

Christian Duquoc

Das Christentum und der Anspruch auf Universalität

Das Christentum ist in den Augen seiner Mitglieder mit einer universalen Sendung beauftragt und wird auch als solches erfahren; es ist keine Religion für eine Kulturgemeinschaft oder ein Volk; es ist ein Ruf an alle. Auf vielerlei Weise hatte sich diese Überzeugung Ausdruck verschafft, am dichtesten in dem Satz: «Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil.» Für den gewöhnlichen Gläubigen bedeutete dieser Grundsatz, daß ohne eine wirkliche Zugehörigkeit zur geschichtlichen Gemeinschaft der Jünger Christi, zur Kirche also, nicht die geringste Hoffnung auf Teilnahme am Reich Gottes bestehe.

Aus dieser Überzeugung heraus unternahm das christliche Abendland einen missionarischen Aufschwung von bemerkenswertem Ausmaß. Wir besitzen vor allem aus dem 19. Jahrhundert Zeugnisse von Berufungen zur Verkündigung des Evangeliums in fernen Ländern; sie alle fußen auf diesem Glauben, daß außerhalb der Kirche keine Hoffnung auf Heil sei. Beispiele übertriebenen Eifers, wie etwa die heimliche Taufe sterbender Kinder, erklären sich aus dieser Gewißheit; denn ließe sich etwa der so verübte Gewaltstreich gegen das elterliche oder das Gewohnheitsrecht mit dem ewigen Glück vergleichen, das man auf diese Weise dem Kind vermittelte?

Man wird natürlich entgegenhalten, die erfahrensten Theologen hätten diesen Lehrsatz nicht auf solch primitive Art verstanden. Doch darum geht es nicht. Besser als die theologischen Darlegungen offenbart die allgemein geteilte Überzeugung die Art und Weise, wie die Universalität des Glaubens konkret von den Christen gelebt wurde und wie sie unsere abendländischen Gesellschaften den nicht abendländischen gegenüber durchwaltete.

Die herrschende Darstellung der Universalität des Glaubens wirkte im Sinne einer Unduldsamkeit hinsichtlich der Gemeinschaften, die unter anderen Glaubensüberzeugungen lebten. Daher hatten sowohl der allgemein angenommene Universalitätsanspruch des Christentums als auch die Überzeugung von seiner Gewißheit oft zerstörerische soziale Folgen.

Sobald die Universalität von einer Gruppe dargelebt wird, bleibt sie nicht mehr nur bloßes Wort oder theoretischer Begriff; sie wird aufgrund ihrer Verkör-

perung in der Gruppe wirksam. Das Axiom «Außerhalb der Kirche kein Heil» bestätigt auf dem sozialen Gebiet den Ausschluß derer, die nicht zur Gruppe der Geretteten gehören; man betrachtet sie als solche, die schon zum Reich des Bösen gerechnet werden müssen, und man behandelt sie dementsprechend.

Die Diskussion um die Universalität ist keine abstrakte Erörterung; sie ist konkret, d. h. geschichtlich. Es wäre leichtfertig, sich auf die Absichten zu beschränken; man muß sich fragen über die Art und Weise, wie eine Gruppe die sie beseelenden Werte sozial zur Wirkung bringt, und dann diese aus ihrer Überzeugung entspringenden Wirkungen bewerten. Es genügt nicht zu sagen: «Alle Menschen sind in Jesus Christus gerettet»; die erkennbaren Folgen dieser Glaubensüberzeugung in unserer Geschichte müssen untersucht werden. Deswegen gehe ich auch nicht von jener theoretischen Behauptung aus, sondern von den Herausforderungen, die aus den Irrtümern und Ungeschicklichkeiten der Kirche hervorgehen, einer Kirche, die überzeugt war und noch ist, die Menschheit in ihrer Gesamtheit zu vertreten und zu deren künftigem Glück zu wirken. «Einen Baum erkennt man an seinen Früchten» (vgl. Mt 7,16 ff).

Die hier vorgelegte Überlegung geht nach folgendem Plan vor: In einem ersten Punkt werden Fragen angeschnitten, die das Verhalten der an ihre Universalität glaubenden Kirche und die sich daraus ergebenden Probleme betreffen; daraufhin werde ich die Frage der Universalität Christi untersuchen; eine Analyse der ethischen und politischen Folgen, die daraus für die Kirche entstehen, soll die Überlegungen abschließen.

1. Die geschichtliche Kirche und die Universalität

«Ich liebte Jakob, Esau aber haßte ich» (Mal 1,2f, von Paulus Röm 9,13 zitiert). Die Kirche ist in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit kaum trennbar von den Auswirkungen ihres Erwählungsbewußtseins. Auserwählt sein, das bedeutet zuallererst, sich von dem anderen durch ein Privileg zu unterscheiden, an dem teilzunehmen dieser nicht die Ehre hat. Im Grenzfall heißt das, den anderen von der durch die Erwählung erschlossenen Welt auszuschließen. Diese Erwählung erstreckt sich nun aber nicht auf ein harmloses Vorrecht, sondern zielt auf die Teilnahme an einem ganzheitlichen Glück, wovon angenommenerweise die Nichterwählten ausgeschlossen sind. So wird der Nichterwählte zum Verworfenen.

