Predigern verkündigt wurde, nur brave Frauen und Sklaven für sich gewinnen. In Wirklichkeit haben die Sklaven – wie die neuere Studie von F. Bömer aufzeigt – im allgemeinen die gleichen Kulte praktiziert wie ihre Herren; jedenfalls haben sie nicht speziell nach einem Gott gesucht, dessen Demut ihnen das Bild ihrer eigenen Abhängigkeit zurückwarf.

Die Dürftigkeit unserer Quellen erlaubt überhaupt nicht, die Soziologie der ersten Christengemeinden wiederherzustellen, aber alle Anzeichen stimmen überein, um annehmen zu dürfen, daß sich in den ersten Zeiten die Sklaven oft zur gleichen Zeit bekehrt haben wie ihr Herr. Onesimus, der Diener, der bei Paulus Zuflucht sucht, gehört dem Christen Philemon. Der Apostel grüßt in seinem Römerbrief das «Haus» des Aristobulos, jene aus dem Hause des Narzissus, das heißt die freien Menschen mit ihrer Dienerschaft. In Korinth nahm, gemäß der Apostelgeschichte, der Synagogenvorsteher Krispus den Glauben an den Herrn mit seinem ganzen Hause an (18,8).

Dieses letzte Beispiel legt eine andere Bemerkung nahe, diesmal in bezug auf die Herren. Denn die Historiker haben sich zu oft ihre Gedanken gemacht über den Einfluß der Stoiker und dabei den Einfluß vergessen, den die Judenchristen haben ausüben können. Und das mit um so mehr Kraft, als das Judentum der christlichen Gesellschaftskritik den Weg gebahnt hat und das Modell eines ursprünglichen, bis ins einzelne geregelten Verhaltens aufstellt. Im 3. Jahrhundert noch lobt der Christ Origenes das jüdische Gesetz über die Knechtschaft, das er für viel gerechter hält als das heidnische System. Dieses unterscheidet zwischen dem jüdischen Sklaven und dem «Kanaanäer»; der erste muß im Prinzip nach sechs Jahren Knechtschaft, während denen er peinlich genau geschützt wird, freigelassen werden. Der Herr muß Arbeit und Nahrung brüderlich teilen, wenn nötig die Familie seines Dieners aufnehmen. Wer sich einen Juden kauft, sagen die Rabbiner, kauft sich einen Herrn. Und schließlich verbietet das Gesetz, einen Sohn Israels an einen Heiden zu verkaufen, und empfiehlt den Rückkauf jüdischer Gefangener. Mit dem Kanaanäer ändert sich das Verhalten: denn die Gesetzesgelehrten empfehlen nicht eigentlich die Befreiung, aber sie schreiben vor, den Diener zu bekehren, weil es schwierig ist, sein tägliches Leben mit einem Heiden zu teilen. Durch das Bad der Proselyten gereinigt, ist der Sklave von da an besser geschützt, denn er gehört grundsätzlich der Gemeinschaft des Bundes an.

III. Eine Gegengesellschaft

Das Christentum interpretiert das Modell «im Neuen Bund gibt es weder Griechen noch Juden» sehr frei. Paulus zeichnet das Ideal einer brüderlichen Gemeinschaft, einer Art Gegengesellschaft, die die Diener

Gottes als Gleichgestellte vereint. Die Kirchen ihrerseits haben jede soziale Unterscheidung umfassender abgeschafft als die heidnischen Vereinigungen und besser als die Synagogen. Alle Getauften nahmen bei demjenigen an den Mysterien teil, der der Versammlung vorstand. Sicher wurde der Herr um Rat gefragt, wenn ein Sklave um die Taufe bat; aber diese Anordnung ist mit der allgemein bezeugten Sorge zu erklären, jede Bewerbung durch eine Art Patenschaft auf die Probe zu stellen. Die Vorsicht ist weniger erklärlich, wenn der Herr ein Heide ist und die Kirchen in diesem Punkt eine unterschiedliche Praxis haben; einige, im Westen, setzten sich über die Opposition des Besitzers hinweg; andere waren mehr darauf bedacht, die sozialen Konflikte nicht mit der Bekehrung zu vermischen, und respektierten merkwürdigerweise die Macht des Herrn. Aber das ist nur ein Mißton, denn die Taufe löschte jede Unterscheidung aus, und die Kirchen wählten den Nachwuchs für ihre Amtsträger ohne Zurückhaltung aus den Reihen der Sklaven aus. Die Laufbahn des Papstes Kallistus bietet das glänzende Beispiel für diese soziale Förderung, die der Dienst in der Kirche ermöglicht. Als Diener eines kaiserlichen Freigelassenen erhielt der künftige Bischof die Aufgabe, eine mehr oder weniger gesetzliche Geldstube zu eröffnen. Weil die Sache schief ging, wurde er nach Sardinien deportiert, von wo er wie ein Martyrer verehrt zurückkam. Er wurde Diakon und verwaltete den Friedhof der Kirche, die unterschiedslos alle Begräbnisse annahm. Denn dieser alte Sklave regte die Pastoral mit einem Geist der Gleichheit an. Man erkennt das auch daran, wenn man sieht, wie der Bischof es unternahm, die beständige Verbindung einer freien Frau mit einem christlichen Sklaven – unter dem Gesichtspunkt der christlichen Ethik – zu legitimieren. Kallistus sorgte sich, das moralische Leben von Aristokraten zu schützen, die einen Gatten ihres Standes, jedoch heidnisch, zurückwiesen, und die offiziell eine so ungleiche Verbindung nicht eingehen konnten, ohne ihren Rang zu verlieren. Um eine geistliche Mißheirat zu vermeiden, beunruhigte er sich nicht über die Gesetze und gewährte der freien Frau und dem Sklaven eine gleiche Rücksicht. Nie hatte die christliche Disziplin so klar versucht, am Rande der bürgerlichen Gesellschaft eine durch ihre eigenen Gesetze geregelte Gemeinschaft zu bilden.

Die Anordnungen von Kallistus können – wie man bemerkt hat – nur in den bereits christlichen Familien angewandt werden: durch sie kann sich die außerhalb der weltlichen Gesellschaft errichtete Gemeinschaft recht und schlecht in die Welt einfügen. Und innerhalb dieser Hausgruppen ist die christliche Pastoral besorgt, die Beziehungen zwischen den Herren und den Sklaven, die in der Brüderlichkeit eines gemeinsamen Glaubens geeint sind, umzuformen.

Paulus schickt dem christlichen Herrn Philemon den flüchtigen Onesimus, dem Aufnahme zu gewähren das Gesetz ihm verbietet, «nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder» zurück. Die Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts legt konkreter eine eingehende Kasuistik der Pflichten dar, die dem Herrn auferlegt sind, und diese erinnert an jene der Rabbinen, die das jüdische Knechtschaftsgesetz kommentieren: ihm kommt die Verantwortung für den Schutz zu, die Verpflichtung zu einer Erziehung, die Last einer moralischen Beaufsichtigung. Mehr noch als der Rabbi lädt der christliche Hirte den Herrn ein, den heidnischen Knecht zu bekehren, mit einem Wort: jene kleine geschützte Gruppe zu bilden, in der die Brüderlichkeit der Kirche in die Wege geleitet wird. Die Sklaven erhalten Vorschriften in bezug auf Demut und Gehorsam, die in allen Disziplinhandbüchern (Lehre der Apostel), in allen Pastoralbriefen (Barnabasbrief), in allen Abhandlungen (jenen von Tertullian oder Clemens von Alexandrien) das notwendige Gegenstück zu dem vom Herrn verlangten Paternalismus sind.

Konkreter kann man die Geschichte dieser kleinen Gesellschaften überhaupt nicht schreiben; seien wir nicht zu optimistisch. Am Anfang des 4. Jahrhunderts bestraft das spanische Konzil von Elvira mit einer recht langen Buße die Herrin, die ihre Dienerin zu Tode geprügelt hat. In jedem Fall fuhr der Klerus mit seiner Aufsicht fort, und man kann sich vorstellen, daß die Lebensbedingung eines Knechtes in einem christlichen Haus im allgemeinen ein wenig an das Leben des Sklaven bei den Juden erinnerte, das durch die talmudische Literatur konkreter in Erinnerung gerufen wird.

IV. Der Sklave als Märtyrer

Im übrigen genügt es, an die Lebensbedingungen eines Christen im Dienst eines heidnischen Herrn zu erinnern. In seiner Arbeit und in seinem Körper dem Willen und den Launen des Herrn unterworfen, riskierte er das Arbeits- oder Hurenhaus, wenn er seinen moralischen Pflichten treu bleiben wollte: man erzählt, daß die Jungfrau von Potamis es vorzog, ins siedende Pech geworfen zu werden, statt den Bewerbungen des Herrn nachzugeben. Eine andere Gefahr zog auf, wenn dieser sich über den missionarischen Eifer seiner Sklaven zu beunruhigen begann. Celsus bezeugt es schon, und Tertullian berichtet von der Wut dieses heidnischen Gatten, der den Sklaven ins

Arbeitshaus schickte, weil er die Herrin zu einer zu wenig nachsichtigen Ehemoral bekehrt hatte.

Im allgemeinen war für die Christen das Leben in einem heidnischen Haus schwierig, weil sie gezwungen waren, sich die Tröstungen zu versagen, die das Sklavenleben versüßten, die Freuden der Spiele und der Promiskuität. So fühlten sich die christlichen Gemeinden denn auch zu einer besonderen Verpflichtung zum Beistand gehalten wie die Synagogen gegenüber den jüdischen Gefangenen. Sie stellen diesen ständigen Gefangenen, der der Sklave ist, auf die gleiche Stufe wie die Armen, die Witwe, die Waise, und empfehlen seinen Loskauf. Am Anfang des 2. Jahrhunderts erinnert Clemens von Rom an die Hingabe von Gläubigen, die sich verkaufen, um das Lösegeld zu bezahlen. Mitte des Jahrhunderts empfiehlt der Verfasser einer Apokalypse, Hermas, den Römern: «Statt Felder zu kaufen, kauft Menschen...» In dieser Stadt verfügt die Kirche für die Unterstützung über eine durch die Kollekten gespiesene Kasse, und so entwickelt sich vielleicht die Praxis des Loskaufs in der Gemeinschaft, in ecclesia, die im 4. Jahrhundert das Gesetz des christlichen Reiches legitimiert. Aber die Zunahme der Bekehrungen von Sklaven verbietet mit der Zeit, den Loskauf zu verallgemeinern, von dem Bischöfe wie Ignatius von Antiochien abraten, sobald er den eigennützigen und unaufrichtigen Anschluß der Sklaven an die christliche Gemeinde fördern könnte.

Auf alle Fälle erinnern bereits die Pastoralbriefe (1 Tim 6; 1 Petr 2,18) an die Lebensbedingungen dieser Sklaven, für die der erste Petrusbrief wie später Hermas das Bild des leidenden Zeugen oder Gerechten verwendet. Denn die Kirchen empfehlen diesen Sklaven wie den anderen Geduld und Gehorsam; sie verlangen von ihnen jedoch zu widerstehen, wenn das Engagement ihres Glaubens betroffen ist. Die Geschichte – jene der authentischen Akten – hat für dieses Martyrologium nicht viele Namen behalten. Denn die Knechte entkamen meist der staatlichen Verfolgung, welche die freien Menschen traf. Einige Namen überleben das Vergessen, wie Blandina von Lyon, die in einem Pogrom am Ende des 2. Jahrhunderts Märtyrerin wurde. Mit diesem Zeugnis muß man zweifellos die Analyse des ambivalenten christlichen Einflusses abbrechen: denn es gibt auch viel Schweigen und Vorsicht. Aber diese Minderheit ist Trägerin von Fermenten einer Gesellschaftskritik. die zweifellos radikaler ist als die Kritik der Philosophen; mit ihr tritt der Sklave, dieser Befreite und dieser Diener Gottes, mindestens in die Geschichte der Kirche ein, ein wenig so wie er schon in der Bibel und im Leben der Synagogen gegenwärtig war.

Kurzbibliographie

Zur antiken Sklaverei: W.L. Westermann, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity (Philadelphia) sowie die Arbeiten von J. Vogt, namentlich: Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung = Historische Einzelst. (Wiesbaden 1968).

Das alte Buch von P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise (Paris) ist angefochten worden von Harnack, Jonkers, Marc Bloch, Verlinden. Für die ersten Jahrhunderte siehe nun H. Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969). Für das Recht: J. Imbert, Réflexions sur le Christianisme et l'esclavage en droit romain: Rev. intern. des droits de l'Antiquité 2 (1949) 445–475. Über die Ehe: J. Gaudemet, La décision de Calliste en matière de mariage: Studi U.E. Paoli (Florenz 1955) 332–344. Über die Verfolgungen: J. Scheele, Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen (Tübingen 1970).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

CHARLES PIETRI

1932 in Marseille geboren, besuchte die École normale supérieure und die École Française zu Rom, ist gegenwärtig Professor für Geschichte des Christentums an der Universität Sorbonne in Paris sowie Direktor des von H. Marrou begründeten Forschungszentrums Le Nain de Tillement für das Alte Christentum und die Spätantike. Er veröffentlichte Bücher und Aufsätze zur alten Geschichte des Christentums, namentlich: Roma Christiana: recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie au IV^{e} et au V^{e} siécle (2 Bände) und ist (Mit-)Herausgeber der Hefte zur religiösen Suche und Reflexion «Les Quatre Fleuves» (Paris, Beauchesne). Anschrift: Université de Paris-Sorbonne, 1, rue Victor-Cousin, F–75005 Paris (Frankreich).

Bernhard Blumenkranz

Die Verschlechterung des Rechtsstandes der Juden im christlichen Abendland des 11. Jahrhunderts

Auch wenn wir immer empfehlen, in das Studium der jüdisch-christlichen Beziehungen eine vergleichende Methode einzuführen, kann die unmittelbare Nachbarschaft unseres Beitrages dem hier nicht genügen. Kein gültiger Vergleich ist erlaubt mit der christlichen Haltung gegenüber den Sklaven im 4. Jahrhundert oder mit jener gegenüber den im 16. Jahrhundert in der Neuen Welt entdeckten «Wilden». Eine einzige Feststellung mag genügen, um den nicht nur graduellen, sondern wesentlichen Unterschied zu ermessen: Es gab für die Christen nie die Versuchung, Sklaven oder Wilde zu werden; hingegen haben die Juden und das Judentum auf sie oft eine starke Anziehungskraft ausgeübt. Diese Zuneigung findet eine erste Erklärung bereits in der gemeinsamen Verehrung der Bibel. Und selbst wenn es, im gegenteiligen Fall, scharfe Gegnerschaft gegeben hatte, sind die jüdisch-christlichen Beziehungen immer getragen vom gemeinsamen Besitz des Alten Testaments – und von der unterschiedlichen Haltung ihm gegenüber.

Als Jules Isaac seiner leidenschaftlichen Studie über die jüdisch-christlichen Beziehungen den Titel gab «L'Enseignement du mépris – Die Unterweisung in der Verachtung»[1], hatte er die Intuition des wirklichen Historikers. Wenn man den Dictionnaire von Robert beim Stichwort «mépris – Verachtung» aufschlägt, findet man gleich eine Definition, die einen Verweis auf das Stichwort «indigne – Unwürdiger» hat; und umgekehrt unter «indigne — Unwürdiger» den Verweis auf «mépris – Verachtung»[2]. Wenn wir auch Jules Isaac in der Bedeutung, die er der sozialen Betrachtungsweise einräumt, gerne folgen, so können wir aber doch seiner These nicht zustimmen, die in der christlichen Haltung gegenüber den Juden vom 2. Jahrhundert bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts praktisch keine Veränderung sieht.

Man wird also nicht überrascht sein, wenn unsere eigene heutige Fragestellung viel näher bei jener von Lena Dasberg mit ihren «Untersuchungen über die Entwertung des Rechtsstandes der Juden im 11. Jahrhundert»[3] ist. Mit dem Begriff «Entwertung – im Französischen entspricht er «dépréciation» oder «avilissement» – wird man hinreichend auf eine gewisse Dynamik oder Dialektik in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen vorbereitet.

Wir kommen denn auch darin überein, daß sich während des ganzen 11. Jahrhunderts die Veränderung ankündigt. Die vollständige Veränderung wurde also durch den ersten Kreuzzug gebracht und gleichzeitig deutlich sichtbar gemacht. Ohne die grundlegende Bedeutung der Kreuzzüge in der Geschichte im allgemeinen und in jener der westlichen Christenheit im besonderen auch nur in Betracht zu ziehen, ist nicht zu leugnen, daß bereits der erste Kreuzzug – sogar sein erstes Jahr – in der Geschichte der Juden im Westen eine wirkliche Wende bedeutet. Die jüdische Tradition bringt ihr Bewußtsein davon so zum Ausdruck, daß sie diesem Jahr 1096 eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit schenkt. Sein hebräischer Ausdruck TaTNU (man erinnert sich, daß die hebräischen Buchstaben auch die Funktion von Zahlen haben) hat wirklichen den Wert eines Begriffs gewonnen. Wir sind daher berechtigt, dieses eine Jahr 1096 zum Zentrum unserer Untersuchung zu machen. Wir werden es aber auch nicht versäumen, in die Geschichte zurückzugehen, um darin Vergleichselemente zu suchen; dasselbe werden wir für die folgenden Jahrhunderte tun.

Dabei handelt es sich um gegenseitige Beziehungen. Nun ändert sich im Jahre 1096 und von da an nicht nur die Haltung der Christen den Juden gegenüber grundlegend, sondern auch jene der Juden gegenüber den Christen. Deshalb schien es uns zweckmäßig, als Grundlage unserer Studie die ausführlichste hebräische Chronik zu nehmen, deren Verfasser oder genauer deren Redaktor Salomon bar Simeon ist[4].

I. Die erste große Verfolgung von 1007 bis 1011

Um zu beginnen, gehen wir jedoch ins 11. Jahrhundert zurück, von dem eben die Rede war. Ganz am Anfang, nämlich zwischen 1007 und 1011, steht die Judenverfolgung, die weite Gebiete umfaßte; mit Recht hat man vorgeschlagen, darin die entfernte Ankündigung der Kreuzzüge zu sehen[5]. Ankündigung in zweifacher Hinsicht; der christlichen Sorge im Westen um die Überreste der Denkmäler ihres Glaubens in Palästina, und umgekehrt ihrer Erregung ob der Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem; Suche nach einem dieser Untat gegenübergestellten Verantwortlichen in der – unbewußten – Erwartung, sich an Ort und Stelle zu begeben, um den Schutz dieser Denkmäler und der Pilger, die sich dahin begeben

wollen, zu gewährleisten. Raoul Glaber ist dessen christlicher Hauptzeuge[6]. Die Zerstörung der Grabeskirche, «angeordnet vom Fürsten von Babylon» (vom Kalifen El-Hakim), sollte von den Juden angestiftet worden sein. Jene von Orléans, «gewalttätiger, neidischer und frecher als die anderen ihrer Nation», sollten dem Kalifen geschrieben haben, daß die Christen ihm sein Reich rauben kommen würden, wenn er dieses ehrwürdige Gebäude nicht zerstören würde. Als das Verbrechen der Juden bekannt wurde, «wurde von allen Christen einstimmig beschlossen, die Juden aus ihren Ländern und aus ihren Städten zu vertreiben. Zum Gegenstand des allgemeinen Hasses geworden, wurden sie aus den Städten gejagt, die anderen mußten über die Klinge springen oder wurden in den Flüssen ertränkt oder durch andere Marter getötet; einige haben sich selbst auf verschiedene Arten getötet... Von den Bischöfen wurde dann auch beschlossen, daß jedem Christen verboten werde, mit ihnen Beziehungen zu haben oder Handel zu treiben. Wenn einige von ihnen sich jedoch zur Gnade der Taufe bekehren und alle jüdischen Bräuche und Sitten ablegen wollen, dann erst dürfen sie angenommen werden.»

Glücklicherweise besitzen wir von diesen Ereignissen auch eine Erzählung jüdischen Ursprungs[7]. Dieser Text beschränkt die Verfolgung auf Frankreich; sie soll von König Robert (dem Frommen) und seinen Beratern beschlossen worden sein und stellte die Juden vor die Alternative von Bekehrung oder Tod. Einzige vorgebrachte Rechtfertigung: ihre «Bräuche und Gesetz unterscheiden sich von jenen aller anderen Völker». Es ist hier augenscheinlich überhaupt nicht die Rede von einer Anklage wegen heimlichem Einvernehmen mit den Muslimen. War der jüdische Verfasser besser informiert als Raoul Glaber? Es ist wahr, daß erst die moderne historische Kritik die Haltlosigkeit der Anklage wegen heimlichen Einvernehmens zwischen den Juden und El-Hakim begründet hat: dieser war für sie ein ebenso grausamer Feind wie für die Christen[8].

II. Die Verfolgung seit Beginn des 1. Kreuzzuges im Jahre 1066

Noch ein christlicher Zeuge, der erste, teilt uns die für die Judenverfolgung von 1096 geltend gemachten Gründe mit. Guibert de Nogent berichtet, was sich am 26. Januar 1096 in Rouen zugetragen hat. «Jene, die sich verpflichtet hatten, zu dieser Expedition aufzubrechen, indem sie das Kreuz angenommen hatten, begannen sich untereinander zu beklagen: ‹Wir wollen gegen die Feinde Gottes im Orient kämpfen, nachdem wir große Strecken überwunden haben, derweil sich hier vor unseren Augen die Juden befinden, ein Volk, das Gott mehr Feind ist als jedes andere. Das hieße die Dinge auf den Kopf stellen.› Nachdem das gesagt war, greifen sie zu den Waffen und drängen (die Juden)... in eine Kirche und übergeben sie dem Schwert ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht, aber doch so, daß jene, die sich dem christlichen Gesetz unterwerfen wollten, dem Hieb des Schwertes entgingen.»[9]

Es ist bemerkenswert, daß der hebräische Chronist Salomon bar Simeon praktisch die gleichen Worte braucht. «Wenn ihr (der Kreuzfahrer) Weg sie durch Städte führte, wo es Juden hatte, dann sagte der eine zum andern: ‹Da unternehmen wir eine weite Reise, um zur Grabeskirche zu kommen und uns an den Ismaeliten zu rächen, und nun leben hier mitten unter uns die Juden, deren Väter ihn (Jesus) getötet und gekreuzigt haben. Nehmen wir zuerst an ihnen Rache und tilgen sie aus den Nationen aus, so daß die Erinnerung an den Namen Israels nicht mehr erhalten wird, oder sie werden wie wir und sich zu Jesus bekennen» (hebräischer Text S. 1, deutsche Übersetzung S. 82)[10].

Am Anfang des 11. Jahrhunderts wurde den Juden also ein konkretes und kürzlich begangenes Verbrechen vorgeworfen – ob es wirklich war oder nur erfunden, ist ohne jede Bedeutung. Während des ersten Kreuzzuges ist es hingegen ein alter Frevel – der «Gottesmord» – oder, noch schlimmer, nicht ein Verbrechen, sondern ein *Zustand*, der den Juden vorgeworfen wurde. In beiden Fällen behielten sie die Möglichkeit, dem Tod zu entgehen, wenn sie die Taufe annahmen. Am Anfang des 11. Jahrhunderts wurde eine «Übereinstimmung aller Christen», die durch einen Entscheid aller Bischöfe bestärkt wurde, oder ein in seinem Rat gefaßter königlicher Befehl angeführt. Während des Kreuzzuges war es eine aus dem Volk hervorgegangene Entscheidung ohne jede Bezugnahme auf irgendeine Autorität, aber auch ohne daß sich die Autoritäten wirklich dagegen gestellt hätten...

Die Judenverfolgung vom Anfang des 11. Jahrhunderts wurde nicht an ihr Ende geführt. Ein vornehmer Jude von Rouen, Jakob bar Yekutiel, hatte sich gegen die Verfolgung mit der Behauptung aufgelehnt, daß es allein dem Papst zustehe, über eine solche Maßnahme zu entscheiden, und sich zur Verfügung gestellt, ihn aufzusuchen und seine Meinung einzuholen. Der Herzog (der Normandie) Richard (II., der Gute) bevollmächtigte ihn zu dieser Reise. Johannes XVIII. empfing ihn und hörte ihn an, wie er sich beklagte, daß man in einem Reich unter seiner Autorität (Frankreich), aber ohne seine Ermächtigung viele Juden getötet und einige andere zur Bekehrung gezwungen

hat. Der Papst unternahm mehr, als Jakob bar Yekutiel erbeten hatte, weil er nicht einfach eine Botschaft nach Frankreich schickte, sondern einen Bischof als Legaten, um die Verfolgung abbrechen zu lassen[11].

Während des Kreuzzuges ist der einzige Appell an eine hohe Autorität, von dem wir Kenntnis haben, jener, den der Vorsteher der jüdischen Gemeinde von Mainz an Kaiser Heinrich IV. richtete. Das Gerücht hatte sich verbreitet, daß Gottfried von Bouillon das Gelübde abgelegt habe, vor dem Aufbruch zum Kreuzzug gegen die Juden vorzugehen. Heinrich IV. schickt sogleich allen Fürsten, Bischöfen, Grafen und Herzogen den Befehl, die Juden zu schützen (3=87–88). Ist es dieser Appell an Heinrich IV. – der zu dieser Zeit immer noch treuer Anhänger des Gegenpapstes Klemens III. ist –, der zur Ablehnung Urbans II. geführt hat, auch nur ein Wort für den Schutz der Juden zu sagen? Und doch muß man sich fragen, ob der Papst nichts anderes getan hat, als zu schweigen.

Unser Chronist berichtet jedenfalls auf sehr feindselige Art vom Appell von Clermont: «Da erschien der Satan, der Papst vom übelwollenden Rom, und er richtete einen Aufruf an alle Völker, die an Jesus glauben...» (4=89). Die Überschwenglichkeit seiner Dankbarkeit, wenn er solche haben kann, gibt der Strenge seiner anderswo vorgebrachten Vorwürfe mehr Glaubwürdigkeit. Sehen wir zunächst die Dankbarkeit an: sie ist ohne jeden Schatten gegenüber Johannes, Bischof von Speyer, auch wenn er nicht hat verhindern können, daß anläßlich des ersten Angriffs der Kreuzfahrer am 18. Mai elf Mitglieder der Gemeinde getötet wurden (2=84). Aber in der Folge konnte er seinen Schutz in einem solchen Maß umfassend machen, daß sogar die Überlebenden des grausamen Gemetzels von Mainz in dessen Genuß kamen. Er nahm sie mit dem Versprechen auf, «daß er über sie wachen werde wie ein Vater über sein Kind wacht». Und unser Chronist beschließt den kurzen Abschnitt, den er ihm widmet, mit den Worten: «Sein Gedächtnis soll für immer gesegnet und gepriesen sein!» (31=142–143).

Wo aber die anfänglichen Hilfeversprechen nicht gehalten wurden, ist der Chronist um so strenger, je höher der hierarchische Rang ist. So gegenüber dem Erzbischof von Mainz, der die Juden seiner Stadt ihr ganzes Geld in seine Schatzkammer in Verwahrung geben ließ und einverstanden war, sie in seinem Palast zu schützen. Nun, so stellt der Bericht mit Bitterkeit fest, war dies alles nur dazu bestimmt, «uns in ihre Gewalt zu bringen, uns sodann zu fangen, wie man die Fische im tödlichen Netz fängt» (3=86; vgl. Koh 9,12). Als Emicho von Leiningen, der grausamste Feind der Juden, mit seinen Banden ankam, zeigte der Erzbischof tatsächlich die Absicht, zu Pastoralbesuchen aufs Land zu verreisen, und es brauchte die ganze Beharrlichkeit der vornehmen Juden (und neue Geldgeschenke), damit er auf die Reise verzichtete. Neues Versprechen des Erzbischofs, dem sich der Graf ebenfalls anschloß: «Wir werden mit euch sterben oder euch am Leben erhalten» (5=93). Schließlich erwies sich, daß der Erzbischof überhaupt nicht bereit war, sein eigenes Leben auf die Waagschale zu werfen: sobald er von den Kreuzfahrern persönlich bedroht wurde, floh er (6=95).

Die Stadt Kerpen, einer der sieben Zufluchtsorte, wohin der Erzbischof von Köln, Hermann III., die Juden seiner Stadt evakuiert hatte, blieb der einzige, wo sie durch die Kreuzfahrer nicht massakriert wurden. Und dennoch hatten sich die Juden über die «Schlechtigkeit» des Ortsvorstehers zu beklagen: er hatte seine Diener nach Köln geschickt, um die Grabsteine des jüdischen Friedhofs zu entfernen (25=131). Die Juden konnten nicht anders, als darin die implizite Behauptung zu sehen, daß die jüdische Gemeinschaft von Köln für immer zu existieren aufgehört habe; daß alle ihre Güter der Erbenlosigkeit anheimgefallen seien, dem ersten Nehmer zur Verfügung stehen.

Das wilde Gemetzel durch die Kreuzfahrer war wie in einer Sachordnung, auch wenn die Juden mit ausgeklügelten vielfältigen Formen in den Tod geschickt wurden: geopfert, erwürgt, erdrosselt, verbrannt, ertränkt, gesteinigt, lebendig begraben (23=123). Stärker war die Erregung gegenüber den Leichenschändungen: entblößt, über den Boden geschleift, ohne Begräbnis gelassen.

Aber die in den Augen der Juden schlimmste Schändung war jene, die den Synagogen und vor allem den Torarollen zugefügt wurden. Es ist wahr, daß wir im Jahre 1096 zum ersten Mal seit dem 7. Jahrhundert wieder Synagogenzerstörungen begegnen. Ihr Schutz war weniger den Anordnungen des römischen Rechts als seiner Bestätigung durch Gregor den Großen zu verdanken[12]. Die Motivation des heiligen Gregor ist auf der theologischen Ebene zu suchen, in der Linie des heiligen Augustinus. Wer Synagoge sagt, sagt Bibellesung; nun erinnert man sich an die augustinische Lehre vom notwendigen Überleben der Juden – in der Erwartung der letzten Zeiten –, um von der Wahrheit des Christentums dank der biblischen Texte, deren Hüter sie gleichsam sind, Zeugnis zu geben[13]. Diese augustinische Lehre wurde so Teil des allgemeinen christlichen Denkens, daß man sich auf sie berief, ohne mehr ihren ersten Vertreter zu nennen. Auf die gleiche Weise ist es allgemein gebräuchlich geworden – zumindest bei den Gelehrten –, auf die *hebraica veritas*

Bezug zu nehmen, der der heilige Hieronymus als erster im Westen seinen Adelsbrief verliehen hat. All dies, um die tiefe Achtung in Erinnerung zu rufen, die der Christ des Hochmittelalters für die hebräische Bibel zeigte. Nichts mehr davon auf seiten der Kreuzfahrer von 1096.

In Trier stahlen sie am 10. April nicht nur die Ornamente aus Edelmetall, sondern warfen die Rollen auf den Boden und zerrissen sie, traten auf sie (25–26=132). In Worms zogen sie sie am 18. Mai in den Dreck, verbrannten sie (2=84). Der Gipfel des Sakrilegs wird erreicht zu Köln, wo sie die Untat am 1. Juni begehen, am jüdischen Pfingstfest, am Fest, das ausgerechnet die Gabe der Tora an Israel feiert (18=117).

III. Die Reaktionen der Juden

Alle erlittenen Gewalttätigkeiten und alle Schmähungen untergraben das Vertrauen der Juden nicht im geringsten. Wenn es nichts anderes gegeben hätte als nur ihre Haltung im Jahre 1096, hätte sie genügt, ihnen das Epitheton «halsstarrig» einzutragen. Denn sie beriefen sich tatsächlich auf diese unsagbare Verfolgung, um sich nur noch mehr als das geliebte Volk Gottes zu behaupten: «Diese Generation ist von Ihm auserwählt worden, um Sein Teil zu werden, denn sie besaßen die Kraft und die Macht, um sich in seinem Tempel zu halten, Sein Wort zu erfüllen und Seinen großen Namen in Seiner Welt zu heiligen» (2=83).

Es ist auch wahr, daß die jüdische Haltung nicht bloß stolzes Leiden war. Man könnte ebenfalls zahlreiche Beispiele von bewaffnetem Gegenstoß anführen (vgl. 6, 10, 15–16, 28–29 = 94–95, 103, 112–113, 137–138). Auf der Ebene der bewaffneten Verteidigung war das Verhältnis zu ungleich; und so nahmen die Juden wie jede schwache und stolze Minderheitsgruppe Zuflucht zur zweifachen Waffe der Schmähung mit Worten und der Anrufung der göttlichen Rache.

Die verbalen Schmähungen richteten sich auf alle sichtbarsten Symbole des Christentums: das Kreuz, die Kirche, die Taufe, Jesus und Maria, den Kreuzzug, die Kreuzfahrer. In einer mehr apologetischen als wissenschaftlichen Bemühung hat man diese Schmähung rechtfertigen wollen mit einem Widerwillen des mittelalterlichen Juden, sich christlicher Begriffe zu bedienen[14]. Nun zeigen die vorhergehenden jüdischen Texte entweder kein solches Bedenken oder genügen ihm durch vollständig schickliche Umschreibungen. Je furchtbarer das Blutbad war – in bezug auf die Zahl wie die Bedeutung der Opfer –, desto heftiger wurden auch die Appelle an die göttliche Rache. Im Epilog der Erzählung über Mainz – mehr als elfhundert Tote! – sind fast zwei Seiten Text damit gefüllt (16–17=114–115). Dabei handelt es sich vorwiegend um angepaßte Schriftzitate: «Dann wird Er richten über die Nationen nach der Zahl der Toten... (Ps 110,6); «Nationen, preiset Sein Volk, denn Er rächt das Blut Seiner Knechte» (Dtn 32,43); «Gott der Rache, Ewiger, Gott der Rache, erscheine» (Ps 94,1); «Gib unseren Nachbarn die Beleidigung siebenfach zurück» (Ps 94,2); «Teile deinen Zorn aus über die Völker, die Dich nicht kennen, über die Königreiche, die Deinen Namen nicht anrufen» (Ps 79,6); «Gieße über sie Deinen Grimm aus, damit Dein glühender Zorn sie übermanne» (Ps 69,25). Dabei wird nicht eine entfernte Rache erbeten, sondern die rascheste. Da ergreifen die Opfer selber das Wort: «Der Barmherzige möge zu Lebzeiten jener, die nach uns bleiben werden, und vor ihren Augen das Blut Seiner Knechte rächen, das vergossen wurde und das vergossen werden wird» (22=125).

Wenn den Verfolger ein Unglück übermannt, jubelt der Chronist: «Der Eifer des gerechten Gottes zeigt so, daß Er ihnen vergolten hat, was sie begangen haben. Er rächt so bald, in unseren Tagen, das Blut Seiner Knechte...» (25=131). Um vom Unglück der Juden zu berichten, beschränkte sich unser Chronist auf die Grenzen des Deutschen Reiches; aber um die Vernichtung jener zu beobachten, die die Juden gemartert hatten, folgt er ihnen weiter: «Es erfolgte ihr Zusammenbruch, und unser Herz erfuhr es und erfreute sich daran, denn der Herr hat uns die Rache über unsere Feinde gezeigt und ihr Name wurde ausgelöscht» (29–30=138–140).