Ich will nicht behaupten, daß es sich da um dogmatische Aussagen handelte; doch ich bestehe darauf, daß

die Lehre von der Erwählung soziale Wirkungen hervorbrachte, die nicht notwendig mit den dogmatisch scharfen Formulierungen übereinstimmen. In einer mittelalterlichen Chronik habe ich gelesen, ein Kreuzfahrer sei überzeugt gewesen, den Muslim, den er tötete, in die Hölle zu befördern.

Es mag paradox erscheinen, der Kirche hier eine allgemeine Überzeugung und ein Verhalten zuzuschreiben, die vielen als die der Synagoge vorkommen würden, eine Überzeugung und ein Verhalten, mit denen die Kirche durch die Erklärung gebrochen hätte, in Jesus Christus sei das Heil den Heiden selbst eröffnet. Das ist richtig; doch seit die Kirche aufhörte, eine machtlose Minorität zu sein und nach der Bekehrung Konstantins begann, auf die Staatsgeschäfte Einfluß auszuüben, zeigte sie den Heiden gegenüber mit seltenen Ausnahmen nicht jene Toleranz, die sie einst für sich selbst beansprucht hatte.

Oberflächliche Geister könnten in dieser Wende eines der Ergebnisse der durch die Machtergreifung verursachten Verderbnis erkennen. Ich gebe zu, daß dieser Einfluß mitspielte; ich neige freilich zu der Ansicht, daß hier nicht der Grund jener Wende liegt. Sie wurzelt vielmehr in einer zweifachen Überzeugung: die göttliche Vorsehung habe dem Christentum den politischen Sieg als Beweis seiner universal gültigen Wahrheit geschenkt; es sei nunmehr Sache christlichen Ernstes im Blick auf das Wohl der Menschen, diese Wahrheit durch Gesetz aufzuerlegen, ein Gesetz, das die Gewalt nicht ausschließt.

Die erste der genannten Überzeugungen entspringt einer sehr verständlichen Begeisterung: Eine jahrhundertlang verfolgte Gruppe, die trotzdem in der Gewißheit lebt, die von Gott erwählte Gemeinschaft und die Zukunft der Menschheit zu sein, sieht sich auf einmal wie durch ein Wunder an der Spitze der Macht; diese Gruppe erkennt in dem Ereignis die Verwirklichung der Verheißungen und erblickt in dieser Übernahme der politischen Macht durch die Gläubigen sogar das göttliche Zeichen für die nahe Ankunft des Reiches oder zumindest die Einladung zu dessen Vorausnahme hier und jetzt, und zwar durch eine politische und ethische Organisation, die sich aus dem Evangelium rechtfertigt und dessen bevorzugtes Instrument die Kirche sein soll. Dieser Standpunkt findet seinen notwendigen Grund zur konkreten Verwirklichung seiner Universalität in der Überzeugung, daß allein die Wahrheit das Recht hat, sich sozial auszugestalten (und die beste Gewähr für diese Wahrheit ist die sichtbare Kirche). So orientiert sich die Kirche aus ihrer Universalität heraus auf eine Legitimation jener Handlungsweisen zu, die aus ihrer politischen Macht erwachsen.

Die zweite Überzeugung ist diese: Die Notwendigkeit, die universale Wahrheit durch Gesetz aufzuerlegen, wird rechtlich gestützt durch den theologischen Satz: «Außerhalb der Kirche kein Heil.» Dieser Satz bedeutet theologisch, daß die Anerkennung Christi als Erlöser von der Eingliederung in die ihn bezeugende Gemeinschaft nicht getrennt werden kann. Er sagt nicht, worin konkret diese Eingliederung besteht.

Dieser theologische Grundsatz übte trotz einer möglichen toleranten Auslegung eine weniger gutartige soziologische Funktion aus: er versagte den außerhalb der sichtbaren Kirche Lebenden, den Juden, den Heiden und den Muslimen, dieselben bürgerlichen Rechte, deren sich die Christen ihrerseits erfreuten. Auf diese Weise wurde die Christenheit die gesetzliche und soziale Ausformung der überragenden Stellung der Kirche und der Berechtigung ihres Anspruchs, die theoretische und praktische Wahrheit über das auszusagen, was den Menschen zu seiner vollen Wirklichkeit führt. Wer damit durch eigene Wahl oder durch Herkunft effektiv nicht übereinstimmte, dem konnte man ja aus Barmherzigkeit das Recht auf eine bürgerliche Existenz zubilligen.

Diese weitverbreitete kirchliche Politik führt vor eine schwere Frage: Ist es wahr, daß der theologische Lehrsatz von der universalen Aufgabe der Kirche zu sozialer Unduldsamkeit drängt? Wenn es sich so verhielte, würde die Ideologie von der Universalität des Christentums eine Machtpolitik begünstigen, die die Stärkung ihrer Legitimität in der Beherrschung ethnischer und kultureller, der Kirche als unannehmbar geltender Formen sähe. In diesem Falle müßte man sich fragen, ob die von Jesus erweckte Bewegung die sozialen Auswirkungen dieser Universalität rechtfertigt. Noch vor einer Frage nach der durch Jesus hervorgerufenen Universalität scheint es mir von Nutzen, den Grund aller dieser Fragen zu verdeutlichen. Sie entstammen in erster Linie einer weniger abstrakten Sicht des Universalen, dann aber auch der Erfahrung von der weiten Verbreitung des Göttlichen. Erst nach diesen Aufweisen können wir uns der Universalität Jesu zuwenden.

Betrachten wir das Universale zunächst unter einem weniger abstrakten Gesichtspunkt. Ich will damit sagen, daß das Universale keine Norm ist, d. h. eine positive Vorschrift, die sich in jegliche Lage übersetzen läßt. Nehmen wir als einfaches Beispiel die Ehenorm im Katholizismus. Die Vorschrift ist wohlbekannt: Einehe und Unauflöslichkeit. Wir haben es hier mit einer Norm zu tun, denn sie verpflichtet positiv zu einer Form sozialer Beziehungen und einem Gesetz des Sexualverhaltens, die grundsätzlich alle anderen Formen als des Gottesreiches unwürdig ausschließen.

Diese Norm ist allgemeingültig, universal, denn sie duldet angemessenermaßen keine Ausnahme und schließt jede Variante aus. Die Form und das Absolute werden eins. Außerhalb dieser Norm gibt es keine des Mannes und der Frau würdigen sexuellen Beziehungen. Folglich ist die abendländische Ehenorm die einzig menschliche, und sie muß sich auf alle Kulturwelten ausdehnen. Will man diesen Schluß vermeiden, muß man daran festhalten, daß die katholische Ehevorschrift nicht darin Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, daß sie eine bestimmte soziale Form vorschreibt, sondern indem sie jede Beziehung zwischen Mann und Frau vor eine Frage stellt. Ich nenne die Ineinssetzung des Universalen und der Norm oder positiven Vorschrift abstrakt, denn sie schließt alle anderen möglichen Formen aus, in dem Sinne, daß sie sie als unmoralisch abstempelt. Doch diese Abstraktion zeugt konkrete Wirkungen.

Die genannte Unterscheidung zwischen der Norm und dem Universalen betrifft, so scheint es mir, die katholische Kirche. Die römisch-katholische Kirche hat im Verlauf ihrer Geschichte Formen der Regierung, der Organisation und des Denkens angenommen, die zweifellos bestimmten Anforderungen oder notwendigen Entwicklungen entsprachen. Nun ist sich aber die katholische Kirche bewußt, Zeuge dessen zu sein, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Darum neigt sie zu der Vorstellung, ihre Struktur, ihre Regierungsform und ihre Organisation seien verpflichtende Norm und vorgeschriebenes Mittel des Heils, da sie den Anordnungen ihres Gründers entsprächen. Infolgedessen fällt ihre praktische Universalität mit ihrer sichtbaren Organisation zusammen, die so zur unabdingbaren Vermittlung für die Begegnung mit Jesus Christus und mit Gott wird. Im Rahmen der missionarischen Ausbreitung wird sie sich darum gemäß einer in das Missionsland eingeführten ortsfremden Norm verwirklichen, obwohl man dort andere Gebräuche und Überlieferungen antrifft. Diese Norm ist derart gebieterisch, daß in der Organisation der Ämter – um dieses Beispiel anzuführen – die aus Gemeinden ohne abendländische Geschichte entstandenen Bedürfnisse überhaupt nicht in Betracht gezogen werden. Es ist eine so eng begrenzte Norm, daß die Entwicklungen im Schoß des Abendlandes selbst, wie etwa die neue gesellschaftliche Stellung der Frau, für null und nichtig angesehen werden.

Wenn die Universalität der Kirche eine Norm darstellt, dann verursacht sie die Zerstörung der anderen Existenzformen und zwingt ihre eigene Organisation, ihr Denken und ihre hierarchische Struktur als irdischen Widerschein der göttlichen und darum unveränderlichen Ordnung auf. Außerhalb dieser Norm be-

stände dann keinerlei Erfahrung des Universalen, höchstens negativ oder als bloße Anschlußstelle. Wir stehen hier an der Quelle einer tatsächlichen Begrenzung des Evangeliums, da die Bedingung der Bekehrung beschwerlicher wird als die Bekehrung selbst. Diese Bedingung ist hier nämlich der verbindliche Verzicht auf die eigene Geschichte und Kultur. Darum ist es besser, man denke, das Universale in der Kirche stelle keine andere Bedingung als das Universale in jeder menschlichen Gesellschaft: es wird stets unter relativen Formen und Gesetzen erreicht, keine einzige Gesellschaft verkörpert das Ideal.

Diese Relativität wird durch ein zweites Element bestätigt: die weite Verbreitung des Göttlichen.