Alles, was man bis jetzt erfahren hat, würde bereits genügen, um diese Distanzierung der Juden von den Kreuzzügen zu erklären. Eine vom jüdischen Chronisten – aber auch von zwei christlichen Zeugen – aufgezeichnete Anekdote zeigt, wie die Juden gelitten haben, nicht einfach *ohne* etwas mit dem Kreuzzug zu tun zu haben, sondern *weil* sie nichts mit dem Kreuzzug zu tun haben. Unter den Kreuzfahrern von Mainz befand sich auch eine Frau, die eine Gans bei sich hatte, die ihr treu auf Schritt und Tritt folgte. Diese Frau wandte sich zu den Vorübergehenden: «Seht ihr, diese Gans hat verstanden, was ich ihr gesagt habe: zum Grab Jesu aufbrechen; also wollte sie auch mit mir kommen.» Darüber begannen die Kreuzfahrer die Juden anzugreifen (4=90–91). So elliptisch diese Erzählung auch ist, in ihrer Absicht ist sie doch klar: während jedermann mit den Männern – selbst die vernunftlosen Tiere – zum Kreuzzug aufbricht, bleiben nur die Juden fern. Es ist richtig, daß wir hier den ersten von den westlichen Nationen geführten Krieg

gegen äußere Feinde ohne die Beteiligung der Juden haben. Als sich im Jahre 1063 die zur Wiedereroberung Spaniens aufgebrochenen Krieger an den Juden vergriffen, hatten die Bischöfe Spaniens und Südfrankreichs dagegen Widerstand geleistet, wofür sie Papst Alexander III. in einem Hirtenbrief beglückwünscht hatte[15]. Es gibt, sagte er, zwischen den Sarazenen und den Juden einen tiefen Unterschied: es ist gestattet, gegen jene zu Felde zu ziehen, die die Christen verfolgen und aus den Städten jagen, aber nicht gegen diejenigen, die überall bereit sind zu dienen.

Im Jahre 1096 gab es keinen Papst, der eine solche Sprache führen konnte. Und der Ausschluß der Juden vom Kreuzzug – eine ganz natürliche Last – wurde für Tausende von ihnen ein Ausschluß vom Leben. Noch schwerwiegender, von diesem ersten Ausschluß nahm ein immer stärkerer sozialer Ausschluß seinen Anfang, der schließlich durch das ganze jüdische Mittelalter hindurch bis zur Französischen Revolution andauerte.

Es war ein Christ, sogar ein Kleriker – aber ein unter den Christen und unter den Klerikern sehr isolierter –, der Abbé Grégoire, der vor kaum zweihundert Jahren auf entscheidende Weise dazu beigetragen hat, dem jüdischen Mittelalter ein Ende zu bereiten. Die Kirchen haben noch länger gewartet.

[1] Paris 1962.

[2] Paul Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, (nouvelle) rédaction par A. Rey et J. Rey-Debove (Paris 1978).

[3] Den Haag 1965.

[4] A. Neubauer und M. Stern, Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, ins Deutsche übersetzt von S. Baer = Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 2 (Berlin 1892) 1–31 und 81–143.

[5] C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935).

[6] Vgl. B. Blumenkranz, Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme (Paris/Den Haag 1963) 256–259 und die Ausgaben, die darin zitiert sind.

[7] Hebräische Ausgabe von A.M. Habermann, Sefer gezerot Ashkenaz we-Zarfat (Jerusalem 1945–1946) 19–21.

[8] Vgl. M. Canard, Hakim: Encyclopédie de l'Islam 3 (Leyden und Paris ^{2}1971) 79–84.

[9] De vita sua II,5, Ausgabe G. Bourgin (Paris 1907) 118–120.

[10] Im folgenden verweisen wir durchgehend darauf, wobei am Ende der Zitate die erste Ziffer auf den hebräischen Text und die zweite Ziffer auf die deutsche Übersetzung verweist.

[11] Vgl. B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental (Den Haag/Paris 1960) 136 und Fußnote 252.

[12] Vgl. B. Blumenkranz, Synagogues en France du haut moyen âge: Archives juives 14 (1978) 40.

[13] Vgl. B. Blumenkranz, Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme: Recherches augustiennes 1 (1958) 231 – 232.

[14] So H. Bresslau, Einführung zu Hebräische Berichte (Anm. 4) XXVII.

[15] Vgl. B. Blumenkranz, Auteurs (Anm. 6) 262–264.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

BERNHARD BLUMENKRANZ

Historiker, geboren 1913 in Wien, studierte an den Universitäten von Wien und Basel sowie an der Philosophischen Fakultät von Paris, promovierte in Philosophie (Basel) und Literatur (Paris), erwarb das Diplom der École pratique des hautes études (an den Abteilungen für philologische und historische Wissenschaften sowie für Religionswissenschaften), an der er von 1959 bis 1968 Professor war; seit 1970 ist er Professor an der Universität von Paris III (Neue Sorbonne) sowie Forschungsdirektor am Centre national de la recherche scientifique. Er ist Träger staatlicher und akademischer Auszeichnungen. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher, namentlich: Die Judenpredigt Augustins (Basel 1946/Paris 1973); Altercatio Aecclesie contra Synagogam (Straßburg 1954); Gisleberti Crispini Disputatio Judei et Christiani (Utrecht 1956); Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430–1096 (Paris 1960); Bibliographie des Juifs en France (Paris 1961/Toulouse 1974); Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme (Paris 1963); Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst (Stuttgart 1965); Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien (Paris 1966); Histoire des Juifs en France (Toulouse 1972); Auteurs juifs en France médiévale (Toulouse 1975; Juifs et chrétiens – patristique et moyen âge (London 1977). Anschrift: 87, rue Vieille-du-Temple, F–75003 Paris (Frankreich).

Enrique Dussel

Die moderne Christenheit vor dem «anderen»

Vom «rüden Indio» bis zum «guten Wilden»

Zum Wesen des Menschen gehört seine Würde, denn er ist eine Person, und die Person ist das höchste und das würdigste unter den Geschöpfen. Trotzdem berauben alle Systeme der Unterdrückung Menschen ihrer Würde. Innerhalb der Systeme wurde sie den Unterdrückten genommen. Man nahm sie aber auch denen «draußen», den Feinden, den Barbaren, den *gojim*, denen, «die keine Vernunft haben», den «*Nichtmenschen*». Außerhalb des Systems herrscht die «Nacht der Zivilisation», die drohende dunkle Masse, das Dämonische.

Immer wieder hat es sich wiederholt, daß man Menschen ihre Menschheit absprach und ihnen ihre Würde aberkannte. Wir wollen darauf eingehen, wie dies in der europäischen Expansion nach Amerika vom fünfzehnten Jahrhundert an geschah, nachdem Amerika 1492 entdeckt wurde. 1620 kamen die Pilgerväter an den Küsten Nordamerikas an, und damit begann eine weitere Etappe.

Es geht nicht nur um ein historisches Thema, es geht um ein sehr aktuelles Thema.

I. Das Problematische des «anderen»

1. Drei Kategorien von Barbaren...

1577, als Italien, Frankreich, Deutschland und England ihren engen europäischen Gesichtskreis noch nicht überwunden hatten, publizierte José de Acosta in Lima (Peru) im Vorwort zu seinem Buch «*De procuranda Indorum salute*» oder «*Die Predigt des Evangeliums in (West-)Indien*» eine Typologie von drei Klassen von «Barbaren»: «Es stimmt zwar, daß diese Leute vielen Provinzen und Nationen angehören und sehr unterschiedlich sind. Doch meine ich nach langer und eingehender Betrachtung, daß man alle *barbarischen* Völker auf drei unter sich sehr verschiedene Gruppen oder Kategorien reduzieren kann, die aber alle umfassen.»[1] Unter *Barbaren* versteht man dann im allgemeinen: «Die, welche den rechten Gebrauch der Vernunft und die allgemeine Lebensweise der Menschen verwerfen und so mit barbarischer Rohheit (*rudeza*) und mit barbarischer Wildheit leben.»[2] Natürlich waren – und sind – für einen Europäer der «rechte Gebrauch der Vernunft» und die «rechte Lebensweise» nur die europäische Vernunft und die europäische Lebensweise. Jede Vernunft und jede Lebensweise, die von der *eigenen* abweichen, urteilt er ab, wie wir weiter sehen werden, als nicht menschlich.

José de Acosta meint, daß die Chinesen, die Japaner und andere Bewohner Ostindiens (des heutigen Fernen Ostens im Gegensatz zu Westindien = Amerika) obwohl sie Barbaren sind, «so ähnlich behandelt werden müssen, wie die Apostel den Griechen und Römern predigten»[3]. «Wenn man diese gefestigten Republiken mit ihrer öffentlichen Gesetzgebung und ihren befestigten Städten mit Gewalt und mit Waffen Christus unterwerfen will, wird man nichts anderes erreichen, als daß der Name Christus und Christ ihnen sehr verhaßt wird.»[4]

Eine zweite Gruppe der Barbaren sind die Azteken und die Inkas, die, obwohl sie wegen ihrer politischen und religiösen Institutionen sehr berühmt sind, dennoch «den Gebrauch der Schrift nicht erreichten und auch keine Philosophen kannten»[5]. Sie stehen in der Mitte zwischen den zwei anderen Kategorien.

Schließlich folgt «die dritte Gruppe von Barbaren»: «Unter diese Gruppe fallen alle Wilden, die wie die Tiere sind. (...) In der neuen Welt gibt es von ihnen unzählbare Horden. Sie unterscheiden sich wenig von den Tieren. (...) Sie sind kaum Menschen oder nur Halbmenschen, und daher muß man sie zuerst lehren, Mensch zu werden und sie wie Kinder unterrichten. (...) Nur mit Zwang können sie gebändigt werden (...) und man muß ihnen in bestimmtem Sinne gegen ihren Willen Gewalt antun (Acosta zitiert hier Lk 14,23), damit sie in den Himmel gelangen.»[6]

Dabei muß man bedenken, daß José de Acosta eigentlich ein Verteidiger der Indios war und die den Indios so feindlichen Thesen von Ginés de Sepúlveda nicht vertrat! Auch er konnte der ideologischen Ansteckung seiner Zeit, einem humanistischen Europazentrismus, nicht entkommen. Der weltliche Messianismus Spaniens und Portugals war nur ein erstes Glied in der Kette der weltlichen Messianismen: des holländischen des siebzehnten Jahrhunderts, des französischen und englischen vom achtzehnten Jahrhundert an, des deutschen im neunzehnten Jahrhundert und des nordamerikanischen in den letzten Jahrzehnten.

2. Die Expansion der Christenheit und der «andere»

Das feudale Europa versuchte mit den Kreuzzügen ein erstes Mal eine Ausweitung seiner Macht und eine Eroberung der Welt. Die Araber konnten dieser ersten europäischen Aggression im Namen des Christentums widerstehen.

Auch die zweite europäische Expansion geschah im Namen des Christentums. Sie verlief dieses Mal aber nicht über das östliche Mittelmeer, sondern über den Atlantischen und über den Indischen Ozean. Pierre Chaunu geht so weit zu behaupten: «Das sechzehnte Jahrhundert brachte von unserem Gesichtspunkt aus die größte Mutation der Geschichte der Menschheit.»[7] Der Bürger – und das war bei Aristoteles noch jeder politisch mündige Mensch – ist jetzt der Bewohner Europas. Dieser *civis* oder *Zivilisierte* besaß die *civitas*, oder das Benehmen, das «dem Bürger würdig ist»: die *Zivilisation*.

Wie für Aristoteles in seiner Gesellschaft von Sklavenhaltern und Sklaven nur der freie Mensch Mensch war, ist jetzt nur der europäische Mensch Mensch in den Augen der Europäer. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478–1557) schrieb in seiner *Historia general y natural de las Indias* mehr als Europäer denn als Spanier: «Die Bewohner Ostindiens haben zwar eine Vernunft und stammen ab von den Menschen, die aus der Arche Noahs kamen. Doch sind sie durch ihren Götzendienst und ihre teuflischen Opfer und Zeremonien tierisch geworden und haben die Vernunft verloren.»[8]

Gleicher Art schreibt Ginés de Sepúlveda: «Die Tatsache, daß sie Städte haben, einigermaßen vernünftig zu leben scheinen und eine Art Handel treiben, kann genügend auf die Zwänge der Natur zurückgeführt werden. Es beweist nichts mehr, als daß sie nicht untätig und keine Affen sind und daß ihnen die Vernunft nicht ganz fehlt.»[9]

Für die Europäer, für die Spanier, war der «andere», der Indio, ein rüder, roher Wilder, auf Spanisch *rudo* nach dem lateinischen Adjektiv *rudis*, unbearbeitet, grob, oder dem Zeitwort *rudere*: schreien, brüllen. *Rudo* steht im Gegensatz zu *erudito*, gebildet, und der Gebildete verfügt über *erudición*, Bildung. Der Gebildete ist nicht roh und rüde, nicht brutal, nicht ohne Kultur.

Auch die Besten sahen im Indio einen unbeholfenen, rohen Menschen, ein «Kind», einen «Rohstoff», der zu gestalten und zu bearbeiten war, zu erziehen und zu evangelisieren. Unter diesen Vorzeichen begann die ruhmvolle Verbreitung des Christentums über die Erde, und päpstliche Bullen wurden die theologische Rechtfertigung für die Ausplünderung der Völker der Dritten Welt.

II. Theologische Voraussetzungen

1. Eine Theologie der Unterdrückung

Jede Theologie wird Theologie der Unterdrückung, wenn sie mit den Instrumenten theologischer Rationalität die Interessen der herrschenden Klasse eines unterdrückenden Volkes theoretisch zum Ausdruck bringt. Eine solche Theologie der Unterdrückung verfügt über große Logik und Zusammenhang. In ihr wird das System, die Totalität (das «Fleisch», *basar* auf Hebräisch) zum Fetisch. Das System umfaßt alles, betrachtet sich als absolut und endgültig. Einer solchen Theologie ist die Utopie eines anderen und besseren Systems dämonisch, illegitim, atheistisch.

Das Volk Israel selbst unterlag, sei es wegen der ideologischen Ansteckung der Nachbarvölker und Imperien, sei es wegen des Gefühls der eigenen Stärke unter den ersten Königen einer solchen Versuchung und verwendet die Kategorie *gojim*[10], um die fremden, minderwertigen und barbarischen Völker zu bezeichnen.

Die «Hellenizität», die «romanitas», die «Christenheit», die «europäische» oder «westliche Zivilisation» sind lauter Begriffe einer fetischisierten, alles verschlingenden Totalität des Systems. Diese Begriffe gehören zur Grundlage einer Theologie der Unterdrückung.

Seinem Wesen nach gründet dieser Fetischisierungsprozeß von seiten der herrschenden Klasse einer unterdrückenden Nation auf der Verneinung der *Äußerlichkeit* des anderen[11] und auf der Entfremdung des anderen als anderen. Der andere wird ein einfaches Element des eigenen Systems, ein Mittel zur Erreichung der eigenen Ziele. Hierin besteht schließlich die Sünde. Einem anderen seine «Würde» nehmen, die ihm wesentlich, von Natur aus zukommt («*würdig*» sein, heißt Person sein, anders sein als jeder andere, eminent *heilig* sein: jemand sein dürfen, der «abgesondert» und daher verschieden ist), das ist, ihm sein Anderssein, seine Freiheit, seine Menschlichkeit nehmen. Wenn man einmal dem anderen seine Äußerlichkeit genommen hat, die ihm von Gott aus zusteht, und dies durch das Kunststück gelang, daß man ihn für barbarisch, unmenschlich, tierisch und bestialisch, und für den Erzfeind[12] hielt, konnte man ihn manipulieren, kontrollieren, beherrschen, quälen, foltern, ermorden. Dies alles geschieht dann im Namen des «Seins» – so würde es der alte Schelling sagen – oder im Namen der «Zivilisation» und der Kultur, oder im Namen des «Christentums», eigentlich immer im Namen der fetischisierten Totalität.

Es ist logisch, daß auf die Aburteilung des anderen unmittelbar, wenn man über genügend politische,

wirksame Macht verfügt, außerdem folgt, daß man ihn dessen, was er materiell zum Leben braucht, berauben kann. Wenn es dann beim Offertorium der katholischen Messe heißt: «Wir bringen Dir dieses Brot, Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit», dann wird der Raub auf der Ebene der täglichen wirtschaftlichen Wirklichkeit auf der Ebene des Kultes zum Sakrileg, und so wird hier die Entwürdigung des anderen blasphemisch vollendet und zur absoluten Wirklichkeit. Es genügt nicht, den Indio nur als Tier zu betrachten, er wird auch zu einer nichts kostenden, völlig ausnutzbaren Arbeitskraft innerhalb eines kolonialistischen Tributsystems, das die wesentlichen Voraussetzungen für die erste Kapitalakkumulation des europäischen Kapitalismus vom 16. Jahrhundert an schaffte.

2. *Eine Theologie der Befreiung*

In Zeiten, in denen die Propheten auftreten und das messianische Gottesreich näher rückt, wird gerade gegen die Bürde der Ablehnung und der Verneinung, die auf den *gojim*, auf den Heiden, auf den «Völkern» lastet, angegangen: «Ich habe meinen Geist über ihn ausgegossen, damit er den *gojim* Gerechtigkeit verkünde.» (Jes 42,1.) «Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker (*éthnē*) werden vor ihm versammelt werden.» (Mt 25,31–32).[13]

Eine Theologie der Unterdrückung setzt gern Grenzen fest (vgl. «damit mein Heil bis an die Grenzen der Erde reiche», Jes 49,6)[14], und erklärt, daß der andere an der anderen Seite der Grenze steht, an der anderen Seite des Heils, des Seins, der Würde. Dagegen durchbricht die Befreiung den Horizont des Systems und schließt den anderen als den Gleichen, als einen Bruder, als ein Mitglied der eschatologischen Gemeinschaft mit ein.

III. Die Diskussion über die Behandlung und das Wesen der Indios

1. *Der Rahmen der Diskussion*

Die Diskussion, die 1550 in Valladolid zwischen Juan Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas stattfand, war ein theologisch sehr bedeutendes Ereignis. Es war die wichtigste Diskussion, die damals in Europa über das Wesen der Menschen und Kulturen der Dritten Welt sowohl mit Argumenten auf der Ebene der natürlichen menschlichen Vernunft als im Licht des Glaubens je geführt wurde. Es dauerte bis zum Erscheinen der Theologie der Befreiung in unserer Zeit vom Ende der sechziger Jahre an, bis die Problematik mit ähnlichem Tiefgang wieder aufgenommen wurde.

Paradoxerweise begünstigte ein bestimmtes Verhältnis der Klassen untereinander die Sache der Indios auf der Ebene der Diskussion, was ihnen allerdings in der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit wenig nützte, denn dort wurden sie nach wie vor bis zur totalen Entfremdung und sogar oft bis zur physischen Vernichtung unterdrückt.

In den Kolonien war die Klasse der «Encomenderos», der Spanier, die über die Arbeit der Indios als deren Tributzahlung an Spanien verfügen konnten, im spanischen Amerika eine mächtige Oligarchie geworden, die anfing, sich zu organisieren. (Ähnlich war es auch mit der Gruppe der Sklavenhalter in Brasilien.) Der König konnte diese Encomenderos schlecht unterstützen, denn sie neigten dazu, sich von Spanien unabhängig zu machen. Die Konquistadoren Perus waren dafür schon ein warnendes Beispiel gewesen.

Daher ließ der König die Veröffentlichung der Schriften von Ginés de Sepúlveda, die die Unterdrükkung der Indios im Sinne der Encomenderos rechtfertigten, nicht zu, sondern er erlaubte dagegen den Druck der Werke von Bartolomé de las Casas, der die Berechtigung der spanischen Eroberung Lateinamerikas leugnete und die Freiheit der Indios verteidigte. Der König mußte den Einfluß der entstehenden Oligarchie zu schmälern versuchen, um seine eigene Macht zu sichern. In diesem Kontext kann Bartolomé die Encomenderos kritisieren und sich auf den König stützen, um die Freiheit der Indios zu erwirken.

«Zum ersten, und wahrscheinlich auch zum letzten Mal», so schreibt ein nordamerikanischer Autor, «nimmt eine Kolonialmacht die Mühe einer echten und ehrlichen Untersuchung auf sich, um die Berechtigung der Methoden zu untersuchen, die sie zur Erweiterung ihres Imperiums anwandte.»[15] In der Tat hörte der Rat der Vierzehn, «el consejo de las Indias», sich das Urteil von Theologen und Juristen an, um sein Gutachten über die Berechtigung der Eroberung Amerikas abgeben zu können.

2. *Die Argumente von Ginés de Sepúlveda*

Vor dem Rat begründete Ginés de Sepúlveda seine Argumentation mit Hilfe vieler Autoren, unter ihnen Aristoteles, Johannes Maior, Fernández de Oviedo, eine Bulle Alexanders VI. usw.

Aristoteles hatte behauptet: «Der Mensch, der nicht von Natur sich selbst, sondern einem andern ange-

hört, ist von Natur auch Sklave. (...) Von Natur sind Sklaven (*phýsei doũloi*), für die es nützlich und von Vorteil ist, anderen zu gehorchen. Der Nutzen der Sklaven ist von dem der Haustiere nur wenig verschieden.»[16] Ginés de Sepúlveda machte sich diese Lehre in seiner Theologie der Unterdrückung zunutze: «Es gibt noch weitere Gründe für einen gerechten Krieg gegen die Indios. (...) Einer besteht darin, daß man diejenigen, die von Natur aus anderen gehorchen müssen, wenn sie diesen Gehorsam verweigern, mit Waffen unterwerfen darf, falls kein anderer Weg möglich ist.»[17]

Johannes Maior, ein schottischer Theologe hatte 1510 in Paris sein Werk «*In I. und II. Sentent. Commentarii*» veröffentlicht, in denen er auch auf die neuentdeckten Gebiete zu sprechen kam. Er meinte, daß, «wenn bestimmte Leute den Glauben an Christus mit ganzem Herzen angenommen haben, sie auch wünschen müssen, daß ihre Herrscher, wenn sie Heiden bleiben wollen, abgesetzt werden»[18]. Weiter schreibt er: «Es muß noch etwas dazu gesagt werden. Diese Leute leben an beiden Seiten des Äquators und in der Mitte zwischen den Polen als wilde Tiere. Jetzt ist dies alles erst entdeckt worden.»[19]

3. Die Antwort des Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas antwortet sehr leidenschaftlich auf all diese Argumente. Die Antwort auf Johannes Maior lautet: «Hören wir doch auf mit Johannes Maior. Er weiß ja absolut nichts, weder von unseren spanischen Gesetzen noch von den konkreten Tatsachen. Es ist ja lächerlich, daß dieser schottische Theologe daherkommt, um uns zu erzählen, daß ein König abgesetzt werden muß, noch ehe er Spanisch kann oder versteht, weshalb die Spanier Festungen bauen.»[20]

Auf Fernández de Oviedo, der behauptete, daß die Indios in «tierische Sitten» verfallen seien und unmöglich den Glauben empfangen könnten, antwortet Bartolomé: «Oviedo nahm doch teil an den grausamen Streifzügen unter den Indios. Kann es dann noch etwas geben, was er nicht gegen die Indios zu sagen bereit wäre? (...) Gott hat ihm und den anderen Plünderern die Augen verschlossen (...)[21], und daher können sie nicht durch Gottes Gnade verstehen, daß diese armen nackten Leute einfach sind, gutmütig, mitfühlend und mild.»[22]

In bezug auf die Bullen Alexanders VI. analysiert Bartolomé die sogenannte «Schenkung» Amerikas an die Spanier und zeigt, daß der Papst niemals die Gewalt oder den Krieg als Mittel, den Indios den Glauben zu verkünden, gutgeheißen hat. Er wies darauf hin, daß die Königin Isabel damals nach der Entdeckung die Indios verteidigte und verboten hatte, «ihnen oder ihren Besitzungen irgendeinen Schaden zuzufügen».[23]

Mit solchen Argumentationen für und wider standen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas sich in der Streitfrage gegenüber, ob die Indios den Glauben empfangen dürften und wie er ihnen gepredigt werden sollte.

IV. Der eigene Standpunkt des Bartolomé de las Casas

1. Die Achtung des Las Casas vor dem Indio als anderem

Schon als Eroberer und später als junger Geistlicher schätzte Bartolomé die Indios und behandelte sie als *andere*: «Gott hat all diese vielen und unterschiedlichen Völker sehr einfach und ohne Hinterlist und Bosheit erschaffen. Sie sind ihren natürlichen Königen und ihren christlichen Herren gegenüber sehr gehorsam und treu. Es gibt auf der ganzen Welt keine bescheideneren, geduldigeren Menschen, die mehr den Frieden lieben, sanfter und ohne Zwist und Zorn sind. Sie sind sehr fein gebaut, sanft und sacht und halten keine schwere Arbeit aus. Sie sterben leicht bei jeder Krankheit.»[24]

Diese Hochachtung des Las Casas hatte noch nichts zu tun mit dem späteren Mythos des *bon sauvage*, des guten Wilden, obwohl Bartolomés Schrift «Kurzer Bericht der Zerstörung Amerikas» (*Brevissima relación de la destrucción de las Indias*) mit zur Entstehung des Mythos beitragen sollte. Bartolomé respektiert den Indio in seiner *Äußerlichkeit*. Seine Behauptungen über sie mögen ab und zu stereotyp sein und ständig wiederkehren («Sie sind so sanft, so bescheiden und friedliebend...»), aber gerade in ihnen zeigt sich die Fähigkeit von Las Casas, den Gesichtskreis des Systems zu sprengen, um sich für die *Äußerlichkeit des anderen als anderen zu öffnen*.

2. Las Casas als Theologe der Befreiung

Die Ankunft der Spanier in Amerika war eine Urerfahrung, ein Einander-Gegenüberstehen «von Angesicht zu Angesicht»: «Der Admiral (Columbus) und alle anderen, die noch nie die Indios gesehen hatten»[25], standen ihnen nun zum ersten Mal gegenüber.

Die Europäer aber stürzten sich sofort auf die Indios: «Kaum hatten sie sie gesehen, da stürzten sie sich auf sie (auf die Indios) gleich grausamen ausgehungerten Wölfen[26], Tigern und Löwen. Seit vierzig Jahren bis heute (1552) haben sie nichts anderes getan,

als sie in Stücke zu reißen, zu töten, zu beängstigen, zu unterdrücken, zu quälen und zu vernichten mit immer ausgefalleneren und neuen Arten der Grausamkeit, von denen man noch nie gelesen noch gehört hat.»[27] Der Prophet und Befreiungstheologe Las Casas richtet seine Kritik gegen die Entfremdung des anderen und greift heftig die Totalitätssucht eines europäischen Systems an, das seine imperialistische Herrschaft zu erweitern sucht. Autobiographisch schreibt Las Casas von sich selbst als jungem Geistlichen: «Er war immer mehr davon überzeugt, das alles, was man den Indios antat, ungerecht und gewaltsam war.»[28]

3. Las Casas als Kapitalismus- und Ideologiekritiker

Für den größten Theologen des sechzehnten Jahrhunderts war das ganze europäische System falsch, denn falsch war das Hauptziel, dem man in ihm nachjagte: «... Über hunderttausend Opfer haben sie umgebracht durch die Arbeit, zu der sie sie aus reiner Gier nach Gold zwangen.»[29] «Wegen ihres Heißhungers nach Gold und Reichtümern.»[30] Der Gott Gold, der neue Fetisch und Abgott des entstehenden Kapitalismus wurde von Las Casas noch in der Wiege, als er kaum geboren war, kritisiert. Dadurch war ein Anfang gemacht mit der Kritik an der modernen europäischen Welt, angefangen mit ihrer präkapitalistischen und merkantilistischen Phase über die Anfänge des eigentlichen industriellen Kapitalismus bis zum Imperialismus und «Nachkapitalismus». Mit Spanien und Portugal waren von vornherein auch schon die Niederlande, England, Frankreich und der imperialistische Dreierbund unserer Tage, USA, Deutschland und Japan, mitkritisiert.

In Bartolomés Zeit trat der ungerechte Reichtum in einem Maß wie nie zuvor seine Götzendienst fordernde und Menschen verzehrende Herrschaft an: «Seit siebzig Jahren haben sie unter diesen Völkern geraubt, geschlachtet und gemordet, und sie waren ein Ärgernis für den Glauben. *Bis heute haben sie nicht bemerkt*, daß dies ein Ärgernis und eine Schande war für unseren Glauben, daß diese Diebstähle, dieses Unrecht, diese Versklavung und die widerrechtliche Aneignung so vieler Reiche und Völker und schließlich diese Verheerung ganzer Gebiete und dieser Völkermord *Sünde und sehr grobes Unrecht sind.*»[31]

Bartolomé de las Casas zeigt sich hier nicht nur sehr deutlich als Befreiungstheologe, er ist auch ein Theologe der Ideologiekritik. Er bemerkte mit scharfer Intelligenz die Diskrepanz zwischen christlicher Theorie und Praxis («Bis heute haben sie nicht *bemerkt* ...»: nicht festgestellt, nicht entdeckt), und vor allem: er weist auf die Sünde hin, die durch die Erweiterung der europäischen Herrschaft über andere Völker begangen wird.

Dies ist eine Theologie der Befreiung, die die moralische Perversität des Kolonialismus und des Tributsystems der *encomienda* bloßstellt. Die europäische Theologie hat sich bis heute gegen eine solche Theologie der Befreiung gesperrt. Es wäre auch für sie höchste Zeit, über die Geschichte nachzudenken und zu versuchen, die unchristlichen Folgen einer unchristlichen Theologie der Herrschaft wiedergutzumachen.

Las Casas hat zwei Jahrhunderte vor Rousseau und drei Jahrhunderte vor Hegel und Marx die Dialektik zwischen Herren und Sklaven, wie sie sich auf der Ebene der Welt in dem Verhältnis zwischen den Völkern abspielt, verstanden und zum Ausdruck gebracht, als er davon berichtete, daß alle, «die es wagen könnten, in Freiheit zu denken und zu atmen», umgebracht wurden, um eine koloniale Ordnung zu gründen «durch möglichst harte, grausame und bittere *Versklavung* und *Unterdrückung*».

Kurz vor seinem Tod schreibt Las Casas in seinem *Testament*: «Gott hat mich ohne mein Verdienst als seinen Diener auserwählen wollen, um einzutreten für diese vielen Völker und Menschen, die wir Indios nennen (...), um sie zu *befreien* (ein solches Wort in einem frommen Text des sechzehnten Jahrhunderts!) vom grausamen Morden, das ihnen angetan wird.»[32]

V. Der «gute Wilde» (bon sauvage) im triumphierenden Kapitalismus

Für die Feststellung der Berechtigung der spanischen Herrschaft in Amerika und konkret des Rechts der *encomenderos*, die Indios nach Belieben zur Arbeit einzusetzen, war es wichtig, festzustellen, ob die Völker Amerikas fähig waren, in Frieden den Glauben zu empfangen oder nicht. Dies alles spielte sich noch ab in einer vorindustriellen und merkantilistischen Gesellschaft, als der Kapitalismus noch in den Kinderschuhen steckte.

Die Vorstellung des «guten Wilden» (bon sauvage) hatte dagegen gegen Ende des siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert als Hintergrund das Recht der Europäer (jetzt hauptsächlich Franzosen und Engländer) im Rahmen eines kapitalistischen Systems – das bald industriell sein sollte und gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts auch noch imperialistisch –, neue Kolonien zu erwerben und zu beherrschen.

1. «Bei uns» und die «anderen»

In einer neueren Arbeit wird dargestellt, daß der Europazentrismus zusammengeht mit der Verachtung

«anderer» Völker: «Obwohl Europa der kleinere der drei Teile *unseres* Kontinentes (der Landmasse Europa–Asien–Afrika?) ist, hat Europa Vorteile, die ihm vor den *anderen* den Vorzug geben. Das Klima ist sehr gemäßigt, und seine Gegenden sind sehr fruchtbar, wenn man den Norden ausnimmt. Europa ist überlegen wegen seines Wohlstands und seiner Ressourcen, und die Völker sind gewöhnlich sehr sanftmütig, ehrlich und zivilisiert. Sie haben eine sehr gute Veranlagung für Kunst und Wissenschaft. (...) Die Völker Europas haben sich durch ihre Geschicklichkeit und ihren Mut die *anderen* Teile der Welt unterworfen. Ihr Scharfsinn zeigt sich in ihren Werken, ihre Weisheit in ihren Regierungen, ihre Kraft in ihren Waffen, ihre Planung und Geschicklichkeit im Handel, ihre Großzügigkeit und Kunstliebe in ihren Städten. Europa läßt so in jeder Hinsicht die anderen Teile der Welt hinter sich. (...) Es besteht (trotz der Tatsache, daß andere Völker in *unserem* Europa anderen Religionen, besonders dem Islam angehören) oft Anlaß, die Namen ‹Europa› und ‹Christenheit› durcheinanderzuverwenden.»[33]

Das «*Unsere*» ist das Europäische, Zivilisierte, Christliche, das sind ehrliche und mutige Leute, die Wissenschaft und Kunst zu schätzen wissen. Die «*anderen*», das sind die Barbaren, die Heiden, die Fremden, ohne König oder Glauben. Bernard Duchêne analysiert verschiedene Artikel des zitierten *Dictionnaire*, um schließlich zur Schlußfolgerung zu gelangen: «Moreri und seine Leser sind nicht nur weit entfernt von der Anerkennung des *anderen* als anderen, sondern im Gegenteil, durch den Kolonialismus nähert sich der Traum der Wirklichkeit an: das «bei uns» (*chez nous*) soll sich über die ganze Welt verbreiten, und die Weltkarte soll unter den Farben eines christlichen Europa vereinigt werden.»[34]

2. *Der «gute Wilde» als Beuteobjekt des Kapitalismus*

Schon in der Zeit von José de Acosta, später in der Zeit des Dictionnaire standen zwei Auffassungen über den «primitiven Menschen» nebeneinander. Für die einen ist er ein Barbar, brutal, grausam, wild und wüst[35]. Für andere war er sanft, gutmütig, gelehrig und folgsam, voller Tugenden und ohne Hinterlist, ungefährlich, froh und von feiner Natur[36]. Oder die fremden Völker werden von denselben Personen einmal so und einmal anders eingeschätzt, wie es z.B. im *Dictionnaire* geschieht.

Im achtzehnten Jahrhundert scheint Rousseau sich eher auf die zweite Bedeutung zu stützen, als er von seinem «guten Wilden» redet, einem Menschen, der weder im «natürlichen Zustand» noch im «zivilisierten Zustand», d.h. im Zustand der mittelalterlichen feudalen und monarchistischen Zivilisation lebt: «Man darf den natürlichen Zustand nicht mit dem wilden Zustand verwechseln *l'état sauvage*) und auch nicht den natürlichen Zustand mit dem zivilisierten (*l'état civil*).»[37]

Dieser gute Wilde (d.h. der primitive Mensch mit positiven Eigenschaften, wie er der zweiten Einschätzung oben oder den ersten zwei Gruppen der Typologie von Acosta entspricht) wird erwähnt, um den «zivilisierten Zustand» oder die feudale, monarchistische Kultur zu kritisieren. Der «natürliche Zustand» schließlich bezieht sich auf den aufstrebenden Bürger, der in reinem, freien Zustand erscheint, um eine neue Welt, nämlich das kapitalistische Europa vom 18. Jahrhundert an, zu schaffen[38].

In diesem Rahmen ist der Ausdruck der «*gute Wilde*» die positive Beurteilung der Völker der Dritten Welt als mögliche Objekte künftiger Ausbeutung. Das aufstrebende Bürgertum säkularisiert sein Verhältnis zu diesen Völkern: es geht jetzt nicht mehr darum, ob sie mögliche Objekte der Glaubensverkündigung sind, wie es mit den *rüden* Indios in der Zeit nach der spanischen Eroberung der Fall war, und es geht auch nicht um die ungläubigen Heiden gegenüber der französischen Christenheit des siebzehnten Jahrhunderts, sondern es geht jetzt um billige Arbeitskräfte und künftige Absatzmärkte für die industrielle Produktion: «Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst *diese bestimmte* Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß usf. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.»[39] Die Länder und Völker der Dritten Welt werden als «*gute Wilde*» zur *tabula rasa*, zur Arbeitsreserve und zur billigen Produktivkraft, zum potentiellen Markt für die Überproduktion, zum *Rohstoff* der Zivilisation.

Der große «Theologe der Unterdrückung» der Welt durch Europa geht so weit, in seiner «modernen» *Summa theologica* zu schreiben: «Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien (man achte auf den religiösen Beigeschmack des Begriffes!) der *Zivilisation* in der ganzen Welt zu sein; denn ihr *Handelsgeist* (der Heilige Geist des Kapitalismus?) treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen, Verbindungen mit den *barbarischen Völkern* anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu wecken und vor allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das Aufgeben von Gewalttätigkeiten, den

Respekt vor dem Eigentum und die Gastfreundschaft (für das Kapital, so vergaß Hegel zu sagen).»[40]

3. Die rüden Indios und guten Wilden von heute...

Wir, die Lateinamerikaner, für die Europäer die ersten «Barbaren» der modernen Zeit (nach uns kommen die Afrikaner und die Asiaten), kennen schon seit fünf Jahrhunderten die Folgen der Theologie der Unterdrückung, sie sind aber in unserer Zeit tragischer denn je. Der heutige Name für die «Barbaren», für die Rüden und Rohen, für die «guten Wilden», heißt: «unterentwickelte Länder», «Länder auf dem Weg zur Entwicklung», «Länder der Dritten Welt», «arme Länder».

Auch heute noch kümmert man sich um uns. Man will uns heute nicht mehr etwa den Glauben verkünden, sondern mit uns «zusammenarbeiten», uns helfen «auf dem Weg zur Entwicklung». Dies ist die neueste Form der ideologischen Rechtfertigung der Unterdrückung und der Ausbeutung der neuen Barbaren, Rüden und Rohen, der neuen guten Wilden: der Völker der Dritten Welt. Auch heute braucht der Kapitalismus sein gutes Gewissen.

Und auch noch heute beruht der Unterschied zwischen echten, *würdigen* Menschen und unmenschlichen, *unwürdigen* Barbaren auf einem göttlichen Heilsplan oder auf einer natürlichen Ordnung: «Die Unterschiede zwischen den politischen Systemen sind naturgegeben.»[41]

Wie weit sind solche Auffassungen entfernt von dem, was Petrus den Kornelius, einen Heiden, einen Barbaren, einen aus den *gojim* lehrte: «Steh auf. Auch ich bin ein Mensch wie Du (*autós ánthropos*).» «Nun erkenne ich in Wahrheit, daß Gott nicht auf die Person sieht (*prosopolémptes*), vielmehr in jedem Volk *jeder* ihm wohlgefällig ist, der ihn fürchtet und recht tut (*ergazómenos dikaiosýnen*).» (Apg 10,26 und 34–35.)

[1] José de Acosta, Obras del Padre José de Acosta (BAE 73, Atlas, Madrid 1954) 392a.

[2] AaO. Acosta stützt sich auf Thomas von Aquin, In epistolam ad Romanos c. 1 lectio 5, und In I ad Cor. c. 14 lectio 2.

[3] Acosta, aaO. 392b.

[4] AaO.

[5] AaO.

[6] AaO. 393b.

[7] Pierre Chaunu, Conquête et exploitation des nouveaux mondes (PUF, Paris 1969) 7.

[8] Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias III = BAE 119 (Atlas, Madrid 1959) 60. Vgl. Lewis Hanke, Uno es el género humano (Chiapas 1974) 54 ff. Englisch: All mankind is one. (...) (Northern Illinois University Press, De Kalb 1974).

[9] Ginés de Sepúlveda, Democrates alter (CSIC, Madrid 1957) 15.

[10] ThWNT II 362ff, Art. éthnos.

[11] Für Hegel ist *Äußerlichkeit* das Dasein, das durch die ursprüngliche Entzweiung des Seins am weitesten vom Sein entfernt ist. Für uns ist die «Äußerlichkeit» der Bereich, aus dem heraus der andere, der Arme, der durch das System der Unterdrückung arm ist und zum Nichtteil unserer Welt gemacht wird, Gerechtigkeit und Recht fordert. Vgl. E. Dussel, Filosofía ética latinoamericana (Edicol, México 1977).

[12] «... die Mobilisierung gegen den Feind wirkt als mächtiger Antrieb zu Produktion und Beschäftigung und erhält so den hohen Lebensstandard.» «Noch einmal: der Wahnsinn des Ganzen spricht die einzelnen Wahnsinnstaten frei und verkehrt die Verbrechen gegen die Menschheit in ein rationales Unternehmen.» Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied und Berlin 1970) 41 und 72.

[13] In der ganzen Predigt Jesu wird deutlich, wie er sich für andere als nur das jüdische Volk öffnet. Vgl. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Stuttgart 1956).

[14] Vgl. ThWNT V 453 (Art. óros).

[15] Hanke, aaO. 9 (Anm. 8).

[16] Aristoteles, Politik I 5 1254 a 14–16 und b 19–24.

[17] Ginés de Sepúlveda, Sobre las justas causas de la guerra contra los Indios (Fondo de cultura económica, México 1941) 81.

[18] Stafford Poole, Bartolomé de las Casas. Defense against the Persecutors and Slanderers for the People of the New World (Northern Illinois University Press, De Kalb 1974) 333.

[19] AaO. 338.

[20] AaO. 329.

[21] Die «verschlossenen» Augen sind gerade das blinde Gewissen, so würde es heißen nach Dietrich von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung (Darmstadt 1969).

[22] Poole, aaO. 345–346.

[23] AaO. 353.

[24] Bartolomé de las Casas, Brevíssima relación de la destrucción de las Indias: Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas = BAE 95–96; 105–106; 110 (Atlas, Madrid 1957–1961) V 136a.

[25] Las Casas, Historia de las Indias, cap. XL: Obras I 142 a.

[26] Man denke an die Definition, die Hobbes von dem europäischen Menschen des bürgerlichen Kapitalismus gab: «Homo homini lupus.»

[27] Las Casas, Brevíssima relación... 136b.

[28] Las Casas, Historia de las Indias III cap. LXXIX: Obras II 357a.

[29] Las Casas, Representación a los regentes Cisneros y Adriane: Obras V 3a.

[30] Las Casas, Memorial de remedios: Obras V 120a.

[31] Las Casas, Cláusula del testamento: Obras V 540a.

[32] AaO. 540a–b.

[33] Louis Moreri (Hg.), Grand dictionnaire historique (Paris 1759[20]; die erste, später oft redigierte Ausgabe war: Lyon 1674), Stichwort «Europe». Nach: Bernhard Duchêne, Un exemple d'univers mental au XVIII[e] siècle ou la mappemonde idéologique du Grand Dictionnaire Historique de Moreri: Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII[e]–XX[e] Siècle, 29–30 (23–45).

[34] AaO. 44.

[35] AaO. 35.

[36] AaO.

[37] Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation V (Garnier, Paris 1964) 514.

[38] Vgl. Enrique Dussel, Ética filosófica latinoamericana III (Edicol, México 1977) 136 ff.

[39] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 246: Theorie Werkausgabe (Frankfurt 1970) 391.

[40] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Schlußseiten: Theorie Werkausgabe 12 (Frankfurt 1970) 538.

[41] H. Cooper/K. Kaiser/M. Mosaka, Towards a renovated international System (Trilateral Commission, vervielfältigt 1977) 21.

EINRIQUE 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 (Mexico). Präsident der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Teilnehmer am ökumenischen Dialog von Theologen der Dritten Welt in Dar-es-Salaam, Accra und Sri Lanka. Er veröffentlichte in letzter 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); History of the Church in Latinamerica (Eerdmans, Grand Rapids 1979); Filosofía ética latinoamericana Bd. I–III (Edicol, Mexiko 1977); Religión (Edicol, Mexiko 1977); Ethics and Theology of Liberation (Orbis Books, New York 1978); Los obispos latinoamericanos y la liberación del pobre (1504–1620) (CRT, Mexiko 1979); De Medellín a Puebla (1968–1979) (EDUCA/Editorial Integral, San José/Mexiko 1979). Anschrift: Apdo. 11–671, México 11, D.F., Mexiko.

Leonidas E. Proaño

Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika

«Die Kirche und die Armen in Lateinamerika»: das ist ein Thema, das wesentlich und wichtig ist sowohl für die Kirche als für die Armen in Lateinamerika.

Es ist wesentlich und wichtig für die Kirche, denn es geht darum zu wissen, wie sie die Armen sieht, wie sie sich selbst in bezug auf die Armen wahrnimmt und in welchem Maß sie heute in diesem enormen Gebiet, das Lateinamerika heißt, Christus in seiner Armut und in seiner Identifikation mit den Armen nachfolgt.

Im Grunde geht es für die Kirche darum, ihre Identität mit Christus und ihre Authentizität zu überprüfen, denn sie ist berufen, in Raum und Zeit Christus in unserer Welt weiter anwesend sein zu lassen, um ermutigt und gestärkt vom Heiligen Geist die Sendung des Heiles, die Sendung Jesu, zu vollenden.

Das Thema ist auch wesentlich und wichtig für die Armen, denn sie möchten wissen und prüfen, ob die Kirche ihnen ein Licht zeigen kann, das ihre Trauer verjagt, und ihnen einen Strahl der Hoffnung gibt. Wir müssen wissen, wie sie sich selbst gegenüber der Kirche sehen, ob sie sich als aktive Mitglieder des Volkes Gottes, das die Kirche ist, verstehen und fühlen.

Schließlich geht es darum, ob die Armen sich durch die Kirche berufen fühlen, Christus ähnlich zu werden, der ihnen zuerst ähnlich wurde, ob sie sich der Einladung bewußt sind, in Christus Kirche zu werden und Kirche zu sein, denn gerade sie genießen das Vorrecht, die ersten Boten des Evangeliums für die Welt zu sein, gerade sie können am ehesten durch Wort und Tat die Nähe des Reiches verkünden.

Um dieses Thema zu behandeln, werde ich zuerst beschreiben, wer die Armen in Lateinamerika heute sind. Dazu werde ich berichten, welche Stelle sie in der Gesellschaft einnehmen, was sie tun, was sie sagen und was sie erwarten und hoffen.

Dann werde ich die verschiedenen Haltungen der Kirche gegenüber den Armen beschreiben. Schließlich werde ich in einem dritten Abschnitt, ausgehend von der Situation der Armen und der Haltung der Kirche unter dem Licht und der Herausforderung des Evangeliums versuchen, die Identität der Kirche zu überprüfen.

I. Die Armen heute in Lateinamerika

1. Wer sie sind

Es fehlen nicht diejenigen, die, wenn man von den Armen spricht, darauf hinweisen müssen, daß auch die Reichen arm sind. Wir wollen uns nicht auf eine solche Diskussion einlassen und geben gerne zu, daß unabhängig von ihrer sozialen und wirtschaftlichen Lage alle Menschen als beschränkte Geschöpfe und als Sünder arm sind.

Wenn wir hier aber von Armen reden, meinen wir die Männer und Frauen in Lateinamerika, denen es oft an dem, was sie zum Leben brauchen, fehlt, die innerhalb der Gesamtstruktur der Gesellschaft ausgebeutet sind, die kaum von der sozialen Fürsorge und von den Dienstleistungen des Staates profitieren, die am Fortschritt der Menschheit keinen Anteil haben und von den wichtigen Entscheidungen der Gesellschaft und der Politik ausgeschlossen sind.

In Lateinamerika sind arm die Indios, die Schwarzen, die Bauern, die Bewohner der Vorstädte, die Arbeitslosen, die Unterbeschäftigten, die Arbeiter und Handwerker und viele Angehörige kleiner selbständiger Berufe. Wenn wir uns die Struktur der Gesellschaft wie eine Pyramide vorstellen, sind die Armen diejenigen, die sich an der Basis dieser Pyramide befinden und die ganze Last und das Gewicht der Beherrschung durch die ihnen übergeordneten sozialen Klassen tragen müssen. Es sind die Verachteten der Gesellschaft.

2. Was sie tun

Es gibt die Armen, die arbeiten, sei es auf dem Land, sei es in der Stadt. Sie bearbeiten die Erde zum Wohl derjenigen, die sich die Eigentümer nennen, und dies sind oft große, anonyme, auch multinationale Wirtschaftsunternehmen. Sie arbeiten als Hilfsarbeiter beim Straßenbau oder beim Bau großer Gebäude und anderer Prestigeobjekte. Es gibt die Armen, die besonders in den Andenstaaten als Lastträger arbeiten oder Hafenarbeiter sind. Es gibt die Armen, die niedrige Handwerksberufe ausüben, schlecht bezahlt und durch Zwischenhändler ausgebeutet werden. Es gibt die Armen, die unter unmenschlichen Bedingungen in den Fabriken arbeiten und nur einen Hungerlohn bekommen. Es gibt die Armen, die im Bergbau arbeiten müssen, ohne daß für ihre Sicherheit und ihre Gesundheit gesorgt wird. Es gibt die Armen, die keine Arbeit finden und tausenden Einfällen nachgehen, um wenigstens ein bißchen zum Leben zu verdienen: sie sind unterbeschäftigt. Angst und Unsicherheit sind ihr tägliches Brot. Wen wundert es, daß einige von ihnen kriminell werden, sich das Nötige zusammenstehlen, im Alkohol ihren Trost suchen?

3. Was sie sagen

In Lateinamerika gibt es Arme, die stumm sind, und Arme, die die Fähigkeit wiedergefunden haben, ihr Wort zu sprechen.

Die ersten, das sind die «ohne Stimme», die «Kultur des Schweigens», die Unterdrückten seit Jahrhunderten, die daher regelrecht behindert sind durch eine Reihe Vorurteile, durch Aberglauben und Komplexe, durch Hemmungen, Fanatismus, Fatalismus, Mißtrauen und Passivität (Medellín, Erziehung 3).

Die zweite Gruppe sind diejenigen, die in einem Prozeß der Bewußtwerdung aus ihrer jahrhundertealten Lethargie aufwachen und ihre Zunge lösen, um wieder Mensch zu sein und ein Wort auszusprechen, das ein Wort ist der Klage, der Forderung der Gerechtigkeit, des Ausdrucks ihrer Hoffnungen. Von diesen Armen sprach Medellín, als die Rede war von einer «fortschreitenden Bewußtwerdung der unterdrückten Schichten» (Frieden 7) und davon, daß «sich ein dumpfer Schrei erhebt von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von nirgendwo gewährt wird» (Armut der Kirche 2). Auf diese Armen bezieht sich Puebla, wenn diese Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe bestätigt, daß «aus dem Innern der verschiedenen lateinamerikanischen Länder ein Schrei immer lauter und beunruhigender zum Himmel emporsteigt», eine Stimme, die jetzt nicht mehr stumm ist, sondern «deutlich und eindeutig, zunehmend lauter und ungestümer und unter Umständen sogar drohend» (Ausblick auf die kirchliche Wirklichkeit heute in Lateinamerika 87 und 89).

4. Was sie wollen

Die Armen, die zum Bewußtsein gelangt sind, suchen mit drängender Ungeduld die Befreiung aus unmenschlichen Lebensbedingungen zu einem menschenwürdigen Leben, den Übergang von Verhältnissen der Unterdrückung und der Ausbeutung zu einer Lage der Gerechtigkeit und der Anerkennung ihrer Person, die Erlösung aus einer Arbeit, in der sie reine Werkzeuge sind zur Bereicherung weniger, zur Fähigkeit, verantwortlich Menschen zu sein und die Entscheidungen der Gesellschaft mitzutragen.

Sie fühlen die Notwendigkeit, sich zu organisieren, um dies zu erreichen, die Notwendigkeit zusammenzuarbeiten, sich mit den leidenden und unterdrückten Brüdern zu solidarisieren und unaufhörlich für den Aufbau einer neuen menschlichen und gerechten Gesellschaft zu kämpfen.

5. Auf wen sie hoffen

Wiederholt sind sie durch die Demagogie der Politiker betrogen worden, die, nur um ihre Sympathie und ihre Stimmen für die nächste Wahl zu ergattern, von besseren Lebensbedingungen redeten und alles Mögliche versprachen, um sofort nachher alles zu vergessen und eher alles Mögliche zu tun, um die Armen in ihrer Situation der Versklavung und der Marginalität zu erhalten. In den letzten zehn Jahren haben die Militärregierungen und Diktaturen jeden Versuch des Protests und des Zusammenschlusses, jede Forderung nach Gerechtigkeit grausam erstickt. Auf wen können sie noch offen?

Noch richten viel Arme Lateinamerikas mit großer Erwartung und Hoffnung ihre Augen auf die Kirche. In Zusammenhang mit dem Besuch des Papstes in Mexiko und mit der Bischofskonferenz in Puebla schrieben einige mexikanische Arme dem Papst einen Brief: «Es würde gut sein, wenn Du uns dieses Mal ermutigtest und wir endlich aufstehen würden. Dazu kommen wir, um Dich zu sehen. Wir erwarten Dich in der Stadt Guadalupe, wohin wir immer gehen, wenn uns etwas bedrückt.» Und in bezug auf die Konferenz schrieben sie: «Wir haben es dringend nötig, daß diese Zusammenkunft uns sehr unterstützt, wie die andere, in der sie sagten, daß das Volk sich befreien muß» (Vida Nueva, Heft 1176, S. 5).

II. Die Kirche heute in Lateinamerika

Wie verhält sich die Kirche in Lateinamerika heute gegenüber den Armen?

In dem Abschnitt «Die vorrangige Entscheidung der Kirche für die Armen» gibt die Konferenz von Puebla uns eine Antwort auf diese Frage. Sie schreibt: «In der Kirche Lateinamerikas haben wir uns nicht alle genügend für die Armen eingesetzt, nicht immer waren wir um sie besorgt und mit ihnen solidarisch.» (1140)

Ein bißchen pauschalisierend kann man behaupten, daß es in der Kirche Lateinamerikas zwei verschiedene Verhaltensweisen gegenüber den Armen gibt: hier eine reiche Kirche, die mit den Reichen zusammenhält, und dort eine arme Kirche, die auf der Seite der Armen steht.

1. Eine reiche Kirche, die mit den Reichen hält

Es gibt die Verhaltensweise einer Kirche, die konservativ ist, materielle Güter, Privilegien und Auszeichnungen sammelt, Verträge abschließt und Beziehungen pflegt zu denen, die die wirtschaftliche und politische Macht in der Hand haben und die Prestige besitzen. Entweder geht eine solche Kirche an erster Stelle von der Vergangenheit aus und ist verbissen konservativ, oder es kann auch sein, daß sie sich zwar auf die Vergangenheit stützt, sich aber doch auf die Gegenwart ausrichtet und sich dabei für modern und fortschrittsfreundlich hält.

Beide Verhaltensweisen sind aber im Grunde eine und dieselbe. Doch ist die modernisierende, sich für fortschrittlich haltende die gefährlichere, denn sie beruhigt sich selbst und beschwichtigt die Armen und steht dabei immer im Dienst des Status quo.

In dieser reichen Kirche zählen die Armen wenig, sie werden als Minderwertige behandelt, als Kinder, die man an der Hand führen und ständig mit mütterlicher Sorge umgeben muß. Die Autorität wird von oben nach unten ausgeübt, und die Stimme des Volkes besitzt keinen Wert und wird auch nicht gehört. Die Regierungen in Lateinamerika, die der Ideologie der nationalen Sicherheit anhängen, lieben und begünstigen eine solche Kirche, denn sie arbeitet erfolgreich mit, um das Volk unbewußt und in Abhängigkeit, als unförmige, plumpe und daher auch schweigende, passive und ungefährliche Masse zu erhalten.

In dieser Kirche ist «Ordnung» etwas Heiliges und Unberührbares, darf der «Friede» weder durch Worte noch durch Taten, die Gerechtigkeit fordern, gestört werden, denn sie identifiziert Frieden mit der gefestigten Ordnung. Besonders, wenn diese Kirche meint, modern zu sein, hängt sie einem Entwicklungsmodell an, das von den wirtschaftlich reichen Ländern importiert wurde, und vergißt, daß die reichen Länder auf Kosten der armen Länder reich sind. Sie versteht «Erziehung» auf zweierlei Weise. Die Erziehung der jungen Leute und Erwachsenen aus den privilegierten Schichten soll diese vorbereiten auf die Aufrechterhaltung einer Gesellschaft, in der es immer Herrschende und Beherrschte, Reiche und Arme geben wird. Geht es um das Volk, dann ist «Erziehung» ein Mittel, damit dieses Volk die herrschenden Normen verinnerlicht und sich ihnen anpaßt.

Diese Kirche will den Glauben als eine Reihe von Dogmen auferlegen, denen man zu glauben hat, als eine Serie religiöser Praktiken und frommer Übungen, die einzuhalten sind, um das Heil zu erreichen. Unkritisch heißt sie jede Form der Volksfrömmigkeit gut, und sie weigert sich, in den Menschen einen Glauben zu wecken, der ein Engagement für Christus und seine Sendung, die Welt zu erneuern, sein würde. Diese Kirche mißtraut jeder Organisation des Volkes und ist ihr feindlich gesonnen. Sie verwirft sogar ihre Mitglieder, ihre Kinder, die es gewagt haben, ohne ihre Zustimmung daran teilzunehmen.

Aber die Armen haben auch ihre Haltung einer solchen konservativen und modernisierenden Kirche gegenüber. Sie ist ihnen fremd, steht ihnen fern, ist eine Institution wie so viele andere, die man bei Gelegenheit für den einen oder anderen religiösen Service in Anspruch nimmt, der man aber nicht angehört. Sie fühlen sich nicht als Mitglieder einer solchen Kirche, sie haben Angst vor ihr, denn sie wissen, daß diese Kirche reich ist und mit den Reichen hält. Sie können in dieser Kirche keinen Christus entdecken, der arm war und Freund der Armen und Sünder. Einer solchen Kirche kehren sie schließlich den Rücken zu und wenden sich von ihr ab.

2. Eine arme Kirche, die auf der Seite der Armen steht

Die Antwort auf die Frage: «Wie verhält sich die Kirche in Lateinamerika heute gegenüber den Armen» wird im schon zitierten Text von Puebla angedeutet. Wenn wir uns in Lateinamerika nicht alle genügend mit den Armen identifiziert haben, dann haben doch wenigstens einige von uns das getan. Wir wollen hier die andere Seite der Medaille besehen: eine arme Kirche, die auf der Seite der Armen steht, weil sie von den Armen aus aufgebaut wird.

In Medellín legte die Kirche ein öffentliches Schuldbekenntnis ab mit den Worten: «In der Situation der Armut und des Elends, in der der größte Teil des lateinamerikanischen Volkes lebt, haben wir Bischöfe,

Priester und Ordensleute das Nötige zum Leben und eine gewisse Sicherheit, während den Armen das Notwendigste fehlt und sie in Angst und Unsicherheit leben. Es gibt genügend Fälle, in denen die Armen fühlen, daß ihre Bischöfe oder ihre Pfarrer und Ordensleute sich nicht wirklich mit ihnen, mit ihren Problemen und Ängsten identifizieren und daß sie nicht immer diejenigen unterstützen, die mit den Armen arbeiten oder sich für sie einsetzen.» (Armut der Kirche 3.)

Als Frucht dieses Schuldbekenntnisses von Medellín entsteht in Lateinamerika eine Kirche, die unterwegs ist zur Armut und zu einem immer tieferen Engagement mit den Armen. Puebla erkennt dies deutlich an: «Wir freuen uns, daß nationale Bischofskonferenzen, viele Laien, Ordensmänner und Ordensfrauen, viele Priester ihr Engagement mit den Armen vertiefen und dies immer realistischer wird. Dieses Zeugnis, das erst in den Anfängen steckt, aber trotzdem nicht zu verleugnen ist, brachte die lateinamerikanische Kirche dazu, die schwere Ungerechtigkeit anzuklagen, die von unterdrückenden Mechanismen verursacht ist.» (Die vorrangige Entscheidung der Kirche für die Armen, 1136.)

Aus der gleichen Gesinnung heraus ermutigt Puebla im Dokument «Vida consagrada» die Ordensleute, in dieser Richtung weiterzugehen, und will «die Ordensleute anspornen, sich mit Vorliebe für die Armen einzusetzen». Dies tut die Konferenz, nachdem sie festgestellt hat: «*Die Entscheidung für die Armen ist die wichtigste Tendenz des lateinamerikanischen Ordenslebens*». Das Dokument unterstreicht die Tatsache, daß «die Ordensleute immer mehr in schwierigen und marginalisierten Gegenden zu finden sind, zwischen den Indios in der Mission leben, still und in Demut arbeiten» (769 und 733).

Nachdem wir mit offiziellen Dokumenten der Kirche diese Entscheidung für und dieses Engagement mit den Armen dargelegt haben, wollen wir von den Folgen berichten, die diese Haltung vielen Angehörigen der Kirche gebracht hat. Viele Laien, Ordensleute und Priester haben wegen ihres Einsatzes für die Armen und wegen ihres Kampfes für Gerechtigkeit leiden müssen. Es gibt viele Motive und Gründe, die Christen veranlassen, sich mit Gefahr für das eigene Leben für die Armen total zu engagieren. Man kann und muß zwischen diesen Motiven unterscheiden. Aber man kann nicht daran zweifeln, daß viele sich wegen ihres Glaubens auf dieses gefährliche Abenteuer der Solidarität mit den Armen eingelassen haben.

Diese Kirche sieht in den Armen die bevorzugten Freunde des Herrn, die möglichen authentischen Verkündiger des Evangeliums in einer Welt voller Materialismus und Unrecht sowie diejenigen, die am meisten bereit sind, das Evangelium anzunehmen, danach zu leben und es als Licht und Zeugnis inmitten der Welt auszustrahlen.

Die etablierten Mächte aber, die sich auf die Ideologie und die Gesetze der nationalen Sicherheit stützen, sehen Menschen mit einer solchen Auffassung von Kirche nicht nur mit Mißtrauen, sondern reagieren ihnen gegenüber mit feindlicher Aggressivität. Eine ganze Reihe raffinierter Verfolgungsmaßnahmen haben sie in Gang gesetzt. Sehr geschickt legen sie sich nicht mit der ganzen Kirche als solcher an, sondern sie isolieren bestimmte Mitglieder der Kirche, um sie besser bezichtigen und verleumden zu können und sie auf diese Weise physisch oder moralisch zu vernichten. Es geht dann immer um Angehörige der Kirche, die sich für die Armen entschieden haben.

Puebla hat diese Tatsachen wahrgenommen: «Die prophetische Anklage der Kirche und ihr konkretes Engagement für die Armen haben ihr in nicht wenigen Fällen Verfolgung und Quälereien jeder Art eingebracht. Die Armen selbst waren die ersten Opfer solcher Quälerei.» (Die vorrangige Entscheidung der Kirche für die Armen 1138.)

Auch die Armen bringen ihre Gedanken über eine solche Kirche, die auf ihrer Seite steht, zum Ausdruck. Unter vielen Zeugnissen erwähnen wir folgendes: «Der Arme fühlt sich als echtes Mitglied der Kirche und wirkt unmittelbar mit an den Entscheidungen, die sein soziales und religiöses Leben verbessern sollen. Die Kirche befreit die Menschen von den negativen Aspekten der Volksreligiosität und führt sie auf den Weg zu einem Glaubenserleben, das tief, stark und authentisch ist. Es entsteht ein Geist der Solidarität mit denen, die der Gerechtigkeit wegen leiden.» So lautete in Riobamba 1979 die Antwort einer Gruppe von Christen aus dem Volk (Asambleas cristianas de Cuaresma) auf die Frage: «Welche Änderung kann man in der Haltung der Kirche gegenüber den Armen feststellen?» Hier fühlen sich die Armen als Mitglieder der Kirche.

III. Überprüfung der Identität der Kirche

Die Kirche muß so viel wie möglich Christus ähnlich werden. Dies ist eine Pflicht der Treue, damit sie sich die Kirche Christi nennen kann und es auch tatsächlich ist. In ihrer Nachfolge darf sie keine Eigenschaft, keinen Zug der reichen Persönlichkeit Jesu auslassen, aber sie soll doch mit aller Entschiedenheit Christus in seiner Armut und in seiner Haltung gegenüber den Armen nachfolgen. Es ist sehr notwendig, daß die Kirche in Lateinamerika in dieser Hinsicht ihre Identi-

tät überprüft, um bleibend zu ihrer Bekehrung unterwegs zu sein. Eine ähnliche Überprüfung kann auch den Kirchen in anderen Gebieten der Erde nützlich sein, damit auch diese ernsthaft ihrer Bekehrung nachstreben.

1. Christus und die Armut

Man kann nicht leugnen, daß Christus die Armut auf sich nahm. Christus wurde arm, und das nicht nur in der Bedeutung, daß er die Armut, die dem menschlichen Leben im allgemeinen eigen ist, auf sich nahm, sondern an erster Stelle und vor allem wurde er arm, weil er die Armut der Armen kannte: er wurde arm unter den Armen.

Er wurde in einer armen Familie geboren unter Bedingungen äußerster Armut: seine Mutter legte ihn in eine Krippe, weil es für sie keinen Platz gab in der Herberge (Lk 2,7). Er wuchs auf in Armut. Er arbeitete als Armer. Um die gute Nachricht zu verkünden, setzte er arme Mittel ein. Er kam zum Gipfel der Armut, als er zwischen zwei Verbrechern sein Leben dahingab. Schon die Tatsache, daß er Jude wurde, war ein Zeichen der Armut, denn die Juden waren eine kleine Nation, die unbedeutend war und vom römischen Imperium beherrscht wurde. Wäre er in Rom geboren worden, hätte er dadurch allein schon eine ganz andere Ausgangslage und Qualität als Mensch gehabt, so wie in unseren Tagen ein Unterschied gemacht wird zwischen den Bürgern, die in den reichen Ländern, die im wahrsten Sinne des Wortes die Imperien unserer Zeit sind, geboren wurden, und den Bürgern aus den Ländern der Dritten Welt, die man mit Herablassung und Mitleid Länder «auf dem Weg zur Entwicklung» nennt.

Wie verhält sich jetzt in Lateinamerika die Kirche gegenüber diesem armen Christus, der der Spiegel ist, vor dem die Kirche sich betrachten muß? Ist die Kirche wirklich arm? Welche von den zwei vorgestellten Verhaltensweisen führt sie wirklich zu einer Identifikation mit dem Sohn Gottes, der Mensch wurde?

Christus wurde nicht nur arm mit den Armen, sondern er geriet auch in Konflikt mit den Reichen. Ausgehend von der Armut verurteilte er den Reichtum, den er ungerecht nannte und den er von der Entscheidung für Gott eindeutig abhob: «Man kann nicht zur gleichen Zeit Gott und dem Reichtum dienen.» (Mt 6, 24b.)

2. Von den Armen ausgehen...

Christus wurde arm. Trotzdem hätte er die Reichen gebrauchen können, um mit ihnen seine Kirche aufzubauen. Er hat es aber nicht getan: er suchte die Armen. Die meisten seiner Jünger waren Fischer. Auch heute noch sind die meisten seiner Jünger auf der ganzen Welt arme und unwissende Leute. Und wenn jemand von ihnen nicht arm ist, dann fühlt er sich wenigstens berufen, arm zu werden.

Wenn man nicht leugnen kann, daß Christus arm wurde, kann man auch nicht leugnen, daß er es vorzog, seine Kirche von den Armen her aufzubauen. Und nicht nur dies, er wollte von den Armen her und mit ihrer Hilfe seine Sendung verwirklichen, die Welt zu retten und das Reich seines Vaters zu errichten. Zu der Erwählung der Armen zu seinen Jüngern und Aposteln kommt noch die Predigt der Frohbotschaft: «Wohl den Armen...» und sein Mitleid und Erbarmen mit der hungernden Menge, den Kranken, den Sündern... Das alles war, wie wir heute sagen würden, die Bekundung seiner effektiven Solidarität mit den Armen. Dagegen geht er hart ins Gericht mit den Reichen, um zu versuchen, wenigstens so ihr Herz von Stein zu brechen.

Welche Haltung der Kirche steht heute in Lateinamerika der Haltung Christi am nächsten? Oder: welche von den beiden Haltungen, die sich in Lateinamerika heute so deutlich voneinander abgrenzen, erlaubt der Kirche eine radikalere Nachfolge Christi und Identifikation mit ihm, der arm war und Bruder der Armen?