Zahlreiche Christen haben aufrichtig geglaubt, die Anbetung des Gottes oder der Götter in den anderen Religionen sei eine Form des Götzendienstes. Die Christen vermeinten die einzigen Anbeter des wahren Gottes zu sein und hielten es für ihre Pflicht, seine Anbetung aufzuzwingen. Wir wissen, welches Drama dies unter den Indianern Amerikas heraufbeschwor. Aufgrund einer besseren Kenntnis der anderen Religionen sind diese dem Fanatismus benachbarten Überzeugungen im Schwinden begriffen. Viele erkennen heute an, daß andere religiöse Traditionen von einer hohen Spiritualität, einer echten Gelassenheit, einer authentischen Nächstenliebe und einer bewunderungswürdigen Mystik beseelt und getragen waren, und daß die katholische Kirche nicht das Eigentumsrecht über das Göttliche besitzt. Von da ist es nur ein Schritt zu dem Gedanken, den einige eilfertige Geister vollziehen, daß nämlich alle Religionen nur Varianten desselben religiösen Gefühls seien. Mit einem Wort: Nachdem wir eine fast fanatische Ansicht unserer christlichen Originalität verteidigt haben, sind wir nun angesichts der wohlwollenden Verbreitung des Göttlichen drauf und dran, unsere Eigenart als universale Frage aufzugeben.

Diese Furcht ist heilsam; sie lädt uns ein, nicht vorschnell jeder Beziehung zu Gott außerhalb der Kirche allen Wert abzusprechen. Wer den Wert eines Verhältnisses zu Gott, das der Kirche fremd ist, zugibt, der fragt sich über die universale Weise unserer Verbindung mit Gott und über die Gültigkeit der Begriffe, die sie ausdrücken sollen. Mithin markiert die weitverzweigte Gegenwart des Göttlichen in den anderen Religionen die Grenzen unserer eigenen Universalität – ich meinerseits neige zu der Auffassung, daß uns diese Ausbreitung des Göttlichen zu dem Gedanken hinführt, der das Universale in einer dem anderen gegenüber ehrfürchtigeren Weise und unserer eigenen kirchlichen Situation gegenüber sorgfältigeren Form denkt.

Denen, die die Kirche verabsolutieren, werden die Folgerungen dieser Wende gehörigen Schrecken einjagen. Indes vertragen sich diese Folgerungen besser mit den Tatsachen der Kirchengeschichte. Zu lange hatte man ja geglaubt, es genüge, das Absolute zu lieben und die Tugend zu üben, damit die Führung der Dinge und der Menschen zum besten gedeihe. In Wirklichkeit waren viele heilige Männer mit heroischen Tugenden, wie gewisse Inquisitoren, objektiv Verbrecher und haben mit Selbstverleugnung daran gearbeitet, die Welt unwohnlicher zu gestalten. Es bestand für sie kein Zweifel an dem Universalen als kirchlicher Form des Wohles der Menschen. Man ist zurückhaltender geworden hinsichtlich der Fähigkeit der besten in der Politik oder in den Kirchen verkörperten Grundsätze, das Glück der Menschen zu verwirklichen oder unsere Welt erträglicher zu machen. Die Kirchen sind von selbst bescheidener geworden in dem Machtanspruch, den Lauf der Dinge zu verändern, so sehr haben die hochfliegendsten Ideen in ihrem eigenen Schoß zu dramatischen Situationen geführt. Deshalb hat das Universale auch aufgehört, außerhalb einer gesonderten und kontingenten Ausgestaltung als gültig und der Überlegung wert angesehen zu werden.

In der Wandlungsfähigkeit eines Gesetzes, in der Selbsterneuerungskraft einer Gesellschaft und in der Selbstbescheidung einer Hierarchie kommt das Universale zum Vorschein, in seiner andrängenden Frage und seiner beunruhigenden Gegenwart, und nicht im brutalen Druck und der harten Vorschrift. Das Reich Gottes ist unvorstellbar, vorstellbar bleibt nur, was in einer gegebenen Situation getan werden kann, um die Welt wohnlicher einzurichten. Es gibt kein Universales außerhalb einer gesonderten Verwirklichung oder einer einzelnen Entscheidung, die als solche immer offen bleibt für eine weitere Wandlung. Der Künstler, der ein Gemälde vollendet hat, könnte tiefes Bedauern empfinden beim Gedanken an all die möglichen anderen Werke, die durch dieses Bild ausgeschlossen wurden; er könnte der Meinung sein, das Universale sei die Totalität des Möglichen. Tatsächlich aber sind diese möglichen Werke mit dem Universalen durch das einzige Werk verbunden, in dem und durch das sich andere Räume der Verwirklichung auftraten. Das Universale geschieht im gesonderten Werk, insoweit dieses andere Werke hervorkommen läßt. Gerade diese Begrenzung im Gesonderten als Chance für ein anderes ist Zeichen der Universalität.