Wir beten, wir hoffen, daß die Kirche Gottes, die in Lateinamerika lebt, bald eine Kirche sein möge, die sich von den Armen her aufbaut, und daß sie die Antwort Christi auf die Frage Johannes des Täufers wiederholen könne: «Geht und erzählt Johannes, was ihr seht und hört: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird die Frohbotschaft verkündet...» (Lk 7,22)

Aus dem Spanischen übersetzt von Karel Hermans

LEONIDAS E. PROAÑO

wurde 1910 in San Antonio de Ibarra (Imbabura, Ekuador) geboren. Dort besuchte er auch die stattliche Volksschule «Juan Montalvo». Er studierte dann am kleinen Seminar «San Diego» in der Stadt Ibarra. Das Studium der Philosophie und der Theologie absolvierte er am Priesterseminar «San José» in Quito. Zum Priester geweiht 1936, lehrte er am kleinen Seminar und Gymnasium «San Diego», arbeitete zusammen mit einem Freund in der katholischen Arbeiterjugend (JOC) und gründete eine Buchhandlung und eine Zeitschrift «La Verdad». Währenddessen schrieb er auch ein Buch «Eine Methode der katholischen Aktion» und eine Reihe Broschüren über die Priesterberufung. Am 26.5.1954 wurde er in der Kathedrale von Ibarra zum Bischof geweiht und trat drei Tage später sein neues Amt als Bischof

von Riobamba an. Er war Mitglied des CELAM (des Rates der lateinamerikanischen Bischöfe) von 1960 bis 1969, und als Verantwortlicher der Abteilung für Gesamtpastoral des CELAM hatte er die Aufgabe, das Lateinamerikanische Institut für Pastoral (IPLA) zu gründen und lebensfähig zu machen. Das Institut organisierte zuerst seine Kurse nacheinander an verschiedenen Orten, siedelte sich aber später in Quito an und blieb dort bis zu seiner Aufhebung (bzw. Fusion mit anderen lateinamerikanischen Instituten zum neuen Pastoralinstitut des CELAM, das seit 1974 in Medellín arbeitet). In seiner Diözese, deren Bevölkerung größtenteils aus Indios und Bauern besteht, gründete er die Radiovolksschule, das Zentrum für soziale Studien und soziale Tätigkeit, das Institut Tepayac, das Heim Santa Cruz, das Reiseteam für Missionierung und schließlich das Diözesaninstitut für Pastoral. Als Bischof schrieb er folgende Bücher: Pour une église libératrice (Cerf, Paris 1973); Conscientización, evangelización, y política (Sígueme, Salamanca 1974) und Creo en el hombre y en la comunidad (Desclée de Brouwer, Bilbao 1977). Anschrift: La Iglesia de Riobamba, Apartado 36, Riobamba, Ekuador.

Donna Singles

Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung

Es ist eine Tatsache: Aufgrund ihres Geschlechts werden die Frauen in der katholischen Kirche rigoros von allen offiziellen Instanzen ausgeschlossen, die die Funktion der Sakramentenspendung, der Leitung und des Lehramtes einschließen. Man kann gewiß nicht leugnen, daß sie immer mehr Verantwortung in der Gemeinde der Glaubenden ausüben – besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Aber das Prinzip bleibt fest bestehen, demzufolge keine Frau zu kirchlichen Funktionen zugelassen wird, deren Ausübung an die Weihe als Vorbedingung gebunden ist.

Die Kirchenordnung stellt nur die juridische Festlegung des Prinzips dar, demzufolge das weibliche Geschlecht ein «*impedimentum*» für die Weihe ist. So wird den Frauen nur aufgrund ihres Geschlechts *a priori* und kategorisch jeglicher Zugang zu den öffentlichen Ämtern in der Kirche verwehrt. Das Gesetz nimmt eine Unterscheidung der Funktionen vor und reserviert jene, die von vornherein die Zugehörigkeit zur Hierarchie fordern, allein den Männern. Daraus folgt, daß die Aufgaben, die den Frauen in der Kirche offenstehen, weder zu verachten noch zu vernachlässigen sind. Sie sind ganz einfach immer zweitrangig aufgrund der hierarchischen Stufung.

Sind die Frauen deswegen minderwertig in der kirchlichen Gemeinschaft? Stellt ihr Ausschluß von öffentlichen Aufgaben in der Kirche wirklich eine untergeordnete Stellung dar? einen tatsächlichen Eingriff in ihre Würde? eine Art von Diskriminierung, die nicht dem Evangelium gemäß ist?

Heute ist eine ständig wachsende Anzahl von Christen der Meinung, daß die Treue der Kirche zum Evangelium eine Änderung der derzeitigen Situation der Frauen hinsichtlich der kirchlichen Institution verlangt, und zwar gerade aufgrund dieser Fragen. Sie fragen sich, warum die Kirche auf das traditionelle Bild von der Frau fixiert bleibt, während die neuen Beziehungen, die sich heute in allen anderen Bereichen zwischen Mann und Frau herausbilden, es ermöglichen, das Wesen der Frau neu zur Sprache zu bringen.

Sollte der Grund darin liegen, daß die kirchliche Autorität der Überzeugung ist, daß die klassische Auffassung von der Frau zum Wesen der christlichen Offenbarung gehört? Oder hält sie daran fest, weil sie befürchtet, daß eine andere Auffassung zu bedeutsame Veränderungen in ihrer Liturgie und ihrer Ausübung der Autorität und des Lehramtes nach sich ziehen könnte?

In der Tat wird durch diese Diskussion nicht nur die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Gemeinde der Glaubenden in Frage gestellt, sondern die Kirche selbst. Ihre Haltung den Frauen gegenüber scheint vielen Zeitgenossen gegen ihre eigene Berufung zu gehen, die von ihr fordert, daß sie ihr Mühen um Erneuerung ständig fortsetzt[1].

Sie fragen sich, ob die Kirche weiterhin im Namen des Evangeliums die Achtung vor dem Menschen verkünden kann, ohne gleichzeitig ihre Weigerung, die Frauen zu den wesentlichen Bereichen ihres Lebens zuzulassen, ernsthaft in Frage zu stellen. Sie zweifeln daran, daß das Wort der Kirche, das jede Art von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts verurteilt[2], glaubwürdig ist, wenn sie nicht gleichzeitig ihre Auffassung vom Amt aufgrund einer Weihe revidiert – diese Auffassung, auf die die Kirche sich beruft, um zu rechtfertigen, daß es in ihr ein System von Sakramenten und von Leitung gibt, das ganz in Händen von Männern liegt.

So wirft die derzeitige Diskussion um die Stellung der Frau in der Kirche ein grundlegendes Problem auf. Solange die kirchliche Institution an der überkommenen Idee vom Wesen der Frau festhält, wird sie keinen Grund haben, ihre Handlungsweise den Frauen gegenüber oder ihre Auffassung vom Amt durch Weihe als ausschließlich männliche Struktur in Frage zu stellen.

Das Problem ist also aufgeworfen. Aber, anstatt es direkt anzugehen – was für die wenigen Seiten dieses Artikels viel zu weit führen würde – möchte ich über den Sinn des Ausschlusses der Frauen von vitalen Bereichen der Kirche, über das Bild der Frau, das zu diesem Ausschluß führt, nachdenken. Die Idee vom Wesen der Frau, die sich in den Redeweisen der Institution Kirche zeigt, herauszuarbeiten und zu zeigen, wie sie sich in der Handlungsweise der Kirche auswirkt, ist eine Aufgabe, die immer dringender wird. Ich beabsichtige in diesem Sinn kurz zwei Beispiele für die offizielle Redeweise der Kirche zu untersuchen, deren eines im Bereich der Theorie bleibt, während das andere das konkrete Leben der Gemeinde der Glaubenden berührt.

I. Darstellen kann nur, wer eine Ähnlichkeit besitzt

Ich entnehme mein erstes Beispiel dem offiziellen Kommentar, der die Veröffentlichung des Dokumentes «Inter insigniores» durch die Glaubenskongregation am 28. Januar 1977 begleitet hat. Demzufolge «hält sich die Kirche aus Treue zum Beispiel ihres Herrn nicht für autorisiert, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen...»[3] Der Verfasser des Kommentars, der nicht mit Namen genannt wird, betont, daß das Lehramt auf die Lehre selbst zielt, nicht auf den Wert der Argumente, mit denen man sie erklären will[4], nimmt es jedoch auf sich, die römische Entscheidung durch eine Erklärung zu verdeutlichen, die den intellektuellen Bedürfnissen jener Christen Genüge tun soll, die nicht der Meinung sind, daß sich der Gehorsam auf eine blinde Gelehrigkeit reduzieren läßt.

Gegen Ende seiner Darstellung stellt der Autor die schwierige Frage nach der Darstellung: Kann eine Frau Christus darstellen in den wesentlichen Handlungen des Neuen Bundes, oder kann sie es nicht? Er beantwortet diese Frage wie folgt: Der Priester muß ein Mann sein, weil er Zeichen Christi in der Ausübung jener Handlungen ist, die den Weihecharakter erfordern.

Die «natürliche Ähnlichkeit» zwischen dem Erlöser und dem, der sein Zeichen ist, ist die *conditio sine qua non* für eine Funktion, die «im Namen und an der Stelle Christi» ausgeübt wird[5]. Diese Art zu argumentieren will theologisch sein: «Die Tatsache, daß Christus ein Mann ist, nicht eine Frau, ist weder zufällig noch zu übersehen..., denn die Heilsökonomie ist durch wesentliche Symbole geoffenbart und ist nicht von ihnen zu trennen; ohne sie wäre der Heilsplan Gottes für uns nicht zu erkennen[6].

Nach der Meinung des Autors dieses Kommentars erklären der Alte Bund, der in bräutlicher Terminologie ausgedrückt ist, und der Neue Bund als Hochzeit Christi mit seiner Kirche, warum sich die Menschwerdung nach dem männlichen Geschlecht hin verwirklicht hat und folglich, warum dieses Geschlecht absolut erforderlich ist, wenn der Fall eintritt, daß ein Mensch berufen ist, «die Rolle Christi zu spielen, Zeichen seiner Gegenwart zu sein, mit einem Wort: ihn darzustellen» – das heißt aber, ein wirksames Zeichen seiner Gegenwart in den wesentlichen Handlungen des Neuen Bundes zu sein[7].

Der Autor beendet seine Darlegungen mit einer globalen Behauptung: Wenn man die biblische Symbolik des Ehe-Bundes in Frage stellt, «stellt man auch den ganzen Bestand der Offenbarung in Frage und leugnet den Wert der Schrift»[8]. Und auf diese massive Warnung hin fügt er noch hinzu: «Vielleicht muß man noch tiefer ansetzen und sagen, daß man so den menschlichen Wert dieses Brautthemas in der Offenbarung der Liebe Gottes verkennt.»[9]

Zweifellos haben wir hier das zentrale Argument vor uns, auf das sich die Gegner der Priesterweihe für Frauen berufen. Aber was steckt hinter diesem Argument, wenn man es näher untersucht? Es ist gut möglich, daß diese Aussage über den Mann-Priester auch eine über die Frau verbirgt, deren grundlegende Doppeldeutigkeit auch bei einer raschen Analyse deutlich wird.

Kommen wir auf die Darstellungsweise zurück, die der Kommentar vorschlägt: Der Priester ist, wenn er die Rolle Christi spielt, zugleich wirksames Zeichen seiner Gegenwart und sein Repräsentant, und zwar aufgrund der natürlichen Ähnlichkeit, die ihm das männliche Geschlecht verleiht. Dies alles wird als einer jener unabdingbaren Faktoren der biblischen Symbole angesehen, die Christus als Gemahl bezeichnen.

Trotz der offensichtlichen Verwischung der Ebenen (die daher rührt, daß man die Ähnlichkeit auf der geschlechtlichen Ebene für notwendig erachtet zur Repräsentation oder zur Zeichenhaftigkeit), verweist uns das Argument auf den Begriff, der dem Konzil von Trient entnommen ist und demzufolge die Priesterweihe den Priester Christus ähnlich macht. Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Konzilsväter im

16. Jahrhundert den sakramentalen und sazerdotalen Aspekt der Weihe aus Reaktion gegen die Reformatoren herausgestellt haben. Aus diesem Grund hatten sie gar nicht die Absicht, das Ganze des Dienstes aufgrund der Weihe zu definieren. Das Modell, das sie vorgestellt haben, blieb einseitig und kristallisiert sich um den Begriff des «Weihecharakters».

Es ist offenkundig, daß dieses Modell des Priestertums, das in ontologischen Kategorien ausgelegt wird, eine Ähnlichkeit mit Christus beinhalten würde, die mehr an das Sein des Priesters geknüpft wäre, als an die Funktionen, die er in der Gemeinde der Glaubenden ausübt. Deshalb kann gerade dieses Modell ein Stein des Anstoßes werden und jene, die sich darauf berufen, ganz gefährlich in eine theologisch unhaltbare Position bringen, nämlich in die, die den Priester in Analogie mit der Inkarnation definiert.

Trotzdem sieht es so aus, als liege diese Perspektive der Behauptung des Autors des römischen Kommentars zugrunde, derzufolge man den Zusammenhang zwischen der symbolhaften Sprache des Bundes und der Assimilierung des Priesters an Christus nicht richtig verstehen kann ohne die «natürliche Ähnlichkeit» als notwendigen Träger des Glaubens. Die Rolle des Priesters wird so mit einem Bild begründet, dessen semantische Elemente in absolue Kategorien gepreßt werden.

Diese Position ist das Endstadium einer sehr eigenartigen Entwicklung in der Lehre über die Priesterweihe. Wenn man sie bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgt, stellt man fest, wie diese Theologie dem natürlichen Hang der Einbildung gefolgt ist. Dies kommt durch die Tatsache, daß das an das Mann-Sein gebundene Bild des Priesters äußerst stark und tief im gläubigen Bewußtsein verwurzelt ist. So versteht man, warum dieses von dieser Theologie im Lauf der Jahrhunderte hervorgebrachte Priesterbild die Frau nicht in seine Perspektiven integrieren kann.

Wie sieht diese Theologie der Weihe in ihren groben Zügen aus? Die Idee, die ihr ursprünglich zugrunde lag, entsprang der Notwendigkeit, daß die Gemeinde der Glaubenden die Distanz zwischen sich und Christus zum Ausdruck bringen mußte: Die Kirche besteht nicht aus sich selbst; sie gibt sich nicht selbst ihr Heil. Da sie dieses Gegenüber Christi in Erinnerung rufen mußte, griff sie zum Bild der Repräsentation. Der Priester, der dazu bestimmt war, das Gegenüber des Herrn in bezug auf die Gemeinde der Glaubenden zeichenhaft darzustellen, wurde so als einer angesehen, der die Distanz zwischen dem Menschen und der göttlichen Gnadenhaftigkeit zum Ausdruck bringt.

Diese Auffassung von der Funktion des Priesters hat sich in einer Weise entwickelt, die darauf abzielte, die Distanz zwischen der Person des Priesters und Christus zu verringern. Man ging von der Idee aus, daß der Priester im Namen des Herrn handelt, und ging dann zu der Idee über, die ihn als einen ansieht, der wirklich die Stelle Christi innehat.

Die Lehre vom Priestertum entwickelte sich allmählich in Richtung auf einen Bruch zwischen der Gemeinde und ihrem Priester einerseits, und einer Assimilierung des Priesters an Christus andererseits. Am Ende dieser Entwicklung ist dann eine Formel aufgetaucht, die mit dieser Denkrichtung völlig konform geht: der Priester und Christus sind eins. Der geweihte Priester wird Christus, ein «*alter Christus*», d.h. ein «zweiter Christus»[10]. Dabei ist es die natürliche Ähnlichkeit, bei der dieses Zusammentreffen als phantasmatisches Heraufbeschwören am besten funktioniert: Das Bild gibt mir die Wirklichkeit. Indem ich den Priester sehe, sehe ich Christus. So liegt diese Auffassung vom Priestertum vollkommen in der Logik der Vorstellungskraft, die die Aussage des Bildes vom männlichen Christus nicht aufgibt und nicht aufgeben kann[11].

Es ist offenkundig, daß die Symbolhaftigkeit des Amtsträgers als Zeichen dafür, daß der Herr für seine Gemeinde ein Gegenüber ist, seine ganze Kraft einbüßt durch diese Reduktion, die von dem nostalgischen Bedürfnis inspiriert wird, Christus durch ein menschliches Wesen gegenwärtig zu setzen, das wie der historische Jesus männliches Geschlcht besitzt.

Was läßt diese Auffassung vom Priester implizit über die Auffassung von der Frau erkennen? Etwas scheint klar zu sein: Solange die religiöse Vorstellungskraft die Person des Priesters mit dem historischen Christus zusammenfallen läßt, solange die natürliche Ähnlichkeit als Teil der Vorbedingungen für ein korrektes Verständnis der Rolle des Amtsträgers angesehen wird, bleibt die Frau eine Randfigur im Leben der Kirche. Auf der Ebene der geschlechtlichen Differenzierung schließen sich das Bild vom Mann-Priester-Christus und das von der Frau gegenseitig aus. Solange die offiziellen Verlautbarungen der Kirche die Figur des Priesters mit einem Bild vermischen, das an Wahnvorstellungen grenzt und solange die Begriffe «Darstellung» und «Ähnlichkeit» verwischt werden, erscheint es sinnlos, von der Ordination der Frau zu sprechen.

Wenn man sagt, daß es des männlichen Geschlechts bedarf, um die Bedeutung der Symbolhaftigkeit der Darstellung zu erfassen, dann schließt man tatsächlich die Frauen davon aus. Aber darin liegt auch eine nicht eindeutige Art, die Offenbarung Gottes aufzunehmen: Eine solche Auffassung macht zu Unrecht glauben, daß der Vorgang, durch den sich die Vorstel-

lungskraft auf einen einzigen Bedeutungsträger festlegt, zum Schaden der anderen, dem Glauben entsprechend. Deshalb erfordert die Interpretation des religiösen Symbols ein besonderes Mühen um Klarsicht. Der Christ muß sich immer davor hüten, die Offenbarung und die relative Faktizität jener Zeichen, durch die sie sich ausdrückt, miteinander zu verwechseln. Nur um diesen Preis wird das Geschlecht nicht mehr die Rolle eines *criterium formale* für die Auswahl von Amtsträgern in der Gemeinde der Glaubenden spielen.

II. Die Tradition akzeptiert nur das männliche Geschlecht

Wechseln wir in unseren Überlegungen ein wenig die Register. Die Haltung der Institution Kirche läßt nicht nur in den Lehrtexten eine doppeldeutige Einstellung der Frau gegenüber erkennen. Das gleiche Phänomen wird auch in den Instanzen des kirchlichen Lebens sichtbar, wo es nicht um die Weihe geht und wo sich die Frage der Ähnlichkeit mit Christus nicht stellt. Es gibt nur wenige engagierte christliche Frauen – seien es nun Ordensfrauen, Katechetinnen, Seelsorgehelferinnen usw. – die nie ihres Geschlechts wegen mit dem kirchlichen Apparat zusammengestoßen sind.

Es gibt dafür Beispiele, wo keine Richtschnur und keine schriftliche Regelung angeführt werden können, mit denen der Widerstand der offiziellen Kirche dagegen, Frauen verantwortungsvolle Posten zu übertragen, begründet werden könnte. Bestimmte Gelegenheiten rücken die Verlegenheit der kirchlichen Autoritäten besonders ins Licht, die in Ermangelung überlegter und vernünftiger Argumente für ihre Haltung wenig überzeugende Gründe anbieten. Wir wollen ein Beispiel anführen, um diese Behauptung zu verdeutlichen, auch wenn es nicht gerade von gestern ist und sich eher am Rande der wichtigen Angelegenheiten des Vatikans ansiedelt:

Die Ernennung von Frau Elisabeth Müller im Dezember 1969 als Beraterin bei der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl war auf Ablehnung seitens des Staatssekretariates gestoßen. Obwohl sich die römischen Autoritäten bemühten, ihre Einwände zu begründen, hatten sie eine gewisse Verlegenheit erkennen lassen bei der Erklärung, die sie für ihre Ablehnung gaben: «Die Tradition verlangt, daß die beim Vatikan akkreditierten diplomatischen Vertreter männlichen Geschlechts sind.»[12] Als Beraterin im diplomatischen Corps beim Heiligen Stuhl hätte Frau Müller in Abwesenheit des Botschafters die Rolle eines Beauftragten innegehabt – eine Rolle, die sie unter Umständen in direkten Kontakt mit höheren Prälaten des Staatssekretariats bringen konnte, um Verhandlungen auf höchster Ebene zu führen. Der Vatikan konnte eine solche Situation nicht akzeptieren.

Der Zwischenfall macht vieles deutlich. Er stellt das Problem der Frauen auf eine ganz andere Ebene als die des Sakramentes der Priesterweihe und läßt uns gerade so verstehen, daß sich das Abdrängen weiblicher Christen in eine Randposition nicht auf rein theologische Argumente reduzieren läßt. Es sieht vielmehr so aus, daß sich ihr Heraushalten aus den Lebenszentren des kirchlichen Lebens in eine Geschichte einzeichnet, die die Frau als dem Mann untergeordnet ansieht – eine Geschichte, die vermutlich auch im Fall von Frau Müller mitgespielt hat.

Was da in dem negativen Bescheid des Vatikans deutlich wird, rührt an das Problem einer in ihrer Hierarchie und in ihren öffentlichen Instanzen völlig maskulin geprägten Kirche. Genauer noch, es legt ein Problem offen, das man in groben Zügen so zusammenfassen kann:

– Die Tradition lehnt die Anwesenheit von Frauen in den höchsten Entscheidungsinstanzen der Kirche ab.
– Die Frau ist nicht dazu berufen, mit gleichem Recht wie der Mann in der Kirche Autorität auszuüben.
– Der Öffentlichkeitscharakter der Ämter mit hoher Verantwortung im Vatikan macht die Ernennung von Frauen zu diesen Ämtern unerwünscht.
– Eine derartige Ernennung wäre um so weniger akzeptabel, als sie die Frau in direkte Beziehung zu einem ausschließlich maskulinen und zölibatären kirchlichen Corps bringen würde.

So sehen die Folgerungen aus, die man aus der römischen Entscheidung im «Fall Müller» ziehen kann. Diese ablehnende Haltung des kirchlichen Apparates läßt verstehen, daß man die Motive dafür, daß die Autoritäten darauf bestehen, nur den Männern die Funktionen der Autorität, des Lehramtes und der Sakramentenspendung zu reservieren, anderswo als in angeblich objektiven Überlegungen zu suchen hat. In Wirklichkeit sieht es so aus, als müsse man auf der Seite der Einbildungskraft und der Passionen suchen gehen, um dieses Verhalten zu erklären.

Wenn man sich einmal auf den Fall beschränkt, den ich gerade erwähnt habe, kann man annehmen, daß die Anwesenheit von Frauen für den Kleriker etwas Verwirrendes an sich hat. Gewiß, die Andersartigkeit ist beunruhigend für den, der seine eigene Identität noch nicht gefunden hat. Liegt hier der Grund dafür, daß der Hl. Stuhl keine Frau in «direkter Beziehung» zu hohen Würdenträgern der Kirche will?

Dieser Gedanke kommt einem um so spontaner, als bei dem Posten, auf den Frau Müller berufen war, die Gefahr bestand, daß sich Situationen ergeben, wo sie in offiziellen und öffentlichen Funktionen Autorität auszuüben gehabt hätte. Man weiß ja, daß ein Angelismus, der Wahnvorstellungen nährt, die aus der Ablehnung der Andersartigkeit kommen, keineswegs Träume von Allmacht ausschließen; ganz im Gegenteil. Um die Angst vor der Andersartigkeit auszutreiben, wird der andere beherrscht, unterjocht, mit Verachtung behandelt.

Eine gemilderte, aber nicht weniger gefährliche Form dieser Haltung liegt in der Idee, daß die «Natur» die Funktionen und Rollen von Personen bestimmen muß. So kann sich die Ablehnung des Weiblichen in der Kirche hinter dem Herausstellen einer Komplementarität verbergen, derzufolge die Frau in die Aufgaben des privaten Lebens als Frau und Mutter verwiesen wird.

Was die maskuline Macht in der Kirche angeht, so kommt sie in der Tatsache zur Geltung, daß Gott als Mensch Mann geworden ist. Deswegen, so lehrt uns das römische Dokument «Inter insigniores», hat Christus seine Macht und seine Autorität allein den Männern hinterlassen. Und nichts hindert daran, daß die Einbildungskraft kaum merklich zu Hilfe eilt, um diese Art Überlegungen zu unterstützen: So sind die alten Bilder vom Mann – als Zentrum der Welt, Sonne, Vater – denen vom Menschen als Bild Gottes, des Vaters, nicht völlig fremd.

Kann man sagen, daß diese Mechanismen von Angst und Machtstreben der ablehnenden, Antwort des Hl. Stuhles an die deutsche Botschaft zugrunde lagen? Mit Sicherheit kann man es deswegen nicht behaupten, weil alles in diesem Bereich zwielichtig bleibt. Aber der Vatikan erregt Verdacht, wenn er sich auf die Tradition beruft, um seine Ablehnung zu begründen. Die Schwäche des Einwandes ist zu offensichtlich. Es gibt keine Tradition, die es Frauen verbieten würde, Mitglieder hoher diplomatischer Instanzen beim Vatikan zu sein, denn die Frage hat sich nie gestellt[13].

So kommt man zu der Vermutung, daß in diesem Bereich wie in dem der Priesterweihe die Marginalisierung der Hälfte aller Getauften anderswo ihren Ursprung hat als in der Treue zum Evangelium Jesu Christi. Es sieht vielmehr so aus, als entspringe sie allzu menschlichen Gefühlen.

Gewiß, man wird von der offiziellen Kirche nicht verlangen, ihre derzeitige Praxis sofort und grundlegend zu ändern. Zunächst wäre es wichtig, daß sie nicht blind ist und daß sie die Motivationen, die ihre Entscheidungen bezüglich der weiblichen Christen bestimmen, mit mehr Schärfe und Objektivität überprüft. Dies wäre schon ein gewaltiger Fortschritt, hin zum Aufbau einer in den Augen unserer Zeitgenossen glaubwürdigeren Kirche. Und es wäre auch die beste Art und Weise, die christliche Gemeinde darauf vorzubereiten, die volle Anwesenheit der Frauen in der Kirche Christi anzunehmen, sobald der Zeitpunkt dafür gekommen ist.

Wie ich oben bereits sagen mußte: Ich kann auf diesen Seiten nicht alles sagen, sondern das Thema nur aufreißen, obwohl es längerer und tiefergreifenderer Darlegungen bedürfte. Zum Schluß möchte ich nur meiner Hoffnung Ausdruck geben, daß die beiden Beispiele, die hier aufgeführt wurden, dazu dienen möchten, klarzumachen, daß es um ein echtes Problem geht und daß dieses Problem von der Kirche in ihrer Praxis ein Neudurchdenken ihrer Art zu reden erfordert, ein Überwinden ihrer Ängste und eine Aktualisierung ihrer Traditionen, um den neuen Anforderungen unserer Zeit mit dem vollen Beitrag der Frauen gerecht zu werden.

[1] Vgl. Lumen gentium 1,8.

[2] Vgl. Gaudium et Spes, 1, c. 2.

[3] «Erklärung zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum» in: La documentation catholique Nr. 1714, S. 159 (L'Osservatore Romano vom 28. Januar 1977).

[4] «Kommentar zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum» in: La documentation catholique, a.a.O. Wir zitieren ihn unter der Abkürzung D.C.

[5] D.C. 172.

[6] D.C. 172–173.

[7] D.C. 173.

[8] Ebd.

[9] Ebd.

[10] Man stellt jedoch mit Erstaunen fest, daß sogar die Ecole française, die im 17. Jahrhundert so stark die Ähnlichkeit des Priesters mit Christus betonte, diese Ähnlichkeit nicht auf der physischen Ebene ansiedelte, wie es das römische Dokument getan hat, sondern auf der der Heiligkeit: «Am Altar tragen wir sein Bild..., aber wir tragen diese Ähnlichkeit nur, wenn wir uns ständig darum bemühen, Ihm genau ähnlich zu werden in unserem Leben... Dies hängt von der Integrität unseres Lebens und von der Heiligkeit unserer Handlungen ab»; P. Metezeau, De sancto sacerdotio (Billaine, Paris 1631). 99–100. Zitiert und ins Französische übersetzt von J. Noye, Sacerdoce et sainteté in: La tradition sacerdotale (Mappus 1959) 185.

[11] Man verlangt von der Einbildungskraft nicht, etwas zu tun, das sie gar nicht tun kann, nämlich das Bild von Christus als Mann aufzugeben. Es geht vielmehr darum, die maskuline Modalität in ihrem Verhältnis zur Funktion des Amtes in der Kirche genau zu bestimmen und andere Aspekte dieser Funktion herauszustellen, die oft übersehen werden. So fehlt z.B. in der klassischen Sicht vom Priester der Gedanke, daß die ganze Gemeinde in Christus handelt. Hierbei handelt es sich um eine Auffassung vom geweihten Amt, die nicht *a priori* das männliche Geschlecht erfordert.

[12] Diese Antwort des Vatikans wurde durch eine Depesche der Agence France Presse mit Datum vom 25. Januar 1970 mitgeteilt. AFP – 133.

[13] Es trifft sicher zu, daß der Hl. Stuhl einer Sekretärin der Botschaft der Niederlande vollen diplomatischen Status gewährt hat, nämlich Fräulein Bartelds. Jedoch hat ihr Dienstgrad sie nicht in direkte Beziehung zu hohen Würdenträgern des Vatikans gebracht. Was Frau Clare Booth Luce, Botschafterin der Vereinigten Staaten

unter Pius XII., angeht, so war sie beim Quirinal akkreditiert. Es gibt keine diplomatische Vertretung der Vereinigten Staaten beim Hl. Stuhl.

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirrmann OCD

DONNA SINGLES

1928 in Grand Rapids/Michigan (USA) geboren. Nach dem Eintritt in die Kongregation der Schwestern vom Hl. Joseph (Kalamazoo, Michigan) Examen (B. A.) in englischer Literatur und 17 Jahre Lehrtätigkeit an Schulen der Kongregation. Danach Studium an der kath. Fakultät in Lyon (Frankreich). Dort 1978 Promotion zum Doktor der Theologie und Lehrtätigkeit als Assistentin für dogmatische Theologie. Außerdem Tätigkeit als Maitre-Assistante am Institut Pastoral de l'Enseignement Religieux und Assistante an der Ecole Supérieure de Secrétaire-Traductrices. Veröffentlichungen: Le salut chez Saint Irénée. Essai d'interprétation symbolique (Diss., 1978); «The little design of Fr. Medaille» (eine kurze Geschichte von den Anfängen der Schwestern vom Hl. Joseph, Verlag Nazareth, Michigan 1972). Ferner mehrere Artikel in «Effort Diaconal». Anschrift: 4, Impasse Catelin, F–69002 Lyon, Frankreich.

Francisco F. Claver

Die Haltung christlicher Gemeinden zu ethnischen oder Stammesminderheiten

Dargestellt am Beispiel der Philippinen

I. Das Problem

Im allgemeinen Gerede über die Menschenrechte – heute ein geläufiges, fast modisches Thema – bilden die Rechte von Minderheiten Gegenstand einer Menge von Diskussionen und Analysen. Doch in all diesem Gerede werden oft die Minderheiten selbst in seltsamem Übersehen aus dem Gespräch ausgeschlossen. Dies ist vielleicht die letzte Entwürdigung, die den Entwürdigten angetan wird, zwar ohne Absicht, aber dennoch von wohlgesinnten Menschen verübt, denen es darum geht, anderen die verlorene Würde wiederzugeben. Diese Ironie könnte gut gerade aus der Idee stammen, bei anderen die verlorene Würde «wiederherzustellen».

Es ist eine Hauptvoraussetzung dieses Aufsatzes, daß die Menschenwürde mitsamt den sich aus ihr ergebenden Rechten unveräußerlich ist und, um präzis zu sein, weder «verloren» noch «wiederhergestellt» werden kann. Dies mag als Begriffsspielerei erscheinen. Doch wenn die Menschenwürde wirklich unverlierbar ist, kann niemand sie einem anderen zurückgeben. Und daraus läßt sich eine weitere, sehr pragmatische Folgerung ableiten: Die Menschenwürde wird am besten dann gewürdigt, wenn sie von eben den Menschen bejaht wird, von denen man meint, sie hätten sie nicht. Und wenn all dies stimmt, so ist es eine erstrangige Aufgabe, die das Evangelium den Christen stellt, zu dieser Bejahung der eigenen Würde zu ermutigen. Falls wir von «Wiederherstellung» der Würde sprechen müssen, tun wir alle gut daran, wenn wir dies so verstehen, daß damit deren bewußte Bejahung gemeint ist.

Im Licht von all dem wird das Problem der Menschenwürde im Verhältnis zwischen erklärtermaßen christlichen Gemeinden und ethnischen Minderheiten zu einem fruchtbaren Mutterboden für weitere Fragen. Denn wenn Christen stolz darauf sind, Gottes auserwähltes Volk zu sein – das «Vorurteil des Geretteten» – so erhalten nach einer immer wieder gleichen deprimierenden Erfahrung die anderen schon allein dadurch einen niedrigeren Status als Menschen. Dies ist wahrscheinlich nicht ein spezifisch christlicher Fehler, kommt aber immer wieder vor, wenn sich ein Volk aus irgendeinem Grund – Hautfarbe, Ernährung, Kleidung, Ideologie, Religion usw. – als anderen Völkern überlegen von ihnen absetzt. Doch für Christen, für die die gemeinsame Würde aller Menschen unter der Vaterschaft Gottes zu ihrem Glauben gehört, geht es bei dieser Frage – oder sollte es dabei gehen – nicht nur um ein menschliches Vorurteil, sondern auch um die Religion. Sie wird zu einer Frage, die in die Grundlagen des Christentums tief eingreift: «Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt...».

Statt jedoch bloß auf Widersprüche zwischen dem Glauben der Christen und ihrer tatsächlichen Glaubenspraxis hinzuweisen, scheint es der Intention dieses «CONCILIUM»-Heftes eher zu entsprechen, wenn man von konkreten Schritten spricht, die jetzt im Hinblick auf das allgemeine Problem unternommen werden. Ich möchte von einer besonderen Situation, von unserer Situation hier auf den Philippinen, ausgehen und von da aus zu einer allgemeineren Betrachtung und Bewertung weiterschreiten.

II. Wie das Problem aufgegriffen wurde

Vor noch kaum zwei Jahren, im November 1977, fand in Davao City auf der Philippineninsel Mindanao eine kleine, aber dennoch historische dreitägige Zusammenkunft statt. Teilnehmer waren um die fünfzig Personen aus dem ganzen Land, die im Dienst des kirchlichen sogenannten «Kulturgemeinschaften-apostolats» standen: zwei Bischöfe, etwa ein Dutzend Priester und Ordensleute und eine größere Anzahl von Laien, Männern und Frauen. Es war die erste nationale Zusammenkunft, die von der Kirche der Philippinen je einberufen wurde, genauer gesagt von der Bischöflichen Kommission für Kulturgemeinschaften, um ihr Wirken unter den ethnischen Minderheiten der Nation zu beurteilen und neu auszurichten.

An der Zusammenkunft wurde eine Reihe von Beschlüssen gefaßt. Die beiden wichtigsten davon waren meines Erachtens einmal die Änderung des Namens der Kommission (und des Apostolats) von «Kulturgemeinschaften» zu «Stammesphilippinos» und sodann die Annahme einer «Philosophie des Wirkens» von seiten des kirchlichen Personals, das unter den verschiedenen Stammesgruppen arbeitet. Diese beiden spezifischen Beschlüsse haben selbstverständlich viel zu tun mit dem allgemeinen Thema dieses Heftes – die Würde der Nichtgewürdigten – und mit dem, was wir über die aktive Selbstbejahung der «verlorenen» Würde des Menschen bereits gesagt haben.

III. Die ethnische Frage auf den Philippinen

Es ist in dem uns zur Verfügung stehenden Raum rein unmöglich, auch nur einen kurzen Abriß der Geschichte der ethnischen Frage auf den Philippinen vorzulegen, obwohl dies zu einem richtigen Verständnis der damit zusammenhängenden Probleme notwendig ist. Es muß genügen, wenn wir sagen, daß in der heutigen philippinischen Gesellschaft eine klare Trennung besteht zwischen christlichen und nichtchristlichen Gruppen; sie geht auf die spanischen Kolonialzeiten zurück, auf die spanische Politik, also auf die Eroberung und Christianisierung. Die unterworfenen Stämme (heute 90% der Gesamtbevölkerung von 45 Millionen) wurden zu den christlichen Völkern der Philippinen – und hispanisiert, nicht im gleichen Grad und Ausmaß wie das von Spanien beherrschte und mit Spaniern durchsetzte Lateinamerika, aber erheblich genug. Die nichtunterworfenen Stämme aber, die Muslime und Animisten (die restlichen 10%), hielten hartnäckig an ihren vorspanischen Überlieferungen fest, und auch dies führte zu einem Unterschied nicht nur in der religiösen Sphäre, sondern auch im politischen und wirtschaftlichen Bereich.

Im Lauf ihrer Entwicklung ist die Trennung zu einem klassischen marxistischen Szenario geworden: Ausbeuter gegen Ausgebeutete, Unterdrücker gegen Unterdrückte. Unter dem jetzigen politischen Regime einer Militärdiktatur ist die Lage zum Explodieren schlimm. Unter dem Vorwand der nationalen Sicherheit und der wirtschaftlichen Entwicklung sind die alten Gesetze und Vorkehrungen in der philippinischen Verfassung, worin die Rechte der ethnischen Minderheiten wenigstens auf dem Papier geschützt waren, nicht mehr in Kraft, und so sind die Minderheitsstämme heute preisgegebener als je zuvor. Eine ganze Menge grandioser Entwicklungsprojekte (Bau von Dämmen zur Stromerzeugung und Bewässerung, Bergbau- und Holzindustrien) sind in Gegenden durchgeführt worden, die von jeher von solchen ethnischen Gruppen besetzt waren. Dabei nahm man auf ihre ureingesessenen Rechte auf ihre Ländereien wenig Rücksicht und traf – trotz einer Menge von Versprechungen – keine Anstalten, sie angemessen zu entschädigen.

Die jetzige Regierungspolitik gegenüber den ethnischen Minderheiten führt überall dazu, daß diese die Häuser ihrer Ahnen verlieren, daß ihre althergebrachten Lebensweisen zerstört werden, daß sie psychologisch und körperlich verunsichert sind. Es kommt zu ihrer Entwürdigung, ja zu einem Genozid. Im Blick auf diese geschichtlichen und kulturellen Entwicklungen im allgemeinen und auf die neueste Entwicklung im besonderen müssen die beiden einfachen, doch in Wirklichkeit höchst bedeutsamen Entschlüsse der Konsultation in Davao gesehen werden.

IV. Stammesphilosophie

Was steckt in einem Namen? Es ist leicht, es schlimmstenfalls als belanglosen oder bestenfalls als folgenlosen Mutakt abzutun, daß die Bischöfliche Kommission für Stammesphilippinos mit Bedacht den auf den Philippinen mißliebigen Ausdruck «Stamm» gewählt hat, um damit von nun an die ethnischen Minderheiten der Nation zu bezeichnen. Doch es geht hier um das Selbstgefühl von Menschen, um ihre Würde, ihre Identität. Hinter der Wahl dieser Bezeichnung liegt eine ganze Geschichte des Verkanntseins, der Schmach, der Mißachtung, ja Unterdrückung, und in den letzten Jahren die Gefahr und Wirklichkeit einer weiteren Erniedrigung und eventuell Ausrottung. Nun werden viele Stammesgruppen – in manchen Fällen aus Verzweiflung – immer mehr der Wahrheit dessen inne, was dieser Aufsatz als eine seiner Haupt-

thesen zum Ausgangspunkt genommen hat: daß nämlich ihre verletzte Würde und die mit ihr verbundenen Rechte so lange nicht anerkannt und geschätzt werden, als sie selbst sie nicht bejahen, obwohl diese Selbstbejahung unter den herrschenden Umständen der Militärherrschaft problematisch ist.

Es ist hier noch zu bemerken, daß diese Bezeichnung nicht von ausländischen oder einheimischen christlichen Humanitätsaposteln gewählt worden ist, sondern von den Stammesphilippinos selbst. Mehr als die Hälfte der Teilnehmer an der Beratung gehörten ethnischen Gruppen an, und die Namensänderung geschah auf ihre Initiative und ihren hartnäckigen Wunsch hin. Daß man nach einem schimpflichen Ausdruck griff, um sich selbst zu bezeichnen, war der erste Schritt zur Bejahung der Würde des eigenen Volks, ein überlegtes Bemühen, etwas Beleidigendes und Schmachvolles zu etwas Ehrenhaftem und zu Stolz Berechtigendem zu machen.

V. Philosophie des Wirkens

So wichtig auch die Wahl eines Namens war, so war doch die Ausarbeitung einer Philosophie des Wirkens von noch viel entscheidenderer Bedeutung. Die Erklärung hat folgenden vollen Wortlaut:

«Wir bekräftigen die gottgegebene Würde der Stammesphilippinos und ihre Kulturen. Sie sind uns ebenbürtig. Wir respektieren sie.

Unsere Evangelisation ist ein Lebenszeugnis und ein schlichter Dienst. In einem lebendigen und gläubigen Dialog mit ihnen bieten wir ihnen die Erlösungsbotschaft Christi an als eine Gabe und Einladung, die sie entgegennehmen und worauf sie auf ihre Weise, zu ihrer Zeit frei antworten können.

Dieser schlichte Dienst erlegt uns einen beständigen Prozeß auf, nämlich a) eine Analyse unserer Kultur und der der anderen; b) die Wertschätzung unserer uns gegenseitig bereichernder Kulturen, und c) eine Kultursynthese, d.h. das Zusammenwachsen zu einer nationalen Identität von sich selbst bestimmenden Partnern.

Für sich allein bestehend ist jede Kultur wegen der ihr innewohnenden Schwäche durch die ausbeutenden Gesellschaftskräfte verwundbar, aber in Freundschaft geeinigt finden wir unsere Stärke in der Gewißheit, daß jeder gewillt ist, sein Leben hinzugeben für seine Freunde.

Wir verpflichten uns deshalb, miteinander zusammenhängende, doch sich selbst bestimmende Gemeinden aufzubauen, indem wir

1. uns am Widerstand der Stammesphilippinos gegen jeden Versuch, ihr Kulturerbe zu zerstören, beteiligen;

2. uns an ihrem Widerstand gegen alle Formen der Ausbeutung und der Verletzung der Gerechtigkeit und der Menschenrechte beteiligen;

3. unsere Kräfte und Hilfsmittel gemeinsam einsetzen, um eine befreiende Schulung und Organisation zu fördern.»

In ihrem geschichtlichen Kontext genommen, spricht die «Philosophie des Wirkens» beredt für sich selbst und bedarf keiner weiteren Erklärung mit Ausnahme der Erwähnung des Umstandes, daß sie die Artikulierung einer Denkweise ist, die sich im Geist vieler pastoral Tätigen – ausländische und einheimische Laien, Priester und Ordensleute – entwickelte und seit dem Zweiten Vatikanum mit ihren fortwirkenden Ideen über eine offenere und verantwortlichere Kirche auf die «Missionsszene» einstürmte. Doch dieser Denkweg ist auch ein Weg des Handelns im Apostolat der philippinischen Kirche bei den Stammesphilippinos, kurz, eine revolutionäre neue Zuwendung der Sendung der Kirche zu denen, die noch in der alten Stammestradition leben.

VI. Überlegungen über das Vorgehen der Bischöflichen Kommission für Stammesphilippinos

Es gibt eine Reihe von Überlegungen, die über das Evangelisationsvorhaben gemacht werden können und müssen – letzten Endes sprechen wir hier von Evangelisation –, das die Bischöfliche Kommission für Stammesphilippinos in den letzten Jahren entwickelt hat. Ich möchte diese Reflexionen hier zusammenfassend vorlegen, indem ich dabei auch weitere Fragen zum Problem der menschlichen Würde stelle.

1. *Würde geben statt Würde nehmen.* Wenn wir über die Würde der Mißachteten sprechen, so geschieht dies, wie schon angedeutet, fast unbewußt so, daß wir uns dabei als solche vorkommen, die denen, die durch geschichtliche und weitere Umstände dieser Würde verlustig gegangen, ja beraubt worden seien, sie wiedergeben, sie «wiederherstellen». Selten, wenn überhaupt, denken wir an die Möglichkeit, daß sie von denen, die unseres Erachtens ihrer entbehren, aktiv genommen wird. Das Umgekehrte stimmt freilich auch: Die Enterbten finden es leichter, zu erwarten, daß sie von denen, die ihnen ihre Würde absprechen, diese zurückerhalten, als daß sie das zu bejahen gedenken, was sie schon haben. Wenn die Menschenwürde als etwas dem Menschen Angeborenes verstanden und

angenommen wird und nicht als ein Privileg, das ihm von den «Besseren» gewährt wird, so könnte man meines Erachtens eine ganze Menge von praktischen Schwierigkeiten in bezug auf die Frage vermeiden, ja völlig zum Verschwinden bringen. Doch die Menschenwürde in diesem Licht zu sehen, darin besteht eben ein Großteil des Problems.

2. *Kriterium für das Geben/Nehmen der Würde.* Im praktischen Bereich ist das einzige wirksame Kriterium, wonach sich sagen läßt, daß wir über die Menschenwürde nicht bloß schöne Worte machen, sondern wirklich an sie glauben, unsere Bereitschaft, die Rechte der Menschen *als* Menschen zu respektieren, *wenn wir diese Rechte kulturell verstehen und definieren.* Ich hebe diesen Satz absichtlich hervor, um die bestechende Argumentation zu entkräften, die von diktatorischen Regimes oft vorgebracht wird, um ihre schreienden Menschenrechtsverletzungen zu rechtfertigen, daß nämlich die Begriffe «Menschenrechte» und «Menschenwürde» und das Eintreten für diese Rechte und Würde westliche Erfindungen und fixe Ideen seien, die sich nicht auf Völker und Nationen anderer Kulturtraditionen anwenden ließen. Die unabweisbare Wahrheit ist jedoch, daß, wenn man zum Kern der Dinge durchstößt, das, was man für gewöhnlich als «allgemeine Menschenrechte» bezeichnet, wirkliche *Rechte*, Rechte des *Menschen* und *allgemein* sind. Auf welche Weise sie sich äußern, wie stark man auf sie Gewicht legt, wie gemütsbetont sie sind – all dies ist kulturgefärbt, doch im wesentlichen sind die Rechte selbst von Kultur zu Kultur nur wenig verschieden.

3. *Die Politik der Konfrontation.* Wenn Menschen für ihre Rechte eintreten und so ihre Würde als freie Urheber ihres Wohls bekräftigen, geraten sie unvermeidlich in Konflikt mit politischen und anderen rechtmäßigen Interessen. Und das ganze Unternehmen, das unter dem Titel Verteidigung der Menschenrechte und Menschenwürde läuft, erhält dann einen politischen Anstrich, der, obwohl er ihm nicht gänzlich fremd ist, doch dessen in erster Linie humanen und humanisierenden Charakter beeinträchtigt. Es wird unvermeidlich Konflikte geben, solange es Menschen gibt, die es für profitabel halten, Mitmenschen ihre Rechte abzusprechen, und deshalb nicht gewillt sind, anderen diese Rechte zu gewährleisten, und solange es unter den ihrer Rechte und Würde beraubten Menschen Männer und Frauen gibt, die entschlossen sind, es nicht länger hinzunehmen, daß sie als Menschen degradiert werden, und die bereit sind, ihre Würde zu bejahen, koste es, was es wolle. Der Konflikt läßt sich nicht vermeiden. Die Frage ist, wie er auf menschliche und auf christliche Art und Weise gelöst werden kann.

4. *Die Ethik der Bewußtseinsweckung und Organisation.* Die Konfrontationspolitik (oder -mentalität?) führt nicht zwangsläufig und nicht für gewöhnlich zu Gewalttätigkeit. Es ist verwunderlich, daß die entrechteten und mit Füßen getretenen Menschen, die sich ihrer Situation des Unterdrücktwerdens sehr wohl bewußt sind, nicht, wie die Etablierten meinen möchten, selbstverständlich und ohne weiteres auf Anwendung von Gewalt sinnen. Zwar besteht diese Versuchung, verlockend, verleitend und manchmal absichtlich geschürt selbst von einigen im Dienst der Kirche Tätigen, die nicht im geringsten in Ideologien der Gewalttätigkeit verliebt sind. Wenn aber die Menschen ihrem gesunden Empfinden überlassen bleiben, werden sie auf friedlichem und dennoch erfolgreichem Weg sich für ihr Recht einsetzen und organisieren. Dies ist die Ethik der Bewußtseinsweckung und Organisation, von der wir hier sprechen, und es ist gerade ihr öfters mehr impliziter als expliziter nichtgewalttätiger Charakter, der die Regierungen der politischen Rechten ratlos macht und sie ihr übliches Geschrei erheben läßt: «Kommunismus! Subversion! Rebellion!» Der Gewalt können sie mit Gegengewalt beikommen. Doch die Gewaltlosigkeit der Schutzlosen und Schwachen müssen sie irgendwie in Gewalt verkehren, wenn auch nur in angebliche Gewalt, um mit ihr unter dem fadenscheinigen Vorwand der nationalen Sicherheit fertigwerden zu können.

5. *Basisgemeinden.* Die Ethik wird am besten wirken in einer Gemeinschaft von Männern und Frauen, die in gegenseitigem Vertrauen und in Sorge füreinander sich zusammensetzen und miteinander nachdenken, um gemeinsam für das gemeinsame Wohl zu handeln, und die fortwährend nach Mitteln und Wegen suchen, um im Rahmen ihrer Fähigkeiten eine immer menschlichere Gesellschaft aufzubauen, worin die gemeinsamen und individuellen Rechte wirklich respektiert werden. Der dialogische Charakter von Basisgemeinden kann nicht genug hervorgehoben werden. Die Forderungen, die in den Begriffen Menschenwürde und Menschenrechte liegen, und die Folgerungen, die sich daraus für den Alltag ergeben, werden am besten in der Interaktion von Mensch zu Mensch realistisch ausfindig gemacht. Und Hand in Hand mit dieser Interaktion erfolgt beständig die Prüfung und reflexive Analyse, der sich die ganze Gemeinde mit ihren Lebensproblemen und ihren Lösungen für sie unterzieht. Die wachsende Bereitschaft, Probleme miteinander anzupacken, gehört ganz zu dieser Ethik, von der wir weiter oben sprachen, die wir jetzt aber in den Kontext der Basisgemeinden versetzten.

VII. Die Aufgabe der Kirche

Die fünf Punkte, die wir kurz angetönt haben, möchten all das nennen, was hier über das Vorgehen der Bischöflichen Kommission in bezug auf das zu sagen ist, was ihre Hauptziele sind, nämlich a) ethnische Minderheiten mit einem neuen Sinn für ihre Würde und ihre Einzigartigkeit als Völker zu inspirieren und b) die Mehrheitsgruppen aus ihren uralten Vorurteilen gegenüber den Stammesphilippinos herauszubringen und sie zu entschiedener christlichen Sehweisen und Werten zu erziehen. Diese Ziele werden in der «Philosophie des Wirkens» nirgends ausdrücklich festgehalten, aber sie sind darin unausgesprochen enthalten und tönen so laut und leuchten so klar aus ihr heraus wie Donner und Blitz.

Diese Ziele sind es wohl mehr als das Vorgehen selbst, die die wirklich bedeutsamen Fragen nach der Evangelisationsaufgabe der Kirche an den Stammesminderheiten und nach ihrem Eintreten für ihre herabgeminderte Würde aufwerfen. Wenn man nämlich an den Kern der Sache herangeht, so stellen sich die folgenden harten Fragen:

1. Sind wir als Kirche nur deshalb um die Würde der ethnischen Minderheiten besorgt, weil wir letztlich ihre Bekehrung zum institutionellen Christentum anstreben? Oder

2. weil wir im Blick auf unseren eher befleckten Leumund in der Vergangenheit jetzt wünschen, glaubhaftere Zeugen für das Evangelium zu sein, indem wir seinen Forderungen in bezug auf die Menschenwürde und Menschenrechte getreuer nachleben? Oder schließlich

3. weil wir glauben, daß unser Einsatz, um die Würde – und damit das wahre Menschsein – der Menschen, zumal des «letzten seiner Brüder», zu retten, zu erhalten und stärker zur Geltung zu bringen, unabhängig von allem Denken an Bekehrung oder Glaubenszeugnis, eine erstrangige christliche Aufgabe ist und daß dies auch Grund genug ist, uns für sie tätig einzusetzen?

Dies sind keineswegs bloß akademische Fragen, und auch die Antworten auf sie werden nicht bloß akademischen Charakter haben. Von ihnen nämlich hängt es ab, ob und wie wir unsere Würde als Kinder des Vaters bejahen oder verneinen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCISCO F. CLAVER

1929 geboren, Jesuit. 1961 zum Priester, 1969 zum Bischof geweiht. Nach Studien am Berchmans College, Cebu City (Philippinen), am Woodstock College in Woodstock (USA) und an der Universität von Manila 1973 Doktorat in Philosophie (Anthropologie) an der Universität von Colorado (USA). Gegenwärtig Bischof von Malaybalay (Philippinen), Vorsitzender der Mindanao-Sulu-Konferenz für Gerechtigkeit und Entwicklung, der Bischöflichen Kommission für Nichtglaubende, Mitglied der Bischöflichen Kommission für Stammesphilippinos. Veröffentlichungen: Dinawat Ogil: High Datu of Namnam: A. de Guzman/E.M. Pacheco (Hg.), Bukidnon Politics and Religion (Manila Univ. Press, Quezon City 1971) 51–114; Sharing the Wealth and the Power: Agrarian Reform in a Southern Philippine Municipality (Univ. of Colorado, Boulder 1973); Proclaiming Liberty to Captives: Liberation Theology: An Irish Dialogue (Gill and McMillan, Dublin 1977) 34–66; Mit D. Corrigan, V. Cullen u.a., In the Philippines Today: Christian Faith, Ideologies... Marxism (Loyola School of Theology, Quezon City 1977); The Stones Will Cry Out: Grassroots Pastorals (Orbis Books, Maryknoll 1978). Anschrift: Prelature Nullius of Malaybalay, Malaybalay, Bukidnon 8201, Philippinen.

Mariasusai Dhavamony

Das Christentum und die auf einem Kastensystem aufgebauten Gesellschaften

Dargestellt am Beispiel Indien

I. Definition des Kastensystems

Das Kastensystem in Indien ist ein verwickeltes Phänomen, das eng mit den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Institutionen Indiens zusammenhängt. Das Problem der «Unterklassen» oder «klassifizierten Kasten» hat sich in erster Linie aus der Kastenstruktur der Hindu-Gesellschaft ergeben. Um also das Verhältnis zwischen dem Christentum und dem Kastensystem richtig zu verstehen, ist eine kurze Übersicht über das Kastensystem in seinen verschiedenen Aspekten vorzulegen.

Eine Kaste ist eine endogame Gruppe mit einem gemeinsamen Namen, deren Mitglieder einer besonderen oder mehreren artverwandten Beschäftigungen nachgehen, sich auf einen gemeinsamen Ursprung berufen und eine so homogene Einheit bilden, daß sie enger miteinander verbunden sind als mit irgendeinem anderen Bestandteil der Gesellschaft, worin sie leben[1]. Die Kaste (*jāti*) ist eine von diesem verschiedene spätere Weiterentwicklung eines viel früheren Vier-Klassen-Systems *(caturvarṇa)* der alten Hindu-Gesellschaft mit den Brahmanen, den Kschatriyas, den Waischyas und den Schudras, deren Aufgaben verschieden waren. Aufgabe der Brahmanen war es, die heiligen Schriften zu studieren, zu lehren und zu deuten und für das Wohl der Gemeinschaft Opfer darzubringen. Pflicht der Kschatriyas war es, durch eine treffliche Regierung und Verwaltung für das Volk zu sorgen. Die Waischyas hatten Geschäfte zu treiben und das Land zu kultivieren, während die Schudras den anderen drei Klassen zu Dienste zu stehen hatten. Die Kaste ist jedoch eine Unterabteilung dieser verschiedenen Klassen, und diese Unterabteilung kann wiederum viele weitere Unterabteilungen aufweisen, die gegenüber anderen Abteilungen einen höheren oder niedrigeren Status besitzen.

Es gibt verschiedene Elemente, die das Kastensystem konstruieren[2]. Erstens liegt der Kaste die Idee einer erblichen Spezialisierung zugrunde. Der Sohn eines Schmieds wird ebenfalls Schmied, und der Sohn eines Kriegers wiederum ein Krieger sein, ob er nun dazu geeignet ist oder nicht, ob er es wünscht oder nicht. Den Beruf der Familie auszuüben ist nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht, die den Kindern obliegt. Zweitens setzt die Kaste eine Hierarchie, eine Ungleichheit mit ungleich verteilten Rechten und Privilegien voraus. Der persönliche Lebensstatus wird durch den Rang der Gruppe bestimmt, der man angehört. Drittens ist mit der Kaste eine kodifizierte gesellschaftliche Distanz und rituelle Rangordnung der Gesellschaft gegeben. Jede Kastengruppe ist in sich geschlossen, ohne gesellschaftliche Verbindungen mit den anderen Gruppen in bezug auf die Ehe und die Eßgewohnheiten, und sie betrachtet den Kontakt mit einem «Fremden» als unrein und entwürdigend.

Es gibt verschiedene Erklärungen für den Ursprung und die Entwicklung des Klassensystems: religiöse Beweggründe, Arbeitsteilung der Gesellschaft, rassische Faktoren, Sitte und Gewohnheit, Überlieferung, Stammesteilungen und so weiter. Mehrere dieser Faktoren haben in verschiedenen Intervallen und in diesem oder jenem Intervall mit unterschiedlicher Stärke dazu beigetragen.

Ist das Kastensystem etwas für Indien Eigentümliches oder überall vorhanden, allen Zivilisationen gemeinsam? In welcher Beziehung steht es zu analogen Gesellschaftsinstitutionen wie z.B. Zunft, Klan und Klasse? Eine Gesellschaftsschichtung findet sich selbst in den entwickelten Ländern der Welt. Gesellschaftliche Unterschiede und gesellschaftliche Distanz sind in sämtlichen Gesellschaften vorhanden. Sogar in demokratischen Gesellschaften macht sich zwar eine egalitäre Ideologie in der Theorie und vor dem Gesetz gut, doch in der wirklichen Praxis ist die Ungleichheit ein akzeptierter gesellschaftlicher Sachverhalt, zumal die Ungleichheit in bezug auf Einkommen, Gesundheit, gesellschaftliches Prestige, Gesellschaftsstatus, politische Macht und so weiter.

Die Gesellschaftsschichtung in Indien aber gründet mehr auf Vererbung, auf der Geburt als auf der Individualität und wird so zu einem eigentlichen Kastensystem. Ein weiterer für dieses Kastensystem charakteristischer Grundzug ist der, daß es alles betrifft und nicht nur die berufliche Ausrichtung, sondern auch das moralische und religiöse Verhalten regelt. Kraft eines von der Gesellschaft ausgeübten Drucks werden diejenigen Mitglieder der Gruppe, die sich nicht an die für die Kaste geltenden Regeln halten, aus der Kaste ausgeschlossen. Eine weitere Eigentümlichkeit des Kastensystems ist die Praxis der «Unberührbarkeit» zur Wahrung zeremonialer Reinheit.

Es ist zu sagen, daß das Kastensystem im Lauf der langen Geschichte Indiens das Gesellschaftsgefüge zusammenhielt und daß die Inder mehr nach gesell-

schaftlicher Sicherheit und Solidarität als nach Gleichstellung verlangten. Die unteren Kasten waren überzeugt, daß man zur Vollkommenheit gelangen kann, wenn man seine Kastenpflichten gut erfüllt und im Schoß seiner Kaste verbleibt. Die Ausübung seiner Pflicht wurde für wichtiger angesehen als das Fordern von Rechten und Privilegien. Der Sinn für Einheit und gesellschaftliche Harmonie wurde zur Norm des eigenen Verhaltens. Dies erklärt, weshalb sich das Kastensystem in Indien so lange halten konnte.

Das Kastensystem hatte jedoch auch ungute Seiten: Die starre Auffassung über die Gesellschaftshierarchie, die Theorie und Praxis der Reinheitsvorschriften, die Maßgeblichkeit der Geburt für die Wahl der Beschäftigung und die statische Gesellschaftsstruktur. A.R. Wadia betont mit Recht: «Und was am schlimmsten ist: Indien ist zur Stätte der Unberührbarkeit und Unnahbarkeit geworden, wodurch ihm ein Kainsmal aufgeprägt worden ist»[3]. Die Theorie und Praxis in bezug auf die Verunreinigung nahm solche Ausmaße an, daß man es für verunreinigend ansah, Unberührbare zu berühren, ja auch nur anzusehen. Wegen dieser Furcht vor Verunreinigung waren so die Unberührbaren aller Dienste der Gesellschaft beraubt: der Benützung der öffentlichen Brunnen, der Tempel, der Schulen, der medizinischen Betreuung und weiterer Einrichtungen.

II. Kritik des Kastensystems innerhalb des Hinduismus

In der Hindu-Gesellschaft selbst, nicht nur bei den Buddhisten oder den Jains, gab es starke Bewegungen gegen die Auswüchse des Klassensystems, gegen die Diskriminierung und die Ausschließlichkeit. Die Reformbewegungen beriefen sich auf den Wert der Brüderschaft aller, auf die Vernunft, auf den Liberalismus und den Gleichheits- und Gerechtigkeitsbegriff. Die großen südindischen Vaishnava- und Saiva-bhaktas (Gottliebende) lehnten das Kastensystem ab und verkündeten die Botschaft, daß alle Menschen Brüder und miteinander eins sind, weil Gott der Vater aller ist. Nicht nur die großen Hindu-Reformbewegungen wie Brahmo-samāj, Arya-samāj, Prārthana-samāj und die Ramakrishna-Mission, sondern auch die von den Briten eingeführte allgemeine Schulpflicht, die rasche Industrialisierung des Landes und die Antibrahmanen-Bewegung in Südindien trugen in weitem Ausmaß dazu bei, daß die Herrschaft der Hindu-Kasten allmählich abgebaut wurde. Unter den Nichtbrahmanen kam es nach und nach zu Übergängen von einem Gesellschaftsstatus zu einem anderen, während die Geburt das einzige Kriterium zur Klassifizierung der Brahmanen blieb. Auch kam unter den Kasten nach und nach die Tendenz auf, ihren Kastengruppen die Brahmanenschaft zuzuschreiben, damit sie sozial höhergestellt seien. Diese Tendenz ist auch heute noch wahrzunehmen und ist von M.N. Srinivas «*sanskritization* – Sanskritisierung» genannt worden, was «kulturelle und strukturelle Veränderungen in der Gesellschaft» besagt[4]. Die Brahmanen werden mehr und mehr verwestlicht, und die unteren Kasten möchten «sanskritisiert» werden, was ein erster Schritt zur Verwestlichung ist. Der wirtschaftliche Fortschritt, die Anleitung und Erziehung zur Praxis sind einige der Faktoren der Sanskritisierung. Dies bringt jedoch nicht immer einen höheren Status für die sanskritisierte Kaste mit sich, was sich darin zeigt, daß es immer noch Unberührbare gibt.

Vor allem war es Mahatma Gandhi (1869–1948), der sich mit aller Kraft für die Abschaffung des Kastensystems einsetzte. Er sagte: «Die Kaste hat nichts mit Religion zu tun... Ich weiß, daß sie das geistige und natürliche Wachstum beeinträchtigt. *Varna* (Gesellschaftsklassen) und *ashrama* (Lebensstadien) sind Institutionen, die nichts mit Kasten zu tun haben. Das *varna*-Gesetz bringt uns bei, daß wir, und zwar jeder von uns, unser Brot zu verdienen haben, indem wir uns an die Aufgabe der Vorfahren halten. Es bestimmt nicht unsere Rechte, sondern unsere Pflichten. Es hängt notwendig mit Berufungen zusammen, die zur Wohlfahrt der Menschheit und zu nichts anderem führen... Daraus folgt auch, daß kein Beruf zu niedrig und keiner zu hoch ist. Sämtliche Berufe sind gut, legitim und absolut gleichrangig. Der Beruf eines Brahmanen und der eines Straßenkehrers sind gleichrangig, und wer ihn richtig erfüllt, hat vor Gott das gleiche Verdienst und wohl auch vor den Menschen... Das Wesen des Hinduismus liegt darin, daß für ihn der eine, einzige Gott die Wahrheit ist und daß er kühn die *ahimsa* (Gewaltlosigkeit) als Gesetz der Menschheitsfamilie annimmt.»[5] «Der Hinduismus, der für die Kastenlehre verantwortlich ist, ist auch verantwortlich dafür, daß er die Lehre einschärft, daß nicht nur die Menschen, sondern sogar alle Lebewesen einander Brüder sind.»[6]

Eine weitere überragende Persönlichkeit, die für die Sache der Unberührbaren eintrat, war B.R. Ambedkar. Er betonte mit aller Kraft: «In einer sich wandelnden Gesellschaft muß eine ständige Neubewertung alter Werte stattfinden. Die Hindus müssen sich bewußt werden, daß es zwar Maßstäbe geben muß, um das Tun der Menschen zu beurteilen, daß man aber auch bereit sein muß, diese Maßstäbe zu überprüfen.»[7] Er gelobte, gegen die Unberührbarkeit und die von ihr geschaffene soziale Ungerechtigkeit zu kämpfen.

Die nächste Phase in der radikalen Veränderung des Kastensystems begann mit der Ausarbeitung der Verfassung Indiens[8]. Das unabhängige Indien war sich bewußt, daß sämtliche Bestandteile der Gesellschaft in gleicher Weise an der Freiheit teilhaben sollten. Alle Bürger sind gleichberechtigt, welcher Kaste sie auch angehören. Es müssen radikale gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungen vorgenommen werden, um das vom Kastensystem verursachte Ungleichgewicht zu beseitigen. Dieses Bestreben schlug sich in der Präambel zur Verfassung Indiens nieder:

«Soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit; Freiheit des Denkens, der Meinungsäußerung, der Religion, des Glaubens und des Kults;
Gleichheit des Status und der Chancen;
und unter allen ist die Brüderlichkeit zu fördern, welche die Würde des Einzelmenschen und die Einheit der Nation sichert.»

Der Begriff «Gerechtigkeit» wird in doppeltem Sinne genommen: einerseits im Sinn der treuen Verwirklichung des bestehenden Gesetzes gegenüber willkürlichem Zuwiderhandeln, und andererseits als das ideale Element, das das Gesetz zu begünstigen sucht. «Freiheit» wird verstanden als Bestätigung des eigenen Wesens von seiten eines Einzelmenschen oder einer Gruppe: sie besagt nicht Ungebundenheit. «Gleichheit» bedeutet die Gleichbehandlung aller Bürger; diese erfreuen sich der gleichen Rechte. Im Begriff «Brüderlichkeit» liegen die menschlichen Werte, die Respektierung der menschlichen Person. Art. 10 handelt von den durch die Verfassung gewährleisteten Freiheiten; Art. 14 sichert die Gleichberechtigung, und Art. 17, der sich mit der Abschaffung der Unberührbarkeit befaßt, veranschaulicht den Begriff Brüderlichkeit.

Wenn wir die jetzige Situation besehen, so ist festzustellen, daß zwar bei den gebildeten Klassen und in den Großstädten und Städten die durch das Kastensystem aufgestellten Schranken abgebaut worden sind, daß sie aber immer noch gelten bei den ländlichen Massen, welche die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen.

III. Die Christen und das Kastensystem

In jeder Zivilisation sind gewisse Elemente vorhanden, die sich mit wesentlich christlichen Grundsätzen offensichtlich nicht vertragen. Im indischen Denken und Leben ist die Kastenstruktur ausgesprochen nichtchristlich. Wieweit bemühen sich aufgeschlossene Christen Indiens, vom christlichen Glauben beseelt, die Grundzüge des Kastensystems zum Verschwinden zu bringen? Für einen aufgeklärten Katholiken ist das Kastensystem nicht nur eine Behinderung des sozialen Fortschritts, sondern widerspricht auch den christlichen ethischen Grundsätzen. Damit widerspricht es letztlich dem Willen Gottes. Aus der im Leben und in der Lehre Christi offenbarten Vaterschaft Gottes folgt, daß alle Menschen Brüder sind. Der Wert jeder Menschenseele ist absolut und hängt nicht vom Gesellschaftsstatus ab.

Wie weiter oben dargelegt, kritisierte man schon vor dem christlichen Einfluß in Indien die Kastenvorschriften und forderte dazu auf, sie nicht zu beachten. Die Lehre Buddhas, die Berichte über die indischen *bhaktas* und Seher enthalten vieles, was sich mit dem Kastendenken nicht zusammenreimen läßt. Bei den Hindu-Heiligen herrschte nicht so sehr der Gedanke der gesellschaftlichen Gleichstellung aller Menschen vor, sondern mehr die Idee, daß alle Beter in den Augen Gottes gleich viel gelten. Ihr Grundprinzip war, daß durch den Glauben und ein tugendhaftes Leben die Angehörigen aller Kasten gleich rein werden.

Im Kastensystem liegt vieles, gegen das die bei den Hindus herrschende Toleranz und ihr Mitempfinden von Natur aus reagierten. Es waren viele Züge, die die Soziallehre des Evangeliums für die Hindus so attraktiv machten und die Gebildeten unter ihnen veranlaßten, in ihren eigenen Schriftten nach ähnlichen Gedanken zu suchen, wie das bei Gandhi der Fall war. Dabei fällt auf, daß sie sich nur mit praktischen Anliegen, sozialen Nöten und mit der emotionalen Seite ethischer Probleme befaßten, es aber unterließen, die Soziallehre und -praxis Christi mit seiner wesentlich religiösen Lehre in Zusammenhang zu bringen oder mit der theologischen Deutung seines Lebens. Sie suchten auch nicht herauszufinden, ob die ethischen Grundsätze von den religiösen Lehren des christlichen Glaubens abhängen und mit ihnen in Zusammenhang stehen.