Doch bedeutet das nicht, die Kirche Widersprüchen auszuliefern, sie, die vorgibt, Gottes Wirken in Geschichte zu verwandeln und in Christus das vollkommene Abbild Gottes zu sehen? Entsprang ihr Wille, sich in der Geschichte als ausschließliche Macht zu

gebärden, nicht dem Bewußtsein, den idealen Ort für die Beziehung zu Gott darzustellen und folglich jeden anderen Lebensraum als den ihren verschließen zu müssen, ganz im Gegensatz zum Kunstwerk, das andere Möglichkeiten erst recht eröffnet? Die Antwort auf diese Frage liegt nicht in der Kirche selbst, sondern in dem, den sie bezeugt: Jesus Christus.

II. Die Universalität Jesu Christi

Wir sind in unseren Überlegungen von dem Grundsatz ausgegangen: «Außerhalb der Kirche kein Heil.» Wir haben festgestellt, daß die sozialen Auswirkungen dieses Lehrsatzes oft zerstörerisch wirkten, möge es um seine theoretische Richtigkeit stehen, wie es wolle. Lassen wir also dieses Axiom beiseite und ersetzen wir es durch einen christologischen Grundsatz: «Es ist den Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen» (Apg 4,12). Ich meinerseits bin der Auffassung, daß die Universalität dieses Prinzips einer anderen Ordnung angehört als der kirchliche Lehrsatz, und zwar Deswegen, den es bezeugt.

Denn die Universalität, die das geschichtliche Christentum bekennt, geht letzten Endes von dem Anspruch einer Gruppe, zum Wohl der gesamten Menschheit zu sprechen und zu handeln, auf Den zurück, von dem die Berechtigung hierzu herkommen soll. Mit anderen Worten: Kann sich die Kirche in ihrer Intoleranz, so wie sie sich diesen Anspruch dachte und wie sie ihn lebte, auf Den stützen, den sie bekennt?

Die Antwort fällt im engen Rahmen eines Beitrags nicht leicht; sie wird notwendigerweise schematisch ausfallen. Zur größeren Klarheit unterscheide ich drei Berechtigungsinstanzen: die Trefflichkeit der Botschaft, die prophetische Eigenschaft des Boten und die Abwesenheit des Auferstandenen.

1. Die Trefflichkeit der Botschaft

Der Übergang von der Gottesreichverkündigung Jesu zur Verkündigung Christi durch die Kirche gilt in der gegenwärtigen Exegese als ein Hauptproblem des Neuen Testaments. Lassen wir dieses so gestellte exegetische Problem auf sich beruhen. Versuchen wir vielmehr, die theologischen Implikationen dieser Verschiebung herauszulösen.

Die Gestalt Christi ersetzt allmählich die Botschaft in dem Maße, wie sie sich praktisch an die Stelle Gottes setzt. Die Folgen aus dieser Verschiebung scheinen sich mir auf zweifache Weise auszuformen: einerseits bevorzugt man den Zeugen, der Christus anbetet, und

nicht die individuelle Person Jesu; andererseits vergißt man das, was heute gern der subversive Charakter der Botschaft genannt wird.

Man bevorzugt also zunächst den Zeugen, in unserem Fall die Kirche, die Christus anbetet und seinen Kult feiert. Die Folge ist eine Gleichsetzung Christi und Gottes. Man unterläßt die genauere Aussage, daß es Jesus von Nazareth war, der zum Christus erklärt wurde. Ist nämlich der Name Christus als Bezeichnung des Messias der Menschheit, weil Messias Israels, fortan der universale Name des Nazareners Jesus, dann hat die Universalität Christi ihr Fundament, ihre Ordnung und ihre Form aus der Einzigartigkeit der Gestalt Jesu, einer – wenn je – individuellen Person: Jude aus Galiläa, durch den Vertreter der römischen Besatzungsmacht, den Prokurator Pontius Pilatus, wegen umstürzlerischen Treibens hingerichtet.

Man kann meines Erachtens unmöglich die universale Gestalt des Christus, die ihren Zeugen, die Kirche, als universale Gruppe ins Recht setzt, von der Einzelperson Jesus trennen. Sie ist es ja, die der Stellvertretergestalt Gottes, Christus, Gewicht und Grenze verleiht. Denn sie bewahrt davor, Christus an Stelle Gottes zu setzen; sie hält allezeit den Abstand zwischen Christus und Gott, zwischen Christus und seinem Zeugen in der Geschichte, der Kirche, offen, einen Abstand, der dem Universalen eine besondere Form, eine besondere Weise der Gegenwart einräumt.