Die Kaste verdankt ihren Ursprung nicht der Religion, sondern erhielt erst im Laufe der Zeit eine religiöse Sanktion. Zudem hängt die Kaste bekanntlich mit der Hindulehre vom *karma* zusammen, und der Glaube, daß der gesellschaftliche Status dadurch bestimmt werde, wie der Mensch in seinem früheren Dasein gelebt habe, ist immer noch vorhanden. Der Mensch hat in seinem Leben die Pflicht (*dharma*), sich nach den Regeln und Maßstäben seiner Kaste zu richten. Doch ein moderner Hindu wie Radhakrishnan wird sagen: Das Kastensystem ist zwar zu einem

Instrument der Unterdrückung und Intoleranz ausgeartet, sucht die Ungleichheit aufrechtzuerhalten und hat einen Geist der Ausschließlichkeit entwickelt, aber diese unguten Auswirkungen sind nicht die eigentlichen Triebfedern des Systems.

Die einzige gesetzliche Verfügung, die einen direkten Bezug auf das Kastensystem hatte, ist der *Caste Disabilities Removal Act* (XXI von 1850), der bestimmte, daß jede Regel oder Gepflogenheit, die den Verlust von Rechten oder Eigentum mit sich bringt oder ein Erbrecht deshalb schmälert, weil jemand nicht einer Kaste angehört, sich an den Gerichtshöfen in Britisch-Indien nicht geltend machen läßt. Dieser Erlaß hatte zum Ziel, Inder, die zum Christentum oder Islam übertreten, vor dem Verlust von Rechten infolge ihrer Glaubensänderung zu bewahren. Es bewahrte bloß diejenigen, die infolge ihres Glaubenswechsels ihre Kaste verloren, vor ziviler oder gesetzlicher Rechtsunfähigkeit, betraf aber nicht diejenigen, die in der Kaste verblieben. Die große Mehrheit der Konvertiten kam aus den unteren Kasten. Es handelte sich dabei hauptsächlich um sogenannte «Unberührbare».

Die protestantischen Missionen verlangen von den zu ihnen Übertretenden, der Kaste abzuschwören, d.h. gleichzeitig mit ihrer Religion auch ihr Gesellschaftssystem aufzugeben. Die syrische und die römisch-katholische Kirche hingegen verlangten nicht die vollständige Abschaffung der Kastenunterschiede, nur Gepflogenheiten mit götzendienerischem Charakter mußten aufgegeben werden. Vor 1833 wurde das Kastensystem von der lutherischen und der anglikanischen Kirche nicht verurteilt. Die lutherische Kirche sah, daß die Kastenunterschiede, an die sich die Bekehrten hielten, mehr einen bürgerlichen als einen religiösen Charakter hatten, und sicherten den Angehörigen höherer Kasten Respekt in ihrer Gemeinde und Einfluß unter ihren hinduistischen Mitmenschen zu. Die gleiche Haltung nahm Bischof Heber ein. Er sagte, der Grundsatz, nicht bloß um des Essens und Trinkens willen einen Menschen, für den Christus gestorben ist, zu Fall zu bringen (Röm 14), sei sowohl beim Essen als auch beim gesellschaftlichen Verkehr zu befolgen. Bischof Daniel Wilson vertrat die entgegengesetzte Ansicht: Die Kirche von England könne nicht ein System tolerieren, das die unteren Kasten zu beständiger Erniedrigung verurteile, den sozialen Aufstieg behindere, keine Verbundenheit unter den Menschen aufkommen lasse und die christliche Liebe beeinträchtige. Andere protestantische Kirchen folgten der gleichen Linie, da das Kastensystem dem Gebot widerspreche: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.»

IV. Die jetzige Lage

Die vollständige Veränderung im gesellschaftlichen Verhalten, die mit der Ablehnung der Kaste gefordert wurde, stand jedoch der Bekehrung zum Christentum entgegen und schreckte viele, die sich sonst zum christlichen Glauben bekannt hätten, vom Empfang der Taufe ab. Andererseits hat das Weiterbestehen von Kastenunterschieden – wenn auch nur auf gesellschaftlicher Ebene – in der christlichen Gemeinde dazu geführt, daß diese weniger homogen, weil in Kasten und Parteien aufgespalten ist, und daß man sich gegenseitig ausschließt und diskriminiert[9]. Die unterste Kaste der Unberührbaren hat weniger Schwierigkeiten, den Hinduismus aufzugeben und das Christentum anzunehmen, da sie damit einen höheren Status erwirbt und mancherorts von ihren hinduistischen Mitmenschen nicht mehr als unberührbar betrachtet wird. Und doch hat sich in der christlichen Gemeinde so etwas wie ein Kastengeist entwickelt, was in ihr Gruppeninteressen hervorruft und zu Machtkämpfen führt. Damit wird der Sinn für die christliche Gemeinschaft bedroht.

Was wir innerhalb der Kirche haben, ist nicht die ursprüngliche Kastengruppierung, sondern ein Kastendenken als seltsame Mischung des Wissens um Kulturtraditionen, Sprache, Geburtsort, gesellschaftlichen Ursprung, regionale Zugehörigkeit. In diesem Sinn bilden die syrischen Christen von Kerala eine von den Pulaya-Christen verschiedene Gruppe; die Nadars betrachten sich als eine eigene christliche Gruppe gegenüber den Vellalas in Tamilnadu, und die Malas differenzierten sich von den Madigas in Andhra Pradesh[10]. Die Kerala-Christen sind in mehrere Gruppen gespalten: chaldäische Syrer, jakobitische Syrer, lateinische Katholiken, syrische Thomas-Christen, syrische Katholiken, Protestanten und andere mehr. Jede dieser Gruppen ist bestrebt, die Endogamie zu praktizieren. Bei den Katholiken selbst heiraten die syrischen und die lateinischen römischen Katholiken im allgemeinen nicht untereinander, so wenig wie die Thomas-Christen mit den Jakobiten[11].

Eine wichtige Entwicklung unter den Pulaya-Christen von Travancore ist das Aufkommen der Pratyaksha Raksha Daiva Sabha (PRDS), der Kirche Gottes des sichtbaren Heils, die in den dreißiger Jahren von dem späteren Poykayil Johannan, einem zum Christentum bekehrten Pulaya, gegründet wurde. Zuerst war er Thomas-Christ, dann schloß er sich der Brüdermission an und verkündete, die Kastenunterschiede sollten beseitigt werden. Als er ein syro-christliches Mädchen mit einem christlichen Pulaya zu verheiraten gedachte, die örtlichen Christen aber schwere Sanktio-

nen androhten, mußte er den Plan einer Heirat zwischen verschiedenen Kasten fallen lassen. Infolgedessen gründete Johannan mit einer Mehrheit von Unberührbaren und ein paar syrischen Christen die PRDS. Er wurde als der Heiland der Unberührbaren gefeiert. Er schaffte in der PRDS die Beobachtung der Kastenunterschiede ab und förderte die Heirat zwischen Angehörigen verschiedener Kasten[12]. Zu ähnlichen Erscheinungen kam es in Kerala und anderen Orten Indiens, was ganz klar zeigt, daß die christlichen Unberührbaren auf die Kastenunterschiede in der Kirche empfindlich reagieren.

Die Guntur Consultation berichtete[13]: «Der Kastengeist in der christlichen Gemeinde ist durch die kleine Minderheit der städtischen Christen etwas abgebaut worden, aber in den ländlichen christlichen Gemeinden besteht ein starker Kastengegensatz zwischen den Malas und den Madigas sowie zwischen diesen beiden Gruppen von Harijan-Christen einerseits und Christen, die von einer höheren Kaste herkommen, anderseits.» Als Faktoren, die den Kastengeist in der christlichen Gemeinde zu fördern scheinen, wurden genannt:

1) Seit unvordenklicher Zeit besteht in Indien die Kaste als eine hierarchische Institution und stemmt sich christlichen und nichtchristlichen Reformbewegungen entgegen.

2) Das Werben um Christen, die verschiedenen Kastengruppen angehören, von seiten rivalisierender Kasten und manchmal von seiten rivalisierender politischer Parteien.

3) Das unglückselige Phänomen, daß gebildete Christen sich des Kastendenkens bedienen, um gewählt zu werden, statt daß sie es verurteilen.

4) Konfessionelle Unterschiede, die an Orten, wo zwei oder mehr Konfessionen im gleichen Dorf vorhanden sind, die Kastenunterschiede von neuem gestärkt haben.

V. Schluß

In Dörfern, wo sämtliche Christen ein und derselben Kaste angehören, besteht in der christlichen Gemeinde kein Kastenproblem. Wo diese sich aber aus Angehörigen verschiedener Kasten zusammensetzt, treten in subtilen Formen Kastenvorurteile zutage. Theoretisch und offiziell wird die Beachtung von Kastenunterschieden heute von allen Kirchen als unchristlich verworfen. Doch im Alltagsleben, das wenigstens in gesellschaftlicher Beziehung so stark von Faktoren abhängt, die nicht in der Gewalt der kirchlichen Autoritäten stehen – denken wir an Unterschiede in Kultur, Tradition, Wirtschaft und regionalem Hintergrund —, wird die Kaste als kleineres Übel geduldet, obschon die indische Kirche jede Anstrengung unternimmt, um das Kastensystem zum Verschwinden zu bringen.

[1] Encyclopedia Britannica, Bd. 4, 1010.
[2] Célestin Bouglé, Essays on the Caste System (Cambridge 1971) Einleitung.
[3] A.R. Wadia, Contemporary Indian Philosophy, 238.
[4] M.N. Srinivas, Caste in Modern India (Bombay 1962) 58.
[5] M.K. Gandhi, Caste must go and the sin of untouchability (Navajivan Publication, Ahmedabad 1964) 10–11.
[6] Ebd. 13.
[7] B.R. Ambedkar, Annihilation of Caste (Bombay 1937) 80.
[8] Vgl. Ratna G. Revanker, The Indian Constitution. A case study of backward classes (Rutherford 1971).
[9] P.N.F. Young/A. Ferrers, India in Conflict (1920) 134.
[10] Vgl. Religion and Society, September 1958, Editorial.
[11] A.P. Barnabas/S.C. Mehta, Caste in changing India (New Delhi 1965) 26ff.
[12] Vgl. Michael Maher, The untouchables in contemporary India (Tucson 1972) 136f.
[13] Vgl. Religion and Society, September 1978, 81.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARIASUSAI DHAVAMONY

Jesuit, 1958 in Kurseong, Indien, zum Priester geweiht. Professor für Hinduismus und Religionsgeschichte an der Universität Gregoriana in Rom. Lizentiat in Theologie, Doktor in Philosophie der Gregoriana und Doktor der Philosophie (östliche Religionen) der Universität Oxford. Herausgeber der «Studia Missionalia» und der «Documenta Missionalia». Verfasser vieler Bücher und Aufsätze. Anschrift: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta,4, I–00187 Roma, Italien.

Gianfausto Rosoli / Lydio F. Tomasi

Die Haltung der christlichen Wohlstandsgesellschaften des Westens gegenüber den Immigranten

I. Einleitende Bemerkungen

Seit dem Altertum ist es ein immer wiederkehrendes Phänomen, daß Menschen auswandern und sich Bevölkerungsteile von einer Nation zu einer anderen verschieben. Ursprünglich wurden Durchreisende in den sie aufnehmenden Gemeinschaften als «Pilger» oder «Gäste» aufgenommen und willkommen geheißen. Die heutige Migration hingegen hat wegen ihres Umfangs und ihrer besonderen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Beweggründe in den Aufnahmeländern zu ernstlichen Schwierigkeiten geführt. Infolge dieser Änderung der Verhältnisse ist der Kirche eine vorher noch nie in diesem Ausmaß bestehende Verantwortung für die christliche Entwicklung ihrer Glieder in einer kulturell pluralistischen Seelsorge aufgebürdet worden.

Seit dem Beginn des letzten Jahrhunderts führten die Stadien der Industrierevolution, als die Landwirtschaft in den westeuropäischen Ländern überschüssige Arbeitskräfte entließ, zu mehreren Migrationswellen. Gleichzeitig aber waren in Europa verschiedene Formen des Nationalismus aufgekommen, der die Konflikte in den Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Völker verschärfte. Da die wirtschaftliche Entwicklung nicht in allen Ländern das gleiche Niveau aufwies, kam es zu einer Wanderung von Arbeitskräften. Diese steuerte arme Arbeiter, namentlich Landarbeiter, in wirtschaftlich fortgeschrittenere und sich stärker entwickelnde Länder. So wurde die Mobilität der Menschen, da sie sich mit riesigen Migrationsbewegungen verband, zu einer forcierten Mobilität, die, wenigstens während der frühen Migrationsphase, selten im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Mobilität der empfangenden Gastgesellschaften gesehen wurde.

Die heutige Migration hat verschiedene Formen angenommen (binnenländische und internationale, saisonale und permanente, freiwillige und erzwungene Emigration, Auswanderung von nichtausgebildeten und von ausgebildeten Arbeitern usw.). Dieser Aufsatz befaßt sich hauptsächlich mit der internationalen Migration, da diese für die westlichen Länder (d.h. Nord- und Südamerika, Europa und Australien) die bedeutsamste ist.

Während des letzten Jahrhunderts hat die Kirche einen interessanten Pfad eingeschlagen, um die am meisten der Migration unterworfenen Klassen zu verstehen und sich ihrer anzunehmen. Die Tatsache, daß in zahlreichen Regionen die Katholikenzahl stieg, ist vielfach dem Zustrom europäischer Einwanderer zu verdanken, die in die sich rasch entwickelnden neuen Länder zogen.

II. Geschichtlicher Überblick

Welche Bedeutung die Einwanderung auf den Prozeß der industriellen Entwicklung hatte, tritt namentlich in den amerikanischen Ländern klar zutage. Allein in Amerika trafen zwischen 1820 und 1930 mehr als 55 Millionen Einwanderer aus verschiedenen Nationalitäten Europas ein. Umgekehrt erlitten die Auswanderungsländer einen ebenso raschen Abfluß von Arbeitskräften. In einem einzigen Jahrhundert wanderten allein aus Italien 26 Millionen Menschen in die ganze Welt aus.

Die verschiedenen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Hintergründe der Einwanderer und die charakteristischen Eigenschaften der Gastländer haben auch die Antwort der Kirche auf dieses Phänomen bestimmt.

In gesellschaftlich weniger feindlichen Umwelten wie in Lateinamerika waren die Hauptschwierigkeiten, denen die Einwanderer gegenüberstanden, ihre Isolierung und Verlassenheit. Die sie aufnehmende Kirche, die an einem chronischen Priestermangel litt, kümmerte sich wenig um die geistlichen Bedürfnisse der Einwanderer und war selten imstande, sich ihrer anzunehmen. Eine gewisse Kontinuität der religiösen Betreuung wurde durch die wenigen Priester gewährleistet, welche die Einwanderer begleiteten. Wenn europäische Immigranten von ihren Priestern begleitet waren, kam es ohne eine Spannung zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen zu einer erfolgreichen Verpflanzung der europäischen Volksfrömmigkeit. Deutsche, Italiener und Polen errichteten eine Menge von Kirchen und Gemeinschaftszentren und legten in kurzer Zeit die Grundlage zu den religiösen Strukturen der lateinamerikanischen Kirche. Die Aufnahmeländer in Südamerika, die von liberalen und merkantilistischen Eliten regiert wurden, sahen in den Einwan-

derern einzig Kräfte zum Aufbau der Wirtschaft. Da keine rassistische Einstellung vorhanden war, wurde in einer Periode freier Kolonisation eine rasche Integration in die Aufnahmeländer stark erleichtert.

In den Vereinigten Staaten, die sehr bald zu dem am häufigsten gewählten Einwanderungsziel wurden, entwickelte sich die Einwandererseelsorge unter ungünstigen Bedingungen und ethnischen Spannungen. Infolge des Gegensatzes zwischen Protestanten und Katholiken und der nationalistischen Konflikte zwischen den europäischen Einwanderergruppen selbst (Iren, Deutsche, Polen, Italiener u.a.m.) war es für den Katholizismus notwendig, mit einer Gesellschaft zurechtzukommen, nach deren Überzeugung der Katholizismus mit dem Amerikanertum unvereinbar war. Unter diesen Umständen kam es zu einem Konkurrenzkampf zwischen Katholiken und Protestanten, der die Immigranten in der Treue zu ihrem Glauben bestärkte. Die protestantischen Kirchen, die mächtiger und mit den herrschenden Klassen verbündet waren, gingen auf eine unmittelbare und vollständige Assimilation der Einwanderer an die Werte und Gebräuche der Wirtsgesellschaft aus. Die Intransigenz der dominierenden Gruppe der Weißen angelsächsischer Herkunft und protestantischer Konfession (= White Anglo-Saxon Protestants, abgekürzt = WASP) räumte den Immigranten nur eine gesellschaftlich-politische Randrolle ein (namentlich den eingewanderten romanischen und slawischen Katholiken gelang es nur sehr langsam, einen höheren Gesellschaftsstatus zu erreichen). Infolgedessen legitimierte erst die Amerikanisierung der katholischen Kirche ihre Rolle im Gastland.

In diesen Verhältnissen wurden von der katholischen Kirche viele Nationalpfarreien geschaffen, um die verschiedenen Volksgruppen zu betreuen, und es wurde auch ein katholisches Schulsystem aufgebaut. Kurz, es wurde eine weit ausgreifende Struktur entwickelt, die heute wohl das greifbarste Zeichen des Wachstums der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten darstellt. Daß sich die Immigranten in den Städten auf bestimmte Viertel konzentrierten (z.B. den vielen «Kleinitalien», «Kleinpolen»), war die natürliche Folge ihrer Verdrängung an den Rand. Das niedrige Bildungsniveau dieser Einwanderer erforderte, daß ihnen Geistliche aus ihren Ursprungsländern besonders beistanden.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen die nordeuropäischen Länder in ihren Anstrengungen, sich weitgehend zu industrialisieren, eine ganze Masse fremder Arbeitskräfte anzuziehen. Der soziale Schutz dieser zur Hauptsache saisonalen Einwanderer, die zumeist von Südeuropa herkamen, und ihre religiöse Betreuung wurden durch die stark nationalistische Einstellung, die in den betreffenden Ländern vorherrschte, erschwert. Trotz dieser Schwierigkeiten und dieses Mißtrauens wurde in Europa durch die internationale Zusammenarbeit privater Organisationen (Werthmann-Bonomelli) ein Prozeß organisierter Betreuung von Einwanderern eingeleitet. Der Einsatz der jeweiligen Ortskirchen für diese Einwanderergruppen war von Land zu Land verschieden. Doch auch wenn sich die Ortskirchen noch so sehr für die Immigranten einsetzten, so waren doch ihre Möglichkeiten deren Bedürfnissen nicht gewachsen (was z.B. in der Schweiz und in Frankreich der Fall war).

Am meisten nahmen sich in Europa die Mutterkirchen der Ausgewanderten an und sandten viele Priester, um sie zu unterstützen. Mit der religiösen Betreuung verbanden sie auch Bemühungen, den Auswanderern sozial und politisch beizustehen. In Deutschland z.B. wurde 1871 der St.-Raphaels-Verein gegründet, worauf ähnliche Vereine in Italien und Belgien folgten. 1887 gründete G.B. Scalabrini, Bischof von Piacenza, eine Ordenskongregation, um italienischen Auswanderern in Übersee beizustehen, und Bischof G. Bonomelli von Cremona rief 1900 eine aus Laien und Ordensleuten bestehende Organisation (Opera Bonomelli) ins Leben, damit sich diese der italienischen Arbeiter in Europa annehme. Zur Betreuung der polnischen und maltesischen Auswanderer wurden später weitere Kongregationen gegründet.

Vom Beginn der Massenmigration an hatte der Heilige Stuhl sich mit diesem Phänomen zu befassen. Er ermahnte die Kirchen in den Aus- und Einwanderungsländern, sich um die Bedürfnisse der Emigranten zu kümmern. Der Heilige Stuhl erließ auf diesem Feld zahlreiche Weisungen und forderte die Kirche in den Einwanderungsländern wiederholt auf, den Immigranten geeignete Dienste anzubieten, ihnen die Tore ihrer Gotteshäuser zu öffnen, die Sakramente in ihrer Muttersprache zu spenden und besondere Institutionen wie z.B. Nationalpfarreien zu schaffen, die die Gläubigen einer bestimmten Nationalität und Sprache benutzen konnten, ohne an Territorialpfarreien gebunden zu sein. Man kann sagen, daß der Einsatz des Heiligen Stuhles, um die katholischen Emigranten in ihrem Glauben zu bewahren, seinem Engagement für die Verbreitung des Glaubens gleichkam.

Trotz der Verstädterung, in die viele Immigranten gerieten, haben die Kirche und ihre Institutionen jeder Einwanderergruppe als Zentrum gedient, was vielen ethnischen Institutionen zu überleben ermöglichte und einen sprachlichen und kulturellen Pluralismus innerhalb der Gastgeberkirche begünstigte. Dies führte zu einer bunteren, mannigfaltigeren Kirche. Män-

ner- und Frauenorden und -kongregationen waren bei der Unterstützung der Einwanderer die führenden Kräfte und spornten den Weltklerus zur Mitarbeit an.

In der Periode zwischen den beiden Weltkriegen trafen verschiedene Länder Maßnahmen zur Einschränkung der Einwanderung. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte jedoch die Migrationsbewegung mit wieder größerer Intensität ein und betraf nicht nur die herkömmlichen Auswanderungsländer, sondern auch die Kontinente Afrika, Asien und Lateinamerika.

III. Trends und Züge der heutigen Migration

Nach dem Zweiten Weltkrieg verließen ganze Massen europäischer Arbeiter ihre Heimat und zogen nach Amerika und später nach nordeuropäischen Ländern. Im Verein mit einem Prozeß wirtschaftlicher und politischer Integration kam es bald zu einer Spaltung zwischen entwickelten und unterentwickelten Regionen Europas.

Geben wir einen kurzen weltweiten Überblick über die Trends der heutigen Migrationsbewegung. Die Vereinigten Staaten setzten ihre restriktive und selektive Politik selbst nach der 1965 erfolgten Abschaffung des Quota-Systems fort. In den letzten Jahren kam es in Amerika zu einer illegalen Einwanderung dokumentenloser Emigranten (auf 5–10 Millionen geschätzt) hauptsächlich aus Mexiko. Da die Vereinigten Staaten von jeher zu Arbeitszeitverkürzungen neigen, trägt dort die Arbeit der Einwanderer dazu bei, die Gewinnrate der Industrie zu halten, da dies die Produktivität der Arbeiter steigert und die Arbeitskosten senkt. Illegale Einwanderer sind – was ein doppelter Vorteil ist – billige und leistungswillige Arbeitskräfte, weil sie ohne den Schutz der Gesetze sind.

In der ersten Hälfte der siebziger Jahre nahm Argentinien allein mehr als 1.600.000 Einwanderer (6,5 % der Gesamtbevölkerung) aus Bolivien, Brasilien, Chile, Paraguay und Uruguay auf. In Venezuela wird die – hauptsächlich aus Kolumbien – eingewanderte Bevölkerung auf ungefähr 700.000 geschätzt. Migrationsbewegungen in Lateinamerika gehen meistens in ländlichen Gebieten vor sich und werden kaum beachtet.

Seit dem Beginn der sechziger Jahre hat die Einwanderung in Westeuropa ein vorher nicht gekanntes Ausmaß erreicht. Dieser Trend, zuzunehmen, begann in den fünfziger Jahren in Frankreich und in der Schweiz und breitete sich dann über ganz Europa aus. Die Zahl der legal beschäftigten Emigranten in Westeuropa betrug 1974 vor der Schließung der Grenzen schätzungsweise um 7,5 Millionen, was eine Fremdbevölkerung von beinahe 12 Millionen ausmacht. Zu diesem Zeitpunkt hat mit Einschluß der illegalen Einwanderer der Totalbestand wohl nicht weniger als 13 Millionen betragen – eine Zahl, die beinahe so groß ist wie die Gesamtbevölkerung der Niederlande. Es gab 3.700.000 Gastarbeiter mit ihren Familienmitgliedern in Frankreich, 2.800.000 in der Bundesrepublik Deutschland, 2.000.000 in Großbritannien, 1.000.000 in der Schweiz, 520.000 in Belgien, 400.000 in Schweden und 200.000 in den Niederlanden. Die Fremdarbeiter machten 8,3 % der Arbeitskräfte in Frankreich aus, 8,8 % in der Bundesrepublik Deutschland und nicht weniger als 20 % in der Schweiz.

Nach 1974 wurden einschränkende Maßnahmen getroffen, und die Fremdbevölkerung nahm ab, da viele Auswanderer in ihre Heimatländer zurückkehrten. Infolge der hohen Geburtenrate bleibt jedoch die Zahl der eingewanderten Arbeitskräfte in jedem Gastland hoch. Die Gastarbeiter in Westeuropa arbeiten gegenwärtig vor allem im Verarbeitungs- und Bausektor. Im Vergleich zu den einheimischen Arbeitskräften haben sie die untersten, unqualifiziertesten Positionen inne. Die nicht oder nur halb Ausgebildeten machen mehr als 60 % der Gesamtzahl der Gastarbeiter aus. Gastarbeiterinnen sind hauptsächlich in verarbeitenden Industrien (vor allem in der Textil- und Bekleidungsbranche) sowie auf dem Dienstleistungssektor tätig.

Die meisten Fremdarbeiter in Westeuropa stammen aus den armen Regionen der Mittelmeerländer und sind nicht von ihrer Familie begleitet. Je nach ihrer Anpassungsbereitschaft und den Einwanderungsbestimmungen bauen sie dann ihre Familie im Gastland wieder auf. An Immigranten unter sechzehn Jahren gab es vor ein paar Jahren schätzungsweise in Frankreich 860.000, in Großbritannien 600.000, in der Bundesrepublik Deutschland 500.000 und in der Schweiz 400.000.

Die Einwanderer leben in den Gastländern in einer strukturellen Randsituation in verschiedener Hinsicht: in politischer Hinsicht (sie haben kein Stimmrecht, außer in Schweden bei Wahlen in die Gemeindevertretungen und in einige weitere kleinere Vertretungskörperschaften), in gesellschaftlicher Hinsicht (sie nehmen nicht am Gesellschaftsleben teil), in kultureller Hinsicht (sie lesen die Ortszeitungen nicht und sprechen nur in wenigen Fällen die Landessprache) und in geographischer Hinsicht (sie haben die Tendenz, in Gettos und geschlossenen Gemeinschaften zu leben). Oft ist auch keine angemessene religiöse Betreuung der Immigranten vorhanden.

Eines der dramatischsten und eindrücklichsten Phänomene in Europa ist das der politischen Flüchtlinge, namentlich der Millionen aus Osteuropa, die sich

hauptsächlich in nordeuropäischen Ländern niedergelassen haben. Selbst in den heutigen Gesellschaften werden aber Auswanderungen nicht nur aus politischen Motiven, sondern auch aus wirtschaftlichen Gründen erzwungen. So ist die jetzige Emigration aus den Mittelmeerregionen in industrialisierte Länder eine Flucht aus unterentwickelten Verhältnissen und eine Suche nach besseren Lebensbedingungen.

Daß die Migrationsbewegung der wirtschaftlichen Entwicklung parallel verläuft, ist offensichtlich. Dieses Phänomen ist immer häufiger anzutreffen und wird als ein international entscheidender Faktor in der Bevölkerungsbewegung zu einem immer dringlicheren Problem. Wie der weltweite Anstieg der Zahl der illegalen Einwanderungen und das sich daraus ergebende Phänomen des Handels mit der menschlichen Arbeitskraft (schwarzer Markt) zeigt, fehlt auf diesem Gebiet eine staatliche Politik. Erst jüngst sind die Gründe des Migrationsphänomens zum Gegenstand von Analysen gemacht worden, und die Regierungsstellen haben erst begonnen, von diesen Analysen aus eine vereinte Anstrengung zu unternehmen, um diese gemeinsamen Probleme zu studieren und die geeignetsten Maßnahmen zu treffen, um sie zu lösen.

Wie dies in Amerika der Fall war, so sind nach der Stabilisierung der Einwandererzuflüsse auch in Europa Probleme der zweiten Generation der Immigranten aufgetaucht. Die Kinder der Immigranten stellen andere kulturelle Ansprüche als ihre Eltern. Einerseits haben sie in der Ortsschule die Sprache ihres Gastlandes zu erlernen, andererseits sollen sie – und dies wird allgemein als notwendig erachtet – an der Sprache und Kultur ihres Ursprungslandes festhalten.

IV. Die christlichen Gesellschaften des Westens

Wenn wir untersuchen wollen, wie sich die christlichen Gemeinden zu den Einwanderern verhalten haben, so müssen wir das Vorgehen der nationalen Bischofskonferenzen und die Reaktion der für die Immigranten verantwortlichen öffentlichen und privaten Sektoren besehen.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Haltung der Gastländerkirchen dermaßen geändert, daß viele die Einwanderer als einen integralen Bestandteil der Ortsgemeinde ansehen. Diese Richtung wurde in denjenigen Ländern begünstigt, wo ein Prozeß der wirtschaftlichen und der gesellschaftlich-politischen Integration eingeleitet worden ist (Europäische Gemeinschaft, Europa-Parlament, Europarat usw.).

In den Jahren, da der Zweite Weltkrieg nachwirkte, kam der Einsatz des Heiligen Stuhls auf dem Feld der Migration 1952 in der Apostolischen Konstitution «Exsul familia» zum Ausdruck. Dieses päpstliche Dokument stellte die Normen für die religiöse Betreuung der Einwanderer zusammen, forderte zu christlicher Solidarität unter den Kirchen auf und betonte das Recht auf Auswanderung.

Zu dieser Zeit erwuchsen auf nationaler und internationaler Ebene verschiedene katholische Initiativen wie z.B. die Internationale katholische Kommission für Auswanderung in Genf.

In seinen Enzykliken «Pacem in terris» und «Mater et magistra» brachte Papst Johannes XXIII. das Auswanderungsphänomen mit der Gesellschaftsentwicklung in Zusammenhang. Er trat für die rechtliche Gleichstellung der eingewanderten Arbeiter ein und sagte, nicht der Mensch, sondern das Kapital solle in andere Länder verlagert werden. Das Zweite Vatikanische Konzil änderte die Haltung der Kirche zum Auswanderungsproblem ein weiteres Mal. Es befaßte sich mit der geistlichen Betreuung der Einwanderer, mit der Spendung der Sakramente in ihrer Muttersprache. Es bezeichnete es als die Pflicht eines reichen Landes, die Vertriebenen und Armen aus überbevölkerten Ländern aufzunehmen. Damit verlegte es die Aufmerksamkeit auf die Fragen der internationalen Gerechtigkeit. Das Recht, an der eigenen Sprache und Kultur festzuhalten und der sich daraus ergebende Pluralismus in der örtlichen Kirchengemeinschaft wurde in mehreren Dokumenten des Zweiten Vatikanums bekräftigt.

1969 veröffentlichte der Heilige Stuhl ein umfassenderes Dokument «Pastoralis migratorum cura». Dieses hob die veränderten Grundzüge der Migration hervor, sprach von den pastoralen Anliegen der Emigranten und brachte die Position der Kirche mit den vom Zweiten Vatikanum geforderten Änderungen in Einklang. Die Instruktionen bekräftigten einige allgemeine Grundsätze: das Recht auf Auswanderung, die soziale Funktion aller Güter, die Bedeutung des Pluralismus. Auch wird der Begriff «Migrant» weiter gefaßt und eine bloß passive Integration in die Gastgesellschaft abgelehnt. Dem Grundsatz der Kollegialität der Kirche entsprechend wird gesagt, daß die Hirten der Ortskirche die erste Verantwortung tragen und damit die Pflicht haben, sich der Einwanderer anzunehmen.

Im Bemühen, die verschiedenen Initiativen zu koordinieren, wurde 1970 die Päpstliche Kommission für Migration und Tourismus errichtet. Auf nationaler Ebene wurden bischöfliche Kommissionen für Migration geschaffen sowie nationale und diözesane Stellen, die in fast allen Ländern tätig sind. Im Breve «Octogesima adveniens» forderte Papst Paul VI. 1971 für die Ausgewanderten einen Rechtsstatus. Er sagte: Den eingewanderten Arbeitern gegenüber «muß unbedingt

eine enge, nationalistische Haltung überwunden werden, um ihnen einen Status zu gewähren, der das Recht auf Auswanderung anerkennt und ihre Isolierung überwindet, ihre berufliche Ausbildung erleichtert und ihnen Unterbringung in angemessenen Wohnungen sichert, in denen sie gegebenenfalls mit ihren Familien leben können» (Herder Korrespondenz 25 [1971/6] 285). Am Schluß des Europäischen Kongresses über die Emigrantenseelsorge erinnerte Paul VI. 1973 daran, daß die Ortskirchen die Aufgaben haben, für die Lösung der Probleme der Einwanderer ihren spezifischen Beitrag zu leisten.

Sowohl in den Kirchen der Ursprungsländer als auch in denen der Gastländer wurden in den letzten Jahren manche Initiativen gestartet. Hirtenbriefe, Synoden, Konferenzen und öffentliche Stellungnahmen forderten die rechtliche Gleichstellung der zugewanderten Bevölkerung und förderten eine offene Haltung zu den Einwanderern. Die Kirche spielt in diesem Punkt gegenüber der größeren staatlichen Gesellschaft die Rolle eines kritischen Bewußtseins, wie das 1975 in Frankreich der Fall war, als die Kirche auf häufige Manifestationen des Rassismus und auf willkürliche Ausweisungen, die die Regierung vornahm, reagierte. Ebenfalls in Frankreich hat die Kirche begonnen, an ein dringliches ökumenisches Problem heranzugehen, das sich mit der großen maghrebinischen Gemeinschaft (mehr als 1,5 Millionen) stellt, die islamischer Religion ist.

1973 veröffentlichte die deutsche Synode ein Dokument «Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft». Der Gedanke der Diakonie, des Dienstes der Kirche am Menschen in seiner gesellschaftlichen Dimension wird darin stark betont. Seitdem haben fast alle Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland entsprechende Hirtenbriefe herausgegeben und besondere Vorkehrungen zugunsten der Immigranten getroffen.

Die Schweizer Synode 1972 veröffentlichte eine Reihe von Dokumenten und betonte, daß die Kirche der Schweiz das gemeinsame Zeugnis im Glauben anstrebe und nicht die Verschweizerung der Einwanderer. 1978 stellte die Schweizerische bischöfliche Kommission für Emigration fest, daß die Kirche nicht das Aufkommen einer Randchristenheit begünstigen darf, sondern diese Randgruppen in die Ortsgemeinde zu integrieren hat. Nach vier populären fremdenfeindlichen Referenda fordert in der Schweiz eine kürzlich von katholischen Gruppen gestartete Volksinitiative die Gleichbehandlung der schweizerischen und der ausländischen Arbeiter.