Diese notwendige Rückkehr zur Gestalt des Nazareners vollendet sich in der Erinnerung an seine Botschaft. Die Evangelien sind keine Biographien; sie sind das aktive Gedenken prophetischer Worte und Taten. Wer die Botschaft zugunsten einer Erhöhung der Person vergißt, der steigert letzten Endes den Zeugen dieser Person, da sich der durch die zutreffende Botschaft erstellte Abstand von der Zeugengruppe verwischt. Dieser Rückzug der Botschaft hinter den Boten hat Bedeutung in einem ganz genauen Sinn: durch die Erhöhung des Boten an Ostern erhält die Botschaft universalen Rang. Die Rolle des Osterereignisses kann und muß man aber anders denken; es bleibt untrennbar mit dem Karfreitag, der Bestätigung der Botschaft, verbunden. Diese selbst wird an Ostern im Boten selber erhöht, weil sie von sich aus auf das Universale ausgerichtet ist. Es genügt nicht zu verkünden: «Jesus ist fortan Herr», um sein Zeuge zu sein; die praktische Verwirklichung der Botschaft geht dem voran. Und diese Botschaft hält jegliche Ineinssetzung von Kirche und Gottesreich, von Kirche und Christus fern. Die heilige Schrift, insoweit sie uns die Verkündigung Jesu zur Kenntnis bringt, sagt es ein für allemal: Die Kirche ist eine Teilwirklichkeit, und sie ist nicht das Gottesreich; ihre Gesetze sind keine anderen

als die dieser Verkündigung, die sich niemand als Eigentumsbesitz anmaßen kann, da sie vor alle Menschen fragend hintritt, die Christen eingeschlossen. In diesem Sinne ist die Verkündigung Jesu treffend, sie bestimmt die prophetische Eigenschaft des Boten.

2. Die prophetische Eigenschaft des Gottesboten

Die Universalität Jesu gründet sich in erster Linie auf die Trefflichkeit seiner Botschaft; in diesem Sinn ist die Person hinsichtlich der Botschaft zweitrangig. Man vergißt das zu oft in den christologischen Konstruktionen. Nur jene Botschaft, die nicht die Machtideologie einer Gruppe, sei sie auch auserwählt, begünstigt – und das ist der Fall beim Evangelium –, gestaltet einen wirklichen und wirksamen Abstand zwischen den sozialen und oft unmittelbaren Interessen der Gruppe und der der Botschaft Jesu innewohnenden evangelischen Bewegung. Wenn die Gruppe der Christen von nun an irgendwelchen Anspruch auf Universalität besitzt, dann aufgrund der von ihr verkündeten Botschaft. Ernst Bloch hat diese Kraft der Botschaft erfreulicherweise hervorgehoben: er stellt die Bibel in Gegensatz zur Politik der Kirchen.

Die Vernachlässigung der Botschaft zugunsten der Person des Boten führt dazu, diese ihrer prophetischen Eigenschaft zu berauben; das rechtfertigt dann auf transzendente Weise die tiefen Wünsche eines Volkes oder einer Klasse. Die prophetische Eigenschaft Jesu kündigt sich in der Tatsache an, daß seine Botschaft Abstand hält von der Überlebensideologie einer Gruppe. So bekommt die Uneinigkeit zwischen Katholizismus und Protestantismus eine eigentümliche Bedeutung. Etwas vereinfachend würde ich sagen: Das protestantische Gespür gibt der Botschaft ihre Selbständigkeit und ihre prophetische Macht zurück, sie entreißt sie grundsätzlich dem Rechtsanspruch der Gruppe; dagegen neigt das katholische Fühlen dazu, die Botschaft zu vereinnahmen und vermittels der Tradition und des Lehramtes manchmal ihre Autonomie zu verfälschen. Gewiß, beide Gruppen wollen ausdrücklich die Freiheit der Botschaft begünstigen. Die Geschichte beweist, daß kein Bezugssystem vollkommen ist; die protestantischen Bekenntnisse verschuldeten durch ihre Nachgiebigkeit eine zu enge Bindung der Schriftauslegung an die Moden der Zeit und ließen so das Evangelium zu einer religiösen Begleiterscheinung der Kultur herabsinken; die katholische Kirche aber kettete die Interpretation der Schrift an ihre eigenen Interessen. Vielleicht ist die gegenwärtige Trennung der Kirchen immer noch die beste Weise, die Autonomie der Botschaft zu sichern und die prophetische Eigenart ihres Verkünders zu bezeugen.

gen; die erwähnte Trennung löst die Botschaft aus den Gruppeninteressen, kennzeichnet den Abstand zwischen den Kirchen und dem Gottesreich, fördert eine Universalität der Frage und nicht der Vorschrift.

Wir haben Zugang zur prophetischen Eigenschaft Jesu durch seine Botschaft. Man müßte, um genauer zu sein, zeigen, wie sich die Botschaft und das Verhalten Jesu der damals herrschenden Religion und dem damaligen Staat gegenüber einfügen; eine große Anzahl seiner Gleichnisse interpretieren dieses Verhalten. Es genüge jedoch für diesen kurzen Hinweis zu unterstreichen, daß die Erhöhung des Boten ihrer Tiefe und letztlich ihrer prophetischen Eigenschaft verlustig geht, wenn sie nicht von der Botschaft des Evangeliums durchformt bleibt, dieser Botschaft, die nicht aufhört, die Kirche zur Bekehrung aufzurufen. Die Abwesenheit des prophetischen Führers verstärkt noch diese Ausrichtung.

3. Die Abwesenheit des Auferstandenen

Die Abwesenheit Dessen, den man bezeugt, die Abwesenheit Christi also, bestätigt die Selbständigkeit der Botschaft in bezug auf die sozialen Interessen der Kirche.

Die Botschaft repräsentiert die Verkündigung Jesu. Gott beglaubigt diesen Propheten, indem er ihn auferweckt. Er versichert auf diese Weise die Universalität seiner Botschaft, obwohl eben diese Universalität ihren Grund in sich selbst hat und nicht in der Tat der Auferweckung. Das die Universalität der Botschaft garantierende Ereignis ist jenes Geschehen, wodurch Jesus abwesend wird. Demgemäß, wie sich die Bitte der Jünger bezüglich der Botschaft im Augenblick der Himmelfahrt und der dabei vorgebrachten Anliegen aussagt, hatte sie zum Ziel, dem, den diese Jünger der geschichtlichen Kontingenz und dem sterblichen Geschick entronnen meinten, die Führung im Gottesreich zuzusprechen. Sie forderten Jesus auf, als Christus die Bedingungen unseres irdischen Daseins umzuwandeln. Als jedoch diese Hoffnung sich gerade zu erfüllen schien – der Verlassene des Karfreitags war von nun an der Herr –, geschah das Unerwartete: der Meister geht fort. Er vertraut die Frohe Botschaft Zeugen an; diesen Zeugen soll die Trefflichkeit der Botschaft einzige Rechtfertigung sein. Die Abwesenheit des Meisters bestätigt die Abwesenheit jeglicher Direktive oder Vorschrift. Als Christus befiehlt Jesus den Gemeindeleitern nicht, an seiner Stelle das Gottesreich zu organisieren, sondern Zeugen der Frohen Botschaft zu sein. Sie sind nicht die Stellvertreter eines Führers. Dessen Abwesenheit bezeichnet die Vorherrschaft der Botschaft über den Persönlichkeitskult. Die

Durchführung der Botschaft durch die Gruppe der Zeugen wird nicht die Trefflichkeit der Botschaft, sondern die prophetische Echtheit der Gruppe unter Beweis stellen.

Wenn diese Grundsätze sich als berechtigt erweisen, wenn die Trefflichkeit der Botschaft, die prophetische Eigenschaft des Boten und seine Abwesenheit die von der Kirche beanspruchte Universalität kennzeichnen, so müssen sich daraus für diese Kirche ethische und politische Konsequenzen ergeben.

III. Ethische und politische Forderungen der christlichen Universalität an die Kirche

Ein doppeltes ethisches Erfordernis und ein doppeltes politisches Anliegen sind meiner Ansicht nach die Auswirkungen der hier vorgelegten Auffassung vom Universalen. Ein doppeltes Erfordernis, das sich, was die Ethik angeht, in den beiden Worten Toleranz und Bekehrung zusammenfassen ließe. Ein doppeltes Erfordernis, das man, was die Politik betrifft, als Ehrfurcht vor der Autonomie bürgerlicher Gesellschaften und als Einsatz für das Recht machtloser und oft hoffnungsloser Gruppen formulieren könnte.

Die doppelte ethische Forderung, nämlich Toleranz und Bekehrung, berührt ebensowohl das innere Leben der Kirche wie auch ihre Beziehungen zu den bürgerlichen Gesellschaften und zu den anderen Religionen.

Sprechen wir zuerst von der Toleranz. Das Wort ist abgenutzt und wird oft mit Nachgiebigkeit verwechselt; es bezeichnet dann einen Zustand der Gleichgültigkeit hinsichtlich der Herausforderung zu radikalen Entscheidungen im individuellen und sozialen Leben. Die wahre Toleranz ist nicht das Ergebnis von Lebensmüdigkeit, sie ist Stärke. Wer an die Wahrheit Christi glaubt, verzichtet auf jedes Vorschreiben dieser Wahrheit mit Hilfe von Strafmaßnahmen, und dies auch innerhalb der Kirche. Er hofft, daß Christi Wahrheit in sich selbst bekehrungsmächtig ist, und er zieht es vor, eher nichts von ihrer Wirksamkeit zu sehen, als Mittel anzuwenden, die ihre Dynamik verdunkeln. Das Kreuz ist dieser Toleranz innerlich. Jesus hat sich die Freiheit des Propheten zu eigen gemacht, und sein Wort wurde oft zum Schwert. Niemals aber hat er sein Wort vorgeschrieben. Seither wird und würde die Kirche vom Universalen ihrer Sendung Zeugnis geben, wenn sie lieber den Schmerz gewährter Freiheit ertrüge, als den leichten Weg der Durchsetzung mittels Strafmaßnahmen. Das sollte nicht heißen, sie verzichtete auf eine Ordnung in Sachen des Glaubens. Aber diese Ordnung würde anders dargelebt. Die Toleranz kann man verstehen als Zurückhaltung oder Selbstvergessen der Kirche dem gegenüber, was sie

bezeugt; die Kirche würde mehr auf den Heiligen Geist vertrauen als auf ihre gruppeneigene Machtposition. Dieses Sichbescheiden ist die Bedingung für das Vorkommen einer universalen Frage.