In fast allen nordeuropäischen Ländern können heute kraft eines nationalen Gesetzes oder diözesaner oder pfarreilicher Normen und Gepflogenheiten die Einwanderer bei Pfarreiratswahlen wählen und gewählt werden. In der Kirche bestehen zahlreiche Beratungsstellen für Migrationsprobleme, bei denen manchmal Auswanderer selbst mitarbeiten. Diese suchen die Probleme der Einwanderer nicht nur zu erörtern, sondern diesen Menschen auch beizustehen und zu helfen in ihren täglichen Anliegen.

In den Vereinigten Staaten wird sich die Kirche immer mehr des Problems der illegalen Einwanderer bewußt, die zumeist Katholiken sind. Sie fordert dazu auf, auf legaler und legislativer Ebene unverzüglich etwas zu unternehmen, damit das Randdasein und die Diskriminierung dieser Einwanderer ein Ende finde: «Diese Fremden sind vor dem Gesetz Unpersonen, ungeschützt vor Ausbeutung und Benachteiligung. Sozialfürsorge für Beschäftigung, Gesundheitspflege und Gesetzesschutz ist ein wichtiger, aber doch nur ein Teilschritt zum Aufbau der örtlichen Kirchengemeinschaft. Die Gerechtigkeit innerhalb des Heiligtums ist noch nicht erreicht, wenn die Immigranten bloß auf der Ebene des Einzelwertes willkommen geheißen werden. Eine angemessene Antwort von seiten der Kirche verlangt die institutionelle Gleichstellung und strukturelle Partizipation der Immigranten, wie ‹Pastoralis migratorum cura› zeigt» (Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten 1976, Resolution über die pastorale Sorge der Kirche für die Menschen ohne festen Wohnsitz).

Die Päpstliche Kommission für Migration und Tourismus veröffentlichte 1978 eine Reihe von Dokumenten über die pastorale Betreuung verschiedener Typen nichtseßhafter Menschen. Anfangs 1979 schließlich wurde unter Beteiligung des Papstes Johannes Paul II. im Vatikan der Erste Weltkongreß über Emigrantenpastoral abgehalten. Dieser Kongreß, an dem zahlreiche Vertreter nationaler Bischofskonferenzen teilnahmen, vertrat die Linie der ersten Enzyklika des neuen Papstes «Redemptor hominis». Der Kongreß wiederholte folglich, daß Einzelpersonen und Familien das Recht haben, auszuwandern und wieder zurückzukehren, «ohne politischem, wirtschaftlichem, ethnischem oder religiösem Druck unterworfen oder Opfer der Gewalt zu werden.»

Ein schärferes Wissen um die internationale Dimension der Migration drängt die Kirchen der Auswanderungs- und der Einwanderungsländer zu einem ausführlicheren Dialog und zu einer aktiveren Zusammenarbeit. Die neuen Fermente des Pluralismus innerhalb der Kirche sind nicht nur theoretisch klar geworden, sondern auf der Grundlage der realen Erwartung der Einwanderer. Innerhalb jeder Kirche wird es immer notwendiger, ethnisch bedingte Spaltungsten-

denzen zu überwinden und die ethnisch-kulturellen Unterschiede als wertvolle Elemente der inneren Dynamik innerhalb des kirchlichen Lebens zu nutzen. Die spezielle Betreuung der Einwanderer sollte nicht zu einer Balkanisierung führen, sondern zu einer Würdigung der geeignetsten Instrumente zum Aufbau der Ortskirche. Wirtschaftliche, kulturelle und spirituelle Aspekte sind zu beachten, wenn Einwanderer sich willkommen fühlen sollen. Jegliche Form von Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit ist zu bekämpfen. Die Wertschätzung der menschlichen Person und der Mannigfaltigkeit der Kulturen ist ein Wahrzeichen echter Demokratie und eines wirklichen Pluralismus in der Kirche.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Bibliographische Hinweise

Zu einer sozio-demographischen, historischen, gesetzgeberischen und politischen Analyse der internationalen Migration vgl. International Migration Review (New York, seit 1968); Studi Emigrazione/Etudes Migrations (Rom, seit 1964); International Migration (Genf).

Zu pastoralen und zeitgenössischen Diskussionen vgl. Migration Today (New York, seit 1972); Dossier Europa-Emigrazione (Rom, seit 1975); Lydio F. Tomasi, The Challenge of Immigration to the American Church: Migration Today 5 (1977) 9–12.

Zu offiziellen Dokumenten des Heiligen Stuhls über die Auswandererseelsorge vgl. People on the Move – Migrazioni e Turismo (Vatikanstadt).

Zu geschichtlichen Aspekten vgl. G. Tessarolo (Hg.), The Church's Magna Carta for Migrants (New York 1961); R.M. Linkh, American Catholicism and European Immigrants (1900–1924) (Center for Migration Studies, New York 1975); M. Caliaro/M. Francesconi/J.B. Scalabrini, Apostle to the Emigrants (Center for Migration Studies, New York 1977); S.M. Tomasi/E.C. Stibili, Italian-Americans and Religion: An Annoted Bibliography (Center for Migration Studies, New York 1978); G.F. Rosoli, La Chiesa di fronte al secolare fenomeno dell'emigrazione italiana: Rassegna di Teologia (1979).

Zu einigen theologischen und pastoralen Aspekten vgl. A. Ancel, Theology of the Local Church in Relation to Migration (Center for Migration Studies, New York 1974); M. De Certeau, L'étranger ou l'union dans la différence (Desclée, Paris 1969); Emilianos Timiadis, Les migrants, un défi aux Eglises (SOS, Paris 1971); J.M. De Lachaga, Eglise particulière et minorités éthniques (Le Centurion, Paris 1978).

LYDIO F. TOMASI

1938 geboren; gegenwärtig tätig als Executive Director für das Center for Migration Studies von New York; Verfasser zahlreicher Aufsätze und Bücher über Volkstum und Migration; Herausgeber der Zeitschrift «Migration Today» und der «International Migration Review». Doktorat in Philosophie (Soziologie) an der Universität New York; Lizentiat in Philosophie und Theologie an der Gregoriana zu Rom. Er veröffentlichte u.a.: The Ethnic Factor in the Future of Inequality (1972); The Italian in America: The Progressive View, 1891–1914 (1972; 1978); The Other Catholics: Report on the Italian Apostolate in the Archidiocese of Toronto (1975); The Italian Immigrant Woman in North America (mit B.B. Caroli und R.F. Harney) (American Italian Historical Association, New York/Toronto 1978); In Defense of the Alien (mit A.T. Fragomen), Bd. I (Center for Migration Studies, New York 1979). Anschrift: 209 Flagg Place, Staten Is., N.Y. 10304, USA.

GIANFAUSTO ROSOLI

1938 geboren; Direktor des Centro Studi Emigrazione von Rom und Herausgeber der Studi Emigrazione/Etudes Migrations. In der Forschung tätig und Verfasser vieler Aufsätze über die Migration. Sein neuestes Buch: «Un secolo di emigrazione italiana: 1876–1976 (Centro Studi Emigrazione, Rom 1978).

Meinrad P. Hebga

Würdige und unwürdige Kirchen

«Macht ihr nicht unter euch selbst Unterschiede?...Ihr habt den Armen seiner Würde beraubt». (Jak 2,4.6)

Es geht hier nicht um Würde oder Unwürdigkeit im Sinn von Tugend oder Laster. Es geht um Rang und Rangordnung. Man hätte als Titel ebensogut wählen können: «Kirchen erster und zweiter Klasse».

Ich möchte den Titel eines äußerst suggestiven Artikels von David Cochran übernehmen: «Missionen oder Kirchen?» So lautet tatsächlich die Frage, die wir uns immer noch stellen angesichts der Tatsache, daß eine gewisse offizielle katholische Ekklesiologie die «theologische» Unterscheidung zwischen Missionen und Kirchen aufrechterhält.

Darf ich gleich zu Beginn eine treffende Bemerkung von Cochran zitieren: «Allen behauptet, daß der Grund für den Erfolg des hl. Paulus als Missionar darin lag, daß er Kirchen errichtete, keineswegs Missionen. D.h. daß er einheimische Gemeinden gründete, die von Anfang an mit aller notwendigen geistlichen Autorität ausgestattet waren und für ihren eigenen Bestand, ihre Entscheidungen und ihre Ausbreitung verantwortlich waren»[1].

Lange Zeit hatten Katholiken und Protestanten eine gleiche Haltung den Quasikirchen gegenüber, die man Missionen nannte. Aber seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala im Jahr 1968 legten die Protestantischen Kirchen eine weniger diskriminierende Haltung an den Tag, und dies, während das Konzilsdekret *Ad gentes* die klassische Teilung beibehielt und missionarische Tätigkeit und pastorale Tätigkeit einander gegenüberstellte, wovon die eine in den Missionen, die andere in den Kirchen ausgeübt wird.

Um gerecht zu bleiben, muß man anerkennen, daß das Zweite Vatikanum mit Nachdruck die Einheit und Universalität der christlichen Mission herausstellt, deren Ursprung in der Dreifaltigkeit liegt, und präzisiert, daß die Unterschiede, die im Handeln der Kirche festgestellt werden, nicht die Substanz berühren, sondern von den Umständen abhängen (Abschnitt 6). Uppsala sollte in derselben Richtung sagen, daß die Mission sich an die sechs Kontinente richtet[2].

Aber während die Protestanten immer geläufiger von den «Kirchen der Dritten Welt» sprechen, ist im allgemeinen der katholische Gebrauch dieses edlen Begriffes selten, obwohl Paulus und die Apokalypse ihn häufig im Plural gebrauchen, ohne zu befürchten, dadurch die Einheit des Leibes Christi in Gefahr zu bringen. Wenn zutrifft, was manche behauptet haben, daß nämlich der Text des Dekretes *Ad gentes* die Tendenzen mehrerer katholischer Schulen von Missiologie widerspiegelt, dann treffen sie sich doch alle im Willen, Missionen und Kirchen zu unterscheiden.

I. Grundlagen in der Schrift?

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen und wo möglich, jeder Versuchung, mir den Prozeß zu machen, als wolle ich mit der vorliegenden Studie den offiziellen katholischen und protestantischen Ekklesiologien vorwerfen, sie seien insgeheim und durch die Kultur bedingt rassistisch oder chauvinistisch, wollen wir hier klar zum Ausdruck bringen, daß die oben erwähnte Diskriminierung sicher nicht rassistisch und noch nicht einmal chauvinistisch ist.

Allem Anschein nach geht sie aus einem echten Bemühen um Liebe hervor und aus einer aufrichtigen Sorge um die christlichen Gemeinden, die zu «jung» sind, um sich selbst genügen zu können und deren kirchliche Volljährigkeit man hinausschiebt aus Angst, ihre westlichen Beschützer könnten sie brutal ihrem Schicksal überlassen und sie der notwendigen Hilfe an Personal und an Mitteln berauben. Diese Sorge ist durchaus lobenswert und verdient unseren Dank. Es ist vielmehr ihre Begründung oder, wenn man so will, ihre theologische Rechtfertigung, die Schwierigkeiten macht.

Wenn man auch einen authentischen Konzilstext nicht angreifen kann, so ist es doch sicher erlaubt, sein Erstaunen angesichts von Formulierungen zum Ausdruck zu bringen, die nicht auf Anhieb überzeugend wirken. So lesen wir im Abschnitt 6 des ersten Kapitels: «Mithin unterscheidet sich die missionarische Tätigkeit unter den Heiden sowohl von der pastoralen Tätigkeit, die den Gläubigen gegenüber auszuüben ist, als auch von den Bemühungen, die zur Wiederherstellung der christlichen Einheit unternommen werden.»

Gewiß befinden sich die christlichen Gemeinden in Hinblick auf Wachstum und Reife auf verschiedenen Ebenen. Aber was hatten die Experten, die den Text des Dekretes fabrizierten, im Auge, wenn sie der echten pastoralen Tätigkeit, die bei den katholischen oder protestantischen Gläubigen der alten christlichen Länder entfaltet wird, eine einfache missionarische

Tätigkeit gegenüberstellten, wie sie bei den Neugetauften und Heiden Afrikas, Asiens oder Ozeaniens ausgeübt wird?

Soll das heißen, daß die Katechese für unsere Katechumenen, die Homilien, Predigten und Ermahnungen unserer Priester und Hirten, die Verwaltung der Sakramente, die Krankenbesuche, die Sorge um die Armen, jahrzehntelang (um nicht zu sagen jahrhundertelang, wenn man den Fall der früheren portugiesischen Kolonien in Afrika betrachtet) der ersten Verkündigung des Evangeliums, dem Kerygma, wie man sagt, entsprechen und noch nicht zum eigentlich pastoralen Dienst gehören?

Dann möge man uns eine ganz einfache Frage erlauben: War die apostolische Tätigkeit eines Paulus, eines Barnabas oder eines Silas pastoral oder nur missionarisch? Gehörten die von ihnen gegründeten Kirchen zur edlen Klasse der Kirchen mit echt pastoralem Dienst oder zu der niedrigeren Klasse der noch nicht volljährigen Kirchen im Entwicklungsstadium?

Paulus und Silas gründeten in Philippi in Mazedonien eine Kirche (keineswegs eine Mission) und lehrten sie einige Tage, oder im Höchstfall einige Wochen lang (Apg 16,12f.). Ebenso handelten sie in Thessaloniki, wo sie in drei Wochen eine lebensfähige Gemeinde gründeten, an die apostolische Briefe gerichtet werden, genau wie an die Schwesterkirchen in Korinth, Ephesus, Rom und Kreta, die die Gesandten Christi nicht als Unterkirchen im Vergleich zur Mutterkirche in Jerusalem zu behandeln scheinen: Letztere hängt sogar, was ihren Lebensunterhalt angeht, von der Hochherzigkeit dieser Gemeinden von Neugetauften ab.

Die Christen von Mazedonien und von Griechenland schicken Hilfe nach Jerusalem (Röm 15,25), obwohl sie selbst nicht im Geld schwimmen. Und der Apostel sagt anerkennend, daß ihr finanzieller Einsatz ihre Möglichkeiten übersteigt (2 Kor 8,1f.). Die Pakete, die von den Philippern an die gleichen Empfänger geschickt werden, sind «eine angenehme Opfergabe, wohlgefällig vor Gott» (Phil 4,18).

Die apostolisch Tätigen scheinen im übrigen ebenso beweglich zu sein wie die Mittel. Wenn Paulus zum Apostel der Heiden bestimmt ist, so wie Petrus zum Apostel der Juden (Gal 2,7), so ist es doch Petrus, der von Gott gesandt wird, um die Familie des Heiden Kornelius zu bekehren (Apg 10,1f.). Und Paulus versäumt keine Gelegenheit, seine Landsleute und früheren Glaubensgenossen zu evangelisieren, für deren Heil er eine Trennung von Christus in Kauf nehmen würde, was unmöglich ist (Röm 9,3). Paulus will allen alles werden (1 Kor 9,22), Grieche mit den Griechen, Jude mit den Juden.

Petrus, Johannes, Barnabas, Silas und die anderen sind ebenso eifrig und ebenso offen. Auch ihnen und in erster Linie dem Petrus obliegt die Sorge für alle Kirchen (2 Kor 11,28). Ein Mann wie Epaphras betet eifrig für die Gläubigen von Kolossä und arbeitet hart für die von Laodizea und von Hierapolis (Kol 4,12). Der Bischof von Ephesus, Timotheus, ist es, der den Hebräerbrief zu den Adressaten bringt (Hebr 13,23). All das macht den sympathischen Eindruck, daß das Wort Gottes ebenso wie die Mittel und das apostolische Personal ohne Grenzen weitergehen. In einer solchen Atmosphäre von Kommunikation und brüderlichem Teilen ist die Universalität, die heutzutage den Gemeinden von Neugetauften in Afrika und Asien oft vorwurfsvoll vor Augen gestellt wird, die Universalität, so sage ich, ist hier sichtbar und glaubwürdig.

Da ist kein Platz für eine diskriminierende Theologie, die katholische oder protestantische Kirchen und einfache Missionen, Kirchen erster und zweiter Klasse, einander gegenüberstellen würde. Diese Theologie, für die man vergebens eine Rechtfertigung im Wort Gottes suchen würde, scheint besonderen geschichtlichen Umständen zu entspringen, nämlich der politisch-religiösen Organisation des Apostolates anläßlich der großen Expansion Europas über seine Grenzen hinaus zur Zeit der Renaissance. Wir werden hierauf zurückkommen. Aus dieser trüben Quelle schöpfte man die Kriterien für die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde mit einer Pastoral oder zu einer Missionsgemeinde.

II. Seltsame Kriterien

Die Kriterien, die bestimmen sollen, was eine Kirche ist, die würdig ist, diesen Namen zu tragen, scheinen wesentlich in den Zahlen, den Genealogien und den Finanzen zu liegen: Das ist nicht gerade biblisch!

1. Statistiken

Wenn westliche protestantische oder katholische Missiologen grob den Unterschied zwischen ihren Kirchen und denen der Dritten Welt erklären wollen, so stellen sie Zahlen heraus: bei ihnen sind die meisten Leute Christen oder wenigstens Getaufte, während in den Missionsländern die Mehrheit der Bevölkerung noch heidnisch ist. Der Klerus Europas und Nordamerikas ist fähig, jeweils in seinem Land alle priesterlichen Aufgaben zu erfüllen, ohne auf fremde Hilfe zurückzugreifen zu müssen, während Asiaten, Afri-

kaner, Ozeanier und manche Völker Lateinamerikas noch für lange Zeit die Hilfe fremder Missionare brauchen werden.

Genau so argumentierte der verstorbene Johannes Schütte, ehemaliger Generaloberer der Kongregation vom Göttlichen Wort und berühmter Missiologe. Er schrieb: «Gewiß ist die Situation in unseren Heimatländern missionarischer Art. Aber diese Länder haben eine fest errichtete, erwachsene Kirche, die mit allen nötigen Mitteln und Möglichkeiten ausgestattet ist. Ist die Beziehung zwischen der Mission, die schickt, und der Mission, die empfängt, nicht am besten ausgedrückt durch den Vergleich einer Beziehung zwischen Mutter und Kind? Frankreich ist Missionsland, aber es hat zweimal soviel Priester wie Afrika und Asien zusammengenommen...»[3].

P. Eugen Hillmann CSSp redet genauso: Frankreich allein zählt mehr Priester und Ordensleute als Afrika und Asien zusammen. Sogar in Lateinamerika liegt das Verhältnis zwischen Klerus und Gläubigen bei «einem Priester für 5000 Seelen, in Afrika einem Priester für 17000 Seelen und in Asien einem für 80000 Seelen»[4].

Malcolm J. Mc Veigh bemerkt mit gutem Recht, daß die Kirche in den meisten Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas schon errichtet ist. Mehr noch, er meint, daß es proportional in Uganda und im Kongo mehr bekennende und praktizierende Christen gibt als in Frankreich. Dem möchte ich meinerseits hinzufügen, daß man, abgesehen von Polen und Jugoslawien, in Europa kaum Priesterseminare findet, deren Vitalität mit denen von Missionsländern wie Tansania, Rwanda, Uganda, Kamerun oder Nigeria verglichen werden könnte. Und wenn man in die Überlegungen noch das massive Ausscheiden von Priestern, Ordensmännern und Ordensfrauen in Europa und Nordamerika einbezieht, dann hat man allen Grund zu finden, daß die statistische Theologie auf recht schwachen Füßen steht.

2. Alter

Die westlichen Kirchen sind nicht wenig stolz auf ihr Erstgeburtsrecht. Wenn eure christliche Gemeinde «jung» ist (wie die von Angola oder die des Gebietes Kongo-Zaire, die mehrere Jahrhunderte alt ist), so müßt ihr demütig und geduldig sein und euch daran erinnern, daß das Wachstum des Evangeliums Zeit braucht. Ihr müßt euch auf die jahrhundertealte Erfahrung der ehrwürdigen Kirchen Europas und Nordamerikas stützen. Wenn eure Kirche hingegen im Westen angesiedelt ist und sich einer spirituellen Genealogie rühmen kann, die auf diesen Apostel oder jenen Kirchenvater zurückgeht, dann gehört ihr zu der beneidenswerten Kategorie der Christen mit pastoralem Dienst.

Wir afrikanischen oder asiatischen Christen können in Europa oder in Nordamerika immer auf die rituelle Frage gefaßt sein: Sind sie von Geburt an Christ oder Neubekehrter? Was bedeutet «Christ von Geburt an»? Jesus Christus hat die auf Genealogie und Sperma beruhende Religion Israels durch eine universelle Religion ersetzt, in der alle aus Gott, nicht aus dem Mann, geboren werden (Joh 1,13). Das Erstgeburtsrecht ist aufgehoben. Die Gabe Gottes kennt kein Alter. Der Glaube wird nicht unbedingt besser, wenn er altert; er kann sogar fade und kraftlos werden. Gott könnte sogar die ungeschickte Verehrung der Neugetauften Afrikas der Religion sophistischer Tendenz jener vorziehen, die verstaubte Archive von Christentum und von Heiligkeit zur Schau stellen.

3. Finanzen

Der Sinn für Wirklichkeit verlangt, daß man eine Lokalkirche erst dann errichtet, wenn der Beweis dessen erbracht ist, was man finanzielle Lebensfähigkeit genannt hat. Nebenbei sei bemerkt, daß sich der Islam nicht mit diesen seltsamen Kriterien abgibt, was weder seine Vitalität noch seinen kämpferischen Ausbreitungsdrang beeinträchtigt, ganz im Gegenteil! Warum muß eine christliche Gemeinde es hinnehmen, daß ihre Existenz an die Mittel, die sie auf der Bank hat, oder an ihr Eigentum gebunden wird? Diese Sorge kennzeichnet die Zivilisation des Geldes. Wenn sie auch nicht direkt in Gegensatz zum Evangelium steht, so leitet sie sich auch nicht davon ab. Wenn es nicht leicht ist zu sehen, wie wir uns der Knechtschaft durch das Geld entziehen können, so klingt doch der pure Appell an den Wirklichkeitssinn nicht gerade theologisch.

III. An den Quellen einer Doktrin

Die Kriterien, auf die sich die Ekklesiologen gewöhnlich berufen, um Kirchen mit Pastoral von den anderen Kirchen zu unterscheiden, scheinen eher soziologischer als theologischer Art zu sein. Wenn man dann noch ihren geschichtlichen Ursprung in Erwägung zieht, könnte man versucht sein, sie als ideologische oder politische Kriterien einzuschätzen. Wir wollen jedoch nicht so weit gehen. Trotzdem müssen wir zugeben, daß solche Kriterien, die in ihrem Ursprung schon falsch sind, schädlich sind. Sie haben eine mythische und diskriminierende Unterscheidung zwi-

schen Kirchen Christi populär gemacht und so eine paternalistische, herablassende und beherrschende Mentalität bei den einen, eine für unbegrenzte Zeit akzeptierte infantile Haltung der Abhängigkeit bei den anderen verewigt. Dabei wird diese Haltung oft von mehr erbaulichen als überzeugenden universalistischen Äußerungen begleitet. Eine dritte Tendenz ist mit nationalistisch oder fremdenfeindlich gekennzeichnet worden. Welche der drei könnte ohne weiteres christlich genannt werden?

Dieser Preis muß gezahlt werden für einen theologischen Irrtum, der zurückgeht bis in die Zeit der Konquistadoren, der Padroados und der kirchlichen Theoretiker des europäischen Kolonialismus. Tatsächlich leisteten berühmte Professoren von Salamanca und von anderen spanischen Universitäten wie Dominico Soto, der gefürchtete Sepúlveda und besonders der berühmte Vittoria dem europäischen Imperialismus den Dienst, daß sie ihm eine kanonisch-theologische Absicherung lieferten, deren schädliche Auswirkungen noch bis heute spürbar sind[5].

Machen wir jedoch keine Sündenböcke aus ihnen, denn es ist schließlich die ganze christliche Mission, die durch die kolonialen Eroberungen verfälscht wurde. Während die Ausbreitung des Christentums in Europa sich neun Jahrhunderte lang ganz normal nach der apostolischen Tradition abgewickelt hatte, hatte sie in der Neuen Welt, in Asien und in Afrika als wesentliches Merkmal das der Extraversion, d.h. die christlichen Kirchen, die jenseits des Ozeans gegründet wurden, waren nur Zweigstellen der Mutterkirche oder weit entfernter Kongregationen.

Selbst wo die Inspiration zur Mission von Rom ausging, werden es autonome eingeborene und würdige Kirchen, welche Potheinos, Martin oder Remigius in Frankreich, Augustin in England, Wilfried, Willibrord, Bonifatius in Germanien, Cyrill und Methodius in den slawischen Ländern errichteten. Diese Kirchen waren nicht als einfache Zweigstellen der Orden oder Mutterkirchen Kleinasiens, Irlands oder Griechenlands gedacht. Im Gegenteil waren die durch die Mission entstandenen christlichen Gemeinden aufgrund des Rechtes der Eroberung, dessen größte Ungerechtigkeiten die Bulle «Universae Ecclesiae» aus dem Jahre 1598 («Padroado» genannt) zu mildern versuchte, bloße Lehen der Könige von Spanien und Portugal; und diese ernannten dort in voller Souveränität die Bischöfe oder setzten sie ab. Oder diese Gemeinschaften waren die Privatdomänen der Orden oder anderer Missionsgesellschaften, selbst noch nach der Gründung der Sacra Congregatio de Propaganda Fide im Jahre 1622 und dem Erlaß des Apostolischen Schreibens «Inscrutabili divinae».

Bei den Protestanten waren die weit entfernt liegenden Neugründungen auch nichts anderes als die überseeischen Zweige der etablierten europäischen Kirchen, von denen sie finanzielle Mittel, Personal und geistliche Leitung erhielten. Auch auf sie beziehen sich daher die Bemerkungen von Kardinal Celso Costantini: «Daß die Missionen als eine Art religiöser Kolonien betrachtet wurden, hat bei den Missionaren eine Mentalität entstehen lassen, die ich ‹territorialen Provinzialismus› nennen möchte.»[6] Und der Kardinal fügte noch hinzu, wenn man eine solche Einstellung zum Beispiel auf die Verhältnisse in Italien übertragen würde und Udine den Franziskanern als Lehen geben würde, Venedig den Dominikanern, Padua den Karmelitern, Verona den Serviten, Mailand den Jesuiten, Turin den Lazaristen, daß dann wohl keiner dieser Orden auf seinem eigenen Gebiet die «Infiltration mit Angehörigen eines anderen Ordens» dulden würde[7].

Und da die Vormundschaftsmächte niemals gedrängt worden sind, ihre Mündel wirklich ernst zu nehmen, haben Missiologen und Theologen jene auf Verzögerung angelegte Theorie von den Kriterien kirchlicher Reife (statistische Voraussetzungen, entsprechendes Alter und finanzielle Selbständigkeit) erfunden, für die keinerlei Spuren weder in der Heiligen Schrift noch in der apostolischen Tradition zu finden sind. Damit war der Weg frei für die Unterscheidung zwischen Kirchen mit *pastoralem* Amt und Kirchen mit *bloß missionarischem* Amt, das heißt im Klartext: zwischen wirklichen Kirchen und Quasikirchen.

IV. Schlußbemerkungen: Plädoyer für eine wirkliche Universalität

Die katholische oder protestantische Ekklesiologie über die Einzigkeit des missionarischen Auftrags, der Christus vom Vater und der Kirche von Christus erteilt worden ist, ist biblisch und unanfechtbar. Dagegen ist die Lehre, die dazu neigt, den Teilkirchen entsprechend zweifelhaften historischen Kriterien verschiedene hierarchische Ränge zuzusprechen, anfechtbar, und sie wird auch bereits angefochten. Sie trägt ganz und gar nichts dazu bei, eine wahrhaft universalistische Mentalität zu fördern. Wäre es nicht besser, statt entweder mit Scheinargumenten oder auf dem Wege über die Autorität unhaltbare Unterscheidungen aufrechtzuerhalten, den multilateralen Austausch zu fördern und dabei zwischen den Schwesterkirchen auf der Grundlage der Gleichberechtigung zu verkehren, ganz gleich, welcherart ihr historisches Alter oder ihre finanzielle Situation ist?

Es gäbe dann nicht mehr einerseits diejenigen, die geben, ohne etwas dafür zu empfangen, und andererseits die Berufsbettler, die empfangen, ohne etwas zu geben, sondern alle würden gemeinsam ihre Erfahrungen, ihre finanziellen Mittel und ihr Personal teilen, je nach ihren Möglichkeiten. Die Würde und die Unwürdigkeit hingen dann nicht mehr ab von den vorhandenen Mitteln an Personal und Geld, sondern von der Treue oder Untreue Christus und der Kirche gegenüber. Eine gerechte, respektvolle und liebevolle Behandlung würde dann allen Gliedern des Leibes Christi zuteil und wäre nicht mehr denen vorbehalten, die mit goldberingter Hand und in Prachtgewändern daherkommen (Jak 2, 2), oder auch denen, deren Kirchen sich eines Patriarchensitzes oder angesehener Universitäten rühmen können. Kirchen, die von Macht und Ehre umgeben sind und deren Angehörige im allgemeinen sicher sind vor diskreten oder offen herabwürdigenden Formen von Willkür, Unterdrükkung und Verfolgung. Warum aber sollte man die Hoffnung aufgeben, daß eines Tages alle Kirchen Zugang finden zur Würde der Demütigen, der einzigen Würde, die in den Augen des Herrn zählt?

[1] D.R. Cochran, Churches or Missions?: Anglican Theological Review, Sept. 1974, 23.

[2] Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, 4. bis 20. Juli 1968. Hg. Norman Goodall. Deutsche Ausgabe von W. Müller-Römheld (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968) 34.

[3] Why we engage in Mission Work: Foundation of Mission Theology, 49.

[4] Eugene Hillman, The Church as Mission, New York.

[5] Beltran de Heredia, El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda: Ciencia tomista, tom. XLV (1932) 35–49 und 177–193; Juan G. de Sepúlveda, Democrates Secundus, seu de Justis Belli Causis (1550); F. de Vittoria, De Potestate Civili; De Indis recenter inventis (1539); De Jure Belli (1539).

[6] Kardinal Celso Costantini, Réforme des Missions au XXe Siècle (Casterman, Tournai 1960) 45.

[7] AaO. 50.

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirrmann OCD

MEINRAD P. HEBGA

1931 in Kamerun geboren. Theologische Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Studium der Philosophie und Psychologie an der Sorbonne in Paris. Promotion zum Dr. phil. Professor der Anthropologie am Institut Catholique für Westafrika in Abidjan und an der Gregoriana in Rom. Veröffentlichungen u.a.: Les Etapes des Regroupements africains (Dakar 1968); (zusammen mit anderen Autoren:) Croyance et Guérison (Edition CLE, Yaundé, 1973); Emancipation d'Eglises sous tutelle (Présence Africaine, Paris 1976); Dépassements (Présence Africaine, Paris 1977); Sorcellerie, Chimaire dangereuse? (Editions INADES, Abidjan 1979). Derzeitige Forschungsgebiete: Zauberei, Magie, christlicher Dienst der Heilung. Anschrift: c/o Présence Africaine, 18, rue des Ecoles, F–75005 Paris, Frankreich.

Enda McDonagh

Die Würde Gottes und die Würde der Nichtgewürdigten

I. Wo ist jetzt Gott?

«Die SS-Männer hängten vor den versammelten Lagerinsassen zwei jüdische Männer und einen Knaben. Die Männer starben rasch, aber der Todeskampf des Knaben dauerte eine halbe Stunde. Nach längerer Zeit, als der Junge immer noch am Strang mit dem Tod rang, hörte ich den Mann von neuem ausrufen: ‹Wo ist jetzt Gott?› Und ich vernahm, wie eine Stimme in mir antwortete: ‹Hier ist er... Er hängt hier an diesem Galgen.›» (Elie Wiesel, Night [New York] 70ff.)

Wir haben es nötig, immer wieder eindringlich daran erinnert zu werden, daß Golgota ein Schrei ist, fern von den herrlichen Liturgien und der Musik unserer feierlichen Gottesdienste – der ferne Schrei (naher) Verzweiflung über das Im-Stich-Gelassensein auf seiten des Opfers und der Schrei des Unglaubens auf seiten der Gaffer. «Wo ist jetzt Gott? wir wollen sehen, ob er kommt, um ihn zu retten.»

Dies sind Fragen, die gestellt werden vom Gulag bis hin nach Robben Island, von gewöhnlicheren, zugänglichen Elendsvierteln und Barackenstädten in Asien, Afrika und Lateinamerika. Und sie tauchen hartnäckig und scharf auf in Millionen von typischen Fällen im wohlhabenden «christlichen» Westen; in Fällen wie dem des Chris in Dublin, eines Homosexuellen, der aus seiner Familie ausgestoßen, arbeitslos und nunmehr nicht mehr arbeitsfähig ist, oder dem der Liz, die mit einem Alkoholiker verheiratet ist, der sie schlägt, während ihre sechs Kinder, eines nach dem

anderen, aus ihrem ungemütlichen Heim ausziehen und ihre «unmöglichen» Eltern im Stich lassen; oder wie dem des Seamus, der von der Polizei aufgegriffen, geschlagen und dann verurteilt worden ist, obwohl er seine Unschuld beteuerte, und der nun im Long-Kesh-Gefängnis im Kittchen sitzt, d.h. in seinem eigenen Unrat lebt; oder dem der Hazel, deren Mann, ein Gefängniswärter, vor ihren und ihrer Tochter Augen erschossen wurde; oder...

Man könnte endlos weiterfahren mit der Aufzählung von Fällen des Elends und der Entwürdigung, die sich in unserer Nähe, gleich um die Hausecke herum, befinden und sich über den Erdball erstrecken in einer Kette des Terrors und der Unterdrückung, die das Bild Gottes im Menschen – im Unterdrückten und im Unterdrücker – entstellt und verdunkelt und zwangsläufig und verständlicherweise, wenn auch oft verzweifelt oder feindlich die letzte Frage aufwirft: «Wo ist jetzt Gott?»

Für den wachen und lebendigen Christen ist diese Frage unausweichlich und peinlich. Zuviele von uns verspüren mehr die Pein der Frage für uns als die Qual des Jungen am Galgen, und so sichern wir uns mit unseren Schlaf- und Beruhigungsmitteln ab, damit wir nicht durch den Anblick oder das Stöhnen der leidenden Menschheit geweckt werden. Wir halten das verzerrte Gesicht am Galgen sorglich von uns fern, indem wir uns auf die schönen und verschönerten Gesichter konzentrieren, mit denen wir uns umgeben. Die Schmerzensschreie aus der überall vorhandenen politischen und häuslichen Folterkammer können nicht in die Medienzentren eindringen, die wir unser Haus nennen. Nur wenn wir alles Schockierende und Störende von uns fernhalten, können wir uns des Lebens freuen und überleben. Es gibt ja Menschen, die die Aufgabe haben, sich um diese Dinge zu kümmern. Das Waschbecken des Pilatus steht unsichtbar griffbereit neben uns. Zudem bezahlen wir unsere Steuern und tragen so zu Wohlfahrtsprojekten aller Art bei uns und im Ausland bei. Wir leisten selbst freiwillige Beiträge an verschiedene Hilfsprogramme für Notleidende. Wir lassen es nie bewußt an Liebe für die Mittellosen fehlen; wir wünschen bloß nicht, daß sie um uns herum sind.