Sprechen wir nun von der Bekehrung. Dieses Wort besitzt nicht mehr das neutestamentliche Ungestüm. Nehmen wir es in seinem ursprünglichen Sinn als Umkehr des Geistes. Die Bekehrung ist dann eine Dauerhaltung, da die Kirche nicht das Gottesreich ist. Jesu Botschaft ist die Herausforderung, sein Gesetz nicht zum Überlebensgesetz einer Gruppe zu machen. Stellen wir uns nur einmal vor, die Kirche nähme als Gruppe das Wort Jesu ernst: «Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder...» (Mt 5,23f). Nur dann kann der Kult auf das Universale ausgerichtet sein, wenn er vor der Dringlichkeit der Versöhnung zurücktritt.

Denken wir einmal, man befolge ernsthaft jenes andere Wort Jesu: «Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater: der im Himmel» (Mt 23,9). Die in der katholischen Kirche so hochgeschätzte Hierarchie fände hier nur dann ihre Rechtfertigung, wenn sie sich zurückhielte, um den einen Gott vortreten zu lassen.

Es muß der Kirche ein Anliegen sein, als Zentrum des Kultes Bescheidenheit zu üben, wenn gilt, daß die wahren Anbeter Gottes die im Geist und in der Wahrheit sind, wie Jesus zur Samariterin sagt (vgl. Joh 4,23). So gibt sich die Universalität zeichenhaft an den Randgebieten als Hoffnung auf eine noch nicht angebrochene Freiheit. Sobald daher die Kirche ihre Struktur, ihre Organisation und sogar ihre Rechtgläubigkeit zu ihren Hauptanliegen erhebt, vernachlässigt sie die dem Evangelium entsprungene Bekehrungsbewegung, hört sie auf, eine Frage an alle Menschen zu sein, und wird in kurzer Zeit auf den Gedanken verfallen, sie sei die universale Gesellschaft, die es durchzusetzen gelte.

Erfordernisse politischer Natur vervollständigen die ethischen Forderungen: Rücksicht gegenüber der Autonomie der bürgerlichen Gesellschaften, kämpferischer Einsatz für die Gruppen ohne Hoffnung und ohne Autorität.

Die Toleranz hat als Akt des Glaubens an die Kraft der Wahrheit Christi eine politische Seite: die Ehrfurcht vor der Selbständigkeit der Gesellschaften. Diese Ehrfurcht durchdringt alle menschlichen Schöp-

fungen, die Ethik eingeschlossen. Es ist normal, daß die Kirche ihre Ansichten kundtut; es wäre abnormal, übe sie einen Druck aus, damit sich ihre Meinungen durchsetzten. Auch das Politische ist für sie ein Akt der Bekehrung, denn die Kirche gibt Zeugnis von ihrer universalen Sendung in dem Maße, wie sie sich zurückhält, Macht auszuüben, und sei es auch für das Gute.

Ehrfürchtige Rücksicht bedeutet nicht Gleichgültigkeit gegenüber dem Elend und der Ungerechtigkeit, die sich aus den modernen bürgerlichen Gesellschaftsformen ergeben. Toleranz ist nicht Naivität. Schwach sein oder auf Gewalt verzichten sind nicht schuldhaftige Beihilfe. Es gibt Menschen ohne Hoffnung; sie haben vielleicht niemals die Freiheit, essen oder sich bilden zu können; ihre Arbeitskraft kommt nur dem Wohlstand einiger weniger zugute. Die Kirche muß sich zu ihrem Anwalt machen, wie Jesus es war für die Ausgeschlossenen seiner Zeit. Die Kirche muß auch ihr Gefährte werden, und manchmal vielleicht sogar ihr Haus, der Ort ihrer so zerbrechlichen Freiheit. Auf diese Weise verkündet die Kirche der Welt, daß das Reich noch nicht gekommen ist, sich aber an den Rändern der Geschichte anmeldet, da Männer und Frauen ohne Hoffnung und andere ohne Menschenwürde erfahren, daß ein Mensch, Jesus, nahe ist, und daß die Welt nie das Beiwort *neu* verdient, solange ihre Schreie noch zu hören sind.

Das Universale ist nichts Abstraktes, es ist konkret, jedoch nicht wie ein Konkretes, das sich aufdrängt als utopische Verwirklichung des Absoluten in einer Kirche. Das Universale ist in den Grenzbereichen; es ist eine Glut, die alle unsere Götzendienerei verbrennt, besonders die der Kirchen, die da im Namen Jesu das Elend der Welt manchmal noch vermehrt haben – weil sie es nicht verstanden, den Abstand zum Gottesreich hin zu wahren, einen Abstand, den ihnen in dieser Welt die Botschaft, deren Zeugen sie sind, auf immer auferlegt.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes (Frankreich) geboren, Dominikaner, seit 1953 Priester. Studierte am Studium Dominicicum in Laysse (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.