Das Leben von uns Christen des Westens, der Laien und der Geistlichen, wird vielfach von den eben geschilderten Grenzen eingeengt, von den Grenzen der «großen Ausschließung». Und die Reflexion über das christliche Leben, die wir in ihrer systematischen Darlegung Moraltheologie nennen, macht nur ein paar zögernde Schritte über diese Grenzen hinaus, so daß wir wiederum vor einem *trahison* stehen, zwar nicht der *clercs*, aber der *croyants*. Wenigstens denkende Gläubige, Berufstheologen und andere, haben sich Gedanken darüber zu machen, wie weit die «große Ausschließung» die letztgültige Ausschließung, die Ausschließung Gottes ist und ob nicht die Frage, wo Gott jetzt sei, passender in den Kreisen der Privilegierten als unter den «Elenden der Erde» zu stellen ist. Auf jeden Fall besteht die peinliche Schwierigkeit, den Gott der privilegierten und unterdrückenden Völker mit dem Gott der enterbten und unterdrückten Völker in Einklang zu bringen.

Der Moraltheologe muß in seiner Beschreibung und Analyse der christlichen Lebensweise zum Leben und zum Beispiel Jesu zurückkehren, der nach Gott gesucht und ihn schließlich am Kreuz gefunden hat, aber auf einem Weg, der ihn dazu brachte, den Ausgestoßenen und Entwürdigten dieser Welt nachzugehen und sich mit ihnen anzufreunden, aus ihnen eine Jüngergemeinschaft zu bilden und dann, in der Stunde der Entscheidung, ihre Untreue und ihr Davongehen zu erleben. Von den führenden Leuten, den Massen und selbst von seinen Freunden verlassen, betete er darum, daß ihm die letzte Schmach, als Verbrecher gekreuzigt zu werden, erspart bleibe, und schrie auf, als die von seinen Feinden hämisch angedeutete Möglichkeit, von Gott im Stich gelassen zu werden, bedrängend auf ihn zukam. Mochte er auch auf Godot von Beckets Kramps, Didi und Gogo gewartet haben, so lag für ihn doch das einzig mögliche Morgen in der umgestaltenden Auferstehung, in der Antwort des Vaters, der Jesus schließlich anerkannte und annahm.

Das Leben, der Tod und die Auferstehung dieses Menschen bilden das Herz des christlichen Lebens. Sie müssen auch das Herz der christlichen Theologie bilden, der tastenden Versuche der Christen, die Natur, die Beziehungen und Tätigkeiten des Gottes Jesu Christi zu erforschen und zum Ausdruck zu bringen. Um in dieser entmutigenden Aufgabe irgendeinen bedeutsamen Fortschritt zu erzielen, muß die «große Aufschließung», die in seinen persönlichen Beziehungen und zutiefst in seinem Leiden und Tod über Jesus kam, wenigstens zum Teil über den Gläubigen und den Theologen kommen. Die bohrende Frage nach Gottes Abwesenheit und Anwesenheit muß redlich und mutig ins Auge gefaßt werden. Weicht man dieser vordringlichen Frage aus, so wird die ganze Übung sinnlos und gereicht so dem Moraltheologen zur Schande.

II. Das Gottesbild und die Moraltheologie

Man könnte die Struktur des christlichen Lebens und damit auch der Moraltheologie als die Berufung be-

zeichnen, die Gegenwart Gottes aufzudecken, zu gewahren und anzuerkennen, so wie er sich im Bund der Schöpfung und in dem der Menschwerdung zu erkennen gegeben hat. Die damit gemeinte Anerkennung besteht nicht nur in einem von höflichen Floskeln begleiteten Ziehen des Hutes oder Neigen des Kopfes. Sie ist eine Anerkennung, die eine Lebensweise und Lebensaufgabe darstellt, denn die «furchtbare Schönheit» des lebendigen Gottes verlangt ein totales Ansprechen darauf durch den Menschen und schwebt beständig in Gefahr, durch die Scheinschönheiten von Göttern, die wir nach unserem Bild geschaffen haben, verdunkelt zu werden. Insofern die Moraltheologie eine christliche Theologie ist, muß sie in ihrer Struktur und analytischen Methode über die paradigmatische Enthüllung der Gegenwart Gottes, wie sie in Jesus Christus geschah, nachdenken und immer wieder nachdenken. Der Umstand, daß Jesus den Armen und Verstoßenen zum Zentrum seines Interesses machte und die Rolle des leidenden (und selbst bis zum Tod verworfenen) Knechtes auf sich nahm, bietet den Moraltheologen einen nicht zu umgehenden Ausgangspunkt in ihrer Analyse des Strebens nach Gott, so wie er durch seine erschaffenen menschlichen Bilder und schließlich durch seinen Sohn vermittelt wird.

Die Moraltheologie mit der Suche nach Gott in den verworfenen und entstellten Gesichtern der Verstoßenen, der Leidenden und der Behinderten zu beginnen, stellt vor unmittelbar schwierige Probleme. Wie kann dies in Einklang gebracht werden mit dem herkömmlichen Verständnis, wonach in der Schöpfung sich die *vestigia Dei* abzeichnen, da die Himmel seine Herrlichkeit verkünden, da die Herrlichkeit Gottes der Mensch ist in seiner Lebensfülle und da die erschaffene Welt mit der Größe Gottes beladen ist? Ganz gleich ob nun die Moralität als Zur-Vollendung-Kommen des Werkes des Schöpfer- und Erlösergottes verstanden wird oder im Sinn der anderen klassischen christlichen Tradition des Naturgesetzes, scheint es beinahe pervers, auf der Suche nach der anrufenden, befähigenden und leitenden Gegenwart, die von einer theologischen Analyse der Moralität Gott zugeschrieben wird, zuallererst auf die entstellten Bilder, auf die Fehlformen in der Schöpfung und Gesellschaft zu achten. Es verstärkt nur noch die Schwierigkeit, Gott als Ursprung und Ziel der Moralität zu sehen, wenn man die eigentümlichen Aspekte der menschlichen Existenz, die körperliche, geistige und seelische Behinderung, Krankheit und Schwäche betont, die es gerade schwierig machen, Gott als allmächtigen und doch sittlichen, liebenden Schöpfer zu sehen. Doch wie immer man auch das Übel in der Welt zu erklären versuchen mag, dürfen zumindest die körperlich, geistig, gesellschaftlich und selbst seelisch verunstalteten Menschen in jeder christlichen Betrachtung und Beantwortung des Bildes Gottes in der Welt nicht übersehen oder ausgeschlossen werden. Wenn jemand das Beispiel Jesu selbst für entscheidend hält, so wird er sich in erster Linie ihnen zuwenden als solchen, die Gott treu vermitteln und zugleich seiner bedürfen. Dies stellt den letztgültigen Test dafür dar, ob wir imstande sind, den Inbegriff der Vermittlung Gottes in Jesus anzuerkennen und auf ihn anzusprechen. «Was ihr einem dieser Geringsten getan habt...» (Mt 25).

Für die richtige Anerkennung ihrer Mittlerrolle als Bilder des Göttlichen und für den sittlichen Wert der Antwort auf sie ist es wichtig, sie als in sich selbst wertvoll, als göttlich wertvoll mit all der Würde, die damit gegeben ist, anzuerkennen und zu respektieren und nicht nur als Empfänger unserer oder selbst Gottes besonderer Fürsorge und vor allem nicht als bloße Anlässe zu unserer sittlichen Betätigung. Es wäre entehrend und entwürdigend, wollte man die Enterbten zu Sprungbrettern für die Privilegierten auf ihrem Weg zu Gott machen.

III. Die Einheit der Menschheit

Die Schwierigkeit, das Bild und die Gegenwart Gottes in den Geringsten wahrzunehmen, rührt zum Teil vom starken Individualismus her, der unser Denken beherrscht. Als Bild Gottes denken wir uns ausschließlich den Einzelmenschen. Der andere Mensch und vor allem derjenige, der einen Unterschied aufweist, welcher an unseren Maßstäben gemessen eine Verarmung bedeutet, ist uns in so mancher Hinsicht fremd, daß er leicht aus unserem Bewußtsein ausgeschlossen wird und daß wir ihn ganz gewiß nicht als Stätte von Gottes Gegenwart und als Offenbarung der Natur und Herrlichkeit Gottes ansehen. Wenn die Benachteiligten institutionalisiert sind oder weit weg wohnen oder sich auch nur auf der falschen Seite befinden, so geschieht die Ausschließung noch leichter und wirksamer.

Doch der Individualismus ist nicht schon überwunden, wenn man für andere Individuen einschließlich dem Zukurzgekommenen sorgt, so entscheidend wichtig dies auch ist. Es wird eine tiefergehende Bewußtseinsänderung erfordert, so daß ich dann in erster Linie inklusiv «wir» denke statt «ich und die anderen» oder in einem exklusiven «wir und sie». Wenn man die Einheit der Menschheit zu denken und zu fühlen und von da aus zu handeln beginnt, dann wird uns die eigentliche Stätte des Bildes Gottes ansichtig: das Menschengeschlecht als ganzes, seine geschichtlichen Glieder zu irgendeiner besonderen

Zeit, sowohl in ihrer unverkürzbaren Individualität als auch in ihrer nicht zu zerbrechenden Einheit genommen.

Solange nicht dieses Bild des Menschseins vorherrscht, wird das Menschsein nur zum Teil und unsicher als Bild Gottes wahrgenommen. Im Verständnis der Kirche als Sakrament der Einheit der Menschheit, auf das Papst Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika «Redemptor hominis» viele Male zurückkommt, spiegelt sich diese christliche Grundwahrheit wider. Die Tatsache, daß jeder einzelne Mensch Bild Gottes ist, und die moralischen Folgerungen daraus lassen sich nicht von der totalen Ebenbildlichkeit und Vermittlung trennen, die den Ursprung und das Kriterium der menschlichen Würde bilden. Die Würde der «Nichtgewürdigten» läßt sich nicht abtrennen, wenn die Würde aller anderen intakt bleiben soll. Falls jemand Auge, Ohr und Geist von Chris oder Liz, von den Thalidomidopfern, von Armut und Folterung abwendet, schaltet er damit nicht deren Bedeutsamkeit für seine eigene Würde aus. Er läßt lediglich den Sinn und das Leben dieser Würde ärmer werden.

IV. Mensch werden

Nach christlicher Auffassung ist es in Wirklichkeit die ganze Menschheit, die Gott widerspiegelt und vermittelt. Diese Menschheit ist in einer besonderen Ära oder Gruppe oder Einzelperson nur zum Teil verwirklicht. Teil der Menschheit zu sein ist ein geschichtlicher, in Entwicklung begriffener und nie abgeschlossener Prozeß. In diesem Sinn ist selbst für den begabtesten Einzelmenschen innerhalb der Geschichte keine totale Teilhabe erreichbar. Wir alle sind stets unvollständig, Stückwerk, behindert und beraubt, jedoch selbstverständlich ohne daß unsere menschliche Würde, Gott zu vermitteln und widerzuspiegeln, zerstört wäre. Unsere Relativierung untergräbt vieles von dem verworrenen Denken, das unsere Superioritäts- und Inferioritätshaltungen färbt. Sie könnte leicht in die offensive Einstellung übertragen werden: «Doch ich gehe um der Gnade Gottes willen dorthin» oder in eine andere gönnerhafte Wendung und Einstellung. Doch dies hat gar keinen Zweck. Der andere, den wir um irgendeiner vermutlichen Inferiorität willen zu betreuen versucht sind, ist gleichfalls Gottes Gabe und Gnade und ist notwendig, um uns daran zu erinnern und uns besser zu offenbaren, daß es eine Vielfalt von Gaben Gottes gibt und daß wir zwangsläufig nur in beschränktem Maß daran teilhaben. Der Slumbesuch von Herrn und Frau Mildtätig hat nichts zu tun mit der Anerkennung und dem Ansprechen, die das Verhalten Jesu kennzeichneten; sein Ansprechen auf die körperlich Kranken, aus der Gesellschaft Ausgestoßenen und öffentlichen Sünder, seine Haltung zum Gelähmten, zum Zöllner, zu Maria Magdalena ist unsere Norm.

Einer herkömmlichen Deutung der Krankheit und Armut zufolge bieten diese dem Menschen Gelegenheit zu Selbstzucht und Wachstum, während sie Gott zu einer Prüfung, gegebenenfalls zu Fürsorge und Liebe Gelegenheit bieten. Beide Elemente bereiten Schwierigkeiten. Einige der schlimmsten körperlichen oder gesellschaftlichen Leiden scheinen das Menschsein der Opfer eher zu beeinträchtigen als zu steigern, und ihre Kanonisierung zu einer gottgesandten Prüfung führt die Nichtopfer und die sozial Tätigen leicht zu scheinheiliger Resignation gegenüber den Opfern – eine eigentliche Opiatswirkung. Die Idee eines sadistischen Gottes, der seine Experimente vornimmt, scheint, selbst wenn er dies tut, um uns schließlich dafür zu belohnen, sich nicht mit dem Gott zu vertragen, der sich seiner selbst entäußert, um das Menschsein auf sich zu nehmen als Leidensknecht. Eben hier läßt sich die christliche Gotteserfahrung schwer vereinbaren mit der allmächtigen, gefühllosen Gottheit, die in ihrer Transzendenz fern und in ihrem Experimentieren apathisch, wenn nicht sadistisch ist.

Ohne uns anzumaßen, eine zufriedenstellende oder gar endgültige Antwort auf diese klassischen Schwierigkeiten vorzulegen, bin ich der Meinung, daß zwei Faktoren, ein anthropologischer und ein theologischer, von Bedeutung dafür sind, wie wir an diese Schwierigkeiten herangehen. Mensch zu werden ist nicht so sehr eine individuelle als eine gesellschaftliche Aufgabe, nicht nur in dem Sinn, daß man mit der Zeit in der Gemeinschaft Mensch wird, sondern auch in dem, daß das Menschsein sich nach und nach herausbildete und immer noch um seine reichere Verwirklichung ringt. In dieser evolutionär-geschichtlichen Entwicklung kann man ein langsames Sich-vorwärts-Kämpfen *zur* menschlichen Spezies und *der* menschlichen Spezies beobachten, in das wir alle mit unseren verschiedenen Gaben und Mängeln engagiert sind.

Der zuerst rein evolutionäre und dann geschichtliche Kampf, Mensch zu werden, bleibt eine dauernde Aufgabe mit ihren geschichtlichen sowie evolutionären Siegen und Niederlagen. Sieg und Niederlage charakterisieren das Leben von uns allen in seiner biologischen, psychologischen, gesellschaftlichen Dimension und noch nach weiteren Seiten hin. Diejenigen, die uns als «wertlos» vorkommen, haben an diesem Ringen einen entscheidenden Anteil. Gerade in ihrer konventionellen Schwäche und Schmach weisen sie uns oft auf neue Möglichkeiten und Triumphe hin. Unser Vorwärtsdrängen als Menschheit hängt ebenso-

sehr von den anscheinenden Mißerfolgen wie von den Erfolgen ab. Dieser Gedanke wird in uns noch verstärkt, wenn wir daran denken, daß unsere Kriterien zur Unterscheidung zwischen echtem Erfolg und Mißerfolg noch so grob, so sehr mit Eigeninteresse belastet und so sehr von den gesellschaftlichen, kulturellen und persönlichen Verhältnissen beeinflußt sind, in denen wir aufwuchsen.

V. Gott und das Ringen des Menschen

Doch wo steht Gott in diesem Ringen, und wie betrifft es ihn? Welche Art von Gott tritt in diesem Kampf um die Vollendung des Menschseins hervor? Der Gott Christi ist mit dem Ursprung und Schicksal des Menschen so eng verbunden, daß er in das Ringen um das Menschwerden mithineinverwickelt und darin wahrnehmbar sein muß. Das Bild Gottes nämlich tritt hervor, wenn das Menschsein hervortritt, um in Jesus seinen Höhepunkt zu erreichen: die Gottessohnschaft. Über das Spektrum der Begabung und Vollendung des Menschen hin schwebt der Geist des lebendigen Gottes. Darin, daß im Ringen nach der Erfüllung des Einzelmenschen, der Gruppe und der Menschheit Gaben und Errungenschaften mit Problemen verbunden sind, findet das Bild Gottes seinen wechselhaften, fragmentarischen und partiellen Ausdruck. Selbst im geschichtlichen Jesus war dieser Ausdruck nicht so, daß er nicht mißverstanden werden konnte. Doch der geschichtliche Jesus machte darauf aufmerksam, daß die Gründe für das Mißverstehen darin liegen, daß man das Bild und die Verwirklichung Gottes bei den Mächtigen und Erfolgreichen dieser Welt sucht.

Der Leidensknecht hat das größere Potential für die Grundaufgabe und -würde des Menschseins, den wahren Gott aufzudecken, als die Mächtigen auf ihrem Thron oder die Genien in ihren Laboratorien oder Studierstuben. Wie die Schöpfungs- und Auferstehungserzählungen offenbaren, ist der Gott, mit dem wir es zu tun haben, zwar der Ursprung von Macht und Genius, aber seine entscheidende Offenbarung geschieht im Mißerfolg, im Leiden und in der Kreuzigung. Seine Rolle im Ringen der Menschheit nach Vollendung ist nicht in erster Linie die, daß er den Pistolenschuß abfeuert zum Start der Menschheit und am Ende den Lorbeerkranz überreicht, um auf das von Paulus verwendete Bild zurückzugreifen. Er ist primär im Ringen selbst präsent und in es verwickelt, nimmt die Last und Pein der Menschheit auf sich, leidet mit der Menschheit alle die natürlichen und geschichtlichen Fehlschläge und Leiden durch, denen das Menschsein unterworfen ist. Es ist ein Leiden auf etwas hin und nicht einfach ein Sich-Ergeben. Die Heilung körperlichen Leidens beanspruchte viel von Jesu Zeit und Energie, und nach seiner Botschaft und nach seinem Beispiel sowie nach der Botschaft und dem Beispiel seiner prophetischen Vorläufer schreien die Leiden der Unterdrückten zum Himmel um Rache.

Ein christlicher Gott, der in und mit seinem Volk leidet, ist nicht ein Rezept zu medizinischer oder gesellschaftlicher Nachlässigkeit, sondern vielmehr eine tiefe Anklage gegen sie. Alles, was wir den Leidenden tun oder nicht tun, ist diesem leidenden Gott getan oder nicht getan, der eher von einem Galgen als von einem Thron aus herrscht, in den Bemühungen des Gelähmten zutage tritt, der gesund zu werden sucht, und doch eher ohne Gesundheit lebt und liebt als im Erfolg des Athleten, der Weltrekorde bricht. Der in das Ringen und Leiden des Menschen engagierte Gott gibt die Inspiration und Kraft zu moralischer Entsprechung sowie die Grundlage für die menschliche Würde, selbst, ja vor allem in denen, die in den schwierigsten Kampf und in das schmerzhafteste Leiden hineingenommen sind. Die Charta des sittlichen Lebens, die die Moraltheologen als Wegweisung für die Christen zu entwerfen suchen, sähe etwas anders aus, wenn sie vom Standpunkt der leidenden Menschheit aus erarbeitet würde, von dem Standpunkt aus, den Jesus und sein Gott vorzogen.

VI. Eine Moraltheologie der Fürsorge

Im Ringen nach der Vollendung des Menschen, deren jeder seine individuellen, relativen und manchmal komplementären Schwächen hat, ist der Gedanke der Fürsorge füreinander unerläßlich. Man spricht heute soviel von Fürsorgebeziehungen und Fürsorgeberufen. In dieser Fürsorge füreinander wird der Kampf für viele sinnvoll und erträglich. Das Hineinverwikkeltsein Gottes findet darin seinen treffenden Ausdruck. Doch sind einige Klärungen und Qualifizierungen angezeigt. Die Fürsorge der Starken von eigenen Gnaden kann leicht hemmungslos und gönnerhaft werden, so daß es dann zu der Fehlhaltung kommt, daß man andere für die eigenen Ziele mißbraucht. Fürsorge beruht vor allem auf Anerkennung und Respektierung. Im Betreuer und im Betreuten muß Ehrfurcht vor der Würde und Eigenpersönlichkeit und dem Mysterium der Schutzlosen und Ausgebeuteten vorhanden sein. Die Fürsorgebeziehung im eigentlichen und vollen Sinn ist gegenseitig und dialogisch, aber der eine Partner – Einzelmensch, Gruppe, Klasse oder selbst Nation – kann leicht in einer abhängigen, ausgebeuteten Rolle gehalten werden, wodurch dann der andere Partner in einer ausbeutenden Rolle ver-

bleibt. Dies macht das eigentliche Wesen der Fürsorgebeziehung zunichte und vereitelt den Fortschritt, auf den das Ringen des Menschen hinzielt.

Natürlich werden einzelne Personen und Gruppen – Kinder, Betagte, persönlich oder gesellschaftlich Kranke – abhängiger sein und eine einfühlsame, länger dauernde Fürsorge erheischen. Aus Überdruß über die verlangte Anstrengung können in der Fürsorge Tätige versucht sein, den leichteren Weg einzuschlagen, indem sie die Abhängigkeit als einseitig und unabänderlich auffassen oder zu einer «Normalisierung» drängen, die vielleicht nicht möglich ist.

In beiden Fällen werden die wahre Würde und Begabung des «Abhängigen» verkannt und verletzt. Die Abhängigkeit des «Fürsorgenden» wird verdunkelt. Die menschliche Solidarität wird durchbrochen. Das Engagement Gottes in den totalen Kampf wird zu einem Paternalismus des «Starken» verkürzt. Solange wir nicht einsehen, daß wir des Chris und der Liz, der körperlich und geistig Behinderten, der armen und ausgebeuteten Klassen und Rassen bedürfen, und nicht über die Fähigkeiten verfügen, die für den Dialog und die gegenseitige Fürsorge als Partner nötig sind, dürfen wir nicht erwarten, daß wir nach der Art und in der Kraft Jesu Christi anderen wirklich behilflich sind. Wir vereiteln dann weiterhin den göttlichen Plan, sein Bild in der Menschheit wachsen und sich umgestalten zu lassen zum Bild des einzigen, eingeborenen Sohnes des Vaters und zur Teilhabe an ihm. Wir sind noch nicht imstande, unser universales Bruder- und Schwestersein untereinander in Christus zu proklamieren.

VII. Solidarität und gegenseitige Befreiung

Die Tatsache, daß wir Brüder und Schwestern in Christus sind, entspringt daraus, daß Gott das Menschsein so sehr teilte, daß es in der Person seines Sohnes sich seiner selbst entäußerte. Er trat endgültig in das Ringen des Menschen ein, worin seine Solidarität mit der ganzen Menschheit auf die Spitze getrieben wurde. Diese Solidarität ist der Weg des menschlichen Heils, zu dem Jesus uns den Weg gebahnt hat und das uns als Gabe und Aufgabe in den konkreten Beziehungen unseres Lebens angeboten wird. Die Flucht aus dieser Solidarität oder deren Ablehnung ist der Weg zum Unheil, zur Zerstörung. Sie darf nicht eine Solidarität guter Absichten, distanzierten Wohlwollens oder paternalistischer Wohltätigkeit bleiben. Solidarität verlangt Teilen, Seite an Seite sein, als gleichgestellte Partner in die nächtliche Schlacht engagiert. In die Elendsquartiere flüchten, den Notleidenden Kuchen offerieren oder andere für solche Dinge anstellen, um nicht persönlich hineinverwickelt zu werden – all dies berechtigt uns nicht dazu, «Herr, Herr!» zu rufen, und rechtfertigt auch unseren Anspruch, Sohn oder Tochter des Vaters zu sein, nicht, denn wir weisen die anfordernde Aufgabe zurück, einander Bruder und Schwester zu sein. Unsere Ausschließlichkeit führt zu unserem eigenen Ausgeschlossenwerden. Unsere Bemühungen, frei von dem allem, besser gesagt, von ihnen allen zu sein, führt zu unserer Versklavung und Einkerkerung. Wir sind rasch an der Arbeit, unser eigenes Long Kesh oder Gulag aufzubauen.

Ohne Jesus Christus und den Gott Jesu Christi gibt es keine Erlösung, keine Befreiung. Ohne diese Geringsten gibt es keinen Zugang zu Jesus und zum Vater. Christlich gesehen haben wir sie nötiger als sie uns. Auf jeden Fall werden wir, wenn wir vor ihnen ausreißen, auch das Sohnsein oder Tochtersein zurückweisen. Die Solidarität der Menschheit, die durch das Engagement Gottes in ihren Kampf erhellt wird und ihren letztgültigen Sinn erhält, verschafft den Weg des Heils als Weg des tatsächlichen Bruderseins. Dieses Heil besteht in einer gegenseitigen Befreiung in die Freiheit hinein, zu der uns Christus befreit hat (Gal 5,1).

VIII. Gott Gott sein lassen

Die Schwierigkeiten, in einer Schöpfung und in einem Menschenleben, die von einem liebenden Gott stammen, das Leid zu begreifen und zu akzeptieren, werden nicht vollständig behoben, aber wir können wenigstens leichter mit ihnen leben, wenn wir wissen, daß Gott sich gewillt gezeigt hat, sie mit uns zu teilen, wie er dies in Christus getan hat. Für eine vollere Christologie ist Jesus nicht eine isolierte, abwegige Erfindung Gottes, um die menschliche und kosmische Unordnung wieder in Ordnung zu bringen. Jesus der Christus ist für die Schöpfung wie für die Erlösung, für den Kosmos wie für die Menschheit von zentraler Bedeutung. Das Sich-Einlassen Gottes in das menschliche Ringen entspringt seinem schöpferischen Engagement, worin er den Kosmos schuf in und durch Jesus, den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, die sich ausstreckt und ringt nach der Erfüllung, die in seiner Auferstehung geschieht. Gottes Engagement in den Kosmos und die Menschheitsgeschichte hat den Charakter eines Dramas angenommen, das über das rein Menschliche und Kosmische hinausgeht. Es ist ein göttliches Drama, eine «Theodramatik», worin gewissermaßen das Schicksal Gottes auf dem Spiel steht.

Genauer gesagt (obschon alle unsere Ausdrucksweisen in diesem Diskurs so plump sind): Durch sein Schöpfungs- und Erlösungswerk hat Gott die Erfül-

lung seines Plans seinen Geschöpfen anvertraut. Ohne daß diese ihn anerkennen und akzeptieren, wenn auch in noch so anonymer Form, kann dieser Plan sich nicht erfüllen. Aber er anvertraute nicht einfach einen wenn auch noch so weit ausgreifenden Plan; er anvertraute sich selbst. In einer persönlichen Beziehung liegt immer ein solches Sich-Anvertrauen. Gott bahnte persönliche Beziehungen zu der Menschheit an. Indem er die Menschen wie ein Vater persönlich liebt, stellt er sich ihnen zur Verfügung. Sprechen sie als Söhne und Töchter darauf an oder nicht? Das Sakrament, das wirksame Zeichen und die Gewähr für dieses Sich-Anvertrauen ist Jesus Christus. Es geht nicht einfach um das Heil der Menschheit, sondern darum, ob das göttliche Vertrauen sein Ziel erreicht oder enttäuscht wird.

In anderer Sprache gesagt, die durch die Autorität Jesu gedeckt wird: Was Gott der Menschheit offeriert hat, ist ihre Teilhabe am Aufbau seines Reiches. Sein Engagement in das menschliche Ringen ist auf die schließliche Vollendung und die umgestaltende Erfüllung seines Reiches gerichtet. Das Reich als Gegenwart der liebenden, heilenden und umgestaltenden Macht Gottes ist unter uns bereits am Werk. Aber es muß noch seine Vollendung erringen. Diesbezüglich hängt es von unserer Zusammenarbeit, unserer Solidarität mit ihm vor allem in denen ab, die er uns durch Jesus als die erste Stätte seiner Gegenwart bezeichnet hat: in den «Nichtgewürdigten».

Indem wir diese Solidarität in die Tat umsetzen und so das Reich voranbringen, sprechen wir auf den Gott an, der kommen wird, sowie auf den Gott, der bereits mit uns ist. Wir bereiten den Weg für ihn. In einem wahren Sinn lassen wir Gott in seiner Welt, mit seinem Volk Gott sein. Die letzte Leistung unserer teilnehmenden Fürsorge für die Vernachlässigten und Verstoßenen ist die Befreiung Gottes, so daß er seine liebende Umgestaltung seiner Welt zu Ende führen kann, damit er dann in ihr voll und ganz da ist. Erst wenn dieses Werk vollendet sein wird, brauchen wir nicht mehr länger zu fragen: «Wo ist jetzt Gott?» Denn er wird dann offensichtlich überall sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ENDA McDONAGH

Priester des Erzbistums Tuam, Professor der Moraltheologie zu Maynooth, gegenwärtig in Urlaub als Gastprofessor für Theologie an der Universität Notre Dame. Seine beiden neuen Bücher «Social Ethics and the Christian» (Manchester University Press) und «Doing the Truth: The Quest for Moral Theology» (Gill and Macmillan, Notre Dame University Press), kamen im Mai 1979 heraus. Anschrift bis Mitte 1981: Departement of Theology, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Anhang

Erklärung des Direktionskomitees von Concilium

Bestürzt über die kirchlichen Sanktionen, die einige Theologen bereits getroffen haben und gegenwärtig weiteren Theologen, besonders in Europa und Amerika, drohen, wollen die Unterzeichner, Mitglieder des Direktionskomitees der Internationalen Theologischen Zeitschrift CONCILIUM, auf die folgenden Punkte öffentlich hinweisen. Dabei erinnern sie an ihr früheres Plädoyer „Für die Freiheit der theologischen Forschung in der Kirche" aus dem Jahre 1968, das seinerzeit von 1360 Theologen aus aller Welt unterzeichnet wurde. Heute nun stellen sie folgendes fest:

1. Die theologischen Positionen eines Glaubensbruders lassen sich nicht abklären durch ein unpersönliches juristisches Verfahren, sondern nur durch einen freimütigen Dialog von Mensch zu Mensch zwischen Glaubenden.
2. Die ohnehin unzulänglichen, im «ordentlichen Verfahren» der Glaubenskongregation vom 15. 1. 1971 verankerten Garantien für den Betroffenen sind völlig annulliert durch die Anwendung des «außerordentlichen Verfahrens», wie im Fall Pohier. Im letztgenannten Verfahren wird nämlich von scheinbar offensichtlichen Irrtümern ausgegangen, ohne dabei die Möglichkeit zu berücksichtigen, daß sie lediglich nach Meinung der Zensoren und auf Grund interkultureller Kommunikationsstörungen bestehen bzw. entstehen können.
3. Man kann nicht einseitig von Rom aus über die Verurteilung eines Theologen und sogar über seine zukünftige kirchliche Stellung befinden, ohne Rücksicht zu nehmen auf die örtliche Situation, auf die Reaktion anderer Theologen und der Gemeinden, auf die mehr oder weniger breite Zielgruppe eines Werkes, auf den Einflußbereich des Betroffenen. Genügend Korrekturmechanismen wirken bereits an Ort und Stelle, deshalb können Eingriffe von oben nur überflüssig oder gar schädlich sein.
4. Zwar gibt es in der Kirche eine Glaubensregel und für die Zugehörigkeit zur kirchlichen und eucharistischen Gemeinschaft Maßstäbe. Es gibt aber auch Vorposten im Dienst des Glaubens heute, die insbesondere im Dialog mit den Humanwissenschaften schwer zu halten sind. Und es muß dort möglich sein, lange zu suchen, zu irren und sich mit Hilfe der kritischen Arbeit anderer zu korrigieren. Ein gewaltsames Eingreifen verhärtet die Positionen und blockiert Entwicklungen.
5. Disziplinarmaßnahmen helfen einem Theologen, selbst wenn er irren sollte, bei seiner Orientierungssuche nicht; den Gläubigen zeigen sie nicht, was ein Suchen nach der Wahrheit in der Liebe bedeutet. Denn diese schaut auf den guten Glauben einer Person und auf den Wert ihres christlichen Zeugnisses, nicht nur auf die Kriterien einer abstrakten Orthodoxie.
6. Auf Grund aller dieser Einwände, von denen die meisten ebenso für den Fall eines «ordentlichen» Verfahrens gelten, sind die Unterzeichner der Meinung, daß im Fall ihres Kollegen Edward Schillebeeckx die Autoritäten der Kirche, die in der «Öffentlichkeit» für Menschenrechte eintreten, selber die Ausübung dieser Rechte innerhalb der Kirche respektieren müssen, und dies insbesondere bei der Abwicklung eines römischen «Colloquiums», dem er sich zu unterziehen gebeten wurde.

Die Unterzeichner, Mitglieder des Direktionskomitees von CONCILIUM:

Prof. Dr. G. Alberigo
Italien

Prof. Dr. G. Baum
Kanada

Prof. Dr. L. Boff
Brasilien

A. van den Boogaard
Niederlande

P. Brand
Niederlande

Prof. Dr. M.-D. Chenu
Frankreich

Prof. Dr. Y. Congar
Frankreich

Prof. Dr. Ch. Duquoc
Frankreich

Prof. Dr. C. Floristán
Spanien

Prof. Dr. Cl. Geffré
Frankreich

Prof. Dr. N. Greinacher
Bundesrepublik Deutschland

Prof. Dr. G. Gutiérrez
Peru

Prof. Dr. P. Huizing
Niederlande

Prof. Dr. B. van Iersel
Niederlande

Prof. Dr. J.-P. Jossua
Frankreich

Prof. Dr. H. Küng
Bundesrepublik Deutschland

Prof. Dr. L. Maldonado
Spanien

Prof. Dr. J.B. Metz
Bundesrepublik Deutschland

Prof. Dr. D. Mieth
Schweiz

Prof. Dr. A. Müller
Schweiz

Prof. Dr. R. Murphy
U.S.A.

Prof. Dr. D. Power
U.S.A.

Prof. Dr. J. Remy
Belgien

Prof. Dr. L. Sartori
Italien

Prof. Dr. E. Schüssler Fiorenza
U.S.A.

Prof. Dr. D. Tracy
U.S.A.

Prof. Dr. K. Walf
Niederlande

Prof. Dr. A. Weiler
Niederlande

Prof. Dr. H. Weinrich
Bundesrepublik Deutschland

Schwester H. Snijdewind (Gen. Sekr.)
Niederlande

18. März 1981

-8. 7. 81

14. AUG. 1981

12. OKT. 1991

27. 11. 81

2. 02. 82

15. JUNI 1982

29. JUNI 1982

12. JULI 1982

16. JULI 1982

7. SEP. 1982